

87.2  
B53

каунт  
201

# ВІСНИК ПРИКАРПАТСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ



**Філософські і психологічні  
науки  
Випуск V**

Івано-Франківськ  
2003

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

**В І С Н И К  
ПРИКАРПАТСЬКОГО  
УНІВЕРСИТЕТУ**

**ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ  
НАУКИ  
ВИПУСК V**



НБ ПНУС



698053

ІВАНО-ФРАНКІВСЬК  
“ПЛАЙ”  
2003

698053 ч.з. D

Вісник Прикарпатського університету.  
Філософські і психологічні науки. 2003. Вип. V.

У віснику вміщені статті з теоретико-гносеологічних і методологічних проблем філософії, філософської україністики, етики й естетики, соціальної філософії, філософських проблем науки і культури, психології особистості.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів.

**Редакційна рада:** д-р філол. наук, проф. В.В.Грешук (голова ради); д-р філос. наук, проф. С.М.Возняк; д-р філол. наук, проф. В.І.Кононенко; д-р істор. наук, проф. М.В.Кугутяк; д-р юрид. наук, проф. В.В.Луць; д-р філол. наук, проф. В.Г.Матвійшин; д-р фіз.-мат. наук, проф. Б.К.Остафійчук; д-р хім. наук, проф. Д.М.Фреїк.

**Редакційна колегія:** д-р філос. наук, проф. С.М.Возняк (голова редакційної колегії); д-р філос. наук, проф. Р.А.Арцишевський; канд. філос. наук, доцент М.Ю.Голянич (відповідальний секретар); д-р філос. наук, проф. М.В.Кашуба; д-р філос. наук, проф. В.К.Ларіонова; д-р психол. наук, проф. З.С.Карпенко; д-р психол. наук, проф. В.П.Москалець; д-р психол. наук, проф. Л.Е.Орбан-Дубрик; д-р психол. наук, проф. М.В.Савчин; д-р філос. наук, проф. М.М.Сидоренко; д-р філол. наук, проф. І.В.Чепелева.

Прикарпатський національний університет  
імені Василя Стефаника  
код 02125266  
**НАУКОВА БІБЛІОТЕКА**  
698053  
Інв. №

Адреса редакційної колегії:

76000, Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57,  
Прикарпатський університет імені Василя Стефаника.  
Видавництво "Плай" Прикарпатського університету, 2003.  
Тел.: 59-60-51

ТЕОРЕТИКО-ГНОСЕОЛОГІЧНІ І МЕТОДОЛОГІЧНІ  
ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

В.К. Ларіонова

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДСТАВИ ІСТОРИКО-ЕТИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Розробка етичної проблематики та закономірне розширення її меж пов'язані з постановкою та осмисленням таких питань, які, незважаючи на їхню гадану розробленість, через їх багатогранність, привертають до себе пильну увагу дослідників.

Вітчизняна етика, як і філософія загалом, перебуває сьогодні в ситуації, що характеризується певною переорієнтацією у визначенні засадничих положень, вихідних принципів і канонів побудови власної теоретичної системи. Зростаюча суперечливість у галузі людських взаємовідносин зумовлює домінування етичної проблематики в загальному потоці філософських досліджень. Цей процес характеризується зменшенням кількості нормативно-дидактичних етичних праць і веде до розширення історико-етичних пошуків істини, виходячи з усвідомлення особливостей людського буття, духовних потенцій людини, життєвого світу особистості. Етика має свій самостійний потенціал включення в пошук істин з надзвичайно високим світоглядним пафосом, незважаючи на неможливість усунення проблемності і необхідність нової відповіді на вічні питання життя при соціокультурних змінах.

Перш ніж виокремити більш-менш стійкі методологічні орієнтири, без яких звернення до історії етики навряд чи буде успішним, слід зважити на ту обставину, що етика – це не тільки (і не стільки) однозначна система специфічного знання, а й обґрунтування доволі великого "віяла можливостей" щодо самостійного вибору позиції.

За методологічний засновок аналізу історії етичних учень традиційно вважали: *принцип конкретно-історичного підходу*, який, як відомо, вимагає врахування (зваження) всіх обставин, що породжують той чи інший історико-етичний феномен, і *принцип розвитку*, що припускає розгляд явища в контексті його генезису, становлення та еволюції. Беручи до уваги вплив історичних умов на розвиток етичної думки, не можна недооцінювати наявність у цьому розвитку іманентної традиції, відносно самостійної логіки.

Прийнято також фіксувати *deskриптивний* (описовий) і *проблемний* підходи при вивченні історії етики. Установка на якийсь один з них, як правило, визначається завданнями дослідження й конкретними обставинами, однак актуальнішим нині є проблемний підхід, що, зрозуміло, припускає і глибоке знання емпіричного матеріалу. Роблячи, приміром, екскурс у радянську історико-етичну літературу, ми знаходимо в ній як тяжіння до deskриптивного стилю дослідження (роботи В.Г.Іванова, колективний "Очерк истории этики"), так і чудові зразки проблемного аналізу (праці О.Г.Дробницького, А.А.Гусейнова, В.А.Малахова).

Вагоме значення при вивченні історії етичних вчень має проблема класифікації її основних напрямів. Виходячи з найбільш загальних підходів до розуміння природи моралі, традиційно виокремлюють такі головні напрями, як *натуралістичний* (близький до матеріалізму) й *ідеалістичний*, в якому, за бажанням, можна вирізнити течії *суб'єктивно-ідеалістичного, об'єктивно-ідеалістичного і релігійного* характеру.

Що стосується “табору” *натуралістів*, то їх об'єднує прагнення пояснити мораль і вищі моральні цінності, виходячи з природи людини, яка розглядається переважно в біо-психологічному плані. Мораль, зумовлена цією природою, має бути адекватною формою її прояву.

На певному етапі розвитку етики складаються такі методологічні орієнтації дослідження, які виходять за межі двох вище зазначених головних напрямів. *Соціологічну установку*, наприклад, можна фіксувати як окрему тенденцію історико-етичного процесу, близьку за своїми джерелами до натуралістичної традиції.

Існує традиція класифікувати етичні вчення на підставі уявлень тих чи інших мислителів про сенс людського життя. У цьому випадку традиція розпадається на ряд течій, в основі яких лежать сенсожиттєві орієнтири: *евдемонізм*, наприклад, пов'язує вище благо і сенс життя з щастям; *гедонізм* – із задоволенням, насолодою; *утилітаризм* – з користю, вигодою.

Доцільно, до того ж, розглядати історію етики крізь призму протистояння *евдемоністичної і ригористичної* тенденцій. *Ригоризм*, як правило, пов'язаний із підпорядкуванням волі людини будь-якому *законові*. Протиставляються ідея реалізації в моралі людської “природності” та ідея моралі як повинності, що приборкує “природність”.

В основу класифікації етичних вчень може бути покладений гносеологічний аспект моральнісної теорії: відношення моральності до раціональності, простеження взаємозв'язків *раціоналістичного й ірраціоналістичних* підходів в історії етики або ж обрання інших ракурсів її аналізу.

Сучасна західна філософія виробила стійку традицію тлумачення ірраціональності як невід'ємного атрибуту людського світовідношення, яка починається з А.Шопенгауера, С.К'єркегора, Ф.Ніцше. Західні філософи досягли значних успіхів у вивченні виявів ірраціональності у несвідомих процесах індивідуальної й колективної психіки (З.Фройд, К.Г.Юнг, В.Франкл, Е.Берн).

Така типологізація етичних систем, звичайно, не є єдино можливою. Тим, кого вона з якихось причин не влаштовує, можна запропонувати ознайомитись з іншими гіпотезами [1, с.122-146]. Варто також зазначити, що віднесення того чи іншого мислителя до певного визначеного напрямку буває іноді вельми умовним: проголошуючи, скажімо, свою прихильність конкретній традиції і поділяючи її основоположення, філософ своєю інноваційною творчістю здатний не тільки переступити її границі, але й вийти за межі століття.

Методологічні орієнтири дослідницьких “упроваджень” в історію етики пов'язані також із з'ясуванням комплексу питань щодо *генезису* філософсько-

етичного світогляду. Не претендуючи на спеціальний аналіз цього комплексу, дамо стисло характеристику деяких його складових.

Первісні, надзвичайно давні спроби осмислення фундаментальних моральних цінностей здійснювались у лоні філософії, тобто в своїх джерелах і на ранніх етапах становлення *етика була злита з філософією*, а відтак питання її генезису були тісно пов'язані з проблемою походження філософії, яка теж, до речі, не належить до числа остаточно вирішених.

Становлення і розвиток етичної думки – тривалий процес, витоки якого можна знайти вже на ранніх етапах розвитку людського суспільства, коли звичайні уявлення про мораль під впливом досвіду отримували новий зміст та ставали основою для виникнення загальних теоретичних висновків.

Зародження філософсько-етичного світогляду відбувалося в епоху становлення класового суспільства та поділу матеріальної й духовної праці. Духовним джерелом філософії стала прафілософія, що являла собою сукупність розвиненої міфології, знання та повсякденної свідомості, “ходячої моральності”. Взаємозв'язок цих елементів у різних регіонах давньої цивілізації був різний, що значною мірою пояснює своєрідність конкретних типів філософського світогляду (насамперед специфіку його і на Сході, і на Заході). Прафілософський комплекс становив деяку синкретичну єдність різноманітних уявлень про життя з домінуючим значенням міфології. Своєрідна суміш фантазії та реальності була неясним, нечітко вираженим у слові передбаченням майбутнього усвідомленого пошуку “правильного” життя, прагненням до досягнення істини. Елементи моральної свідомості, що містяться в цьому синкретизмі, готували (формулювали) ґрунт для появи первісних зародків етичного знання, спочатку розчиненого у філософському світогляді.

Саме по собі мислення не є філософією. Філософія – це світоглядне мислення, або “мислячий світогляд”. Якщо це так, то з-поміж перших питань, які були в ракурсі цього “світоглядного мислення”, були, звичайно, і питання морального характеру (насамперед це питання про місце людини у світі і про сенс її життя). Тому перші спроби філософських побудов водночас містили в собі й зародки етичної свідомості.

Чинники, що визначали специфіку філософії на Сході і Заході, були вельми різноманітними: розбіжності в способі виробництва, національні та психологічні особливості давніх народів, різна “питома вага” і якісна своєрідність елементів прафілософії. Все це зумовило той факт, що на Сході, попри існування більш давніх культурних традицій, філософія не набрала таких класичних форм, як у Стародавній Греції, і була недостатньо вицлененою з прафілософії, частково зливаючись з повсякденною моральною свідомістю (у Китаї) та з релігійно-міфологічним світоглядом (в Індії).

Стародавня східна етична думка надзвичайно цікава і далеко не остаточно “розгадана” західною культурою. Вона становить таке складне, обсяжне

й своєрідне явище, що потребує бодай короткого спеціального опису. До речі, стосовно Стародавнього Сходу коректніше говорити не про етику, а про *етичні складові філософського мислення*, оскільки тут, на відміну від Стародавньої Греції, етика не виокремлювалась з філософії настільки виразно, а проблема їх субординації навіть і не ставилася. З огляду на це терміни “давньокитайська етика” і “давньоіндійська етика” мають великий ступінь умовності і окреслюють не стільки контури особливої, самостійної науки, скільки певне коло проблем, які прийнято відносити до сфери повноважень етичного знання.

Мораль історично поставала як сукупність добродійностей, котрі об'єднувались у образі досконалої людини, або як сукупність норм поведінки, що надають досконалої організації суспільному життю. Це були два взаємопов'язаних, взаємоперехідних один в одного аспекти моралі.

Якщо можливо виокремити основне теоретичне питання, котре містить водночас і основний пафос етики, то воно складається з наступного: в чому полягають межі і зміст вільної, індивідуально-відповідальної діяльності людини, якій вона може надати досконалого добродійного виду, спрямувати на досягнення суспільного блага. Саме така діяльність, в якій людина, залишаючись повноправним хазяїном, з'єднувала досконалість із щастям, і називалася мораллю. Вона вважалася найбільш гідною, розглядалася як зосередження всіх інших зусиль людини.

На порозі ХХІ століття особливо гостро постає проблема людини, її буття, світовідношення, формування її як особистості та індивідуальності. До грандіозних масштабів зросла могутність людини. Переміни в її діяльності, поява досі не бачених технологічних потужностей, які можуть перетворитися на реальну загрозу, вимагають формулювання нової проблематики і, звичайно ж, нової етики.

На зламі віків свідомість ніби втрачає здатність протиставляти і розрізняти те, що раніше існувало на різних полюсах. Безпорадність морального безвихіддя сучасної ситуації, на яку все частіше вказують сучасні культурологи й етики, полягає у тривкому парадоксальному сплетінні абсолютно несумісних феноменів як свідомості, так і моральності: з одного боку, девальвація духовних цінностей, недовіра до вікових гуманістичних критеріїв буття, легкість і спокусливість процесів ідеологізації та моралізування і, водночас, з іншого – настійне тяжіння до нових моральних начал, напруженість балансування на межі космосу і хаосу морального життя.

У зв'язку з цим особливої значущості набувають питання методологічних орієнтацій.

У загальнофілософському плані цілком певно формується й набирає обертів спрямування на синтез *трансцендентальних* та *аналітичних* методів дослідження, що відповідає сучасним потребам побудови своєрідної раціональної метафізики, здатної не тільки надати законних підстав цілій програмі метафі-

зичних досліджень, але й прояснити вихідне положення про первинність онтологічного вкорінення досвіду свідомості. У річищі етичної теорії йдеться про збереження універсальних засад, єдиних пріоритетів духовного життя, але вже у напрямку їх актуалізації в практиці спрямованої інтенційної активності свідомості.

*Абсолютистські* теорії моралі переважно виходять із того, що моральність – найперша, визначальна основа людського буття, без неї неможливий будь-який практичний розвиток. Вони стверджують, що є такі моральні принципи, котрі не повинні порушуватися ні за яких умов. Їх походження лише по-різному може пояснюватися:

– на підставі божественної волі;

– благих принципів організації всього універсуму, котрі пізнаються інтуїтивно, апріорно закладені в прагненні індивіда до моральності досконалості.

Багато хто з прихильників абсолютистської моралі вважає, що найбільш ґрунтовні моральні принципи взагалі не потребують будь-якого раціонального обґрунтування.

В той же час у сучасній етико-філософській літературі спостерігається також спроба сформулювати соціально верифікований варіант етичного *релятивізму*, використовуючи для цього ідеї суспільного договору та аргументи антропологічного характеру. Ці концепції відбивають суспільну потребу у “новій етиці”, адекватній часу, вимогам “практичної філософії”, сучасної виховної та освітньої діяльності.

У філософії постмодернізму тенденція релятивізму взагалі набула статусу визначального теоретичного конструкта. При цьому відбувається модернізація релятивістських постулатів – висувається ідея непередбачуваності, випадковості моральних вчинків (“перспективізм”). Прихильники сучасного етичного релятивізму вважають, що саме антинормативний, вільний від диктату абсолютів стиль морального мислення, який руйнує “репресивний образ” моральних настанов і всезагальних етичних формул, сприяє звільненню людини, зростанню її свободи. Втім багато в чому справедливе заперечення раціонально визначеної моральної нормативності й абстрактної “належності” у етичному релятивізмі обертається іншою метатеоретичною хибкою – онтологізацією випадковості, наголошенням радикальної конкретності моральних вчинків.

Антирелятивістські етичні концепції розробляють теоретичні засади філософії моралі, які не потребують подальшого обґрунтування (ідеї дискурсивної етики, макроетики взаємовідповідальності, конвенційної “внутрішньої” моралі тощо).

Варто зауважити, що такого роду діалог, по-перше, виник не одразу і є істотною характеристикою періоду зіткнення класичної та некласичної парадигм філософського дискурсу, по-друге, розкрився різноманітністю форм виявлення на рівні сучасних дослідницьких програм.



Зміна загальнокультурних парадигм від доби Модерну до Постмодерну позначилась у висуненні нових парадигм філософської та етичної теорій у 70–80-ті роки. Так, в одному з найвпливовіших напрямків сучасної західної філософської думки – *трансцендентальній прагматиці*, розроблюваній К.-О.Апелем, Ю.Габермасом, В.Кульманом, В.Хьосле та іншими, заявлено, що завершеність ренесансно-просвітницької ідеології гуманізму не відповідає ставленню до світу “післяновоєвропейського людства”, що колізії сучасної ситуації не можуть бути в принципі “подолані” неоконсервативним шляхом адаптації традиції. У річищі цього напрямку на зміну парадигмі свідомості прийшла *комунікативна парадигма*, розвинена на ґрунті аналітики інтерсуб’єктивності й відповідна новій раціональній метафізиці.

Прихід технологічної ери повністю змінив уявлення людини про світ і своє місце у ньому. Попередня система цінностей втратила очевидність та привабливість. Досягнення науково-технічного прогресу та пов’язана з ним екологічна криза, накопичений в світі арсенал озброєння, активізація тероризму проблематизують можливість настання майбутнього. Загроза глобальних катастроф ставить під сумнів продовження життя на Землі. А ілюзія досягнення щастя через науково-технічну організацію життя привела до орієнтації на стандартну, стереотипну діяльність, що не потребує творчого підходу. Духовний вакуум поширився і на сферу дій, його і прагне заповнити сучасна етична думка. Принцип відповідальності, ідея комунікації – саме вони закладають нові підвалини дії.

Започаткована М.Вебером етика відповідальності знайшла своє продовження в неоконсервативній етиці Х.Йонаса, Г.-К.Кальтенбрунера та ін. Нові основи нормативності в межах некласичної філософії закладаються в дискурсивно-комунікативній реконструкції практичного розуму в трансцендентальній прагматиці (К.-О.Апель, Ю.Габермас). Виникнення і загострення глобальних планетарних проблем актуалізували розробку нових принципів нормативної етики (стримування, обмеження, перестороги). Широкого розповсюдження набула екологічна етика. В сучасній нормативній етиці найскладнішим є питання про обґрунтованість її норм в інтерсуб’єктивному сенсі та границі етики в межах людського буття як духовного феномена.

Виокремлення *аксіології* та *деонтології*, співвідношення категорій набули теорії, що спиралися на певні ціннісні ілюзії свого часу, такі як утилітаризм в етиці, теорії еґоїзму, інтересу, моральної доброти. Ціннісно-нормативні аспекти є досить суттєвими в “гуманістичній етиці”, етиці самореалізації, етиці космічної телеології.

Ряд наукових теорій і концепцій, що руйнують характерну для ідеалу Просвітництва визначеність, даність людини, підготували ґрунт для включення в етичні дослідження тих вимірів людини, яких уникала нормативна етика (маргінальність, деструктивні комплекси). В залежності від вихідних непоруш-

них моральних принципів (гуманізм, патріотизм, колективізм та ін.), що стають аксіоматичною нормою, законом, теоретично обґрунтовується логіка моральної свідомості, яку намагаються протиставити зростаючій релятивізації індивідуальної та масової моральної свідомості. Розширення простору вільного вибору, зменшення контролю суспільної думки над поведінкою індивідів, охорона законом свободи думки, совісті, релігії, етики потребують нових орієнтирів. Така форма втілення моральнісної природи людини входить в протиріччя з ідеалом діяльного творчого самоствердження особистості, що є визначальним у ХХ ст. Нормативна етика розглядається як архаїчний компонент філософії в неолібералізмі, як репресивна соціальна сила. Разом з тим, навіть намагання створити “мораль без норм” в екзистенціалізмі (Ж.П.Сартр), ситуаційній етиці (Н.Флетчер) ніколи не доводилися до повного децизіонізму.

В цілому всі етичні напрямки, які проголошували свій позанормативний статус (метаєтика, позитивізм, дескриптивізм, емпірична етика та ін.) не могли обійти питання про джерела і пізнання нормативного як мотиву відповідального вчинку. В 70-90 роки в умовах зростаючої аномії, легалізації маргінальності, зменшення нормативно-регулюючої функції звичаїв, традицій, наявності крайнощів і збочень у псевдоноваторській нормотворчості виникають умови для певного повороту до нормативної етики. Широковідомими стали нормативні максими теорії справедливості Д. Роулса тощо.

Сьогодні вже здійснюється відхід від технократичних і економічних ілюзій, поворот до усвідомлення того, що всі суспільні новації в кінцевому підсумку залежать від морального вибору, гуманізації, етизації мислення кожного.

1. Гусейнов А.А. Введение в этику – М., 1985
2. Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. – М., 1987.
3. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. – М., 1998.
4. Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. – М., 1974.
5. Методологические вопросы истории этики. – Вильнюс, 1985.

V.K. Larionova

METHODOLOGICAL UNDEGROUND OF HISTORICAL-ETHICAL INVESTIGATION

The article deals with the methodological problems of historical-ethical investigation.

A special attention is paid to the analysis of actual aspects of modern ethics, the opposing of ethics absolutivism and relativism.

В.С. Возняк

## ПРОБЛЕМА ІСТИНИ В КОНТЕКСТІ РОЗПІЗНАННЯ РОЗСУДКУ І РОЗУМУ

Зміст проблематики істини у філософії не вичерпується гносеологічними або епістемологічними аспектами. Насамперед істина є предметом метафізичного запитування, що є істинно-сущим і яким шляхом людина здатна досягнути істину буття та здійснити її. Проблематика істини проходить червоною ниткою у класичній та посткласичній філософії (Платон, Аристотель, Плотін, Аврелій Августин, Фома Аквінський, Декарт, Кант, Шеллінг, Гегель, К'єркегор, Ніцше, Гуссерль, Хайдеггер, Гадамер та ін.), у вітчизняній філософії (Г.Сковорода, О.Хомяков, В.Соловйов, С.Булгаков, М.Бердяєв, П.Флоренський, Л.Шестов та ін.). Різні сторони цієї проблеми висвітлювались у дослідженнях П.В.Копніна, В.І.Шинкарука, Е.В.Ільєнкова, В.О.Лекторського, В.С.Швирьова, Е.М.Чудінова, М.О.Булатова, Є.І.Андроса, В.Л.Петрушенка та ін.

Метою статті є аналіз різних способів досягнення та репрезентації проблемного поля істини з позицій таких форм організації раціонального, як *розсудок* та *розум*.

На мою думку, найбільш гостро проблему істини та розуму, їх співвідношення ставить Лев Шестов з його невпинною критикою розуму і насамперед його претензіями на володіння істиною, єдиною для всіх, істиною, що має ознаки всезагальності та необхідності. Л.Шестов пише: "Істина досягається нами лише остільки, оскільки ми не можемо оволодіти нею, використати її для "історичних" потреб, тобто в межах єдино відомого нам виміру часу. Як тільки ми захочемо відкрити тайну або використати Істину, тобто зробити тайну явною, а Істину всезагальною та необхідною – хоча б нами керувало найбільш піднесене, найбільш благородне прагнення розділити своє знання з ближніми, облагодіяти людський рід і т.п., – ми миттєво забуваємо все, що бачили у "захваті", в "нестях", починаємо бачити "як всі" і говоримо те, що потрібно "усім". Тобто, та логіка, яка робить чудо перетворення окремих, "безкорисливих" переживань у загальнокорисний "досвід" і таким чином створює необхідний для нашого існування міцний та незмінний порядок на землі, ця логіка – вона ж і розум – вбиває тайну та істину" [1, с.79].

Але яким же чином можлива істина без звичних атрибутів "всезагальності" та "необхідності"? Якщо істина одна, то вона й повинна бути "однією на всіх". Якщо ж "у кожного своя істина", то істини як такої немає, так само, як і добра й краси.

Лев Шестов постає проти могутньої традиції західноєвропейського філософування. В ім'я чого? В ім'я істини, оскільки для філософа зречення істини рівнозначне самозреченню. Болото ж боягузливого релятивізму – для слабкодушких. Однак Л.Шестов запитує не про ті істини, які є звичними для науково

В.С.Возняк. Проблема істини в контексті розпізнання розсудку і розуму

орієнтованого розуму, а насамперед про істини людського буття, – буття, узятого не в модусі всезагальності, "*всемства*" (Ф.Достоєвський), але в чисто екзистенціальному тропі. "Наука не констатує, а *судить*. Вона не зображує дійсність, а творить істину за власними, автономними, нею ж створеними законами. Наука, інакше кажучи, є життям перед судом розуму. Розум вирішує, чому бути, а чому не бути. Вирішує він за власними – цього не можна забувати ані на хвилину – законами, зовсім не рахуючись з тим, що він іменує "людським, занадто людським" [1, с.51].

Пафос критики, таким чином, спрямований проти розуму, який перебуває на службі розсудку, або ж – проти *розсудку*, що привласнив собі *права розуму* і виступає в його подобі. Прямо про це Л.Шестов не говорить, проте його їдкі, дотепні та влучні випадки проти логіки з її примусовими ("поліцейськими") законами тотожності, заборони суперечності як "критерію істини", – дозволяють зробити саме такий висновок.

Та й у Канта, згадаймо, орієнтація на всезагальність та необхідність була "запитом" саме розсудку. Розум же в сфері пізнання виконує у Канта суто регулятивну роль, обмежуючи сферу "всезагальності та необхідності" лише феноменальним світом і оберігаючи ноуменальний світ від розсудкових зазіхань.

Звичайне розуміння істини як відповідності наших уявлень дійсності Гегель вважав однобічним і називав таку істину лише "правильністю". Істинним же, за Гегелем, є відповідність предмета поняттю, – *своєму поняттю*, – тобто істинною буде така реальність, яка неспотворено проявляє цілісно свою всезагальну природу. Відповідно, істинне мислення є таким мисленням, яке, з одного боку, здатне досягти істинний предмет, входити в його, предмета, поняття й жити його життям, а з другого – істинне мислення адекватно являє *свою власну* природу. Тому розсудкове мислення, хоча й є мисленням, не відповідає "поняттю" мислення, *воно не є істинним мисленням*. Так само, як "неістинна людина" є все ж таки людиною, так і розсудок є мисленням, але однобічним, несuverенним, частковим. Для Гегеля істинним мисленням виступає *спекулятивний розум*, здатний цілісно проникати в зміст реальності, жити іманентним життям, ритмом свого предмета, вільно віддаватися логіці саморозгортання змісту. Розум шукає своє "інше", але знає, що в ньому він володіє лише самим собою. Для Гегеля будь-яке пізнання є самопізнанням, але не в смислі самопізнання людини-суб'єкта, а *самопізнання* "логічного об'єкта". В логічному об'єктові, саме через його смисловою природу, як зазначає І.Ільїн, "не може бути, по суті, недосяжних сфер, "залишків", що не піддаються раціоналізації, замежових потойбічностей тощо. *Самий себе мислячий смисл тільки й може бути увіч відкритим собі самому*, бо він сам є об'єкт, розумний за сутністю своєю; й сам є суб'єкт, розумний за характером своєї діяльності. Інтелектуальна інтуїція є розум, який сам себе творить і розкриває, і, в цьому значенні, він є сама суцільна першореальність" [42, с.82].

Звісно, Гегель підпадає під критику Л.Шестова як раціоналіст та апологет розуму. Проте навряд чи Гегелю можна закинути обвинувачення в розсудковій

експлікації істини. Як ніхто інший, Гегель переконливо показав обмеженість та *ефемерність* претензій розсудку на пізнання, на виявлення та вичерпність істини. Так, спекулятивний розум у Гегеля рухається в ефірі всезагального та необхідного. Але, по-перше, *гегелівське* “всезагальне” не має нічого спільного із *формально-логічним* “загальним”; по-друге, розум *вільно рухається* в ефірі необхідності і тим самим не має “іншого”, а значить, визначається лише самим собою, своєю власною необхідністю: куди б він не занурювався, він не втрачає свого “у-себе-буття”.

Але ось найголовніше: істини, здобуті спекулятивним мисленням, радикально *відрізняються* від істин розсудку або ж від істин позитивних наук. Істини “спекулятивного розуму” не можна одержати у вигляді об’єкта, у формі предмета для засвоєння, – не здійснивши складний *внутрішній досвід* “разом із Гегелем”, – досвід *поєднання сили думки із силою продуктивної уяви*, досвід умоосязного бачення, умного бачення як занурення в життя предмета, в саму суть справи, в сутність реальності. Такий досвід повинен бути *власним, особистим*, індивідуальним. Його не можна одержати в готовому вигляді, застосовуючи схеми гегелівської логіки до зовнішніх предметів.

Звинувачення на адресу Гегеля, що він ніби нехтує одиничним в ім’я загального (наприклад, з боку С.К’еркегора), мають бути узятими “із щіпкою солі”, – тут не все є таким однозначним. Мабуть, екзистенціальна проблематика в смислі умонастроїв гуманістичної філософії ХХ ст. для Гегеля є чужою. Але сама логіка Гегеля, логіка спекулятивного руху в понятті і поняттям цілковито може бути проінтерпретованою як *логос екзистенції*, як самим собі даний ейдос людського переживання, насиченого чуттєвого стану. Ось як пише І.О.Ільїн: “*Абстрагуватись від смислу одиничного* – спекулятивне поняття не може; це властиве не йому, а *розсудковому* поняттю: саме *розсудкове мислення* починає з чуттєвого й піднімається до нечуттєвого, розриває зміст “конкретного явища” і фіксує тільки його один бік, піднімається над ним, не включає його в себе й засновує свій самодостатній зміст. Спекулятивне ж поняття зберігає в собі увесь зміст елементів свого об’єму” [2, с.256]. Скажімо так, Гегель не молиться на одиничне, але він вміє мислити одиничне, мислити не в смислі класифікації одиничностей за схемою розсудку, але занурюючи його в ту стихію (всезагального), в якій воно тільки й виявляє, що воно є; та й всезагальне у Гегеля не є абстрактним, а *суто конкретним*.

Водночас істина передбачає як тотожність суб’єктивного руху думки з об’єктивним визначенням буття, так і наявність певного неспівпадіння. Як зазначає В.Біблер, “ззор буття в умі і буття *речі як вона є*” так само є необхідним для істини, як і відсутність такого зозору” [3, с.217]. Якщо цей “ззор” знищити остаточно, шезає саме поняття істини. Неспівпадіння “буття в умі” і “буття поза умом” є висхідним визначенням істини як такої.

Світ після спекулятивних “медитацій” діалектично-розумного мислення – вже інший світ, не сукупність речей-об’єктів, але шось “позазнаходжуване”

(М.Бахтін), проте цей світ вже не можна, не варто (і не хочеться) узяти в *формі об’єкта*. Він – інший, особистісно інший, і постає переді мною в образі “культури” (як витвір, твір, артефакт).

Виникає питання про *істинність* спекулятивних медитацій. Зрозуміло, що звичайні внутрішньонаукові критерії тут не спрацьовують, – ані “спостережуваність”, ані “несуперечливість”. Гегель вважав таким критерієм насамперед систематичність, – не як мертву схему, статику, а як шлях, що сам себе конструює, розуміючи істину як процес істинного занурення в істинне.

Проте, чим засвідчується, що мій рух (в спекулятивному просторі) є саме рухом в сутності предмета, а не у власних вигадках з приводу цієї сутності? Безпосереднім переживанням? Самоочевидністю спекулятивного як такого, яка не має нічого спільного із очевидностями розсудку? Ясно, що зовнішнього засвідчення тут бути не може, – відсутність “інобуття” цю проблему знімає, але водночас різко загострює проблему *істини*.

На мій погляд, такою критеріальною засадою (але не протокольного характеру) для істинності спекулятивного розуму може виступити – інший, *досвід іншого* (інший досвід). І тоді монологіка розгортається в “діалогіку”. Лише тоді розум виявляє свою здатність до “перетворення в інших досвідах” (К.Ясперс). Істина є істиною лише стосовно деякої “доповнювальності”, до деякої іншої “доповнювальної” істини. “Так, “істина” світу як “предмета пізнання” діалогічно пов’язана з “істиною” світу як “предмета причастя”, або – як “предмета обмежування, космізації, ейдобудівництва” [3, с.217]. Тобто, в діалозі, у зустрічі різних Розумів (або типів розуміння, типів розумування) – античного, середньовічного, новоевропейського – власне й з’являється можливість осягання істини, істинного, не розчинюючи позалогічне буття в русі логіки. Досвід “іншого” – не зовнішня перешкода і не зовнішній критерій істинності мого власного досвіду. Справа в іншому: “не-мій” досвід я сприймаю як інший досвід *перебування* в сфері істини, і тому, зустрічаючись з цим “іншим досвідом” і будучи здатним до сприйняття його, я тим самим зустрічаюсь з *образом істини* і можу піддати рефлексії свій власний досвід істинствування.

Проте, *якщо є* досвід іншого (“інший досвід”) в зануренні в сутність, в прониканні до істинного, то де ж, власне, істина? Не може бути “плюралізму істин”, такого роду “плюралізм” добре підходить до базару. Насправді ж – *істина одна*. Але вона – *конкретна*, а тому нікому не дано виразити, схопити її в усій повноті або володіти монополією на неї.

Як зазначає М.Хайдеггер, істина не є пустою “генералізацією” абстрактної всезагальності, як і не є вона простою відповідністю наших “речень”, висловлювань зовнішнім речам. Давньогрецьке слово “алетейя” Хайдеггер перекладає як “неприховане”, “невтаємничене”. Істина – це не ознака правильного речення, яке людський суб’єкт висловлює про “об’єкт” і яке є “дійсним” десь невідомо в якій сфері: “істина є звільненням сушого, завдяки чому (тобто



звільненню) здійснює себе простота (відкритість). В її відкритості – усі людські стосунки та її поведінка. Тому людина є способом екзистенції” [4, с.19].

Отже, істина як те, що є (рос. – “естина”), “несховане” та “незабутне” (П.Флоренський) – в першу чергу є онтологічною і пов’язана з істинно-сущим. Істина є воістину конкретною, але саме й суто в гегелівському розумінні, а не тільки в тому буденному, коли “конкретність істини” розуміється в плані конкретно-історичного підходу – для свого часу й свого місця, що теж має певне значення, але аж ніяк не абсолютне.

Конкретність істини, за Гегелем, є спекулятивною конкретністю не як якийсь мислимий зміст, не як теорія, система категорій, – а як дійсне розгортання субстанції-суб’єкта. Конкретним є те, що виникає із “зрошення”. За Гегелем, спекулятивна конкретність є головною рушійною силою та верховною метою усякого буття і становлення, тобто є життям, узятим як цілісність. “Життя є цілковито плинним прониканням усіх його частин, тобто того, що байдуже до цілого. Ці частини – не хімічні абстракції; вони мають субстанціальне, власне, цільне життя, життя частин, яке розкладається в своєму внутрішньому неспокої й виробляє тільки ціле. Ціле є всезагальною субстанцією, вона є як засадою, так і результируючою тотальністю, і воно є нею як дійсність. Воно є єдине, що зв’яже в себе частини в їх свободі, воно роздвоюється на них, дає їм своє всезагальне життя і тримає їх у собі як своє заперечення, свою силу. Це покладено так, що вони утворюють самостійний кругообіг, який, проте, являє собою зняття їх особливості та становлення всезагального. Це – всезагальне коло руху в одному дійсному, яке є, точніше, тотальністю трьох кіл, єдністю всезагальності та дійсності: обидва кола їх протилежності та коло їх рефлексії в самих себе” [2, с.142]. Ось саме в такому смислі істина і є конкретною як реально суще, що реалізує себе як цілісність та всезагальність. Всередині ж такої всезагальності кожне окреме й особливе живе і своїм життям, і життям цілого. Відокремлення якогось фрагмента цієї цілісності як самостійного елемента на противагу цілому і за рахунок цілого – шлях до заблудження. Частина, що не визнає себе частиною, створіння, не бажаючи знаги про свою створеність, – це і є предмети уваги абстрагуючого розсудку, який сам подібний до волоцюги що не пам’ятає своєї “рідні”. Самість, що поставила себе на вістря своєї відокремленості, є, за Гегелем, джерелом зла, його, зла, метафізичною засадою.

Конкретне, таким чином, є живим (як “всеєдність”), а не якоюсь механічною системою взаємозчеплень. Добре інтерпретує гегелівське поняття спекулятивної конкретності І.Пльїн: “Конкретність є істотним, іманентним ритмом усякого життя, що рухає зсередини усі предмети; вона рухає їх до того, щоб вони покійно й адекватно здійснили її власне дихання, її слово, її закон. Спекулятивною конкретністю визначається витік та кінець, початок і завершення. Все дихає й живе, щоб здійснити її, стати її живим гімном. Кожна логічна категорія шукає в самій собі і створює, страждаючи, ритм конкретності;

зняк. Проблема істини в контексті розпізнання розсудку і розуму (істини), проте ця істинно-суща душа тури” (як витвір людства” [2, с.142]. Це, звісно, не означає, що тільки філософія виникає пита істину як таку. Про істину як цілісність сущого йдеться в усій сучасній внутрішній.

занисть”, ані “пшукєє інших шляхів до істини, обминаючи самозаконний розумистематичністусовістю та логічним занудством, і показує, а точніше, проклрує, розумінгінствування у подвигу особистісної віри. Тобто він знову ж такі Проте, чим зу з Абсолютом, з істинно-сущим, але такого зв’язку, який би не духом в сутнос людську самість у гру анонімних сил.

середнім периєне, гегелівська “спекулятивна конкретність” як свого роду ейдос: має нічого спого, за умов зняття з неї певного нальоту субстанціалізму та деячення тут бузримусовості, аж ніяк не перешкоджає знаходженню свого власнодночас різко тинно-сущого. Справа в тому, що діалектико-спекулятивне здаєт На мій погляд лише для непосвячених, які оцінюють “логос” з позицій звичаїтеру) для істи В спекулятивній конкретності завжди є місце для мене; більш іншого (іншїєне, без моєї думки, моєї діяльності, мого споглядання, моєї у тоді розум вцтворюється, не стає, не розкривається. Моє спекулятивне входжперс). Істина зність буття, у світ ноуменальних сутностей, в цілісність буття і іншої “допоцй досвід, і повторити його автоматично неможливо, тому що туя” діалогічно буттям, віч-на-віч, особистісно, а не просто “наукове пізнання”едмета обмежвласне, повторити й гегелівський шлях, тут взагалі немає чужові, у зустрічі рмає “осетрини другої свіжості”. Тут – усе заново, на свій страх іного, середнє усяких гарантій на успіх. Але це саме досвід набуття повноівість осяганнє процес збагачення себе надбаннями культури чи цивілізаціїюгіки. Досвід їемо увагу, – в усій філософії запитування істини (істинного) ості мого власу проблемне поле зв’язку людини і світу, людини й глибин буття. иий досвід перв пише: “Істина є осмисленням та визволенням буття, вона передом” і будучи акт того, хто пізнає, в бутті. Істина є смисл і не може заперєам істини і мс” [5, с.281].

Проте, якщо зю “спекулятивною конкретністю” вельми споріднена “всеєдканні до істивїова, яка розуміється останнім як “істинно-суще”. “Розум є деяк’ такого родуєнням, саме співвідношенням усіх в єдності; і вона, тобто всеєдєа одна. Але воїстини; те, що співвідноситься, тобто “все”, складає зміст істини повноті або в яке обіймає собою або утримує в собі все (будучи усім), є безум Як зазначає Мбо принцип істини” [6, с.680]. “Істинно-суще” є не те, що містієзагальності, але є тим, що все в собі містить.

ювань зовніш – одна, єдина, але вона не може бути завойованою раз і назаввладає як “неприх зусиль суб’єкта. Її невичерпність полягає не тільки в тому, речення, яке лчня світу йде вглиб і ніколи не зупиниться, але насамперед в томуєвідомо в якійдатний остаточно й повністю втілити її в своїй творчості, думці, точніше, в творіннях людського духу вона, істина, саме й

втілюється, відкривається, здійснюється, але кожне з них не просто щось прогресивно “додає” до надбань попередників, а починає сходження на Голгофу істини спочатку, від витoku. Кожне творіння людського духу є своєрідною формою утримання істини, її відтворення, – “тривання” (М.Мамардашвілі).

Таким чином, розсудок і розум розрізняються, і вельми серйозно, і стосовно істини. Істини, що здобуваються розсудком, орієнтовані на корисність, на “вживання”, застосування. Істини, які розкриваються розумові (вільному від ланцюгів розсудку), – навіть за умов будь-якої спроби до “використання” або до розповсюдження на всіх, – одразу ж обертаються плоскою розсудковістю. Розум не просто глибше та цілісніше проникає в зміст буття, ніж розсудок; розум не просто здобуває істини, більш “глибокі”, “цінні”, “корисніші” ніж здобує за допомогою розсудку. Розум – це ніби інший погляд на буття; говорячи словами М.Хайдеггера, розум – це “відкритість несхованому”. Розум – це сама готовність до зустрічі з істиною. Лев Шестов пише: “Ми хвилюємось, мучимось, пориваємось до істини, але й істині щось потрібно від нас. Вона, мабуть, теж пильно слідкує за нами і шукає нас, так само, як ми її. Може бути, також і чекає й боїться нас [1, с. 152]. Боїться нашої суєтності, нашого прагнення одразу ж “ужити” її, застосувати до діла, боїться нашої нездатності витримати неймовірний тягар її, тому що істина водночас і є – свобода.

У розуму – інше відношення до істини, що пов’язане з особливостями його власної природи. “Розум, – зазначає К.Ясперс, – зв’язок усіх модусів того, що обіймає. Він не дозволяє, щоб будь-яке суще абсолютно відокремилось, ствердилось у відірваності, стало мізерним у розсіянні. Ніщо не має бути втрачене там, де розум стає діючим, те, що є, шукає зв’язок. Виникає універсальна співучасть у житті, відкрита зацікавленість... Він наполегливо спрямовує до єдиного, яке є усім, і усуває заблудження, які передчасно, неповно й частково фіксують це єдине” [7, с.441]. Але ж де і як існує такий “універсальний розум”? Адже його не вирахувати як кантівський “наш людський розсудок”. Розум – не “річ”, не “властивість”, а – прагнення, *інтенція*, буття-можливість, – не просто охоплення повноти буття, але й прагнення до “універсальної співучасті в житті”, “пристрасть до неприхованості”, здатність до перетворення – насамперед *самого себе*, а не зовнішнього світу. Мабуть, в такому смислі і Л.Шестов погодився б із К.Ясперсом. Пригадаймо: думати, казав Л.Шестов, значить “жити живим життям, змінюватись”, “махнути рукою на логіку”, – логіку “твердих тіл”... А ось – чудова фраза Л.Шестова: як пояснити людям, що “десь, за якоюсь межею людська душа настільки перебудовується, що навіть “механізм” мислення стає іншим? Або, точніше сказати, що хоча мислення й зберігається, але для механізму зовсім не залишається місця” [8, с.658].

Власне, йдеться про певну “точку” переходу від розсудку до розуму: внутрішня перебудова душі, “зняття” механічності розсудку, зовсім інша “конфігурація” руху думки. Говорячи словами М.Мамардашвілі, – цей перехід

відбувається тоді, коли ми перестаємо мислити “якостями і властивостями” (тобто, на рівні предикуючої думки), і переходимо в стан “когітальної свідомості”, коли ми своєю свідомістю потрапляємо в “точку творіння”, або як деяке “включення “я” в світ, таке, що воно ніби викликає в світі збурення, і на вершині цього збурення тільки й тримається тривалість або продовження самого світу” [9, с. 335]. В розсудковому ж стані дійсність, дійсна реальність є закритою від нас назвами та нашими предметними уявленнями.

Там, де немає іманентної самозміни мислення, немає й розуму як такого. Там, де істини претендують на “всезагальність та необхідність” з примусовістю “два на два – чотири”, – немає розуму. Підробкою під розум є прагнення облагодіяти істиною, що відкрилась, усіх, усім задаючи “загальне правило”. Там, де розум подає істини в “готовому вигляді”, – бери, користуйся, “застосовуй на практиці” – там ми маємо справу з іншим “персонажем”, але не з розумом.

Виявляється, розум наш – вельми “ненадійний” суб’єкт, він досить легко піддається умовлянням розсудку, він так легко сповзає в розсудок і, головне, часто-густо й не помічає цього. Як же покладатись на нього в розв’язанні серйозних питань, які виходять за межі компетенції розсудку? Так воно, власне, і є. Тривале товаришування з розсудком не могло не позначитись на самому розумові, він часто втрачає гостроту зору і не помічає, де він самий, а де його “двійник”. Можливо, варто чимось “підперти” наш бідний розум, щоб він не схилився в бік розсудку?

Але уявляється більш вірним інший варіант: ані розум не треба чимось “підпирати”, ані на нього самого “спиратись”. На розум *не можна покладатись* взагалі, а ось на розсудок, в колі його компетенції – можна. Як тільки ми станемо покладати надію на розум, що він “вивезе” і *без наших особливих, власних зусиль*, як тільки ми починаємо “спиратись” на нього, ми тут же “звалюємо” його в розсудок. Розсудок і розум – різні форми відношення до світу, а тому і до розуму не можна ставитись так само, як і до розсудку. Розум – не “опора”, не милиця. Розум – це *ми самі* як люди в своїй цілності, в своїй досконалості та недосконалості. Розум – це те в нас, чого не можна “застосувати”, “ужити”, але те, до чого можна (і варто) *йти, сходити, підніматись*, збираючи себе по шматочках з розірваного, розщепленого, бездумного та бездушного існування.

1. Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам). – Париж, 1975.
2. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и Человека. – М., 1915. – Т. 1. С. 82.
3. Библер В. Из “заметок впрок” // Новый круг. – 1992. – № 2.
4. Хайдеггер М. О сущности истины // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.
5. Бердяев Н.А. Философия свободы. Религиозно-философские заметки. – М., 1990.
6. Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Соловьёв В.С. Сочинения. – М., 1990.
7. Ясперс К. Философская вера // К.Ясперс. Смыслы, значения, истины. – М., 1991.
8. Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Собрание сочинений. – М., 1995.
9. Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. – М., 1995.



V.S. Voznyak

THE PROBLEM OF TRUTH IN THE CONTEXT OF THE DISTINGUISHING BETWEEN REASON AND MIND

This article is about the distinguishing between reason and mind in reference to various methods of comprehending of truth. Reason is oriented towards the object's truth in the aspect of the necessity and all-generality on purpose to the following use. Mind embraces the essential dimensions of the truth looking for the truth of existence.

*Р.О. П'ятківський*

**МЕТОДОЛОГІЯ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ СУБ'ЄКТА ІСТОРІЇ**

Філософське осмислення суспільного розвитку неодмінно ставить питання про суб'єкт, який окреслює історичний шлях тієї чи іншої спільноти, людства загалом. Незважаючи на постійне накопичення досвіду вирішення, це питання ніколи не втрачало актуальності і не покидало кола найважливіших і найбільш дискусійних філософських проблем. І це закономірно, адже, як влучно відзначила Т.Кушерець, “від вирішення цієї проблеми залежало розуміння людиною свого місця, своєї ролі у суспільному розвитку – її історична самосвідомість. Уявлення про суб'єкт історії виявляється тим дзеркалом, у якому індивіди бачать своє ideale відображення і оцінюють свою поведінку, свій спосіб життя” [1, с. 1].

Серед вітчизняних дослідників, які останнім часом звертались до теоретичних питань суб'єкта суспільного розвитку, слід насамперед назвати В. Андрущенка, І. Бойченка, Л. Зашкільняка, Т. Кушерець, І. Надольного, В. Петрушенка, Т. Яшук. Однак, поза дослідженнями вказаних авторів, у літературі, що певним чином аналізує цю проблему, не так часто зустрічаємо розкриття змісту і обсягу понять “суб'єкт історії”, “рушійні сили суспільного розвитку”, інших сумісних з ними понять. Окремі автори спеціально не обумовлюють навантаження, яке несуть ці поняття, а тому у своїх дослідженнях тлумачать їх надто широко або надто вузько, змішують між собою, підмінюють тощо. Дискусійним залишається питання методологічних принципів дослідження суб'єкта історії.

Враховуючи зазначене, у нашій статті ми спробуємо з'ясувати, як сьгодні філософи тлумачать основні категорії і поняття, за допомогою яких здобуваються знання про суб'єкт історії, які методи і принципи є провідними у дослідженні останнього. Визначимо також основні методологічні положення, на яких ґрунтується осмислення суб'єкта суспільного розвитку представниками класичної і некласичної філософії.

Категорія “суб'єкт історії” (від лат. *subjectum* – той, що лежить знизу, що знаходиться в основі) виступає родовим поняттям, яке охоплює всіх носіїв

предметно-практичної діяльності, що відіграють істотну роль у розвитку соціуму. Поняття “суб'єкт” у давні часи (зокрема ще у Арістотеля) позначало носія властивостей, станів і дій і в цьому відношенні було тотожне поняттю “субстанція”. З XVII століття воно вживалось перш за все в гносеологічному значенні і лише з другої половини XIX століття починає широко використовуватися для означення творців історичної дійсності. Саме з цього часу проблема суб'єкта історії набуває у філософії особливої ваги.

У сучасній вітчизняній філософській літературі зустрічаємо наступні визначення поняття “суб'єкт історії”. На думку В. Петрушенка, таким слід вважати “ту самодіяльну одиницю, що в історичному процесі постає джерелом історичної активності та, в кінцевому підсумку, – вихідною мотивацією історичних дій” [2, с.354]. Упорядники нового довідкового видання “Філософія політики: Короткий енциклопедичний словник” суб'єктом історії вважають “носія певного роду діяльності, що пов'язана із здатністю людини виходити за межі існуючого та робити предметом власну життєдіяльність”. Автор поміщеної статті дає і найбільш загальне визначення суб'єкта – “буття, що визначає себе з самого себе” [3, с.544-545]. Авторський колектив навчального посібника з філософії під загальною редакцією професора І. Надольного тлумачить поняття “суб'єкт суспільного розвитку”, виходячи безпосередньо із значення категорії “суб'єкт”, тобто, на його думку, таким є “носій предметно-практичної діяльності і пізнання, джерело активності, спрямованої на об'єкт” [4, с.433].

Українськими філософами робляться також спроби з'ясувати загальні риси суб'єкта історії, які визначають його суть як сили, що творить суспільно-історичну дійсність. Так, зокрема, В. Андрущенко і М. Михальченко до ознак суб'єкта історії (насамперед особистості), притаманних йому безвідносно до історичного часу й простору, відносять: високий рівень суспільної свідомості, здійснення на її основі активної, цілеспрямованої діяльності, співзвучної історичній необхідності, вміння прогнозувати можливі наслідки діяльності, коригувати її і брати відповідальність за свої дії [5, с.175-176].

Отже, під категорією “суб'єкт історії” розуміємо носія усвідомленої, цілеспрямованої, активної діяльності, спрямованої на зміну, розвиток чи збереження об'єктивних умов суспільного розвитку і власної життєдіяльності.

В ролі суб'єкта історії можуть виступати окремі особи та інші соціальні індивіди різних масштабів – історичні та соціальні спільноти, стійкі групи та інститути людей, суспільство, людство в цілому. Тобто, можемо говорити про індивідуальні та колективні історичні суб'єкти.

Індивідуальним суб'єктом виступає особистість, що володіє історичною ініціативою. Ступінь здатності того чи іншого колективного суб'єкта виступати перетворювачем об'єктивної суспільної дійсності залежить від конкретно-історичного способу зв'язків індивідів у ньому. Історія таким чином виступає процесом розвитку дійсних, діяльних індивідів (реальних суб'єктів історії) і зв'язків між

ними. Як зазначають В. Андрущенко і М. Михальченко, суб'єкт “постає як “особа в суспільстві і суспільство в особі”, як індивід та соціальні спільності, що формуються на засадах єдності історичної долі, обставин життєдіяльності, інтересів та цілей індивідуально-соціального розвитку суспільства” [5, с. 178].

Однак загальне визнання повноцінної співучасті різних типів соціально-історичних суб'єктів у творенні історії відбулось порівняно недавно – протягом останнього століття. Хоча філософія завжди усвідомлювала, що суб'єкт історії так чи інакше пов'язаний з особистістю, людиною – оскільки в іншому випадку втрачаються підстави говорити про історію як таку, – це не завадило існуванню тривалої дискусії між ними про пріоритетність ролі індивідуального чи колективного суб'єкта в історичній творчості. Нерідко вона відзначалась встановленням тієї чи іншої філософської догми.

Проблема суб'єкта історичного процесу входить до спектра більш широкої проблематики рушійних сил суспільства. Термін “рушійна сила” почав застосовуватись у філософії Нового часу як переносне значення понять “рушійна причина”, “причина, яка викликає рух”. Ця категорія, таким чином, виступає однією із субкатегорій загальнофілософської категорії “причинність”.

У сучасній філософії щодо визначення категорії “рушійні сили історії” нема єдності. Проте не викликає більше сумнівів, що ядром системи рушійних сил і, відповідно, корінним джерелом суспільного руху і розвитку виступають суспільні суперечності. Суперечності задають імпульс діяльності людини чи спільності людей, а та, в свою чергу, виступає реальною рушійною силою історії. Тому історія повинна розглядатись у контексті людської діяльності, поза якою вона просто не існує. Звідси одна із спроб визначити рушійні сили як “діяльність людей з їх спонукальними мотивами” [6, с.419].

Сумісним до категорії рушійні сили виступає поняття “фактор суспільного розвитку”. Поняття фактора (частини повної причини, однієї з обставин, що поруч з іншими обставинами, і тільки за умови такого зв'язку, бере участь у детермінації певного явища) допомагає встановити всю сукупність визначальних обставин розвитку. Множину факторів різного масштабу, як правило, поділяють на дві відносно великі групи – об'єктивні умови (насамперед пов'язуються із суспільними відносинами і природними умовами життя суспільства, які в значній мірі визначають свідомість і діяльність суб'єкта і на які спрямована його активність) і суб'єктивні фактори (безпосередня діяльність суб'єкта, спрямовуюча її свідомість і психічні характеристики окремих людей чи спільнот).

Суперечності між суб'єктивними і об'єктивними факторами виступають важливим джерелом (найбільш глибокою причиною, ядром системи рушійних сил, що дає кінцевий імпульс до саморуху і саморозвитку) і рушійною силою історичного процесу.

Отже, під рушійними силами історії можна розуміти діяльність людей з її спонукальними мотивами, а також ті об'єктивні обставини, які впливають на історичну творчість і разом з нею визначають суспільний розвиток.

Аналіз категорій суб'єкта і рушійних сил історії дозволяє розвести ці поняття як нерівнозначні за змістом і обсягом, хоча вони і перебувають у тісному зв'язку між собою в реальному суспільному житті, а також у процесі його пізнання.

Помилкою буде і отожднювати категорії “суб'єкт історії” і “суб'єктивний фактор в історичному процесі”, адже перша позначає носія історичної діяльності безпосередньо, а друга – саму цю діяльність, її мотиви, а також властивості індивідуального чи колективного суб'єкта.

В кожній історичній добі проблема суб'єкта історії вирішується по-своєму. Методологічна форма концепцій залежить як від об'єктивних обставин (домінуючої в соціальному середовищі парадигми), так і від ціннісних орієнтацій та інтелектуально-психологічних характеристик мислителя, його естетично-аксіологічних систем.

В класичній філософії основою для пояснення природи суб'єктів суспільного розвитку були субстанційно-раціоналістичні уявлення про історію. Переконаність в лінійному протіканні історичного процесу, яке з'явилося ще за часів античності і домінувало майже до кінця ХІХ століття, віра в здатність розуму пізнати його об'єктивні закони (ідеал “раціо”) сприяли зверненню основної уваги філософів на виявленні останніх. За таких обставин відбувалися і пошуки “універсальних” суб'єктів історії, які через рушійні сили лише реалізують наперед встановлені закономірності історичного поступу. В античності такими визнаються видатні особи, свідомість і психологія яких визначає спрямованість універсального розвитку людства, що підпорядкований єдиним законам долі, визначеної богами; теологічна парадигма середньовіччя проголосувала суб'єктом Бога, Божественне Провидіння; епоха Відродження – людину-творця і державу, які прагнуть до встановлення морально-етичних ідеалів у межах зумовленого Провидінням реального світу; у Гегеля справжнім суб'єктом є Абсолютний Дух (Світовий Розум), який керує плином світових подій в напрямі осягнення Свободи, використовуючи як знаряддя діяльність окремих “обраних” народів, держав і видатних осіб; у Романтизмі суб'єкти історичного поступу – це народи-нації з їхніми видатними провідниками і т.д.

Подібну “універсальність” і задану спрямованість, насамперед в напрямі побудови більш досконалого раціонально організованого суспільного життя, демонструють і матеріалістичні концепції. Щоб переконатись у цьому, достатньо згадати хоча б марксистську концепцію об'єктивності суспільного розвитку і зумовленого ним процесу зміни суспільно-економічних формацій, який має завершитись побудовою “ідеального” комуністичного суспільства.

Некласична філософія, на відміну від філософських концепцій класики, постулює дещо інші методологічні принципи тлумачення історії та її суб'єкта.

Фундаментальні наукові відкриття (насамперед у галузі фізики) на зламі ХІХ-ХХ століть спричинили світоглядно-методологічну кризу позитивістських принципів еволюціонізму та натуралізму, їх гостру критику. Як реакція на по-



зитивізм і марксизм виникла так звана “критична філософія історії” (В. Дільтей, В. Віндельбанд, Г. Ріккерт), що заперечувала детермінізм і будь-яку закономірність в історії, відстоювала особливу роль одиничного, унікального, випадкового в історичному пізнанні (індивідуалізуючий метод).

В цей період у тлумаченні історичного процесу відбувається великий злам – усвідомлюється полілінійність, нестандартність, поліваріантність його протікання. Цей факт зумовив подальші зміни у філософській інтерпретації суспільного розвитку. Відсутність законів руху суспільства, на думку неопозитивістів (зокрема К. Поппера), яскраво засвідчила те, що історія, як така, позбавлена сенсу, а тому певний сенс їй можуть надавати тільки люди. Ось чому у філософських роздумах ХХ століття практично не зустрічається характерне для класики витіснення людини із світу і розведення на суб’єкт і об’єкт в традиційних смислах. Історія тепер не виступає чимось зовнішнім стосовно людини, а є умовою її існування, є часом і простором її буття.

Більшість філософських напрямів ХХ століття заперечує можливість побудови загальних історіософських теорій, які б могли однозначно пояснити розгортання історичного процесу і, тим більше, спрогнозувати його подальший рух. “Істористські” теорії історії, що розглядають минуле з позицій “холізму” (цілісності) і “ессенціалізму” (пошуку сутнісних, впливових чинників) піддаються гострій критиці як односторонні і навіть небезпечні (К. Поппер) [7, с. 178].

Вказані історіософські методологічні засади безпосередньо вплинули і на вирішення філософією ХХ століття проблеми суб’єкта історії. Судження про існування “універсальних” суб’єктів розцінюються як штучний продукт пошуків філософами тих самих “історичних законів”. Широко розповсюдженою протягом останнього століття стала думка про те, що визначати носіїв історичних епох і з’ясувати їхню роль у суспільному русі необхідно в кожному окремому випадку. Характерною ознакою неklasичної філософії стало визнання “плюралізму” суб’єктів суспільного життя, які в умовах альтернативності суспільного розвитку завжди мають можливість вибору варіанту поведінки.

Однак домінування на Заході ідеології лібералізму і його філософських оформлень – екзистенціалізму, персоналізму і антропологічних концепцій – в цілому сприяло зміщенню фокусу досліджень з великих колективів на індивіда, з “оточуючих людину обставин – на людину в історично конкретних обставинах” [8, с. 141]. Епоха домінування соціального начала поступається місцем епосі начала особистісного, відбувається реставрація антропологічного трактування минулого і, таким чином, долається “антиісторичність” тлумачення буття. Як зазначає сучасний український філософ І. Бойченко, “загальною тенденцією, що проступає крізь чисельні відхилення та винятковості, є поступове звуження у ході вікових змін будь-якого історичного індивіда аж до окремої людини, того предметного поля, з яким пов’язується проблема сенсу історії” [9, с. 142].

Усвідомлення “плюралізму” суб’єктів історії відбувалося паралельно із тенденцією до все більшого визнання поліфакторності історичного процесу. “Теорія факторів”, яка вже з кінця ХІХ століття займає все міцніші позиції, виділяє як самостійні фактори різноманітні сторони історичного процесу, але реальною рушійною силою визнає їх лише у взаємодії. Отже, панівні тенденції суспільного життя проявляються не внаслідок реалізації фатально зумовлених законів, а в процесі зіткнення і сукупної дії багатьох чинників, вони пробивають собі дорогу через товщу випадковостей.

Таким чином, класична і неklasична філософії, відрізняючись між собою метафізичними постулатами, при вирішенні питання суб’єкта історичного процесу ставлять перед собою різні завдання. Якщо класична філософія, прагнучи пояснити дійсність, намагається *визначити* її провідного творця і проілюструвати його діяльність та зв’язок із соціальним та природним середовищами, то неklasична бажає *зрозуміти* суб’єкт минулого (насамперед особистість) і через нього оточуючий його світ, хоче з’ясувати його індивідуальність.

Які ж методи і принципи повинні лежати в основі сучасного дослідження, що звертає увагу на вирішення проблеми суб’єкта історії в історіософській спадщині мислителів конкретно визначеного періоду?

При дослідженні питання суб’єкта історичного процесу і його тлумачення історіософськими системами минулого необхідно використовувати методологічні можливості провідних філософських напрямів сучасності. Перспективним є поєднання науково-пізнавальних (логічних) принципів з ціннісним підходом (аксіологічним методом) до проблеми. Вихідними тезами останнього виступають положення неокантіанця Г. Ріккєрта про те, що філософія може віднайти принципи історичного життя тільки в культурних цінностях, що мають нормативний характер, а прив’язання до цінності складає одну з найсуттєвіших сторін історичного методу (метод “віднесення до цінності”). “Для кожної окремої частини історичного життя необхідно спеціально дослідити, які масові рухи і які суто особисті дії мали вирішальне значення для керівних культурних цінностей, і лише тоді можна буде також відповісти і на питання про значення окремих особистостей для всіх сфер історії разом”, – вважав німецький філософ [10, с. 229].

Суб’єкт історії не лише в процесі діяльності має справу з різноманітними цінностями, але через цей зв’язок і сам може виступати однією з них. Тому доцільно піддавати суб’єкт всебічному аналізу з точки зору закладених у ньому цінностей, намагатись з’ясувати, які з них роблять його унікальним і придатним для історичної творчості в конкретних умовах. Важливо не лише досліджувати різні типи суб’єктів історичної дійсності в єдності та індивідуальності, піддати питанню їх вагомість, але й включити виділені “історичні індивіди” (націю, державу, окрему історичну особистість тощо) в загальний телеологічний зв’язок всіх цінностей.

Варто усвідомити і те, що діяльність кожного з типів суб’єкта історичного розвитку має свій смисл, відповідно до якого специфікується проблема сенсу



історії. Деякі з продукованих індивідуальних смислів завдяки своїй унікальності стають цінностями, які транслюються культурою і набувають загального значення. Тому необхідно проаналізувати існуючий зв'язок між ціннісними системами того чи іншого історичного суб'єкта і всієї спільноти.

В найбільш сконцентрованому вигляді гама уявлень будь-якого народу в певний період про суб'єкт історичного розвитку відображається в наукових працях його філософів та істориків. Досліджуючи їх, не слід забувати, що виділення і оцінка індивідуального, яке міститься в об'єкті наукового зацікавлення будь-якого дослідника, пов'язані з системою цінностей, яку він поділяє. Оскільки ж кожному вченому притаманна своя система цінностей, то і їхні погляди на одні і ті ж події відрізняться.

Зокрема, визначення суб'єкта суспільного розвитку, на нашу думку, залежить насамперед від розуміння мислителем характеру протікання історичного процесу як циклічного, лінійного чи полівекторного руху. Спосіб тлумачення історії зумовлює відповідне вбачання сенсу історії в історичних циклах, прогресі чи регресі або веде до заперечення існування в ній будь-якого сенсу. Відповідно до зайнятої позиції, історик "обирає" і того, хто своєю діяльністю здатний реалізувати історичний рух. Одночасно, висунувши як критерій також інші цінності (соціальний ідеал і т.д.), вчений отримує змогу оцінити, що і на якому етапі здійснив той чи інший "історичний індивід" для реалізації світового сенсу.

Зіставляючи цінності, що лежать в основі методологічних позицій філософів із культурними цінностями епохи та незмінними людськими ідеалами (загальноісторичними цінностями) можна з'ясувати, чому саме ті чи інші ідеї щодо суб'єктів історичного процесу стали провідними в досліджувану добу, а також спробувати визначити і практичні наслідки їх домінування.

Звичайно, слід наголосити і на тому, що аксіологічний підхід неодмінно повинен поєднуватись у дослідженні суб'єкта історії із принципами історизму, системності та максимально доступної об'єктивності.

Повноцінно дослідити вирішення історіософськими концепціями минулого питання суб'єкта історії також навряд чи вдасться без розкриття змісту представлених там понять методом герменевтики. На думку Г.Гадамера, лише шляхом "розгадування" змісту понять, які входять до складу пануючої парадигми і використовуються мислителями даної епохи для означення історичного процесу можна краще зрозуміти провідні ідеї доби та історичні події, здійснити "проникнення в історичну ситуацію" [11, с.16-17]. Отже, важливо підходити до тлумачення понять, якими користувались філософи, конкретно-історично.

З'ясувавши методологію історико-філософського дослідження суб'єкта історії, ще раз наголосимо на основних положеннях даної статті:

1. Питання суб'єкта історичного процесу є одним з найважливіших і найбільш дискусійних у соціальній філософії та філософії історії. Воно входить до складу більш широкої проблематики рушійних сил суспільства.

2. Аналіз категорії "суб'єкт історії", її зіставлення з категорією "рушійні сили суспільного розвитку" та аналогічними з останньою поняттями дозволяє їх розвести як нерівнозначні за змістом і обсягом, хоча вони і перебувають у тісному зв'язку між собою в реальному суспільному житті, а також процесі його пізнання.

3. Погляди на суб'єкт історії у світовій філософії неодноразово змінювались. Кожна історична доба вирішує цю проблему по-своєму, в залежності від пануючих в дану епоху у середовищі певної спільноти і в її провідних мислителів естетично-аксіологічних систем. Методологічні принципи тлумачення історії та її суб'єкта, запропоновані світовою філософією, ефективно розглядати через діалог класичних та некласичних (сучасних) концепцій, які не лише відрізняються між собою метафізичними постулатами, але й ставлять перед собою різні завдання їх дослідження. Сучасне осмислення проблеми характеризується визнанням плюралізму суб'єктів суспільного життя і поліфакторності історичного процесу.

4. При дослідженні питання суб'єкта історичного процесу і його тлумачення історіософськими системами минулого необхідно використовувати методологічні можливості провідних філософських напрямів сучасності. Перспективним є поєднання науково-пізнавальних (логічних) принципів з ціннісним підходом (аксіологічним методом) до проблеми. Віднесення до систем всезагальних культурних та історичних цінностей певної спільноти дозволить подати будь-який суб'єкт історії і значення його історичної діяльності індивідуально, конкретно-історично, у його зв'язках та розвитку.

1. Кушерев Т.В. Соціально-історичний суб'єкт: сутність, структура, типологія. Автореф. дис... канд. філос. наук. – Київ, 1993. – 16 с.
2. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій: Навч. посіб. для студентів вищих закладів освіти I-IV рівнів акредитації. – Київ-Львів, 2001. – 448 с.
3. Філософія політики: Короткий енциклопедичний словник / Авт.-упоряд. Андрущенко В.П. та ін. – Київ, 2002. – 670 с.
4. Філософія. Навч. Посібник / Надольний І.Ф., Андрущенко В.П., Бойченко І.В. та ін. – Київ, 1998. – 624 с.
5. Андрущенко В.П., Михальченко М.І. Сучасна соціальна філософія: Курс лекцій. – 2-е вид. – Київ, 1996. – 368 с.
6. Філософія: Учеб. для студентов вузов / Андрущенко В.П., Волович В.И., Горлач Н.И. и др. – Киев-Харьков, 1998 – 640 с.
7. Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності. – Львів, 1999 – 224 с.
8. Коломійцев В.Ф. Методологія історії (От источника к исследованию). – М., 2001. – 191 с.
9. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник – Київ, 2000. – 723 с.
10. Риккерт Г. Філософія історії // Риккерт Г. Філософія життя: Пер. с нем. – Киев, 1998. – С.167-266.
11. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики: Пер. с нем. – М., 1988. – 700 с.

R.O. Pyatkivskyi

THE METHODOLOGY OF THE PHILOSOPHIC RESEARCH OF THE HISTORICAL  
PROCESS INDIVIDUAL

The article describes the basic categories, methods and principles of the modern research of the historical process individual. The author analyses the methodological principles of the classic and modern philosophies for solve this problem.

*Т.Г. Бабина*

**КАТЕГОРІЯ МЕНТАЛІТЕТУ В ДОСЛІДЖЕННЯХ ЗАРУБІЖНИХ ТА  
ВІТЧИЗНЯНИХ УЧЕНИХ**

Значущість глибинного вивчення специфіки світовідчуття, світосприйняття, світобачення окремої національної спільноти не викликає сумнівів. Адже проблема особливості, неповторності того чи іншого народу привертає увагу філософів не одне століття. Основними категоріями, які допомагають підійти до сутності окресленої проблеми, є поняття “душа народу”, “дух народу”, “духовний склад нації”, “національний характер”, “менталітет”.

В історико-філософській та культурологічній літературі спостерігається тенденція еволюційного застосування понять від “душі народу” до “менталітету” для характеристики специфічного духовного феномену.

Рефлексивна діяльність щодо усвідомлення поняття “душі народу” як попередньої фази вивчення ментальності набуває актуалізації в західній та вітчизняній філософії у XVIII-XIX ст. і тісно пов’язана із процесами формування націй та виникненням національних держав.

І.Кант одним з перших звернув увагу на суперечливу сутність поняття “національний характер” і показав, що в характері різних народів можна знайти як позитивні, так і негативні сторони. Ідея рівності народів і рас за їхніми інтелектуальними здібностями була провідною для французьких філософів XVIII століття. Так, на думку Гельвеція, нема народів обраних, обдарованих чи приречених на рабське існування. Нерівність, що існує, обумовлена політичним ладом, при зміні якого будь-який народ зможе виявити свої інтелектуальні здібності і реалізувати в повному обсязі свою самість.

Ідея глибокого взаємопроникнення і взаємовпливу культур різних народів належить Гердеру. Під час аналізу національних характерів він значно вище оцінює історичну роль слов’ян, ніж його сучасник Гегель, підкреслюючи, що всюди слов’яни освоювали землі, залишені іншими, перетворюючи їх на квітучі торгові міста. За Гердером, національними рисами слов’янських народів є веселість, милосердя, любов до волі, гостинність, миролюбність, мужність та героїзм, які вони проявляли, захищаючи свою волю і землю. Описуючи майбутнє слов’янських народів, він бачить його як мирне працелюбне життя.

Розуміння навколишнього світу як певної єдності, цілісності у всій її різноманітності й історії, як поступу, “об’єктивації духу”, “реалізації” абсо-

*Т.Г. Бабина.* Категорія менталітету в дослідженнях зарубіжних та вітчизняних учених

лютної ідеї, були фундаментальними для німецької класичної філософії і обумовили підходи для аналізу людини, суспільства, культури в цілому.

Так, за Шеллінгом, нації – це частки великого цілого, які мають своє завдання, свої місії на службі всесвіту. Кожен історичний народ здійснює ту чи іншу абсолютну ідею добра, правди, краси. Розкрити цю ідею – історичне завдання кожного народу, який, розвиваючи її, робить крок уперед на шляху до всесвітньої цивілізації. Народи, не одухотворені ідеєю абсолютного, – неісторичні, вони приречені бути рабами інших націй.

Гегель уявляє “світове життя” як розвиток абсолютної ідеї, що прагне до самопізнання. Він розглядає шаблі, якими прямує світовий дух до німецької цивілізації, в межах якої і здійснюється його самопізнання. Кожний історичний шабель (що відрізняється від іншого) має свій власний особливий принцип, “дух народу”. Дух виявляється у всіх справах і прагненнях певного народу, він творить себе, прилучається до себе і доходить до розуміння себе, тому що він має справу лише з тим, що сам із себе виробляє. Принципи духу народу є лише моментами єдиного, загального духу, який через них підіймається і завершується в історії, розуміючи себе і стаючи всеохоплюючим. За Гегелем, існують всесвітньо-історичні народи, які втілюють в собі абсолютний дух і підіймаються до розуміння всезагального. Народи, які не є носіями принципу духу, не є також і всесвітньо-історичними.

Значний внесок у дослідження проблем національної специфіки духу народу зробила етнічна психологія (Г.Штейнталь, М.Лацарус, Г.Лебон), а також соціологія (Е.Дюркгейм) та історична наука кінця XIX початку XX століття (Я.Бурхард, К.Лампрехт).

Німецька етнопсихологія XIX століття взагалі проголосила себе наукою про “дух народу”. На думку Г.Штейнтала і М.Лацаруса, існує духовна єдність індивідумів поза конкретно-історичними умовами і соціально-економічною ситуацією. Ця духовна єдність і є духом народу, який виявляє його сутність і відрізняє один народ від іншого.

Французький соціолог Г.Лебон у праці “Психологія народів і мас” розглядає історію держав як наслідок прояву характеру народів. За Лебоном, душа народу, душа раси є незмінною, а державний лад, політичні інституції – похідні від неї. Мистецтво, література, мова та інші складові цивілізації є зовнішніми проявами душі народу. Вони єдині за суттю, але феноменально різні в кожному історичному епоху.

Поняття “ментальність” зустрічається вже у Р.Емерсона (1865), однак свого продуктивного і різноманітного розвитку воно набуває у франкомовній гуманітаристиці. В 1922 році Леві-Брюль друкує дослідження “La mentalite primitive”, в якому розрізняє два типи менталітету – дологічний і логічний, фіксуючи відмінності мислення австралійських і африканських племен та традиційного для європейців раціонального мислення, що базується на законі

протириччя. Одночасно у психології цей термін використовували Ш.Брондель та А.Ваялон, який наближав “первісну ментальність” до “ментальності дитини”.

В цілому в першій третині ХХ століття термін “ментальність” використовувався досить активно, найчастіше позначаючи ті інваріанти поведінки, які традиційно не бралися до уваги, а саме: поведінка первісних людей, дітей, простого народу. Але ж своєю великою популярністю поняття “ментальність” зобов’язане науковій діяльності французької історіографічної школи та її послідовників, згуртованих біля журналу “Анали” (М.Блок, Л.Февр, Ж.Ле Гофф, Ж.Дюбі, А.Буро, А.Шартє та ін.), які розглядали історію ментальностей як спосіб пізнання нового, невідомого.

Досліджуючи контури соціоісторичної психології, Л.Февр відкрив, що розумові звички та установки, навички сприйняття та елементи традиційної поведінки наслідуються людьми від минулих поколінь без чіткого усвідомлення цього.

Інший відомий французький історик Лефевр, досліджуючи поведінку “революційної маси”, з’ясував, що колективні емоції, наприклад, страх легко спрямовуються на новий об’єкт, коли перший виявляється міфічним, а дії нагавпу підпорядковуються якимось особливим закономірностям.

Для позначення цих “важковловимих” чинників поведінки особи і спільноти представники школи “Аналів” обґрунтували можливість введення універсального поняття “ментальності”, яке сприяло виробленню нового погляду на культуру, суспільство і тим самим збагачувало екзистенціальну методологію.

В їх дослідженнях термін “ментальність” виконував функцію представництва тих соціально-психологічних стереотипів, автоматизмів та звичок свідомості, що становлять вихідну матрицю світорозуміння і світовідношення людини певної епохи. Оскільки зображення цілісної людини в історичному процесі передбачає відтворення раціонально неохоплених характеристик, включення в наукову теорію об’єктів, які не відтворюються теоретично, ментальність стає своєрідним терміном-індикатором, що вказує на неявну передумову. Ментальність допомагає одним словом позначити “найширші” змісти та “найглибші” інтуїції, охопити нові, не зауважені або не наголошувані раніше реалії людського буття, виконуючи водночас і певне методологічне навантаження: опозиційність редукціонізму (позитивістському чи економістському) і раціоналізму в гуманітарному мисленні.

Таким чином, поняття ментальності вводилося в науковий обіг як символ змісту, який важко виразити за допомогою раціональних категорій і суджень. На думку відомого історика М.Вовеля, термін “ментальність” є принципово невизначеним, але, навіть не маючи чітко визначеного статусу, він задовольняє певні наукові потреби.

Слушне зауваження Вовеля, однак, не стало перешкодою для вчених на шляху пошуку сутності ментальності, її джерел, умов формування, структури,

виявів у культурі. Тому сьогодні існує безліч визначень ментальності. Спробуємо проаналізувати ті, які мають певне евристичне значення.

Ментальність у Февра розуміється як історично складова структура, яка визначає думки, почуття, поведінку людей, їх цінності та “жести”. Змінюючись повільніше, ніж економічні відносини і соціальні інститути, ментальність виявляється, передусім, як причина гальмування соціополітичних змін, чи, навпаки, стає гарантом і базою історичних перетворень.

Центральним у творчості Л.Февра є поняття “ментальний інструментарій” цивілізації чи епохи, як сукупність категорій сприйняття, вираження й дій, що структурують індивідуальний та колективний досвід.

Вчені школи “Аналів” та їх послідовники досліджували не лише індивідуальну свідомість, але й масову під кутом зору з’ясування ролі свідомості у функціонуванні суспільної системи в цілому. Так, Лефевр широко користується поняттям “структури колективної ментальності” для аналізу психології мас, особливо в кризові епохи. Ж.Дюбі розуміє ментальність як систему, що перебуває в русі, але при цьому всі її елементи тісно між собою пов’язані, по-різному один з одним співвідносяться. Ця система образів груп і страт, складаючи суспільну формацію, завжди лежить в основі людських уявлень про світ та про своє місце в цьому світі, внаслідок чого і може визначати вчинки і поведінку людей.

Категорія ментальності, що фіксує маловивчену зв’язуючу ланку між розвитком матеріальної цивілізації і соціального життя, з одного боку, і поведінкою індивідів – з іншого, завдяки своїй методологічній пластичності, як вважав Ж.Ле Гофф, є надзвичайно привабливою та продуктивною для вчених. На його думку, вивчення ментальності дозволяє виявити певний “осад” історичного аналізу, пізнати досі невідоме через специфічні джерела інформації ментальності – від по-новому прочитаних класичних текстів до заповітів, що розповідають про людину, яка опиняється перед обличчям смерті.

Ф.Бродель визначає ментальність як найбільш сталу детермінанту всіх структур повсякденності, життєвого світу, який об’єднує галузі матеріальних процесів і предметів із галузю свідомих і несвідомих проявів в історії.

Визнаючи як недолік двозначність терміну “ментальність”, німецькі історики 60 – 70 років ХХ сторіччя все ж таки намагалися дати визначення вищеназваній категорії: так Г.Телленбах розуміє ментальність як сукупність уявлень, способів поведінки та реакцій людини, які швидше за все є несвідомими та невідерфлексованими; Р.Шпрандель визначає ментальність як групові уявлення і способи поведінки людини; для Ф.Селліна ментальність – це наповнені глибоким сенсом структури колективного пояснення дійсності. Ф.Граус трактує ментальність як сукупність механізмів психологічних реакцій та базових уявлень різних соціальних страт, як вираження сталих способів поведінки й сприйняття окремих людей у середині груп. За Ф.Граусом ментальність – це

діюча система зі своїми протиріччями, проте завжди структурована. Вона є одним з факторів, які визначають особливості відчуття, мислення й дії людей.

Дослідником ментальності у площині розробок французьких історіографів виступає А.Я.Гуревич, на думку якого ментальність – це не сформульовані явно, не висловлювані експліцитно, не зовсім усвідомлені в культурі розумові установки, загальні орієнтації та навички свідомості, психічний інструментарій, духовна “оснастка” людей. В.Вжозек тлумачить менталітет як широко усвідомлену культуру. Н.Корнієнко в поняття “ментальність” включає весь устрій життя народу, його національні цінності матеріальної і духовної культур, ступінь відчуття людиною особистої свободи й незалежності та багато інших чинників. М.Мищенко розглядає ментальність як деяку соціально-політичну реальність, в якій перебуває спільнота і з якою вона змушена рахуватися. Л.Шкляр вбачає в понятті ментальність потужний евристичний зміст і визначає її як духовну доміную в житті нації, що безпосередньо реалізується в культурі. С.Грабовський вживає поняття ментальності для означення духовних культур, які існують у певних, усталених спільнотах людей. Ментальність, на його думку, – це певний спосіб мислення як такого, це те, що об’єднує архетипи у певну цілісність.

Цікавим є напрям досліджень П.Канигіна. Визначаючи менталітет як структуру, склад душі людини, етносу, соціуму, співвідношення цих елементів і стан останніх, він розглядає підсистеми ментального світу, беручи за основу християнське тлумачення душі і її структури.

З позицій сучасної соціопсихології підходить до аналізу ментальності В.Храмова. На її думку, ментальність – це спільне психологічне оснащення представників певної культури, що дає змогу хаотичний потік різноманітних вражень інтегрувати свідомістю у певне світобачення. Воно і визначає, врешті-решт, поведінку людини, соціальної групи, суспільства, внаслідок чого суб’єктивний “зріз” суспільної динаміки органічно включається до об’єктивного історичного процесу. Ментальні настанови виявляються на всіх рівнях – від ідейно-теоретичного до буденно-емоційного та несвідомого.

Сучасні українські дослідники розглядають “ментальність” і як категорію, що характеризує “національне”, притаманне певному народу, нації. Так, О.Забужко під “національною ментальністю” розуміє унікальну субстанціальність народного світовідношення, об’єктивовану в якнайширший спектр, котрий врешті-решт забезпечує тожсамість цього народу на різних етапах його історії. В.Бакеркіна вводить термін “національно-культурний менталітет”, який визначає сукупність громадських поглядів, своєрідний склад різноманітних психічних властивостей та якостей, особливу, специфічну для даного соціуму систему світовідчуження, світорозуміння, світогляду.

Категорія “менталітет” відіграє важливу роль в історичних, етнографічних, соціологічних, антропологічних, психологічних, філософських та інших дослідженнях. З її допомогою розширилися обрії для вивчення зако-

номірностей розвитку і функціонування сфери повсякденного життя людини, сфери, де, на думку Г.С.Кнабе, здійснюється синтез “розумових” і “ментальних структур”.

Проблема зв’язку ментальності з ідеологією визначила напрям наукових досліджень Вовеля. Феноменологічну інтерпретацію ця категорія одержала в працях П.Рікера, який описав ознаки буття ідеологій утопії в колективних уявах і розумових операціях. Б.Г.Леві досліджував специфіку нової епохи під кутом зору відмінності її ментальних рис. Уточнюється поняття “соціальне уявлюване” при описі К.Касторадісом нерациональних складових національних ментальних структур. Нового змісту набирає традиційна категорія “суспільної свідомості” в дослідженнях А.Гуревича.

Таким чином, ментальність розкриває нові можливості аналізу культури, традицій, мови, релігії, які починають тлумачитися як свого роду “матриця” формування ментальності. В руслі цих досліджень виринає з небуття багата спадщина вивчення духовності, національної специфіки, особливостей українського національного характеру вітчизняних вчених минулих років і сучасності, дослідників української діаспори.

Актуалізується питання про наукове дослідження специфіки національного світосприйняття на різних рівнях суспільної свідомості: політики, культури, релігії та ін. (М.Костомаров, П.Чубинський, В.Антонович, Ф.Вовк, Т.Рильський, М.Грушевський); проблема національно-обумовлених психофізичних властивостей українського народу (І.Огієнко, Д.Донцов, Д.Чижевський, І.Мірчук, О.Кульчицький, Б.Цимбалістий, М.Шлемкевич, В.Янів, І.Лисяк-Рудницький та ін.); аналіз українського комплексу меншовартості (Є.Малаянюк, С.Ярмусь та ін.)

Дослідження українськими філософами національної свідомості, національної психології, національного характеру під кутом зору ментальних доміант, дозволило виявити вплив різноманітних чинників (соціально-політичних, природно-ландшафтних, біопсихічних, культурних та ін.) на формування менталітету; визначити його специфіку (В.Храмова); зрозуміти його як соціальне явище (Є.Донченко, І.Бичко), як те, що входить в саму тканину соціальної структури. Вивчення менталітету стимулювало до аналізу етногенезу українського народу (Л.Шкляр, М.Юрій); дало поштовх дослідженню ідентичності, національної зокрема, проблеми свободи людини в несвободному, тоталітарному суспільстві; вже вкотре актуалізувало розробку української національної ідеї (О.Забужко).

Сьогодні, коли відбувається бурхливий процес самоусвідомлення українського народу як нації, самоутвердження свого національного індивідуального внутрішнього “я”, термін ментальність перебуває в динаміці становлення в українському національному контексті. Широке вживання цієї категорії в українській філософській думці 90-х років ХХ сторіччя – це не тільки спроба



відійти від методологічної настанови про залежність поведінки соціальних груп від суспільно-економічних структур, але й намагання виявити глибинні основи неповторності української нації під час її відродження.

1. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. – М., 1972.
2. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества – М., 1977.
3. Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало. – М., 1994
4. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры – М., 1984.
5. Шеллинг Ф. Философия искусства. – М., 1966.
6. Кант И. Антропология. – С.-Пб., 1990.
7. Кульчицкий О. Основы философии и философичних наук. – Мюнхен–Львів, 1995.
8. Маланюк Є. Книга спостережень. – К., 1995.
9. Национальный менталитет: историософические размышления. – Вильнюс, 1989
10. Одиссей. Человек в истории. – М., 1991.
11. Українська душа – К., 1992.
12. Шлемкевич М. Загублена українська людина. – К., 1992.
13. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992
14. Юрій М.Т. Етногенез та менталітет українського народу. – К., 1997.

T.H. Babyna

#### THE CATEGORY OF MENTALITY IN HOME AND FOREIGN RESEARCH.

The article focuses on the issue of national identity, Ukrainian in particular. Different notions to highlight the identity of national mentality used, the notion of mind-set (mentality) is the most effective. Worthy contribution to the research into the national mind-set identity is that by ethnic (anthropological) psychology, sociology, historical science at the turn of the XIX th – XX th century.

In the XXth century the concept of mentality is used in terms of inconspicuous, unconscious factors motivating behavior and national values of a personality identified with this or that ethnic group, nation. The Ukrainian scholars of today treat mentality (mind-set) as a category related to nation. "Mentality"(mind-set) opens new perspectives for research into anthropology, language and religion.

The wide use of the category mentality in Ukrainian philosophical trend of the 90-s, XX th century makes it possible to identify the in-depth foundations of Ukrainian national psyche to work out the social and economic programs that would enhance Ukraine's position in the European Community.

Є.А. Харьковщенко

#### УНІЯ ЯК РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЧИННИК ТВОРЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЦЕРКВИ

У післямонгольську добу київське християнство поступово починає наповнюватися національним змістом. Це зумовило специфіку розвитку українського православ'я, яке розвинуло в собі своєрідні риси, що відрізняло його від інших православних церков і вплинуло на його подальшу історичну долю. Не менш проблематичними були в Україні і процеси, пов'язані з існуванням Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ), що виникла на її теренах у результаті Брестського собору 1596 р. Ідентифікування діяльності УГКЦ із відродженням духовної самобутності нашого народу вимагає знань безпосередньо передсоборних і соборних подій, подальшого історичного буття уніатської церкви, а також перегляду її ролі в розвитку національної самосвідомості і культури.

Дана проблема набула особливої актуальності в останні роки в зв'язку з демократизацією релігійного життя в незалежній Україні. Дослідники (Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України) активно переосмислюють і відновлюють історичну справедливість відносно Української Греко-Католицької Церкви, її ролі в духовному житті українського народу. Висвітлення ролі київського християнства в розвитку унійних процесів в українському релігійному житті потребує подальшого вивчення.

Універсальний характер київського християнства передбачав церковну єдність. До того ж різні регіони Київської Русі сповідували християнство як у його кирило-мефодіївській, значною мірою зорієнтованій на Рим, так і православно-візантійській традиціях. Тому київські князі і митрополити-ієрархи вимушені були активно контактувати як зі східними (Константинополь), так і з західними (Рим) християнськими центрами.

Першою спробою союзу (унії) української церкви із західною (католицькою), як вважає відомий церковний історик М.Чубатий, був 1214 р., коли угорський король Андрій II мотивував це перед папою Інокентієм бажанням Галичини знаходитися в єдності з Римською церквою, але з застереженням, щоб "дозволено було зберегти свій (грецький) обряд" [1, с.5].

Друга спроба впровадження унії припадає на роки князювання Данила. Данило Романович, організовуючи хрестовий похід європейських держав проти монголо-татарської навали, згодився на підпорядкування церкви під римську юрисдикцію і прийняв від папи королівську корону (1254 р.).

У подальшому спробі зняття протиріч і об'єднання православної та католицької традицій в християнстві проводилися під час Ліонської (1274 р.) і Флорентійської (1439 р.) уній. Ці події не могли не вплинути на долю хрис-



тиянства в Україні. Тим більше, зруйнування державності Київської Русі прискорило процеси формування української нації, в якому активну участь взяла і церква. У післямонгольську добу канонічна територія Київської митрополії розділяється між Литвою, Польщею та Московським князівством, які наполювали на власному варіанті розв'язання національного питання.

Московія категорично заперечила Флорентійську унію: у 1448 р. нею проголошено автокефалію своєї церкви, а у 1589 р. – патріархат. Перехід Москви на месіанські позиції “третього Риму” повністю зробив українську церкву православною провінцією Московського патріархату. До того ж українська церква постійно терпіла утиски від польської влади. Вихід із кризи вбачався деякими ієрархами православ'я в Україні (Михайло Рогоза) у прийнятті чергової унії і скликанні з цього приводу собору.

Собор відбувся у Бресті на початку жовтня 1596 р. Хоч він був скликаний, власне, тільки для проголошення унії, на нього поряд із прихильниками папства прибули і його супротивники. Учасники відразу поділилися на два собори. Члени уніатського собору не припускали й думки щодо можливості проведення спільного собору з численними супротивниками унії.

Уніати відкрили засідання в міській соборній церкві, а православні у приватному будинку, оскільки Потій, як місцевий єпископ, наказав зачинити для них усі місцеві церкви Бреста.

Після відмови у проведенні засідання у міській соборній церкві, а також відмови митрополита Михайла Рогози на триразове запрошення прибути з єпископами на православний собор, ним було оголошено накази, дані учасникам православного собору дворянами, міщанами і братствами зі Львова, Владимира, Галича, Скали, Підгайців, Кам'янець-Подільського, Києва, Луцька, Мінська, Вільни та інших міст: позбавити єпископів-відступників кафедр, не допускати укладання унії з Римом на місцевому соборі без відома патріархів та участі всієї Східної церкви і домагатися, щоб православна церква користувалася правами, затвердженими королівською присягою.

На підставі цих наказів православний собор засудив проголошення митрополитом Рогозою та його однодумцями унії з Римом, відкинув унію та позбавив усіх духовного сану.

Уніатський собор 9 жовтня 1596 р. ратифікував тридцять три пункти “Статей унії”, піддав анафемі Львівського, Перемишльського єпископів та інших представників православної церкви, позбавивши їх сану. Собор проголосив: “Насамперед: побачили ми, єпископи, у старих наших їх милостях патріархах великі недоладності і недбалість у ставленні до Церков Божих і до священного закону та самих поневолення, і як з чотирьох патріархів стало вісім... Саме через це ми, не бажаючи далі перебувати в такій непорядності та під таким їхнім пастирством. одностайно погодившись, але під умовою, якщо

його господар і помазанець Божий, зволить захотіти під одним пастирством хвалу Богу поширити і нас до таких свобод разом з нашими єпископами і церквами, з монастирями і всім духовенством так, як і їх милості духовні римські, залучити і зберігати, – хочемо з допомогою Божою приступити до об'єднання віри і того пастиря одного, головного, якому самим нашим спасителям це довірено” [2, с.36-38].

Король Сигізмунд III затвердив ухвали уніатського Брестського собору, а супротивників унії оголосили злочинцями. Так утворилася Брестська унія, яку, певною мірою, було запроваджено насильницьким шляхом зверху, під моральним і фізичним тиском зовнішніх сил. У політичному аспекті польські феодалі, напучувані єзуїтами, почали запроваджувати унію жорстокими, насильницькими методами. Розпочалося справжнє гоніння на православ'я.

Братства були оголошені кримінальними зборищами і піддавалися всіляким утискам. У православних забирали церкви, священників кидали до в'язниць. Уніати заволоділи київським Софійським собором.

Але якщо в післясоборний період і проявлялися релігійно-політичні насильницькі акції, то в історичній ретроспективі наслідки цього були не тільки негативними. Унія з Римом дала можливість за умов латинізації та полонізації зберегти східний обряд. Це було надзвичайно важливо, адже обряд – це не просто форма віросповідання, а історично складена й освячена традицією органічна єдність віровчення і культури даного народу, це вияв і чинник його духовності.

Унія викликала пробудження національної свідомості українців. Виникав внутрішній опір, приходило усвідомлення себе як носія ознак, що складають народ, націю, виникала потреба їх захисту.

Унія стала засобом захисту української мови як найважливішої ознаки нації. Зауважимо, що Галичина від 1340 р. перебувала під чужомовним впливом, причому дуже активним. Однак саме тут найповніше збереглася і рідна мова, і національна самосвідомість.

Відразу після унії 1596 р. українське духовенство відкривало так звані уніатські школи (пізніше парафіяльні, отців василіан), які діяли в Галичині до 1939 р. Такі школи стали осередками української духовності.

Унія створила передумови для появи національної інтелігенції. Формальне зрівняння з католицьким духовенством відкривало для українського духовенства можливість здобути середню й вищу освіту. Польські, римські, а пізніше австрійські та власні духовні заклади готували не лише священників: з них виходила церковна і світська інтелігенція, яка започаткувала й успішно здійснювала українське національне відродження і державотворення.

Унія, виникнувши як єдиний засіб порятунку нації, витворила українську національну церкву, бо тільки національне надає їй самобутності в католиць-

кому і православному світі, а тому здійснюване нею національне виховання віруючих стало запорукою існування самої церкви як продовжувача традицій київського християнства.

Після першого поділу Польщі Галичина потрапила під владу Австрії. Завдяки політичному розрахунку цісаря, що полягав у прагненні ослабити польський вплив у Галичині та протиставити йому місцеве населення і духовенство, були зменшені або й зовсім знищені привілеї полякам і тим самим створено умови, сприятливі для національного відродження.

Весь тягар цього відродження впав на плечі греко-католицького духовенства, і воно виявилось на рівні вимог часу. Це визнали навіть ті, хто ліквідував унію: “В 19 ст. наша уніатська церква повільно скинула з себе польське духовне поневолення і саме вона відродила наш народ національно” [3, с. 74]. Розглянемо цей позитив у діяльності греко-католицької церкви та її ієрархів.

1783 р. відкривається україномовна греко-католицька Львівська духовна семінарія, яка стає початком і центром національного відродження у Галичині. 1784 р. відкривається Львівський університет (“всеучилище”), у якому митрополит Ангелович домігся відкриття студій для українців їхньою мовою – з богослов'я та філософії. 1789 р. тут відкривається “Руський науковий інститут”.

1816 р. перемишльський священник Іван Могильницький засновує перше в Галичині культурно-освітнє товариство під назвою “Товариство галицьких священників греко-католицького обряду”. Головним завданням товариства була праця над удосконаленням української мови, видання книжок рідною мовою, передусім шкільних підручників, книжечок для народного читання, організація народних шкіл, щоб підняти культурно-освітній рівень народу, який на той час перебував у жалюгідному стані. Іван Могильницький склав першу в Галичині граматику нової української мови. Митрополит Михайло Левицький ще 1816 р. утворив “Товариство галицьких греко-католицьких священників для поширення письма, освіти і культури серед вірних на основах християнської релігії” із завданням видавати книжки “мовою простою, уживаною по селах”. У 1821 і 1830 рр. Михайло Левицький видає меморіали “В обороні державного управління і самостійності української мови”. Ним утворюються ще дві україномовні організації – “Просвітнє товариство священників” та “Інститут для образования дяко-учителів”. 1821 р. ним видано пастирський лист кирилицею і українською мовою.

Наведемо розпорядження ректора Львівської духовної семінарії того часу професора теології Венедикта Левицького: “...питомцям займатися читанням рідної історії, збиранням словника цієї мови, випрацюванням проповідей у рідній мові та виголошенням їх до народу, перекладами позиточних економічних книжок або таких, які потрібні для ужитку парафіяльних шкіл” [4, с. 126].

Не можна не згадати багатогранну і просвітницьку діяльність Перемишльського єпископа Івана Снігурського, сучасника і сподвижника Івана Могильницького. Здобувши блискучу освіту (певний час був деканом Віденського

університету), І.Снігурський впродовж усього життя займався просвітницькою діяльністю. На ту пору видавнича діяльність у Галичині настільки занепала, що абетки для народних шкіл учителі та учні писали самі, від руки, а церковні книги завозили з Почаївського монастиря. Розуміючи нагальну потребу в організації видавничої діяльності, І.Снігурський 1829 р. на власні гроші купив і добився дозволу на заснування української друкарні в Перемишлі, де негайно було налагоджено масовий випуск підручників для народних шкіл. Він матеріально підтримував і заохочував українських авторів, виплачуючи їм гонорари з власних коштів.

Заходами І.Снігурського при Перемишльській консисторії створено музичну школу, що започаткувала хорову музику в Галичині. Єпископ І.Снігурський відновив діяльність в Перемишлі братства Миколи, яке допомагало бідним студентам перемишлянської гімназії й займалося охороною пам'ятників старовини. Він розгорнув надзвичайно широку благодійну роботу, в тому числі започаткував фонд допомоги вдовам і сиротам. Його заходами у Перемишлі 1845 р. відкрито духовну семінарію, ще одну – в Галичині. Все своє майно І.Снігурський віддав у розпорядження собору.

Говорячи про роль греко-католицької церкви у просвіті, духовному збагаченні народу Галичини, нагадаємо, що у її лоні зародилася славна “Руська трійця” на чолі з відомим священником, поетом і великим патріотом Маркіяном Шашкевичем.

Важко переоцінити внесок священника греко-католицької церкви Володимира Герасимовича у розвиток української культури поневоленої Галичини, який був ще й письменником, драматургом, етнографом, перекладачем. Герасимович збирав народні пісні, вивчав звичаї. Його драма “Мамона” протягом тривалого часу не сходила зі сцени театрів Галичини і за кордоном. З-під його пера вийшло близько 30 художніх творів та наукових досліджень. Діяльність Герасимовича високо цінували І.Франко, В.Шухевич, М.Грушевський, Т.Бордуляк, А.Шептицький.

Цей релігійно-національний рух відіграв особливу роль під час “весни народів” 1848 р. Саме духовенство створило Головну Руську Раду, яку очолив єпископ, професор Львівського університету (пізніше митрополит) Григорій Яхимович. Головна Руська Рада видавала друкований україномовний орган “Зоря Галицька”.

До створеної Головної Руської Ради входили греко-католицькі священники. Ця перша політична організація у Галичині ставила перед урядом у Відні вимоги політичного, культурного і соціального характеру: поділ Галичини на Східну (українську) і Західну (польську); скликання у Львові крайового сейму; створення народних шкіл з українською мовою викладання; впровадження української мови в гімназіях Східної Галичини як окремого предмета; доступ української мови до державних установ. Австрійський уряд задовольнив

вимоги, крім однієї – Галичина так і залишилася неподіленою. Найбільшим досягненням Руської Ради є створення українських шкіл під наглядом консисторій у 12 округах Галичини.

Після 1848 р. посилювався наступ польського шовінізму. Він був настільки ефективним, що здобутки українського національного відродження, здавалося, зведуться нанівець. Головним об'єктом репресій стала греко-католицька церква. Духовні заклади, школи, гімназії, товариство “Просвіта”, науково-літературне товариство “Галицько-Русская Матица”, товариство ім. Т.Г.Шевченка, кооперативний та жіночий рухи – усе це, породжене багаторічними зусиллями греко-католицького духовенства, що продукувало власну українську інтелігенцію, підводило економічну базу під національний рух, несло просвіту і культуру в широкі маси, виводило національні змагання далеко за межі церковного життя, стало об'єктом жорсткого переслідування. І, як результат, наприкінці XIX ст., за митрополита Сембратовича, церква переживає справжню кризу. Здолати цю кризу, вивести церкву на рівень нових знань, зробити її фактом уже не тільки національного відродження, а й національного державотворення, витворити з неї цілком національне, українське релігійне об'єднання судилося митрополиту А.Шептицькому.

У радянських джерелах ця постать спотворена до абсурду, але це інша тема. Ми ж торкнемося особистості відомого митрополита у його впливі на розвиток національної культури західної гілки народу України.

Уже сама його поява в лоні греко-католицької церкви була сенсацією, а жертвність його кроку – безсумнівною (титул, становище, кар'єру, маєток – гнаній “хлопській церкві”). Особливо вражаючим було не стільки те, що з римокатолика він став греко-католиком, скільки те, що з поляка він став українцем. Це стало важливим чинником піднесення національної свідомості галичан. Культурно-просвітницька діяльність Шептицького була скерована на піднесення моралі й духовності народу до того рівня, на якому з'являється свідомо і масова готовність до практичної роботи у справі національного державного будівництва. А.Шептицький займався широкою меценатською діяльністю, надавав матеріальну допомогу окремим митцям, здібній молоді, провадив виховну роботу через школи, спортивні та просвітні товариства, газети, часописи, масові заходи з обов'язковим поєднанням двох початків – національного й релігійного. Ось тільки деякі з тих заходів, які були ним здійснені: заснував часописи “Місіонер”, “Наш приятель”, духовну семінарію в Івано-Франківську, першу українську дівочу гімназію василіанок; віддав власний маєток у Миловані для літнього відпочинку дітей з бідних родин; там же заснував господарчу рільничу школу, народну “лічницю” безкоштовної медичної допомоги, український музей тощо.

Релігійно-філософські праці А.Шептицького стали продовженням тієї духовної традиції, що сягала тисячі років, до часів київського християнства. Сутність їх ідей у тому, що “людська думка, людська воля, розум і чеснота – це вартості

такі, що не можна з ними порівняти ані золота, ані срібла, ані ніякого земного добра... В духовному світі, до якого належить наш розум і наша воля, наш дух, інші виміри: тут мірою всього є правда, є добро, є справедливість” [5, с.271-274].

У дванадцяти листах А.Шептицького до матері знаходимо релігійно-філософські погляди автора в контексті національної традиції. В них надана перевага почуттям, а основу їх змісту складає почуття любові, себто одна з найкращих емоцій, “філософія серця”.

Діяльність митрополита Андрія Шептицького на релігійному ґрунті, а також суспільно-політичні змагання за українське національне відродження і духовну єдність народу базувалися саме на такій методологічній засаді. Вона надавала віру А.Шептицькому в те, що “...зболіле, прибите горем, обкипіле кров'ю серце народу-страдника заб'ється живіше” [Там само].

Діяльність митрополита А.Шептицького та інших ієрархів греко-католицької церкви є свідченням подвижницької ролі УГКЦ у житті українського народу Галичини. Це були не винятки, а принцип у діяльності УГКЦ. Але 1946 р. у силу історичних причин на Львівському соборі УГКЦ була насильницьким шляхом об'єднана з Руською православною церквою. Тільки починаючи від 1990 р. чимало греко-католицьких релігійних громад у західних областях України відновили свою діяльність і були зареєстровані органами влади.

Розглянувши роль києвохристиянської спадщини в розвії православ'я та уніатства ще з післямонгольської доби і аж до наших часів, можна зазначити, що й у цей час християнство в Україні мало власні відмінності. Воно значною мірою наповнювало особливості свого віровчення і культу обставинами з народного життя, демократичними традиціями українського етносу, євангельсько-соборною специфікою його ментальності. Геополітичне розташування України на межі Заходу і Сходу, постійний духовно-політичний тиск амбіційних сусідів спричинили формування двох національних християнських релігій – українського православ'я та греко-католицизму. До єдності, спираючись на київське християнство, намагалися привести конфесійно розподілену націю видатні митрополити: Й.Рутківський та Петро Могила, а у нашому столітті митрополити Андрей Шептицький та Іларіон (Огієнко). Однак ця проблема мала перманентний успіх і тому копіткою роботою розбудження нації кожна з цих церков займалася самостійно. В умовах сьогоденішньої незалежності демократичної України є всі чинники щодо реалізації ідеї “українського екуменізму”, для поступового утворення соборної християнської церкви.

1. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні. (Від початку до р. 1353). – Рим – Нью-Йорк. 1965. – Т1 – С.5
2. Dokumenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600) // Ed. Athanasius G. Welykyj Romae, 1970. P.36-38.
3. Харьковщенко Є.А. Софійність київського християнства – К. 1998 – С.74
4. Там само. – С.75.

Ye. A. Kharkovshchenko

UNION AS RELIGIONS AND POLITICAL CAUSE OF THE FORMATION OF NATIONAL CHURCH

The historical forereasons of the Brest Unia and its role in religious and political life of Ukrainian people are revealed in the article.

*Я.С. Гнатюк*

### УКРАЇНСЬКИЙ КОРДОЦЕНТРИЗМ У ПОЛІЦЕНТРИЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

Історичні типи української культури і філософії – філософія українського кордоцентризму та філософія української національної ідеї генетично зв'язані між собою. Хоча цей зв'язок і був виявлений ще Д.Чижевським та частково проаналізований такими дослідниками, як Г.Грабович, Я.Плющ, О.Забужко, на цей час не існує вичерпного історично-філософського аналізу зазначеної проблеми. Дана публікація покликана заповнити наявну прогалину і розгорнуто розкрити генетичні аспекти поліцентричного характеру української філософії.

Український кордоцентризм (від латин. *cordis* – “серце” і *centrum* – “центр”) є історичним типом філософування, якщо розглядати його у порівнянні з іншими історичними типами: античним космоцентризмом, юдейсько-християнсько-ісламським теоцентризмом, романським антропоцентризмом, новоєвропейським натуроцентризмом, просвітницьким раціоцентризмом тощо й, водночас, парадигмою філософського мислення, якщо розглядати його окремо, ізольовано, поза зв'язками з іншими історичними типами, що продовжують біблійну й патристичну традиції, засновані на ототожненні істинної сутності людини – серця – із духовною реальністю, й при цьому наголошують на провідній ролі людського серця чи першості духовної реальності.

Під історичним типом філософування та парадигмою філософського мислення тут розуміються статична й, відповідно, динамічна характеристики історико-філософського процесу. Історичний тип філософування виступає ustalеним способом філософського осмислення світу, а парадигма філософського мислення – ustalеним його взірцем, тобто вона є відправним пунктом філософування, розвитку філософської думки, засобом прирощення нового філософського знання.

В структурі української психіки, з погляду загальної української етнопсихології, почуття – домінуюча, а мислення і воля – підпорядковані функції. “Завдяки динарським та остійським расовим засадам, – писав з цього приводу

О.Кульчицький, – у нашій психіці позначається перевага (преваленція) афектів і настроїв, що посилюється відносною слабкістю чи радше відносним ослабленням протилежної щодо почуттєвості – функції мислення і бажання” [1, с.160]. Однак, з точки зору диференціальної української етнопсихології, український психічний тип має свої регіональні особливості. В. Янів стверджував, що “на Сході почуттєвість більше стихійна, в Галичині просякнута рефлексією, спокійна. Тут видно певну гармонію між розумом та почуваннями” [2, с.96]. Таким чином, перевага емоцій і почуттів над мисленням і волею є спільною ознакою і для східних, і для західних українців, вона робить їх подібними один на одного, а, з іншого боку, ця ж ознака роз'єднує і протиставляє східних і західних українців, роблячи їхні психічні типи індивідуальними, своєрідними та неповторними.

На рівні рефлексивного аналізу емоційно-почуттєвий характер української психіки репрезентований українською кордоцентричною філософією або українською філософією серця. Філософський кордоцентризм, на думку С.Ярмуса, означає те, що основну мотиваційну та рушійну роль в житті людини, в її світогляді відіграють не “розумово-раціональні сили”, а “скоріш сили її емоцій, почуття”, або, образно кажучи, “сили людського серця” [3, с.402]. Згідно із Я.Нідельманом, “у людському серці присутнє прагнення, що живиться тільки філософією й без цього живлення людина гине так само, як без браку повітря чи їжі” [4, с.10]. Власне, через органічний зв'язок між українською національною філософією і українським національним характером, українська філософія серця є, як наголошував Д.Чижевський, “характеристична для української думки” [5, с.13]. Слід, однак, зазначити, що українська філософія серця генетично пов'язана саме із стихійною почуттєвістю Великої України. Яскраві представники цієї філософії – Г.Сковорода, П.Юркевич, М.Гоголь, Т.Шевченко і П.Куліш були вихідцями із Наддніпрянської України, належали до східноукраїнського психічного типу. Серед них не було жодного представника Наддністрянської України, жодного представника Галичини. Звідси випливає те, що тезу Д.Чижевського потрібно уточнити і доповнити.

На наш погляд, філософія серця не є характерною для усієї історії української філософської думки, тобто філософія серця і українська філософія не тотожні між собою, як вважав Д.Чижевський і його послідовники І.Мірчук та С.Ярмусь. Вона характерна, враховуючи регіональні етнопсихічні особливості, лише для східноукраїнської філософської думки. Інакше кажучи, українська філософія серця локалізована і репрезентована тільки Східною Україною. Вона не характерна для Західної України. Українська філософія серця і українська філософія перебувають не у відношенні тотожності, а у відношенні підпорядкування.

Найбільш близькою формою для виразу філософських ідей, спорідненою з українською філософією серця, є українське філософське мистецтво, зокрема українська філософська лірика та есеїстика. Й.Гейзінга підкреслював, що “сама



сутність лірики в тому, що вона вільна від ланцюгів логічного розуму” [6, с.89], інакше кажучи, “весь цей жанр мусить із необхідності обертатися поза межами раціонального” [7, с.163], у сфері емоціонального, у сфері серця. Отже, спільною рисою для української філософії серця і української філософської лірики, рисою, яка єднає їх між собою, є першість почуттів, серця перед розумом.

Зв’язок між українською філософською теорією серця і українською філософською лірикою частково простежується в українському креативному та акціональному кордоцентризмі, а у більш повному обсязі – в українському естетичному кордоцентризмі. Саме в надрах українського інтроспективного кордоцентризму виникає поняття “українська ідея” чи “ідея України” та зароджується україноцентризм або філософія української ідеї.

Поняття “ідея України” вперше з’явилося у П.Куліша, який вважав, що “на внутрішньому”, на “серці” можна і треба збудувати ідею України, бо саме своїм “серцем”, за його переконаннями, українська людина зв’язана з Україною, рідним краєм [5, с.123; 8, с.9]. Інший представник українського інтроспективного кордоцентризму Т.Шевченко [9, с.105], постійно говорячи, як стверджував М.Драгоманов, тільки про одну науку – історію України [10, с.378], трансформував ідею України в ідею історії України, теоретичне поняття у авторський міф.

Авторська міфологія виникла в епоху Відродження. Першим, хто зважився авторизувати міф, був Данте Аліґ’єрі. Вслід за ним аналогічну спробу здійснив М.Сервантес. В добу Нового часу авторські міфи створили Й.Гете і Т.Шевченко. “Божественна комедія”, “Дон-Кіхот”, “Фауст”, “Кобзар” є національно-консолідуючими авторськими міфами [11, с.21].

“Данте і Шевченко, – зазначав В.Барка, – світоглядами становлять відносну симетрію в духовному розвитку Європи за п’ять з половиною століть. В обох поетів є ідеал світового устрою для забезпечення щастя людині протягом земного життя: в Данте всесвітня монархія, а в Шевченка всесвітня “сім’я” чи федерація незалежних і вільних демократичних республік. Італієць називав Цезаря як вершинне втілення всесвітнього ідеалу; наш поет – Вашингтона” [12, с.109].

В авторському міфі, на думку О.Забужко, мікросвіт стає моделлю макросвіту, особистість проектує себе назовні так, що “через цілісність її життєвого світу висвічується не лише цілісність світу спільноти, з котрою вона себе ототожнює, але і всесвіт, і, що не менш важливо, сама книга, в якій, у єдиному художньо-творчому акті, явлено гармонійно впорядковану єдність злитих і наваєм – кризь – себе – проступаючи світів” [11, с.22].

Україна в Шевченківському міфі, як стверджував Г.Грабович, “зовсім не місце, територія чи країна, вона – стан буття, чи, якщо точніше, екзистенціальна категорія в теперішньому часі, а в майбутньому, після остаточного перетворення, – форма ідеального існування” [13, с.67]. На Шевченковій Україні діє не історичний, а міфологічний час [13, с.157]. Серед фаз чи станів буття, у

яких відбувається процес руху, можна виділити далеке минуле, недавнє минуле, теперішнє і майбутнє [13, с.131].

В далекому минулому Україна – це ідилічний край миру і гармонії (“Садок вишневий коло хати...”), рай, рівноцінний дитячій невинності, та, як і дитинство, приречений на втрату [13, с.159]. Цей “золотий вік” асоціюється з козацькою славою (“Іван Підкова”), силою й красою козацького життя і звичаїв (“Чернець”), з ідеальною соціальною однотайністю (“У неділеньку у святую...”) [13, с.132]. Він передує “занепадові”, “гріху”, “зраді”, характерним для недавнього минулого і теперішнього.

Україна недавнього минулого і теперішнього позначена конфліктом і лихоліттям, репрезентована маргінальними образами зневаженої і покинутої вдови, покритки, байстрюка, кріпаків [13, с.158]. Це світ глибокої дисгармонії, що загруз у несправедливості та ненормальності.

Майбутнє, на думку Т.Шевченка, має перемогти і виправити теперішнє. Ключову формулу цього майбутнього можна знайти тільки в декількох творах: “Оживуть степи, озера, .../І пустиню опанують веселії села” (“Ісаїя Гл.35”), “І буде син, і буде мати /і будуть люди на землі” (“І.Архімед і Галілей”), “А ми помолилися Богу/і не багатії, не вбогі” (“Бували війни й військові свари”) [13, с.165]. Вся ця міфологічна інтерпретація історії України безпомилково свідчить про циклічність, при якій новий лад повторюватиме колишній “золотий вік”.

Слід зазначити, що міф України представлений не тільки естетичним кордоцентризмом Т.Шевченка, але й етичним кордоцентризмом М.Гоголя. Нова авторська міфологія М.Гоголя, його міфологічне сприйняття України сформувалися під впливом українських народних пісень та дум. У своїх творах на українські теми він, як пізніше Т.Шевченко, висловив значною мірою особистий міф про Україну поза будь-якою історією. “Історія як така, – зазначав Г.Грабович, – мало обходила Гоголя. Сама природа її вимагала хоча б мінімально продуманої експозиції подій, причин, дат тощо, а Гоголь пристрасно хотів передати тотальність минулого, з усіма його емоційними станами, з його досвідом. Словом ... він хотів осучаснити минуле і зробити його не загадковим, а це можливо лише в багатозвуччій символічній системі, що властива виключно міфу. Більше того, сама концепція “тотальності”, яка передбачає (як спосіб перцепції) злиття фактів, пізнання й емоцій, і (як об’єкт перцепції), – повну гармонію між людиною і природою (про це Гоголь часто згадує в історичних статтях про Україну, це конспективно викладено в ранній редакції “Тараса Бульби”, в розділі про степ), вищою мірою міфічна. Реальність, яку він хоче зобразити, коли має справу з минулим, наприклад у “Тарасі Бульбі” є реальністю, що “мала вже бути” і “мала б ще бути”, тобто такою, яка єднає минуле з майбутнім – у цьому полягає сутність міфа. Повторимо за Леві-Стросом: історія (наука) йде від подій до розкриття структури. Гоголя, як впливає з його тверджень, не цікавлять події та усвідомлення (або синтезація) їхньої структури; структуру він має (“ідею”,



“почуття”, “візію”, України, її минувшини, козацького життя); лишається тільки втілити все це в події. Цей рух від структури до події якраз і є структурним визначенням міфа. Крім того, цей рух наявний не лише в “історичному” “Тарасі Бульбі”, а й в усіх “українських” творах Гоголя” [15, с.84]. Таким чином, у романтичному дискурсі М.Гоголя історичне самопізнання міфологізується. Історія в нього збивається на міф.

Проте мислитель-проповідник М.Гоголь, на відміну від поета-міфотворця Т.Шевченка, еволюціонував у своєму творчому доробку від національного міфа до міфа соціального, інакше кажучи, до соціальної або теократичної утопії. У своїй релігійно-моральній проповіді афективно-волюнтаристичного кордоцентризму М.Гоголь запропонував теократичну утопію, патріархальну ідилію. Схематично гоголівський соціальний лад можна уявити у вигляді ієрархічної східчастої піраміди, на якій розташовані посади і стани: ті, які стоять на одній сходинці, – “батьки” щодо тих, які знаходяться на нижчій сходинці, і “діти” стосовно тих, що знаходяться на вищій сходинці. Ієрархічно вищі – добродішні, ієрархічно нижчі – покірні і слухняні.

В основі ієрархічної східчастої піраміди лежить любов. Знизу вгору із рук в руки передається “полум’я любові”, яка нарешті досягає престолу, на якому сидить монарх, який підносить любов дітей своїх до Бога. Таким чином, системотворчим принципом афективно-волюнтаристичного кордоцентризму М.Гоголя є принцип циркуляції любові. Від Бога, який є джерелом любові, вона виливається в людські серця, а далі за допомогою вольового зусилля піднімається знизу вгору по соціальній піраміді до монарха, який є її уособленням, й від нього любов, здійснивши коло, повертається назад до своїх витоків, назад до Бога.

За умов усвідомленої бездержавності, дезінтеграції української нації Д.Донцов одним з перших спробував розшифрувати Шевченків міф України. За допомогою декодування міфічного коду він прагнув відродити “дух давнини”, колишній “золотий вік” козацької України. Донцовська герменевтика спричинилася до трансформації Шевченкового міфу України в міфоідеологію або світську релігію українського інтегрального націоналізму. Поняття світської релігії – одне з відкриттів Французької революції 1789 р. М.Робесп’єр першим визнав у ній наймогутніший засіб відродження нації. Він побачив у ній інструмент, який дозволяє встановити республіку замість і на місці монархії [16, с.419]. Громадянське свято Розуму і Вищої істоти узаконили це відкриття [16, с.420].

За С.Московічі, світська релігія будується навколо соціального світогляду. Вона пояснює походження суспільства (нації, раси, класу тощо) і ретельно описує етапи його становлення майже до стану досконалості, який, як очікується, буде безповоротним [16, с.421]. Власне світська релігія українського інтегрального націоналізму і є, згідно із Д.Донцовим, певним світоглядом, світоглядом, що “має силу віри” [17, с.13].

Донцовську інтерпретацію Шевченківського міфа України можна концептуально викласти наступним чином. Україну Т.Шевченко уявляв собі “землею козацькою”, козацькою Україною [17, с.14]. Він виразно відчував духовний двоподіл “людності України” на дві частини: на воявоначу, організуючу, і працюючу; на людей шаблі й булави, плуга і коси. В нього наявний чіткий поділ на козаків і свинопасів. На протилежних полюсах соціальної структури стоять: “святі рицарі” і “підлії раби” (“Юродивий”), “мужицькі душі” (“Княжна”); козаки і “плебеї-гречкосії” (“Неофіти”); простий народ і лицарі (“Гайдай”, “Неофіти”, “Кавказ”), люди “білого тіла”; козаки, як окрема каста, з особливою, “чистою несукроватою кров’ю” (“Іван Підкова”, “Чигирин”) і “свинопаси” з “гнилим серцем”, козаки лицарі і гречкосії, це вічне протиставлення двох каст у цього “мужицького поета”, – зазначав Д. Донцов [18, с.110].

Критерієм розрізнення цих двох типів, вважав ідеолог українського інтегрального націоналізму, є їхнє відношення до суспільно-політичного ідеалу. “Плебея – пізнаєте по його тузі за “соціальною справедливістю”, за рівністю (хоч би під тираном). Пана – пізнаємо по його тузі за свободою, все одно якою ціною” [19, с.52].

Сам Т.Шевченко знав, стверджувала донцовська світська релігія спасіння, що тих “незрячих, душевбогих гречкосіїв”, яких так любив, – ніхто не визволить, як ті “лицарі святії”, окрема духом порода людей. Він вирізняв тих людей як людей окремого духа, шляхетної душі, людей честі, з “благородними кістками”, з “чистим серцем”, не буденного характеру, вдачі героїчної. Порівнював їх з орлами (оте “козацьке панство”), з окремим кодексом честі, голоті незрозумілими [17, с.14].

Спасіння Т.Шевченко бачив лише у воскресінні лицарства в Україні, нової провідної верстви, овіяної суворим духом старого Києва, містикою нашого вічного міста, над яким поставив знак Хреста апостол Андрій і патроном якого, як і патроном козацтва, був святий архангел Михаїл [20, с.141].

Це воскресле козацтво – в пророчій уяві Т. Шевченка – мало виконати велику місію: визволити Україну від нового “ідолища”, нового “змія”, нової орди варварів, яка прийшла знищити нас. Цю нову орду він бачив у “Московщині та її попихачах” [20, с.161].

Перелумачивши Шевченків міф України на свій лад, Д. Донцов розбудував власну концепцію політичної еліти, в якій простежуються елементи патерналістської психології, характерні і для радянської номенклатури. “Питання проводу, – писав він, – є першорядної ваги для всякої спільноти. Маса, як дитина, хоч відчуває, де її болить або чого хоче, та не вмє сказати, уняти свого бажання в ясне речення, в формулу. Вона простягає руку, кричить, але не все скаже. Завдання проводу – її неясне устремління уняти у виразну формулу, ідею, дати дороговказ і ціль” [19, с.78].

Провідна верства, коли вона дійсно є такою, – це зовсім інша порода людей. І розумом, і серцем, і волею високо стоїть вона над масою народу, над

пересічною людиною [19, с.79]. Народ є для всякої ідеї чинник пасивний, той, хто приймає. Чинником активним, тим, що несе ідею; тим, де ця ідея зароджується, є – активна, або ініціативна меншість. Це група, яка формує неясну для “неусвідомленої” маси ідею, робить її приступною цій масі і нарешті мобілізує “народ” для боротьби за цю ідею [19, с.285-286].

Політична еліта впроваджує свої ідеї в життя за допомогою творчого насильства. “Агресивність не компроміс, – стверджував Д.Донцов, – такий шлях кожної нової ідеї, яка протиставляє себе другій, яка разом з цією другою себе взаємно виключають” [16, с.285]. Творче насильство – як “що”, ініціативна або активна меншість – як “хто” – ось підстави будь-якого суспільного процесу, вважав він, спосіб, яким перемагає нова ідея [16, с.290]. Отже, міфоідеологія Д.Донцова, його концепція ініціативної меншості і творчого насильства є, в значній мірі, дедукацією з авторської міфології, з Шевченкового міфу України.

Українська ідея, таким чином, пройшовши шлях від міфотворця Т.Шевченка до ідеолога Д.Донцова, репрезентована двома типами світогляду (авторською міфологією і світською релігією), існує в двох основних формах — міфу та ідеології.

Радикальну позицію стосовно світоглядів та ідеологій займала філософія підозри. Вона зривала маски з різних форм суспільної свідомості: філософії (К.Маркс), моралі (Ф.Ніцше), релігії (З.Фройд), виявляючи за прихованим – явне, за хибним – очевидне. Так, згідно із К.Марксом, буття [21, с.19], економічні умови суспільного життя формують суспільну свідомість. Але наявна суспільна свідомість відірвана чи відчужена від суспільно-економічного життя [21, с.40]. Вона є хибною свідомістю.

Хибна (або фальшива, ілюзорна) свідомість – це та свідомість, яка робить не конкретні помилки в окремих судженнях, а яка глобально помиляється у своєму сприйнятті соціального світу [22, с.241]. Аби ліквідувати існуючий розрив між суспільно-економічним життям й суспільною свідомістю, необхідно, на думку К.Маркса, залишити хибну свідомість (в його розумінні німецьку ідеалістичну філософію), “вистрибнути” з хибної свідомості в суспільне життя й вивчати це життя незалежно від перевернутої свідомості [21, с.199].

На думку Ф.Ніцше, хибна свідомість, тобто християнська мораль, інакше кажучи, використовуючи вислів філософа, “мораль рабів” – це “корисна помилка” говорячи ясніше, “брехня, усвідомлена як необхідність” [23, с.193].

З.Фройд прийшов до висновку, що хибна свідомість (в даному випадку юдейська та християнська релігії) – це ілюзія, бажання омани [25, с.119-121]. Вона сковує сутнісні, життєві сили індивіда. Саме тому, на його думку, індивід повинен розірвати кайдани ілюзії й відчувати реальність, усвідомити життя [25, с.136]. Таким чином, марксистське вивчення дійсності, ніцшеанська зміна відношення до моральних цінностей та фрейдівське виховання відчуття

реальності – це три варіанти визволення суспільства й особистості з полону хибної свідомості, запропоновані філософією підозри.

Розглядаючи розвиток української ідеї в руслі окресленої вище філософської традиції, можна відзначити, що вона є ілюзією суспільної свідомості, оскільки Шевченків міф України та донцовська ідеологія українського інтегрального націоналізму чи донцовська світська релігія спасіння побудовані на уламках реальності й не відповідають дійсності. Якщо ж розглядати українську ідею ширше, в інших перспективах, й вибудувати діалектичний ряд, додаючи до гносеологічного аспекту ще й аксіологічний та праксеологічний, то українська ідея постане перед нами у зовсім іншому світлі. Ми бачимо, що, попри свою ілюзорність, вона відіграла велику позитивну роль у консолідації української нації, допомогла їй пережити “ніч бездержавності” й вибороти свою власну незалежну державу. Саме в цьому дійсна цінність та практичне значення такої ілюзії суспільної свідомості, як українська національна ідея.

1. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. – Мюнхен; Львів: УВУ, 1995. – 164 с.
2. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. – Мюнхен: УВУ, 1993. – 216 с.
3. Ярмусь С. Кордоцентризм – підстава української духовності й філософії // Збірник праць ювілейного конгресу у 1000-ліття хрещення Руси-України. – Мюнхен: УВУ, 1988-1989. – С.407-415.
4. Нідельман Я. Серце філософії. – Львів: Літопис, 2000. – 286 с.
5. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – Мюнхен: Видавництво спілки Української Молоді, 1983. – 175 с.
6. Самосознание европейской культуры XX века. – М.: Политиздат, 1991. – 366 с.
7. Гейзінга Й. Homo Ludens. – К.: Основи, 1994. – 250 с.
8. Забужко О.С. Філософія української ідеї та європейський контекст: Франківський період. – К.: Основи, 1993. – 126 с.
9. Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Т.Г.Шевченка. – Мадрид; Лондон: Українська видавнича спілка в Лондоні, 1962. – 256 с.
10. Драгоманов М.П. Вибране. – К.: Либідь, 1991. – 688 с.
11. Забужко О.С. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. – К.: Абрис, 1997. – 144 с.
12. Барка В. Правда Кобзаря. – Нью-Йорк: Пролог, 1961. – 288 с.
13. Грабович Г. Шевченко як міфотворець. – К.: Радянський письменник, 1991. – 212 с.
14. Грабович Г. Гоголь і міф України // Сучасність. – 1994. – №9. – С.77-95.
15. Москвичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. – М.: Прогресс, 1996. – 480 с.
16. Донцов Д. Націоналізм. – Лондон; Торонто, 1966. – 363 с.
17. Донцов Д. Правда прадідів великих. – Філадельфія, 1952. – 95 с.
18. Донцов Д. Дух нашої давнини – Дрогобич: Відродження. 1991. – 342 с.
19. Донцов Д. Хрестом і мечем. – Торонто, 1967. – 320 с.
20. Донцов Д. Незримі скрижалі Кобзаря (містика лицарства запорозького). – Торонто: Гомін України, 1961. – 230 с.
21. Маркс К., Енгельс Ф. Вибрані твори. – К.: Політвидав України, 1987. – Т.2. – 543 с.
22. Скратон Р. Коротка історія новітньої філософії. Від Декарта до Вітгенштайна. – К.: Основи, 1998. – 231 с.
23. Нише Ф. Воля к власти. Посмертные афоризмы. – Минск: Попурри, 1999. – 464 с.
24. Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с.

Y.S. Hnatiuk

UKRAINIANCENTRISM AND CORDOCENTRISM IN THE POLICENTRISM PERSPECTIVE

In the article the philosophical analysis ukrainiancentrism and cordocentrism as phenomena of a paradigm of polycentrism in a history of philosophy and the modernity is carried out.

*Д.М. Штогрин*

**ОРГАНІЦИЗМ ЯК КОНЦЕПТУАЛЬНА ЗАСАДА  
УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛ-РАДИКАЛІЗМУ (поч. ХХ ст.)**

У світлі філософсько-дискурсійної інтроспекції засад та методологічних основ українського націонал-радикалізму особливе місце належить “органічній теорії” будови соціуму – “органіцизму”, концепції, яка у поглядах на суспільство дотримується положення про гомогенність таких ззовні диференційних феноменів, як соціум та біологічний організм. Звернення уваги на даний соціально-філософський напрямок пояснюється насамперед тим, що український націоналізм у ході свого концептуального генезису включив доктрину “соціального органіцизму” у свою модель розуміння того, як, і згідно з якими об’єктивними законами, функціонує суспільство. Проблематика даного питання полягає в дослідженні зв’язків та взаємозв’язків основних положень “органічної теорії” будови соціуму з концепцією національного радикалізму (зокрема у темпоральних межах початку-середини ХХ ст.), з’ясування тої соціальної ролі, яку зіграв органіцизм, і визначення тих атрибутів “органічної теорії”, що були включені в концептуальний каркас національного радикалізму...

Слід зазначити, що в сучасній українській соціально-філософській думці спостерігається певний брак наукових досліджень у цьому векторному напрямку (окремі аспекти робіт П.Мірчука, Г.Касьянова, Г.Дичківської, Ю.Пундика та інших не можуть вичерпати усієї глибини проблематики), тому автор даної статті ставить собі за мету розкрити сутнісні аспекти “органічної теорії”, з метою з’ясування детермінант, що зумовили вибір ідеологами українського націонал-радикалізму даної концепції, і трансформування їх в активних субстратів цієї ідеї. Значна увага буде також приділена специфіці розуміння органічної теорії у аперцепції мислителів українського націонал-радикалізму, адже врахування гносеологічних принципів “історичного”, “логічного”, “системного” тощо в нашому аналізі даного напрямку допоможе глибше з’ясувати роль цього феномена.

Органіцизм як напрямок у соціології виник у кінці ХІХ століття і мав за концептуальне джерело праці таких мислителів, як Г.Спенсер, В.Шеффле, Л.Ліліснефельд. З історико-філософського підходу погляди на державу як особливу подобу людського організму (можна провести деякі парадигмальні паралелі з

антропоморфізмом) були сформовані ще в давньогрецькій філософській думці. Платон, наприклад, порівнював структуру та функції держави з будовою та можливостями людської душі. Аристотель вважав, що держава в багатьох відношеннях нагадує живий людський організм, і з цієї точки зору заперечував можливість існування людини як істоти, ізольованої від соціуму (деяку трансформацію цієї думки ми пізніше зустрінемо в аналізі праць Дмитра Донцова). Стагірит аргументував свої погляди такою компарацією: як руки та ноги, що “відняті” від людського тіла, не можуть самостійно функціонувати, так і людина не може існувати без держави. “Людина – істота соціальна”, – наголошував мислитель.

На противагу механістичному підходу до вивчення соціуму, що набув особливого розповсюдження у ХVІІІ-ХІХ століттях, соціальний органіцизм перцептує соціальну надбудову як таку, що складена з якісно різнорідних, диференційних елементів, які мають атрибути лише відносно автономії один від одного, але при цьому діючих конгруентно та співвідносно, керуючись у своїх динамічних трансформаціях деяким єдиним, наперед заданим принципом [9, с.495]. Нестрога аналогія між людським організмом і об’єктивованою системою соціальних відносин та взаємозв’язків, що підтримують її функціонування, йде ще з часів античності (Аристотель), аж до Т.Гоббса (одного з концептуальних засновників доктрини лібералізму) та Ж-Ж.Руссо. На початку ХХ століття в програмових засадах авторів Є.Берка, Ж.Местра та ряду інших “ідеальне суспільство” інтерпретувалось як певна подібність до живого організму, функціонування якого регулюється природно-натуральним шляхом та який за своєю сутністю складається з плюрастично-атомарних первинних ланок (сім’я, комуни, корпорації, соціальні інститути тощо). Соціальне тіло, на думку вищезгаданих авторів, вимагає домінування потреб та інтересів соціального організму (ідея нації в українському націонал-радикалізмі) як системи над партикулярними інтересами індивіда. Останній має стосовно соціуму не стільки права (лібералізм), скільки обов’язки (консерватизм, традиціоналізм). На їх думку, органічному суспільству притаманна строга атрибутивна ієрархія, а також цінності, традиції та звичаї колективістського типу. Посягання на цей аксіологічний ряд з точки зору його модернізації приводить до дезінтеграції та реконструкції з паралельною інкреасацією показника соціальної ентропії. Прагнучи в своїх творах уникнути світоглядних та парадигмальних протиріч, більшість теоретиків “органічного суспільства” тим не менше залишилась вірною ідеї аналогії між людським організмом та суспільством, акцентуючи увагу на людській (тобто свідомій) натурі останнього. Відповідно до поглядів французького соціолога Е.Дюркгейма, соціальна система існує як “тотальна цілісність” (Гегель) лише в колективній свідомості, при цьому не онтологізуючись і об’єктивізуючись. В той же час сама ця свідомість не редукується до об’єктивних проявів свідомості, що складають соціум індивідів. Дюркгейм першим помітив появу “органічної солідар-

ності”, яка пов’язувала людей в “індустріальне суспільство”, суспільство, що характеризується великим ступенем поділу праці.

Зробивши екскурс з метою огляду базових основ концепції “органічного суспільства”, ми зосередимо нашу подальшу увагу на системному аналізі тих ланок організму, які ввійшли в “концептуальний каркас” (К.Поппер) соціально-філософських основ українського національного радикалізму початку ХХ сторіччя (Д.Донцов, М. Міхновський et cetera). Зазначимо, що у творах Д.Донцова – “стовпа” та корифея українського націонал-радикалізму тих темпоральних рамок – ми можемо спостерігати значний вплив ідей В.Липинського – україно-польського консерватора-монархіста, якого деякі дослідники, мабуть, дещо помилково, відносять до табору націонал-радикалізму. Хоча думки Липинського носять в цілому поміркований характер (він називає українцями тих, хто приймає українську ідею як свою рідну), але слід зазначити деяку концептуальну подібність ідей Донцова та Липинського (деякі дослідники навіть звинувачують Донцова у плагіаті ідей Липинського, і це, на погляд автора статті, має зерно істини).

Тим не менше, у працях Д.Донцова, М.Міхновського та й зрештою і В.Липинського (пізніше Ю.Вассіяна, С.Бандери тощо) простежується досить чіткий вплив організму в поглядах на суспільство.

Дмитро Донцов, мабуть, – одна з найяскравіших постатей на хвилі українського національного відродження тих часів. Насамперед яскрава тому, що він зумів протиставити тотально-домінуючій в ті часи соціалістичній ідеології, що мала за основу методологічний базис діалектичного та історичного матеріалізму та праці Сен-Сімона, Фур’є, Оуена, Блана тощо дух українського національного визволення, посианого на ґрунті традиціоналізму та волонтаризму. З під його пера вийшло біля двох десятків праць, що торкаються величезної кількості питань філософської проблематики (історіософії, аксіології, праксеології, філософії політики, етики тощо). На відміну від більшості своїх однодумців, Донцов не зосереджував акценту своїх творів тільки на політичній проблематиці сьогодення; його світогляд за своєю суттю атемпоральний, звернений як в минуле, так і в майбутнє. В поглядах на генезис суспільства він органічно поєднує організм та націоцентризм, формуючи досить яскраву та насичену кольорами картину онтології українського соціального буття.

Примат соціального тіла (організму) над окремими партикулярними інтересами чітко простежується в філософських поглядах Донцова. Так, у своїй праці “Націоналізм” мислитель наголошує на приматі головної мети – влаштуванні за своєю подобою та акцентом вторинності тих жертв, що будуть покладені на алтар ідеї. “Для націй, що творять історію, націй – здобувачів, головною метою є панувати і улагоджувати життя за своєю подобою, якого б напруження народної енергії це не коштувало, з якими жертвами не було сполучено” [1, с.61]. Акцентування уваги на негативізмі ліберально-партикулярної аксіології

окремих одиниць, окремого індивідуума в порівнянні з цінностями колективними, суспільного типу ріднить Донцова з концепціями філософів суспільного консерватизму (в Україні яскравим представником цього напрямку був В.Липинський), з їх апелюванням до традиційності, до релігійності, до авторитету та імперативності моральних норм. Чіткий, яскраво окреслений ієрархіям (теорія елітаризму Донцова), прагнення до суворого суспільного порядку – всі ці риси концепції Донцова тісно вплетені в його світоглядний базис.

Поняття “соціальної ієрархії” грає визначну роль у концепції мислителя. На відміну від Липинського, який розглядає соціальний організм за класовим принципом, виділяючи клас хліборобів, промисловців, фінансистів тощо, Донцов згідно з тезисами елітаристської теорії, що викладена в працях італійців Г.Моски, В.Парето, Р.Міхельса, поділяє весь народ на еліту (фр. elite – кращий, добірний), яка формує та інспірує суспільний організм, та на пасивну масу, охлос. Цей амбівалентний поділ Донцова просякає, фактично, всі його твори. Внутрішній вогонь, який горить в душі представника національної еліти, має в собі не кожен, а тільки людина особливого типу, особливих якостей, особливої вдачі. На думку вченого, це фанатики, аскети типу І.Лойоли, що мають психологічну вдачу вічного напруження всіх своїх сил Духа та Серця, байдужих до своїх тілесних потреб. Вони стають на противагу до представників пасивного субстрату, розлізливих, млявих, просякнутих духом квієтизму, сентиментально-сльозливих. “Вони – сухі і вогненні душі формотворців, що палають негасним внутрішнім вогнем” [2, с.143].

На думку мислителя, перемога національної ідеї неможлива без відповідної організації (консолідації) соціуму (одна з тез організму). В будь-якій ситуації повинні бути національно-креативні та впорядковуючі сили, які втілювали б постулати національної політики, виконували б владні та виховні функції. З цим питанням і корелюється проблема проводу нації, її провідної верстви. Перемога, розвиток у будь-якій ділянці не приходять самі по собі, за них треба змагатись, виборювати їх в організованій формі. В ім’я їх, на думку Донцова, треба вміти застосувати навіть насильство.

Інший аспект “чинного націоналізму” Д.Донцова, що знайшов своє відображення при поєднанні з органіцизмом, стосується поняття нації, яке мислитель ототожнює з “гуртовою одиницею”, що має прикмети організму з власною “волею до життя” А.Шопенгауера та волею до влади Ф.Ніцше. Розглядаючи націю як суспільний організм, “як гуртову одиницю” з власним життям та волевиявленням, Донцов змалював абриси ідеалу “сильної нації”, подібного до ідеалу сильної людини. Цими прикметами, якими повинна відзначатись сильна людина, Донцов наділив націю (збірну одиницю), пропонуючи філософію національної екзистенції будувати не на відірваних засадах логіки (раціоналізму), а на волі до життя, на ірраціональному волонтаризмові, роблячи наголос на афірмації чуттєвого елемента.



Чітко простежується ремінісценція органіцизму в теорії еліти Донцова. Як і всяке біологічне утворення, нація повинна мати світлу та розумну голову, об'єктивовану в національній еліті, національному проводі. Питання проводу, на думку вченого, є питанням першорядної ваги для всякої спільноти. Маса подібна до дитини, яка, хоч і відчуває, де її болить, або чого вона хоче, проте не може цього вимовити, втілити своє бажання в якесь речення, в ясну та чітку окреслену форму. “Вона простягає руку, кричить, але не все скаже” [3, с.78]. Завдання проводу, на думку Донцова, полягає в намаганні втілити це неясне устремління, цей безформний “alan vital” (Бергсон) маси у чітку конгруентну формулу, ідею, надати масі дороговказ і мету.

Найкращою аналогією в даному випадку, на думку вченого, є годинник, де кожна частина механізму знаходиться на своєму місці, має свій розмір та форму (отже і ієрархічність). Важливий той організм, те суспільство, яке має найбільшу силу удару та відпору ззовні. У свою чергу більшу силу і відпорність виявить той, який є більш досконалішим, тобто той, хто являє собою суму досконалих органів окремих частин, складених в найбільш конгруентну та досконалу цілісність, так, щоб кожний займав відповідне своїй функції місце, розмір і форму, той, хто має найкращого майстра. Донцов зазначає, що подібно до поділу на різні породи в природі, в суспільстві існує відповідний поділ на касту. Тому, пише вчений, коли людина з породи “жаб”, “черепах” та “свиней” протиприродно пнеться на становище людей з касту “орлів” чи “оленів”, тоді суспільний організм деградує та розкладається. “Тоді історична Немезида тим чи іншим способом інтродує усуває, а їх місце займають ті, яким “сродне” панувати: нова каста своїх панів або, коли такої немає, – чужих” [2, с.104].

Таким чином, не можна не помітити слідів впливу органічної теорії суспільства на соціо-політичні погляди Донцова. Причому “кастовість” у поглядах на суспільство властива і В.Липинському, який видав свої “Листи до братів-хліборобів” у той же самий рік (1926), коли з-під пера Донцова вийшов “Націоналізм”. Але, на відміну від Донцова, який ділить суспільство на окрему, замкнену в своїй ідентичності еліту та на пасивну масу (охлос), яка у всьому повинна дотримуватись директивних вказівок еліти, Липинський виділяє класову диференційність (клас хліборобів, промисловців, інтелігенції тощо). Таким чином, можна зробити висновок, що в загальному ідеї органіцизму притаманні також і В.Липинському.

У творах іншого представника українського націонал-радикалізму Миколи Міхновського ми теж можемо побачити певні сліди органіцизму. Міхновський не був філософом у директивному сенсі цього слова. Він скоріше політик, політичний діяч з великими амбіціями. Проте виокремити і очистити від “плевел” філософське ядро в його політико-патетичних працях можна. Так, в “confession de foi (сповідь віри) молодого українця”, документі, складеному за безпосередньою участю Міхновського, читаємо, що “кожна людина залежить

насамперед від долі її нації” [6, с.15]. У вищенаведеній думці чітко виражена цілісність “органістичного підходу” у вивченні соціуму, оскільки головною ідеєю, яка “скріплює” весь національний організм, є у Міхновського ідея національного визволення та відродження України, життєвий порив до свободи українського етносу (подібні думки ми можемо простежити і в Донцова, Липинського, Вассіяна, Бандери тощо). Сама ідея національної волі повинна стати, на думку Міхновського, тією вітальною силою українського народу, яка пробудить його до повноцінного життя поряд з іншими народами цивілізованого світу. У “Десяти заповідей УНП”, складених за безпосередньою участю Міхновського, перша заповідь доволі красномовно про це свідчить: “Одна, єдина, неподільна, самостійна Україна – це ідеал української людини, за здійснення якого людина повинна боротись, не шкодуючи свого життя” [Там само, с.46].

Вже пізніше у мислителів з націоналістичного табору ми можемо простежити генезис ідей Донцова і Міхновського. Так, у праці Ю.Вассіяна “До головних засад націоналізму” читаємо: “Нація є величиною органічного стану” [8, с.198]. Подібні думки ми можемо зустріти і в Степана Бандери у його “Перспективах української революції”.

Як висновок, слід виділити декілька сутнісних положень. По-перше, теоретики національного радикалізму чітко стояли на органіцистських позиціях, вважаючи, що закони соціального життя детермінуються законами природними. Людина стає істотою суспільною, будучи вже біологічно сформованим індивідом, володіючи розвиненою волею та свідомістю. Первинно вона є творцем “другої природи”, потім – членом суспільства, пізніше – громадянином держави. Зрозуміло, що зникнення людини як біологічного виду одночасно буде означати і зникнення суспільства та держави. Тому в суспільному житті необхідна гармонія природних та соціальних законів людського розвитку.

По-друге, органічна теорія доволі чітко вводить у поняття держави та суспільства системну ознаку. Переважна більшість її прихильників вважає, що суспільство та його державна організація – це складна система, що складається з взаємодіючих та взаємообумовлених елементів.

По-третє, органічна теорія обґрунтовує диференціацію та інтеграцію суспільного життя. Одним із важливих її положень є те, що поділ праці веде до диференціації суспільства. З іншого боку, інтеграція об'єднує людей в державу, за сприяння якої вони можуть задовольняти та захищати свої інтереси.

Наостанок зазначимо, що хоча сьогодні органічна теорія і не користується минулою популярністю (на Заході набуває все більшого поширення теорія “синергетики” та відповідна їй парадигмальна модель (Хакен, Пригожин, Стінгерс, Шаповалов тощо), але вона ще доволі розповсюджена на Заході.

1 Донцов Д. Націоналізм. – Торонто, 1967.

2 Донцов Д. Дух нашої давнини. 2-е вид. – Дрогобич. 1991



3. Донцов Д. Хрестом і мечем. – Твори. – Торонто, 1967.
4. Забаревський М. Липинський і його думки про українську націю та державу. – Відень, 1925.
5. Липинський В. Листи до братів-хліборобів. – Нью-Йорк, 1954.
6. Мірчук М М Міхновський – апостол української державності. – Філадельфія, 1961.
7. Міхновський М. Самостійна Україна. – Лондон, 1967
8. Націоналізм. Онтологія. – К.: Смолоскип, 2000.
9. Новейший философский словарь. – Минск, 1999.

D.M. Shtogryn

ORGANISIM AS CONCEPTUAL BASIS OF UKRAINIAN NATIONAL RADICALISM  
(20 TH CENT.).

This article concern the influence "organic theory" of society to Ukrainian national radicalism during the period of the end of 19-th and the beginning of 20-th century, various factors of influence is comprehensively analyzed from the historic-philosophical points of view.

*I.C. Монолатій*

**ПРОБЛЕМИ ЕЛІТИЗМУ І ПЕРСОНАЛІЗМУ  
У ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ ОЛЕКСАНДРА КУЛЬЧИЦЬКОГО**

Етнопсихологічні дослідження є важливим структурним елементом національної думки, своєрідним синтезом історичних, психолого-філософських, етнографічно-фольклористичних, культурологічних знань [20, с.433; 438]. Їх науковий рівень промовисто свідчить про загальний стан наукового доробку. Адже в етнопсихологічних студіях чи не найяскравіше можуть виявити себе дві протилежні тенденції, характерні в цілому для гуманітарних дисциплін. Перша, в якій домінують суб'єктивні узагальнення, що не завжди відповідають дійсному станові речей і, що дуже важливо, не підлягають науковій перевірці. Друга ґрунтується на добротній науковій аргументації, об'єктивності, стильовій витриманості [13, с.27; 21, с.110].

Дорогою систематизації йшов професор психології, а пізніше філософії УВУ Олександр Шумило фон Кульчицький (1895-1980). Наукові зацікавлення вченого виявились досить широкими: ним залишені праці в ділянках психології, антропології, філософії, педагогіки, літературознавства, германістики, етнопсихології. За підрахунками дослідників його творчості, з-під пера філософа вийшло 130 назв друкованих статей і монографій, 110 публіцистичних статей, що їх пощастило зареєструвати у часописах, а також здійснено 158 ґрунтовних доповідей на різних наукових і громадських зібраннях. Із 264 рукописних праць, які зберігаються в архіві УВУ в Мюнхені, значна частина написана німецькою, французькою, англійською мовами [3, с.10].

Теоретичні й методологічні засади досліджень О. Кульчицького формувалися під впливом структурної психології, а у філософському плані під впливом

*I.C. Монолатій. Проблеми елітизму і персоналізму у філософській спадщині О. Кульчицького*

М.Шеллера, А.Бергсона, М.Гартмана, Е.Мунье. Звідси він набуває переконання у персоналістській доцільності життя особи.

У статті "Риси характерології українського народу", написаній для Енциклопедії українознавства (Т.І. – С.708-718), О.Кульчицький розглядає вдачу українця з погляду її формування шістьма різними факторами – расовими, географічними, історичними, соціально-психічними, культурологічними та глибинно психічними [13, с.30]. Наукова систематизація вченого майже позбавлена суб'єктивної довільності. Особлива цінність цієї роботи полягає у зверненні уваги на диференціацію, тобто на те, що розрізняє нас в межах однієї нації (вплив різних антропологічних факторів, географічних зон, історичної долі). Така диференціація стає поштовхом до дослідження регіональної характерології і водночас стримує від надмірного захоплення глибинними узагальненнями.

У 1985 р. виходить збірник статей О.Кульчицького "Український персоналізм (філософська й етнопсихологічна синтеза)" [2, с.5]. Вчений досліджує психічну структуру людини, спираючись на методологію західноєвропейської психології. На перше місце у нього виходить аналіз національних устремлінь, національне тлумачення основних вартостей – правди, добра, свободи, абсолютного буття, – які визначають ставлення людини до світу, буття, історії та спілкування з іншими особами [2, с.11-14]. На формування О.Кульчицького як дослідника великий вплив мали сучасна йому європейська філософія екзистенціалізму, а також філософія Канта, зокрема критичний раціоналізм та антропологічний підхід до всіх питань етнопсихології, культурології взагалі [20, с.386]. Аналіз української етнопсихології приводить його до розуміння специфіки української культурної традиції та типово українських завдань у боротьбі за збереження української людини та української духовної спільноти. Тематика статей О.Кульчицького надзвичайно різноманітна. Він поглиблено аналізує геопсихічний аспект у характерології української людини, торкається надзвичайно складної проблеми, а саме – вирішення національних рис у колективній психології української спільноти [4, с.67]. Вчений базується на методі "генетичного досліду чинників формування української психіки" [5, с.58]. Генезу психіки української людини він шукає у першооснові, зокрема у расово-антропологічних рисах, у конкретному географічному і часовому просторі, де проходить буття народу. Важливим тут є використання європейських методів, стандартів дослідження колективного "Я" нації, зокрібно аналіз української психіки за схемою тришаровості. Дослідження базується на: 1) вирізненні шару соматопсихічних явищ самопочування і життєвого настрою; 2) шару почуттєвого життя, яке визначається так званими "краєвидними мотивами"; 3) шару волі та мислення [2, с.21]. Аналізуючи геопсихічну дію українського географічного простору, вчений виділяє три смуги: 1) смугу північних низовин; 2) смугу лісостепових височин; 3) низинну степову смугу, а відповідно характеризує психіку людини "лісової", "степової" та ін. [2, с.22].

Серед статей О.Кульчицького є і такі, де глибоко проаналізовано з точки зору етнопсихології феномен національного культу визначних осіб. На особливу увагу заслуговує його стаття “Культ Маркіяна Шашкевича як психосоціальна проблема”, написана у формі рецензії на монографію С.Шаха “О.Маркіян Шашкевич та Галицьке відродження”. Психосоціальний аналіз проблеми культу поета приводить О.Кульчицького до осмислення понять “культ”, “маса”, “провідник” у їх національній українській інтерпретації. Як взаємини провідника і народу розглядає вчений творчість Т.Шевченка (“Віщун-Борець-Мученик”), І.Франка, зокрема поему “Мойсей” (“Мойсей” як проблема взаємин народу і провідництва) [2, с.49, 55, 78].

Настанови народу до провідництва, зазначає О. Кульчицький, бувають, як говориться в психології, амбівалентні, протилежні. Якщо душа народу, послухна одним законам колективної психології, стає свідомістю групи, свідомістю цілей і завдань національної спільноти, бувають інші настанови, коли душа народу послухна іншим законам колективної психології, розпливається в психіці маси [2, с.51; 4, с.67]. Далі йде питання, якою масою (юрбою) став народ – масою героїчною, що в ній сугестія і масовий гіпноз йде у напрямку великої ідеї і великого пориву, що їх очолює і оформляє провідник, чи масою первісною, в якій вищі форми особовості губляться. “Відношення народу до провідника творять тим робом цілу низку можливостей: від інстинкту коритися і обожати, до почувань комплексу нищоти, до виявів зависти супроти “лучших людей”, охоти глузувати і насміхатися, ненавидіти і клеветати – від настроїв Квітної Неділі, до крику: “Роспни його!” [2, с.37, 51]. Змінливим і різномірним настановам народу вчений протиставляє тверду і постійну структуру душі провідника (Г.Сковорода), яку він передає образом душі, що її ядром – шляхетність, а крилами – мудрість, що планує і передбачає, і мужність, що виконує і здійснює. Ставлення маси до її провідників виникає передусім із самої природи маси як соціального незорганізованого і мало об’єданого матеріалу, що його одинокою пов’язуючою силою є спільність переживання спільної долі. Ствердження існування соціологічних закономірностей, що виникають з природи й структури маси і деяких типових властивостей у постатях провідників (авторитет, престиж, харизма), на думку О.Кульчицького, може послужити основою до соціологічної інтерпретації культу Маркіяна Шашкевича у народних українських масах, як особливого конкретного випадку ставлення народних, галицько-українських мас до їх духовних провідників [2, с.64].

Зростання культу поета у ритмі назриваючих поколінь найвиразніше вчений виявляє в кількісних розмірах “маніфестації”, що їх наявність правильно підкреслює С.Шах, і що набирає також і характерних ознак, коли дещо заглибитися у соціологічну проблематику початкового, “вихідного”, майже не існуючого культу М.Шашкевича і його пізніших проявів, які виразно вказують на соціологічну, цікаву, міфотворчу тенденцію маси [2, с.69-71]. Це особливо

вражає у їх хронологічному зіставленні – як зазначає О.Кульчицький – великий діапазон відстані між наснагою подиву і пошани, звеличання і близьких сучасній долі висловлювань та до найвужчого кола особистих приятелів обмеженого визнання найближчих друзів (сучасників), за яким йшла ще більш повна мовчанка про поета впродовж 1848-1880 рр.

Порівняння зображення постаті М.Шашкевича у літературознавчих розвідках з тією його постаттю, яка відображується у призмі його масового культу, вимагає від вченого поставити соціологічну гіпотезу наявності двох видів духовних провідників (провідних духів). О.Кульчицький виділяє наступні: 1) “ініціаторів-предтеч”; 2) “промоторів-привідників”, тобто виконавців. Дослідник пише, що передусім Шашкевич був більшою мірою ініціатором-предтечею, а натомість Шевченко – промотором-привідником [2, с.73-75]. Для іншого виду провідників, на думку вченого, необхідний високий потенціал динаміки, адже для першого достатня лише інколи лірична тонкість думання. Проте для обох суттєве – це явище взаємопроникання індивідуальної душі провідника й колективної душі народних мас, що у промотора-виконавця виявляється вибуховою дією, яка збуджує колективну психіку народу (Т.Шевченко), а в ініціатора-предтечі – відчуттям і усвідомленням сучасних несвідомих настроїв мас, що зрештою повинні стати двигунами історії, осягненням того, що “Шашкевич -- це справжній виразник безпосередності індивідуальних переживань, що мають вагність загальних переживань, а у своїх висловлюваннях – це синтетик змагань, що являються збірними переживаннями, але в нього гостро усвідомлені” [2, с.68].

Культ ініціатора-предтечі має, на думку О.Кульчицького, у собі ту особливість, що його міфотворча тенденція, невіддільна від кожного культу, пересуває особу ініціатора у перспективу помилкового принципу: “Post hoc, ergo propter hoc” і вбачає наслідком “проекції”, в глибинно-психологічному розумінні цього терміну, в ініціаторі-предтечі – промотора-привідника, тобто спричинника пізніших творчих подій, – у розумінні їх “causa efficiens”. На його думку, така міфотворча тенденція є природним виявом розвитку народних мас, які вимагають певного міфа для існування своєї спільноти, ніж сам ініціатор-предтеча для збільшення своєї особи, “невмирущості якої достатньо запевнена самою першістю в усвідомленні Ідеї і новаторством у її проголошенні” [2, с.69].

Говорячи про проблему “Віщун-Борець-Мученик” (Т.Шевченко), О.Кульчицький підкреслює, що, будучи більше, ніж поетом, бо кобзарем-віщуну, борцем-героєм і праведником-мучеником, – Т.Шевченко розбуджує в українців (“в нас, скільки разів сходимося, щоб його пом’янути незлим, тихим словом”) – найглибший і найкращий і, одночасно, напівсвідомий спогад української душі, “спогад про батька” [2, с.47]. Окреслюючи таке означення, вчений зазначає, що: 1) батько для будь-якої дитини – це той, хто, як віщун-чародій, – все завжди і наскрізь знає; 2) як “борець-герой” за усіх міцніший, нікого не боїться і нікому не кориться; 3) як “праведник-мученик” готовий за життя своїх близьких

принести себе у жертву. Дослідник закінчує: “Якщо називаємо його Батьком Тарасом, шануймо його як батька, переймаючи у свої серця його духовну спадщину. Нехай Дух Кобзаря стане для нас огненным стовпом на шляхах скитання і шукання, на шляхах самовідречення і змагання та прийдешньої остаточної перемоги” [2, с.85].

Дослідження геопсихічного аспекту в характерології українця задумана О.Кульчицьким як частина спроби загальної характерології українського народу, зведеним мінімумом якої став нарис про риси характерології, опублікований у словниковій частині “Енциклопедії Українознавства”. Згодом, у 80-х рр. ХХ ст., вчений намагається дослідити деякі аспекти цієї етнопсихологічної проблеми, її методологію та наукову цілісність [2, с.3; 3, с.155]. Тому завданням характерології, на його думку, є визначення характерів (своєрідностей психіки), а звідси – завданням характерології народів є визначення своєрідності даної національної психіки. Під своєрідністю психіки автор розуміє цілісну взаємопов’язаність (у світлі структурної психології) психічних особливостей, що відрізняють дану психіку від цілісного взаємопов’язання властивостей іншої психіки [1, с.39; 3, с.152, 153]. Виходячи з цього, дослідник визначає мету характерології українського народу (поміж особливостями іншого, не “національного” походження) як типові психічні особливості людини, приналежної до українського народу. Внаслідок такої тези, О.Кульчицький говорить про національну психіку як психіку української спільноти (“збірноти”), яку розглядає з точки зору колективної психології.

Головна трудність характерології народів полягає у вирізненні національних рис з-поміж особливих прикмет, що людина має як індивід (тобто тих, що йому вроджені), і тих, що виникають з його віку і соціальної приналежності до певних груп впливу (виховання і т.д.). У методологічному відношенні вчений вирізняє проблему як “методу генетичного дослідження чинників формування української психіки” [3, с.154]. Згідно з такими дефініціями, О.Кульчицький запропонував наступні вузлові точки проблеми:

1. Українська людина в своїй соматопсихічній обумовленості. Соматично-расові чинники і соматопсихічні аспекти української психіки.
2. Українська людина в своєму географічному просторі. Географічне становище, що оформлювало українську психіку, та геопсихічні чинники й геопсихічний аспект української психіки.
3. Українська людина в своєму історичному бутті. Вплив історичних подій та історичної дійсності на формування української людини. Історичні чинники та історіософський аспект української психіки.
4. Українська людина в її суспільному житті. Вплив притаманних для української дійсності форм групового життя на українську психіку. Соціопсихічний чинник і соціопсихічний аспект української психіки.

5. Українська людина в її культурному бутті – впливи визначених постапей культур на українську психіку. Культуроморфічні чинники і культуроморфічний аспект української психіки.

6. Українська людина в своєму глибинно-несвідомому психічному житті. Глибинно-психічний аспект української психіки [2, с.21-34].

Краєвид України О.Кульчицький, з точки зору геопсихіки, групує довкола трьох основних його форм: краєвиду Полісся (“ядра смуги яловинної лісової рівнини”); краєвиду правобережної хвилястої плити; лівобережного і причорноморського степу; гірського краєвиду українських Карпат.

Розглядаючи ці форми, вчений зазначає, що краєвидові Полісся, якщо його внутрішньо доповнити психічними процесами “вчуття”, відповідає краєвидний мотив “таємної обережності”. Краєвид правобережної плити, що його типом є Поділля, виражається у нього краєвидним мотивом “м’якої хвилястості”, чорноморський, лівобережний степ, знаходить свій вираз в краєвидному мотиві “безкрайньої далечі”. Дослідник підкреслює, що якщо взяти одночасно під увагу впливи підсоння та динамічне враження вище згаданих “краєвидів” як квантитавних і квалітативних цілостей на світосприйняття, можна ствердити: краєвид Полісся з мотивом таємної, загрозливої обережності, як почуття до вкоріненої в непорушність лісу, в небезпеку трясавин, в задумливість лісових озер, в тверду, невблаганну, постійну боротьбу за існування. Сонце і земля, за дослідями О.Кульчицького, що є змістом життя дерев “налаштовують” людську душу до поваги, і навіть до смутку і самотності, обережності й обачності – до почувань страху, послуху, скромності [2, с.23]. Така динамічна цілісність діє на світосприйняття, “вимагає активної настанови у повільній боротьбі, без надій світлих тріумфів, із готовністю до почування резигнації” [2, с.24].

Обриси подільських рік, “лінія хвилястості”, є почуванням насамперед простого напрямку. Вони, на думку вченого, можуть виражати нехтування часом, вигідне уникнення перешкоди, химерність настрою, поглядів на світ, а також є лінією відпруження, м’якого обминання конфліктів. Хвилясте заглиблення запрошує людське око відпочити, не тільки тому, що зір індивідуума не радий підходити вгору, але й тому, що поле бачення краєвиду поділяється, що, у свою чергу, ще більше приманює у заглиблені долини [2, с.24]. Цьому типові характерні засади безжурного життя, егоїстичне почуття вигоди і обережності, недбайливість, доступність і ніжність, співчуття.

В краєвиді степової смуги – краєвиді, де степові могили додають до трьох вимірів безкрайнього Степу нову координату сірої, анонімної минувшини, четвертий вимір часу, перспективу вічності, безкрайньої далечі, – людина стає домінантою, тим осередком, з якого виходять нечисленні лінії руху, що “вводять глядача в похмілля безконечного гону вперед, в безмежність, що її друге ймення ніде-ніде, що й оправдує цілковиту непорушність. Це океан ланів, океан життя, стає в посуху океаном нічогости і смерті – це антитеза тайного руху і непо-

рушного спокою” [2, с.25, 26]. Якщо ж йдеться про враження довкілля як динамічної квантитативно-квалітативної цілості на світосприймання, то антитеза Степу як нескінченної потуги плідності і життя, що рівночасно в своїх надрах ховає загрозу суховіїв, ураганів та інших природних катаклізмів, викликає в душі антитезу двох світоглядних настанов: ентузіазму, спрямованого на ціле, абсолютне, що є любов'ю, божевіллям і оп'янінням; і нігілізму – радикального заперечення цінностей життя, його глузду, спрямувань [2, с.25, 104]. Філософ підкреслює, що з одного боку – почуття власної сили, а з іншого – Степ як безглуздя та безмежність, в яких людина губиться в почуттях безсилля і комплексу меншовартості. Степова тенденція затирає зависть, викликає почуття апатії і крайню байдужість. Почуття невизначеності призводять до творення нахилів гніву, люті та помсти у мешканців Степу.

Історична дійсність спричинює в українця, зазначає О.Кульчицький, особливий стан колективної національної свідомості [2, с.26; 6, с.65]. Історична доля України складається так, що протягом історії майже ніколи не здійснювалися особливі прикмети розвитку і закріплення колективної національної свідомості, зокрема: 1. Існування тягlosti групи (доби упадку, перерви в українському національному житті). 2. Існування свідомої ідеї групи (“географічні умови України і розпливчатість її границі, трудність розмежувати російську і нашу історію в минувшині, зливання цієї історії в рамках радянського народу”). 3. Конфлікти і суперництво з іншими групами (українська національна група не відіграла звичайної ролі повноправного суб'єкту історії, згл. титульної нації). 4. Існування суцільності традиції і звичок, що визначають членів національної групи між собою та групу як єдине. 5. Існування розвинутої групової організації та спеціалізація функцій (“однокласова суспільність українців”) [2, с.27]. В цьому напрямі виникає проблема історичної долі українського народу.

Історична доля, на думку вченого, у вирішальний спосіб діє і на творення постаті цілої історії, де кристалізується низка основних думок та ідей з ділянок суспільно-політичного життя, що визначають практичну поведінку громадянина державного життя. Розуміння понять “держава”, “влада”, “воля”, “революція”, “авторитет”, “війна”, “військо”, “державна служба”, “примус” формувалися під впливом особливої історичної долі [7, с.237]. Історія діє на психіку людини чи не найсильніше шляхом прикладів, шляхом впливів історичних постатей як зразків для сучасників. Від Ярослава Мудрого через Хмельницького і Мазепу, аж до Шевченка і Петлюри тягнеться ціла плеяда особистостей, що для кожного покоління стають предметом ідентифікації, психічного ототожнення. “Понад все виростають із народної туги історично обумовлені ідеали княжого дружинника, козацького борця за волю в подвійній постаті січовика-запорожця і козака-хлібороба, січового стрільця і українського повстанця, народного діяча в постаті каменяря і гречкосія” [2, с.28]. Всі ці типи, в більшій чи меншій мірі, стають схемами недосяжних українських індивідуальностей.

Розглядаючи історичний аспект психічного життя української людини, автор зазначає, що “прийдеться накінець зайнятись селекційним діянням історичних процесів”. Тобто, починаючи набігами печенігів і колективізацією закінчуючи, селекційні діяння в історичній перспективі виглядатимуть наступним чином – винищування завзятих і сміливих, залишають при житті слухняних і покірних [2, с.29]. Мабуть, тому, в далекому минулому специфічна українська історична оборона з Степом як шляхом для наїздів і лісом як місцем захисту, тобто з конфігурацією терену, що давала або можливість боронитися в широкому колі, або обманювати ворога, відступаючи в ліс, або примушувала здаватися на ласку (неласку) ворога.

Вроджені расові, геопсихічні та історично зумовлені особливості українського народу опосередковано визначають особливості української вдачі через дію соціальних чинників, які виконуть роль своєрідних індикаторів психічних особливостей. Щоб оцінити і належно зрозуміти особливості українця, зазначає О.Кульчицький, треба проаналізувати кожну із цих прикмет в її позитивному чи ж негативному значенні для суспільного життя. “Гін до самоствердження не видається в українців надто посиленням, ані надто провідницька форма як гону до влади” [2, с.29]. Якщо цей гін до самоствердження виступає, він очевидно набирає швидше форм надкомпенсати історичного комплексу меншовартості і почуття кривди. Гін підкорюватися є станом, рідшим в українців, який виступає тут краще наслідуванням його форми. Це наслідування виправдовується кінечністю пристосування до умов життя історичного “vita minima”, одночасно пов'язані із внутрішнім душевним протестом, з усіма проявами ресентименту проти накиненої зверхньої необхідності.

Така соціопсихологічна й індивідуально-психологічна констеляція чинників впливає, на думку вченого, вельми некорисно на групотворчі тенденції й здібності українців, особливо щодо національної групи [9, с.318].

Історія України з її предовгими періодами завмерлої й утаємниченої національної свідомості була надзвичайно некорисна з погляду розвитку національної свідомості: “Відносини між Росією і старою Україною, довгі суперечки в справі української і російської мови на протязі 19 століття, загально часто емоціональний підхід до національних справ, гальмування національних інтелектуальних функцій, послабляли спроможність витворити належну ідею національної єдності” [2, с.31; 12, с.185, 192]. З таких позицій існування середників і можливостей комунікацій і контактів всередині групи українська національна група мала б, на його думку, дуже добрі природні умови. Однак на перешкоді їм стоять політичні і соціально-економічні причини, а загально – стиль національного буття. Такими двома передумовами є наступні: 1. Існування оригінальної (окремішньої) національної культури, високий її рівень та приналежність до неї людини. 2. Існування в розвитку історії провідних осіб, що стають предметом подиву і пошани, і як такі є стрижнями національного об'єднання.



Потенціально й релятивно високий рівень української культури не змінює факту, що вона не розвинулася так, як культури великих державних народів, і що розвивалася вона однобоко, з перевагою окремих естетичних, соціальних і релігійних мотивів, без врахування політичних, економічних та технічних здобутків сучасної цивілізації. На формування української психіки особливо негативно вплинула нестача гуманістичних впливів – саме тих, у яких ідея Батьківщини і патріотизму відігравала чималу роль для формування національної свідомості Західної Європи. Наступними вчений називає брак духової дисципліни і логічного порядку, властивих католицькій доктрині Заходу і, з іншого боку, брак критично-раціонального первня, висунутого у філософській площині західноєвропейською Реформацією [20, с.268-269; 21, с.107]. А тому, закінчує автор, досить переповнена галерея національних героїв України (провідників), на жаль, не містить успішних політичних героїв.

1. Кульчицький О. Введення в філософічну антропологію. Einführung in die Philosophische Anthropologie. На правах рукопису. – Мюнхен: Український Вільний Університет (Серія: Скрипти, ч. 39), 1973. – 198 с.
2. Кульчицький О. Український персоналізм (Ukrainischer Personalismus) Філософська й етнопсихологічна синтеза. – Мюнхен-Париж: Український Вільний Університет (Серія: Монографії, ч. 42), 1985. – 192 с.
3. Кульчицький О. Основи філософії і філософських наук / Матеріали упорядкував і здійснив наукову редакцію Анатолій Карась. – Мюнхен-Львів, 1995. – 164 с.
4. Кульчицький О. Проблематика взаємин етнопсихології і диференціальної психології релігії // Релігія в житті українського народу. Збірник матеріалів наукової конференції у Рокка ді Папа (18-20 X.1963) [Спільне видання НТШ, УБНТ,УВАН, УВУ на пошану Блаженішого Верховного Архієпископа Кардинала Йосифа Сліпого, почесного та дійсного члена НТШ у 75-ліття народин та 50-ліття священства]. – Мюнхен-Рим-Париж, 1966. – С.65-75.
5. Кульчицький О. Аналіза й синтеза рушійних сил історії за Олександром Шульгином // Записки Наукового товариства ім. Шевченка [Збірник на пошану Олександра Шульгина (1889-1960)]. – Париж-Мюнхен, 1969 – Т. CLXXXVI. – С.56-66.
6. Кульчицький О. Іван Мірчук – дослідник української духовності // Науковий збірник Українського Вільного Університету [Збірник на пошану Івана Мірчука (1891-1961)]. – Мюнхен-Нью-Йорк-Париж-Вінніпег, 1974 – Т.VIII. – С.54-66.
7. Андрущенко В.П., Самчук З.Ф. “Українська людина” у суперечностях історії: соціокультурний вимір // Національна культура в сучасній Україні: 36.ст. – К.: Асоціація “Україно”, 1995. – С.229-239.
8. Гордер Ю. Світ Софії: роман про історію філософії / З норв. пер. Н. Іваничук. – 2-е вид. – Львів: Літопис, 1998. – 575 с.
9. Кудін В.О. Кордоцентризм і раціоналізм (про основи нашої духовності)// Національна культура в сучасній Україні: 36.ст. – К.: Асоціація “Україно”, 1995. – С.308-321.
10. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М.: Мысль, 1989. – 285 с.
11. Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1982. – 301 с.
12. Пачовський В. Конструктивні ідеї державності та космічна місія української нації // Хроніка-2000. – Київ, 1993. – № 5(7). – С.184-196.
13. Рибак О. Етнопсихологічні дослідження вчених Українського Вільного Університету // Науковий збірник Українського Вільного Університету [Матеріали конференції “Український Вільний Університет: з минулого в майбутнє. До 70-річчя з часу заснування. Львів, 13-14 лютого 1992 р.]. – Мюнхен-Львів, 1993. – Т.16. – С.27-34.

І.С. Монолатій. Проблеми елітизму і персоналізму у філософській спадщині О. Кульчицького

14. Современная философия и социология в странах Западной Европы и Америки (Историко-философские очерки) / Отв. ред. М.А.Дынник. – М.: Наука, 1964. – 474 с.
15. Балакина И., Долгов К. Персонализм // Философская энциклопедия / Гл. ред. Ф.В.Константинов. – Т.4. – М.: Советская Энциклопедия, 1967. – С.242-244.
16. Персонализм // Краткий психологический словарь / Сост. Л.А.Карпенко; Под общ. ред. А.В.Петровского, М.Г.Ярошевского – М.: Политиздат, 1985. – С.240-241.
17. Персонализм // Философский словарь / Под. ред. И.Т.Фролова. – 6-е изд., перераб. и доп. – М.: Политиздат, 1991. – С.339.
18. Персонализм // Словарь исторических терминов / Сост. В.А.Симаков. – СПб.: Лита, 1998. – С.299.
19. Debicki, Władysław Michał, ks. Studia i Szkice religijno-filozoficzne. – Serya I. – Warszawa, 1901. – S.57-93.
20. Fenske Hans, Mertens Dieter, Reichard Wolfgang, Rosen Klaus. Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart. – Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1996. – 670 s.
21. Messer, August. Geschichte der Philosophie vom Beginn der Neuzeit bis zur Aufklärungszeit. – Leipzig: Verlag Quelle & Meyer, 1923. – 130 s.

I.S. Monolatiy

#### SOME PROBLEMS OF ELITE'S AND PERSONALITY IN THE PHILOSOPHY HERITAGES OF ALEXANDER KULCHYZKYJ

In the article conditions of problems of elite's and personality in the philosophy heritage of Alexander Shymylo fon Kulchyzkyj (1895-1980) are investigated on the basis of corresponding documents and materials in the libraries and archives fund of Ukraine and Ukrainian Free University in Munich (Germany). Alexander Kulchyzkyj was the first to introduce a great amount of ukrainian ethnophilosophy in 20<sup>th</sup> century including theories of elite's and personality of fraternities and workshop erections.

ЕТИКО-ЕКОЛОГІЧНИЙ ВИМІР НООСФЕРИ

Актуальність, злободенність екологічної проблематики сьогодні, здається, не викликає сумнівів ні в кого. Криза у відносинах людини з оточуючим середовищем досягла такої стадії, що можна впевнено сказати: екологічна проблема – найгостріша з усіх глобальних проблем, які загрожують нашій цивілізації. Пошуком причин, закономірностей розвитку, шляхів виходу із цього небезпечного становища охоплена величезна кількість учених, філософів, громадських діячів, представників різних галузей знань. Вельми актуальною за такої ситуації постає концепція ноосфери (від гр. ноос – розум), створена в першій пол. ХХ ст. видатними вченими П.Тейяром де Шарденом, Е.Леруа та В.Вернадським. Чимало дослідників, виходячи саме з неї, прагнуть осмислити екокризу та знайти шляхи її подолання. Серед таких найбільш знані завдяки своїм здобуткам імена М.Моїсеєва, В.А.Кутирьова, В.О.Межжеріна, В.А.Голубця, В.П.Казначєва, А.Д.Урсула, В.М.Барякіна та деяких інших авторів. Прикметно, що більшість із них роблять висновок про необхідність особливої уваги до етичного виміру екологічної кризи. В той же час дослідники, які займаються опрацюванням положень екологічної етики (Г.Марушевський, М.Кисельов та інші), часто звертаються до концепції ноосфери, вирішуючи актуальні питання своєї галузі знань. Проте, попри такий зростаючий інтерес до етико-екологічного виміру ноосфери, він залишається все ще мало опрацьованим.

Отож, ми у нашій статті спробуємо поглянути на екологічну проблему крізь призму концепції ноосфери, звертаючи при цьому головну увагу на її етичні аспекти.

Одразу ж слід зауважити, що хоч і всі вітчизняні дослідники ноосфери орієнтуються на висновки В.Вернадського, проте єдиного визначення сфери розуму на сьогодні не існує. Не вдаючись у детальний аналіз причин такої ситуації, зазначимо, що ґрунтуватимемося на тому визначенні ноосфери, яке, на нашу думку, найбільш адекватно та об'єктивно відображає погляди В.І.Вернадського, але враховує при цьому й думки сучасних дослідників. Отож, ноосфера – це біосфера планети, “проникнута” колективним розумом єдиного людства та результатами його діяльності. Проте одразу ж обмовимось: таке визначення більше характеризує той етап розвитку сфери розуму, на якому вона перебуває в наш час, як, зрештою, перебувала за життя В.Вернадського. Це ноосфера, яка розвивається. У розвиненому ж стані ноосфера буде тим етапом розвитку планети, на якому її біосфера гармонійно взаємодіятиме та співіснуватиме з розумом людства, зі суспільством загалом.

Проте не тільки стосовно визначення сфери розуму, але й щодо її впливу на планетну екосистему на сьогодні немає згоди. В загальному можна виділити

два альтернативні напрями. Перший – оптимістичний – покладає надію саме на ноосферний шлях розвитку. Його прихильники переконані, що, опираючись на колективний розум, волю, людство зможе уникнути катастрофи і саме на цьому шляху відкриються подальші перспективи розвитку цивілізації. Слід лише відповідним чином скорегувати діяльність людини, виявити оптимальні умови її поведінки, визначити необхідні обмеження, заборони і т.д. Прихильники альтернативного варіанта вважають, що саме становлення ноосфери є причиною екологічної катастрофи, відповідно цей шлях розвитку є хибним, веде цивілізацію у глухий кут.

Попри нашу прихильність до першої позиції, слід визнати слушність багатьох закидів з боку другої. Виходячи з цього, спробуємо, врешті, з'ясувати зв'язок між розвитком ноосфери та появою екокризи.

Отож, за Вернадським, розвиток розуму та такого його конкретного прояву як наукова думка став головним фактором, що призвів, врешті-решт, до переходу біосфери в ноосферу. Вчений писав: “Наукова думка є частиною структури – організованості – біосфери і її в ній прояву, її створення у еволюційному процесі життя є величезної ваги подією в історії біосфери, в історії планети” [3, с.121]. В іншому місці читаємо: “...Історія наукової думки, наукового знання, його історичного ходу проявляється з нового боку, який до цих пір не був достатньо усвідомленим... Ця історія є одночасно історією створення в біосфері нової геологічної сили – наукової думки – раніше в біосфері відсутньої. Це історія прояву нового геологічного фактора, нового прояву організованості біосфери, що склався стихійно, як природне явище... Вона не випадкова, як усіляке природне явище вона закономірна... (підкреслено нами. – Н.В.)” [3, с.26].

Як видно з наведених цитат, розум, наукова думка постає у Вернадського закономірним природним явищем, творінням біосфери, частиною її структури, наслідком еволюції. Для більшої наочності відновимо цю схему повністю: в ході еволюції біосфери нашої планети виникає Homo Sapiens, наділений досконалим мисленнєвим апаратом – мозком; як продовження цієї ж еволюції розвивається розум людини, і зокрема такий його прояв, як наукова думка. Завдяки цьому людина згодом стає головною геологічною силою на планеті, створюючи розумом та працею царство розуму – ноосферу. І все це відбувається в межах еволюції біосфери. Але тут постає цілком логічне запитання: яким чином, не визнаючи безглуздя, безперспективності концепції ноосфери, можна пов'язати цю схему з екологічною кризою. Адже закиди критиків даної концепції є цілком резонними: саме наслідком діяльності “нової геологічної сили” постає нинішня екологічна ситуація. Якщо послідовно стояти на позиції прихильників вчення про ноосферу, то доведеться визнати думку, яка межує з нонсенсом: у біосфері планети, внаслідок природної еволюції, утворилася сила, яка веде її ж до глобальної катастрофи. Але цей нонсенс долається, якщо поглянути на ситуацію з іншого боку, стаючи на позиції синергетики та дивлячись на розвиток біосфери

як на розвиток самоорганізуючої системи, яка у своєму становленні позбавлена цілеспрямованості. Російський вчений М.Моїсеєв у книзі “Універсум. Інформація. Суспільство” [6] пояснює, що механізми саморозвитку неминуче приводять динамічні системи до криз, тобто до біфуркацій, які змінюють характер розвитку, або, по-іншому, змінюють “канал еволюції”. Передбачити, у якому напрямі надалі розвиватиметься система, пройшовши через точку біфуркації, неможливо. Ця непередбачуваність – одна з найважливіших характеристик світового еволюційного процесу. Очевидно, що саме в такій точці біфуркації перебуває сьогодні біосфера, відтак існують кілька варіантів подальшого розвитку. Один із можливих і найбажаніший для нас – шлях до розвиненої ноосфери, коли розум людства, суспільство гармонійно взаємодіятимуть з біосферою. Інший з можливих шляхів – екологічна катастрофа, загибель людства, яка, як це для нас не прикро, теж є цілком природною. Той же М.Моїсеєв зауважив, що людство вже не раз стикалося з важкими кризами, але механізми самоорганізації завжди допомагали йому знайти вихід та зберегти себе у складі біосфери. Проте суть того, що відбувалося, людьми не усвідомлювалась. За сьогоднішніх умов ці стихійні механізми навряд чи “спрацюють”. Для біосфери в цілому вихід із кризи буде знайдений – вона й надалі розвиватиметься, але для нас, людей, це стане кінцем історії. У складі біосфери людства вже не буде.

Гіпотетично можна припустити, що природою першопочатково закладений саме такий принцип: якщо еволюція піде хибним шляхом, який загрожує їй (природі) деградацією, то включається механізм знищення ключової ланки цієї еволюції (в нашому випадку людини) та перехід її в інше русло. Міне час, біосфера відновиться від пошкоджень, завданих людською цивілізацією, сліди якої поступово зникнуть з поверхні Землі. І хто знає, можливо, через мільйони (мільярди?) років з’явиться нова розумна істота і продовжиться еволюція розуму, мета та сенс якої в Універсумі нам не відомі, але, очевидно, вони такі є.

Відтак, схоже, В.І.Вернадський, наголошуючи, що “цивілізація “культурного людства”...не може перерватись і знищитись” [3, с.40] та вірячи у неминучість створення ноосфери, дещо недооцінив кардинально нової якості Homo Sapiens. Останній, будучи ключовою ланкою нової еволюції, все ж не є суто біологічно детермінованою, як інші природні об’єкти, істотою. Людина здатна чинити щось протилежне логіці природи, безглуздо нищити живе, а завдяки тій могутності, якою вона сьогодні володіє, може спричинити власне вимирання і нищення великої частини біосфери. Ноосфера – не є цілковито природною системою, а в її становленні людина не є пасивною істотою, якою керують суто природні закони. Тільки виключно природні системи володіють вродженою здатністю до самоврівноваження. Людські ж системи, в т.ч. ноосфера, для підтримки рівноваги потребують свідомих, активних дій людини, і найприкріше те, що ці дії можуть призвести до катастрофи. Цивілізація “культурного людства” може перерватися. Подібно розмірковує і засновник Римського клубу

Луреліо Печчеї у своїй відомій книзі “Людські якості”: “...всезагальна людська система потребує для підтримки і відновлення відповідної соціальної та екологічної рівноваги постійного керівництва людини, і цим вона відрізняється від будь-яких інших живих систем, які природою наділені невід’ємною здатністю до самоврівноважування за рахунок відповідних гомеостатичних властивостей” [8, с.252].

Отож, головне запитання, на яке потрібно дати відповідь, може бути сформульоване так: яким чином повинно бути організоване буття людини, щоб піти шляхом розвиненої ноосфери та уникнути екологічної катастрофи? Аби відповісти на нього, перш за все необхідно з’ясувати причини екологічних негараздів. Стосовно останніх між дослідниками немає згоди. Як можливі варіанти розглядаються іудео-християнський світогляд, суперечності людської природи, ігнорування цілісності людини – як єдності чоловічого та жіночого начал у індивіді (в даному випадку причиною сучасного екологічного стану є “холодний” і “розсудливий” стиль патріархального суспільства).

Не відкидаючи названі варіанти, все-таки головні причини ми схильні вбачати у морально-етичній сфері нашого буття. Геннадій Марушевський у своєму дисертаційному дослідженні, проаналізувавши відповідні джерела, зазначає: “...одним з головних чинників, що призвів до екологічної кризи і може призвести до загибелі людства, є невідповідність між зростанням технічної могутності суспільства та його морально-етичним поступом” [5, с.9]. Подібна думка в тій чи іншій інтерпретації присутня у багатьох мислителів нашого часу, і її суть зводиться до наступного. Завдяки, як влучно висловився В.Вернадський, “вибуху наукової творчості” або, за більш поширеним формулюванням, науково-технічній революції протягом ХХ століття відбувся просто-таки шалений технологічний поступ. На початках він викликав захват, породжував ілюзію здатності розв’язати більшість насущних людських проблем. Проте згодом людство сповна відчуло на собі всю силу побічних наслідків НТП і стало очевидним: темпи розвитку техніки значно випередили темпи нашого усвідомлення цього поступу. Наш дух виявився нездатним контролювати “технологічного монстра”, мораль була неготовою опанувати його. Образно кажучи, сьогодні, мабуть, нам треба пережити МЕР – морально-етичну революцію, щоб досягти співмірності у розвитку техніки та моралі, адже розрив є загрозливо великим. Його найпершим та найголовнішим наслідком можна вважати екологічну кризу, причини якої ми продовжуємо з’ясовувати.

Наступна версія походження екокризи дещо подібна на попередню. Можна навіть сказати, що вона є її продовженням та поглибленням. Отож, за Вернадським, розум та, зокрема, такий його прояв, як наукова думка, є тією новою геологічною силою, що, переробляючи біосферу, переводить її в ноосферу. Але з не меншою впевненістю ми сьогодні можемо сказати, що екологічна криза є наслідком діяльності того ж таки розуму та спрямовуваної ним праці

людства. Саме цей закид лунає чи не найчастіше з уст критиків концепції ноосфери: мовляв, та сила, яку Вернадський покладав як наріжний камінь нової еволюції, переробляючи біосферу, нищить її. І результати цього не можна заперечувати: для кожної мислячої людини вони очевидні. Як бути? Невже ми приречені, керовані розумом, постійно копати яму, до якої згодом потрапимо? Відповідаючи на це питання, насамперед зазначимо: досвід показав, що зміст, який ми вкладали у поняття “розум”, “наука” і відповідно до якого діяли у світі, облаштовували Землю, потребує суттєвого доповнення та уточнення, адже той тип раціональності, який сповідувався людством до цих пір, став головною причиною екологічної кризи. Саме “...засади класичного раціоналізму призвели до глобальної кризовості людського існування” [10, с.77]. Ми всі сповна відчули на собі темну сторону науки, базованої на такому типі раціональності. Щоб уникнути цього в майбутньому, пропонуються різні варіанти дій, проте їх об’єднує впевненість у необхідності обов’язкового закріплення морально-етичних цінностей за діяльністю розуму, науки, що з небаченою раніше силою змінюють оточуючий світ. Наприклад, згадуваний нами російський філософ В.Кутирьов закликає зберегти “людський вимір” розуму, тобто духовність, без чого він для нас може перетворитись у надзвичайно небезпечну річ (що, власне, відбувається). Н.Васильєва наголошує, що “виникла об’єктивна необхідність у симбіозі раціонального та ціннісного начал як головної ментально-поведінкової установки людини в її світоглядних і діяльнісних опосередкуваннях оточуючого світу” [1, с.126]. Представники німецького ціннісного консерватизму (Х.Йонас, Г.Любе, А.Гелен, Г.Рормозер, Р.Шпаеманн та ін.) загальною причиною всіх сучасних негараздів, і не тільки екологічних, вважають “експансію техніко-економічної раціональності у всі сфери суспільства” [4, с.98], а вихід з кризи вбачають у підпорядкуванні технічного розуму гуманістичним цінностям на основі морально-духовного оновлення суспільства.

Відтак, недарма сьгодні заговорили про рух до постнекласичного етапу науки, особливості якого є те, що він “пов’язаний із вкоченням аксіологічних аспектів у наукове пізнання” [10, с.25]. Наукова думка переступає поріг грандіозних змін, необхідність яких є нагальною. До речі, ще в 30-ті роки ХХ століття німецький філософ О.Розеншток-Хюссі, обговорюючи проблему становлення нової наукової раціональності як такої, що долає обмеженість декартівського раціоналізму, наголошував, що “захоплення класичної науки абстракціями привело до недооцінки “біологічного елемента” в природі, суспільстві й тому не відповідає дійсній людині як творцю, “прискорювачу” оточуючого світу” [10, с.25]. В наш час зміст нового типу раціональності активно опрацьовується, поглиблюється, проте, без сумніву, “суттєву роль у ній починають відігравати моральні засади” [10, с.22]. Послугуючись образно мовою, скажемо: розум, щоб сприяти переходу біосфери в ноосферу, повинен збагатитись етичною складовою. Та “гола раціональність”, що змінювала світ, показала

тупиковість свого ходу, ставши чи не головною причиною екологічної кризи. Примітно, що й В.Вернадський, здається, підійшов до усвідомлення цього факту, зауважуючи: “Знищення чи припинення будь-якої однієї діяльності людської свідомості відбивається негативним чином на іншій. Припинення діяльності людини чи то у сфері мистецтва, релігії, філософії або суспільного життя не може не відобразитись хворобливим, можливо навіть гнітючим чином на науці” [2, с.50-51]. На жаль, цей аспект він детальніше не розвинув, давши привід звинувачувати себе у надмірному сциентизмі. Ми ж у цих словах, крім іншого, знаходимо підтвердження вагомій ролі інших галузей духовної діяльності людства у формуванні ноосфери. Подібне підтвердження можна побачити і в деяких інших думках Вернадського.

Отож, цілком логічним постає наступне питання: які моральні трансформації слід здійснити, щоб досягти ноосферного ідеалу – коеволуції людини (суспільства) та природи?

Розпочнемо з констатації відомого факту: вся традиційна європейська етика була антропоцентричною. Вона переймалася проблемами міжособистісних стосунків, удосконалення людського “я”, отож, сфера дії моралі, цілком природно, поширювалася тільки на членів людської популяції. Ще Альберт Швейцар вказував на те, що великий недолік усіх попередніх трактувань етики полягає у їхньому зверненні лишень до міжлюдських стосунків. Лунали, що-правда, окремі, поодинокі голоси, які наголошували на моральній відповідальності людей перед негуманоїдними істотами, проте вони нездатні були порушити загального однодумства. Тварини, екосистеми, оточуюче середовище загалом володіли інструментальною, а не внутрішньою цінністю, відповідно відносини з ними не попадали у сферу правильного – неправильного, якщо, звичайно, ці відносини не впливали на благополуччя інших осіб. Зрозуміло, що за такої ситуації ґрунт для виникнення всіляких екологічних негараздів найсприятливіший. Тому, з моменту виникнення екологічної етики, перш за все її прихильники почали вести мову про необхідність введення природи у сферу моральної дії. “Завдяки екологічній етиці у сферу моральних відносин “людина – людина” включається новий ряд аспектів відношень “людина – природа” [7, с.68]. Ряд філософів, учених звернули увагу на те, що “історія людської моралі являє собою історію розвитку відчуття спільноти, яке починається із сім’ї, племені, а потім поступово розширюється назовні, охоплюючи регіон, націю, расу, всіх членів світової релігії, а згодом, усе людство. Почуття спільноти розвивається як усвідомлення рідності, індивідуальності, взаємозалежності, участі в загальній долі, зв’язок із загальним благом. Це викликає появу моральних почуттів поваги і симпатії, які ведуть до почуття морального обов’язку” [9, с.50]. Аналогічним чином здатне розвинути моральне ставлення до природи, в основі якого має бути певна внутрішня трансформація людського внутрішнього “я”, свідомості: його розкриття назустріч природному світу, усвідомлення своєї єд-



ності з ним, прийняття світу як такого, що є рідний та близький тобі, з яким у тебе спільна доля. Таким чином може бути подолана егоїстична позиція людини, радикальний антропоцентризм у ставленні до інших форм життя, старанно плеканий віками. І тільки на основі такого почуття може розвинути істинно моральне ставлення до природи. Адже існує широка переконаність: якщо почуття моральної спільності людства не розширяться до включення в них інших форм життя і, навіть, екосистем, то сподіватися на позитивне вирішення екологічних проблем марно. Відтак “мораль людини, її уявлення про цінності вимушені “розсунутись” до масштабів усього універсуму, а сама людина вимушена “потіснитись” у тому домі, який вона називає обжитим світом” [7, с.71]. Таким чином, базовою умовою виходу з кризової екологічної ситуації є поширення сфери дії моралі на всю природу.

У даному контексті виникає спокуса поведи мову про появу “нової етики” або, принаймні, вироблення системи нових морально-етичних цінностей, які були б адекватними сьогоденню, служили надійним фундаментом для вирішення екологічних проблем. Проте, на нашу думку, рацію мають ті, хто вважає “такий шлях помилковим і надто самовпевненим” [11, с.31], обстоюючи погляд, що основні моральні принципи та цінності, яких ми потребуємо, вже давно існують. Зокрема, представники ціннісного консерватизму у сучасній німецькій практичній філософії “стурбовані не тим, щоб створити чи обґрунтувати нові етичні цінності (хоча визначення “нові” нерідко зустрічається, коли мова йде про консервативну етику), а тим, щоб відкрити і надати нового життя цінностям, перевіреним історичним досвідом” [4, с.100]. Наприклад, представник уже іншої школи в етиці – Р.Хігінс – визнає достатньо екологічними та актуальними для наших днів чотири чесноти, які були прийняті багатьма давньогрецькими філософами: розсудливість (мудрість), справедливість, мужність (стійкість) та поміркованість (стриманість). Обстоюючи цю думку, він пише: “Найбільшими ворогами розсудливості є жадність та зависть. Вони засліплюють людину, породжуючи несправедливість у світі та патологію оточуючого середовища. Вони налаштовують людину проти людини і людину проти природи, ув’язнивши її в матеріальному та зневаживши духовним. Поміркованість, якщо її розуміти правильно, це не м’яка поступливість (і тим більше не обмежена передбачливість), а повага до цілісності речей і визнання того, що індивідуальний ексцес здатен порушити рівновагу всієї системи” [11, с.32]. М.Моїсєєв тими основними принципами, на яких можна розбудовувати екологічну мораль, вважає принципи Нагірної проповіді, слушно при цьому зауважуючи, що хоч їхнє існування не завадило ні вогнищам інквізиції, ні світовим війнам, ні атомному бомбардуванню, проте без них було б набагато важче. Отож, загальнолюдські етичні цінності, абсолюти можуть бути чудовою основою нашого етичного ставлення до всього живого і “винаходити велосипед” немає сенсу. Завдання тепер полягає у тому, щоб розвинути їх екологічне спря-

мування, розробити на їх основі конкретні екологічні норми та правила поведінки, адже дефіцит нормування у цій сфері відчутний.

Таким чином, проведена розвідка дає можливість зробити наступні висновки. У світлі синергетики розвиток біосфери, проникнутої розумом, постає як розвиток самоорганізуючої системи, яка у своєму становленні позбавлена цілеспрямованості. Сьогодні вона перебуває в точці біфуркації і те, куди прямуватиме її розвиток далі (можливі шляхи – розвинена ноосфера, загибель людства), невідомо. Це залежить від нас. Отож постає логічне питання: яким чином повинно бути організоване буття людини, щоб піти шляхом розвиненої ноосфери та уникнути екологічної катастрофи. Відповідь на нього залежить від з’ясування причин екокризи. Видається, що її найпершим коренем є невідповідність між зростанням технічної могутності суспільства та його морально-етичним поступом, або, відштовхуючись від цієї думки та йдучи далі, скажемо, що розум, який змінював біосферу, став головною причиною екологічної кризи. Тобто той тип раціональності, який сповідувався людством до цих пір, спричинив такі негативні наслідки. Щоб подолати їх, пропонуються різні варіанти дій, проте їх об’єднує впевненість у необхідності обов’язкового закріплення морально-етичних цінностей за діяльністю розуму, науки, що з небаченою раніше силою змінюють оточуючий світ. Тобто для того, щоб досягти ноосферного ідеалу – коеволуції людини (суспільства) та природи, нам слід здійснити певні моральні трансформації. Перша з них – введення природи у сферу моральної дії або, кажучи по-іншому, сферу дії моралі слід поширити на всю природу. При цьому не йдеться про вироблення систем нових морально-етичних цінностей. Найоптимальнішими виглядають спроби відкрити і надати нового життя цінностям, перевіреним історичним досвідом. Перспектива подальших досліджень саме у даному напрямі видається вельми привабливою та багатообіцяючою.

1. Васильєва Н. Пути и формы достижения ноосферной цивилизованности // Обществ. науки и современность. – 1996. – №1. – С. 123-131.
2. Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. – М., 1981.
3. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – М.: Наука, 1991. – 272 с.
4. Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). – К.: Наукова думка, 1994. – 200 с.
5. Марушевський Г.Б. Базові принципи екологічної етики: методологічний аналіз / Автореф. дис... канд. філос. наук. 09.00.09. – Ін-т філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2001. – 20 с.
6. Моїсєєв Н.Н. Универсум. Информация. Общество. – М.: Устойчивый мир, 2001. – 200 с. – (Библиотека журнала “Экология и жизнь”; Серия “Устройство мира”).
7. Павленко А.Н. “Экологический кризис” как псевдопроблема // Вопросы философии. – 2002. – №7. – С. 66-79.
8. Печчеи Аурелио. Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1985. – 312 с.
9. Рокфеллер С. Вера и сообщество в экологический век // Гуманитарный экологический журнал – Т.4 – №2. – С.48-55.
10. Сидоренко Л.І. Сучасна екологія. Наукові, етичні та філософські ракурси. – К.: Видавеш ПАРАПАН, 2002. – 152 с.

11 Хиггинс Р. Седьмой враг. Человеческий фактор в глобальном кризисе (главы из книги) // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М., 1990. – С.26-75.

V.V. Nadurak

#### ETHICAL-ECOLOGICAL MEASUREMENT OF NOOSPHERE

Ethical aspects of the ecological problem in the context of the conception of noosphere are analyzed in the article. The author reveals ethical reasons of the ecological crisis. The conclusion about necessity of ethical transformation of the humanity is made.

*Б.М. Рохман*

### МОРАЛЬНА СВОБОДА В ІСТОРІЇ ЕТИЧНИХ УЧЕНЬ

В просторі етичного знання особлива роль належить історії етики. Будь-яка сучасна теорія моралі так чи інакше вбирає в себе світовий досвід етичних розмірковувань. У даній статті ми пропонуємо розглянути процес історичної генези категорії моральної свободи.

Проблема моральної свободи є актуальною на сучасному етапі розвитку нашого суспільства, коли втрачені моральні орієнтири, свідомість піддається впливам західної поп культури, де моральна свобода, переступивши кордон істинної моралі, вульгаризується. Людина для пошуку джерела моралі не заглиблюється у себе саму, у свою історію, традиції та звичаї, а застосовує готову конструкцію аморальної свободи під маскою нової моралі. Актуальність теми дослідження полягає також у визначенні морального аспекту у вченні про свободу. Адже специфіка етичного знання пов'язана з тим, що його минуле залишається завжди актуальним. Кожна ідея, оформлена навіть на найвіддаленіших часових відрізках історії, може раптово актуалізуватися. Тому нам ще раз потрібно переосмислити історію, щоб адекватно сприймати реальність.

Завдання статті полягає в окресленні загальних контурів категорії моральної свободи; характеристиці найбільш вагомих її феноменів; виявленні деяких ліній наступності і діалектичного зв'язку традиції та інновації; визначенні історії формування самого поняття категорії як такої.

Своє дослідження автор формує у руслі сучасних поглядів на моральну свободу українських та зарубіжних дослідників етичного знання і намагається виокремити лінію її розвитку, становлення в історії етики.

У сучасній науковій думці розробкою даної проблематики займаються такі автори, як: Гусейнов А.А. і Апресян Р.Г., Зеленкова І.Л., Малахов В.А., Циппеліус Р. та інші.

А.А.Гусейнов і Р.Г.Апресян так характеризують категорію свободи: “Це характеристика дії, що здійснюється: (а) із знанням і врахуванням об'єктивних обмежень, (б) за власним бажанням – не за примусом і (в) в умовах вибору

*Б.М. Рохман.* Моральна свобода в історії етичних учень

можливостей” при цьому вони зазначають, що “моральна свобода виявляється в тому, як приймаються рішення, які рішення приймаються і які дії відповідно до цих рішень здійснюються” [1, с.268-269].

І.Л.Зеленкова, досліджуючи моральну свободу, визначає її як діалектичну єдність моральної необхідності і суб'єктивної добровільності вчинків, надбання особистістю певного ступеня автономності, незалежності від моральної детермінації із зовні; а моральну необхідність (якщо визначати свободу як пізнану необхідність) – як сукупність вимог, що навіюються людиною необхідність моральної системи. Таким чином, моральна свобода передбачає самодіяльність особистості для максимальної її самореалізації у якості морально суверенного суб'єкта, але не на основі заперечення моральної необхідності, а за допомогою її інтеріоризації [2, с.308]. Іншими словами, морально вільна людина свідомо й добровільно реалізує свої власні моральні цінності, не вступаючи при цьому в нероз'язні протиріччя із загальними моральними імперативами.

Цікавим є визначення моральної свободи українського дослідника В.А.Малахова, який пише: “... свобода стає моральною для людини лише за припущення, що реалізуючи ті чи інші дії, обираючи певні цілі, цінності, варіанти поведінки, віддаючи перевагу тим або тим мотивам, хотінням тощо, людська особистість разом з усім цим обирає насамперед саму себе, вільно визначає загальну практичну скерованість свого буття...” [5, с.220].

Займаючись дослідженням даної проблеми, Р.Циппеліус пише, що “така свобода (авт. моральна) – вибирати між різними можливостями, виходячи з власної духовної ініціативи, – обмежена з двох боків: по-перше, тому, що всі реальні події є неперервними й (якщо строго розуміти каузальні закони) зумовленими природними причинами; по-друге, якщо не зважати на природничу закономірність каузальності, то вчинки детермінуються неминучою закономірністю мотивів, які переживаються суб'єктивно” [9, с.177].

В історії філософії можна спостерігати дві взаємовиключні точки зору на поняття моральної свободи. Одні філософи (Б.Спіноза, Г.В.Ф.Гегель) зближують це поняття з поняттям необхідності; вони або заперечують наявність у свободі елементу випадковості, або применшують його значення.

Інші філософи, навпаки, протиставляють поняття моральної свободи поняттю необхідності і тим самим зближують його з поняттям випадковості, сваволі.

Найбільш широко категорія моральної свободи досліджується в античній етиці, оскільки саме в античній культурі були поставлені найважливіші етичні проблеми, намічено різноманітні варіанти їх вирішення, окреслено головні традиції майбутніх інтерпретацій питань етичного комплексу. Етика античності звернена до людини, її своєрідним девізом можна вважати відомий вираз Протагора: “Людина є міра всіх речей...”. Важливою особливістю етичної позиції античних мудреців була установка на усвідомлення моральності,

доброчесності поведінки як розумності. Розум “править світом” античної етики, його першорядне значення (в будь-якому конкретному моральному виборі і у виборі правильного життєвого шляху) сумніву не піддається.

Перший етап у розвитку зрілої етичної свідомості Древньої Греції представлений ученням софістів (V ст. до н.е.), яке являло собою своєрідний період сумнівів у предметі етики, тобто відкидання моралі як чогось безумовного й загальнозначущого. Просвітницька діяльність софістів, спрямована проти морального догматизму, носила чітко виражений гуманістичний зміст: в центрі їх уваги – людина (як самодостатня цінність), яка має право на творчість, моральну свободу в межах морального закону. Справедливо підкреслюючи мінливість моральних уявлень, роль відносного в моралі, софісти виступали на позиціях морального релятивізму, стверджуючи, що у кожної людини своє уявлення про зміст життя, щастя, доброчесність.

Сократ абсолютизував мораль, вважаючи її основою гідного життя. Він започаткував евдемоністичну традицію, стверджуючи, що зміст життя людини, вище благо – в досягненні щастя. Етика повинна сприяти усвідомленню і реалізації цієї установки. Щастя виражає зміст розсудливого, доброчесного буття, тобто тільки моральна людина може бути щасливою, а отже і вільною. Евдемоністична установка Сократа коректується його переконанням у самоцінності моралі: не мораль підкорена природному прагненню до щастя, а щастя залежить від людської моральності. Відповідно до цього конкретизується завдання етики: допомогти людині стати моральною. Сократ розрізняв щастя й насолоду; піднімав проблеми моральної свободи, свободи волі; визначав головні чесноти (мудрість, мужність, помірність, справедливість); підкреслював важливість морального удосконалення особистості. В інтерпретації всіх цих проблем він займав раціоналістичну позицію. За переконанням Сократа, в тому, що мудрець не здатний на зло, стоїть глибока ідея: моральні цінності тільки тоді мають регулятивне значення, коли усвідомлюються людиною як істинні.

Комплекс ідей відомого грецького мислителя виявився базою для появи стійких традицій наступних етичних розмірковувань. Разом із тим, різноманітність цих ідей і відсутність чіткого, однозначного оформлення давали можливість поліваріативної інтерпретації, що проявилось уже в орієнтаціях найближчих учнів Сократа.

Кініки (Антисфен, Діоген Синопський) проголосили вищим благом внутрішню моральну свободу, самоконтроль, що передбачають презирство до всього зовнішнього, аскетичний спосіб життя. Важливими для розуміння суті моралі ідеї внутрішньої свободи особистості й пріоритету духовних цінностей були в цій школі абсолютизовані, доведені до крайності.

Учення Платона було першою спробою систематизації етичних ідей на об'єктивно-ідеалістичній основі. Його концепцію умовно можна поділити на дві взаємопов'язані частини: індивідуальну етику і політичну (або соціальну).

Перша являє собою вчення про інтелектуальне й моральне удосконалення людини, пов'язане з гармонізацією її душі. Головні сторони людської душі є основою чеснот: розумна – мудрості, вольова – мужності, афективна – помірності. Завдяки жорсткій політичній і, відповідно, моральній ієрархії у державі повинні реалізовуватися найвища з чеснот – справедливість, що свідчить про соціальну гармонію. В жертву соціальній гармонії приносяться інтереси окремої особистості: в утопії Платона немає місця індивідуальності. Моральну свободу індивіда філософ не уявляв за межами цілого, суспільства, тобто зміст індивідуального буття повинен бути соціально вагомим. Цю ідею Платона осмислив і розвинув його учень Аристотель.

За Аристотелем, моральна свобода людини, що опирається на розум і волю, приводить її цілі, бажання, потреби у відповідність із державними інтересами. Джерело моралі потрібно шукати в державних відносинах. Підкреслюючи єдність моралі і щастя, Аристотель наголошував на тому, що досягнення стану найвищого задоволення життям залежить не тільки від певної організації свідомості, але й від вчинків. Велике значення для подальшого розвитку етики мали розроблені Аристотелем ідеї про свободу вибору й відповідальності в моралі, про єдність етики й політики та ін.

В епоху еллінізму етична думка суттєво переорієнтовується. Держава вже більше не сприймається як надійна точка опори для моральної позиції індивіда, тому виникає необхідність обґрунтування інших установок для “правильного життя”. Етика звертається до внутрішнього світу особистості, намагаючись знайти джерела моральної свободи в людській суб'єктивності.

Приєднуючись до евдемоністичної традиції, Епікур визначив щастя як свободу від тілесних страждань і душевних тривог. Відповідно основне завдання етики – допомогти людині звільнитися від страждань або полегшити їх. Це сприяє придбанню внутрішньої незалежності від світу. В дестабілізованому соціальному середовищі людина може урятуватись втечею від реального світу, знаходячи в собі джерело моральних цінностей, – такою є життєва філософія, запропонована Епікуром. Природна необхідність не є всепоглинаючою. Разом із нею існують “ніші” свободи, куди провалюються атоми в результаті спонтанного відхилення від прямої лінії. Фізика Епікура виявляється етично навантаженою, вона дає таку картину світу, яка залишає місце для морального вибору. Шлях епікурейця до безсмертя такий, як і до блаженства. Він пролягає через безсмертні блага, через свободу, через самоідентифікацію індивіда, що складається з безтурботної душі і безболісного тіла. Життя й смерть є категоріями часу. Свобода й блаженство – категорії вічності.

Основним принципом етики стоїків є усвідомлення пануючої у світі необхідності і підкорення їй, не втрачаючи при цьому почуття власної гідності. Цей принцип має різні форми вираження: жити в злагоді із природою; жити доброчесно; жити розумно. Стоїки проповідують відчуженість від пристрастей

і зовнішніх благ як умову внутрішньої моральної свободи: “Краще гідно вмерти, ніж не гідно жити” (Сенека).

Середньовічне етичне мислення являє собою заперечення моральної свободи передусім через те, що основою інтерпретації моральності в ній виступає не розум, а релігійна віра. Розуму тут відводиться другорядна роль як у досягненні суті моралі, так і у виборі індивідуальної моральної позиції.

Ідея підкорення моралі релігії найбільш яскраво виражена у творчості Августина Блаженного. Його етичні погляди полягають у утвердженні Бога як єдиного джерела й критерію моральності; інтерпретації зла як заперечення добра, відступлення від божественних приписів; негативному значенні активності людини й дискредитації моральної повноцінності особистості.

Необхідність примирення “божого граду” і “граду земного”, віри й розуму, релігії й філософії була усвідомлена і відображена у світогляді Фоми Аквінського. Опираючись на етику Аристотеля, осмислюючи її в контексті християнського віровчення, Фома намагався синтезувати релігію й мораль.

Духовна опозиція в епоху середньовіччя намагалась протиставити офіційній етичній доктрині комплекс ідей, що базувалися на суб’єктивізмі. В такому руслі розпочинає свої дослідження стану людської душі німецький містик Мейстер Екхарт, який намагався довести значення індивідуального морального вибору. Тяжіння до індивідуалізації моралі характерно і для П’єра Абеляра, що відстоював роль розуму і внутрішніх переконань у моральному бутті людини, утверджуючи совість як вищий моральний критерій. Такі ідеї були не тільки протестом проти абсолютизації божественної санкції в моралі, але й своєрідною передумовою розвитку етичної свідомості на новому етапі історії.

Мораль, на думку І.Канта, – це сфера свободи людини, воля якої є автономна і визначається нею самою. Для надання цій волі морально-позитивного значення потрібно узгодження її з вищим моральним законом – категоричним імперативом, оскільки тільки добра воля здатна на вірний вибір. Найбільш відоме формулювання категоричного імперативу виглядає так: “Чини тільки згідно з такою максимою, керуючись якою, ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала всезагальним законом”. Свобода, що розумілась як добровільність поведінки, ототожнюється Кантом із моральністю, яка відрізняється від легальності і стимулюється примусом або особистими інтересами. Моральний закон існує для індивіда як повинність, що визначає можливість правильного вибору, тобто перевага обов’язку над чуттєвими здібностями, перевага егоїстичних спонукань. Мораль і етика учать людину не тому, як стати щасливим, а тому, як стати гідним щастя.

Принцип історизму, який послідовно проводив Г.В.Ф.Гегель, дозволив здійснити поворот від етики внутрішнього переконання до соціальної теорії моралі. На відміну від Канта, Гегель орієнтувався не на виявлення автономії моралі, а на запровадження її значення в системі суспільних відносин. Вченню

про свободу волі передувє дослідження природи моралі й моральності. Вважаючи свободу “необхідною умовою і основою моральності”, філософ розкриває діалектичний характер зв’язку свободи і необхідності. На цій основі пропонується концепція розвитку вільної волі, у процесі якої воля проходить три стадії (природна воля, свавілля, розумна воля), що пізніше інтерпретувалися у вченнях про абстрактне право, про мораль, про моральність. Гегель ставить проблему обов’язкової реалізації внутрішнього морального переконання в діях, оскільки “лаври одного лише хотіння є сухими листками, які ніколи не зеленіли”.

В Німеччині з 40-х років ХІХ ст. починається формування нової ідейної течії, якою є марксизм, що, зберігаючи зв’язки з досвідом попередньої етичної рефлексії, претендує на принципово новий підхід до дослідження моральних феноменів. Етика повинна бути спрямована не на засудження неналежного характеру суцього, а на активну участь у його революційному перетворенні. Відповідно до цього вся моральна проблематика переводиться в практичну площину, вирішення моральних антиномій пов’язується не з конструюванням ідеальних проектів, а з перебудовою базисних структур соціуму. Тому марксистський революційний рух (суспільство, в якому “вільний розвиток кожного є умовою для вільного розвитку всіх”) базується на реальних підставах, для здійснення яких розробляється відповідна стратегія політичної боротьби, що базується на необхідності революції. Марксизм намагався розбити просвітницькі утопії морального возвищення світу, протиставивши їм реальні, дієві засоби, за допомогою яких будуть вирішені проблеми ідеалу й реальності, морального виховання, моральної свободи й необхідності.

Ідейна “революція” у сфері етичного знання, що була намічена засновниками марксизму, справді припускала принциповий перегляд класичного способу етичної інтерпретації світу. Але були й інші варіанти “переоцінки цінностей”, які демонстрували свою опозиційність до класики. Німецький мислитель Артур Шопенгауер відкинув установки класичної філософської традиції, особливо уявлення про те, що моральність формується на основі розумності. Основна його філософія стосується розрізнення двох світів: просторово-часової сфери явищ, уявлень і особливої сфери волі, що не співвідноситься з простором і часом, є незмінною, тотожною сама собі, вільною в своїх проявах. Модифікуючись на “людському рівні”, воля породжує такі спонукання поведінки, як егоїзм, злоба й співчуття. Саме останнє, а не прагнення до щастя чи виконання обов’язку, складає основу моральної свободи. Перемогти егоїстичні орієнтації, спонукувані волею, і подолати страждання можна тільки шляхом відмови від волі до життя, вибору позиції недіяння, яка веде до можливості нірвани. Такий пафос утвердження індивідуальності був підхоплений співвітчизником Шопенгауера Фрідріхом Ніцше.

Запропонована Ніцше переоцінка цінностей спрямована, насамперед, на вивільнення творчої енергії особистості, яка змінює всі стереотипи, приписи



розуму, заборони і загальнозначущі імперативи. Для того щоб стати повноцінною людиною, яка максимально реалізувала свою волю до життя, необхідно стати “по ту сторону добра і зла”, перетворити мораль у проблему. Імморалізм Ніцше не може знищити моральну свідомість як таку: “ми повинні звільнитися від моралі... щоб зуміти морально жити” [6, с.71-74], тобто, ліквідувати традиційні, принесені ззовні моральні орієнтири.

Намічені Шопенгауером і Ніцше орієнтації є передумовою етичних пошуків ХХ століття. В руслі ідей “філософії життя” формується екзистенціалізм. Найбільш відомими його представниками, що працювали в 20-х роках ХХ століття, є Ж.-П.Сартр, А.Камю, Г.Марсель у Франції; М.Хайдеггер і К.Ясперс у Німеччині, а також Н.Бердяєв, Л.Шестов (Росія).

Вихідним принципом людського існування, на їх думку, є моральна свобода, із приводу якої екзистенціалізм представляє багато ідей. Підкреслюється нерозривна єдність екзистенції і моральної свободи: самотворення можливе лише як звільнення від всіх зовнішніх впливів. “Людина – це і є свобода”, – стверджує Сартр. Повністю залишена на себе, моральна людина є автором своєї долі й несе за неї відповідальність. Якщо людина “робить себе”, то тим самим приймає на себе відповідальність за все, що відбувається: будь-які події, в які я втягнений, є моїми подіями, відповідно я за них відповідаю. Моральна свобода проявляється у виборі “свобода є свобода вибору”. “Я покинутий у світі, але не в тому розумінні, що лишуся покинутий і пасивний у ворожому всесвіті, немов дошка, що пливе за водою, – а навпаки: в розумінні, що я раптом опинюся сам і без допомоги, втягнений у світ, за який маю повну відповідальність, неспроможний, хоч би що я робив, уникнути бодай на мить тієї відповідальності, бо я відповідальний навіть за своє бажання втекти від відповідальності”. Ухилитися від вибору неможливо: “я вільний вибирати те чи інше, але я не можу уникнути вибору”, – що зайвий раз підкреслює “приреченість” бути вільним. Якщо немає можливості вибору самої ситуації, то можна вибрати відношення до неї [7, с.751-755].

Альбер Камю для моральної свободи виводить таку альтернативу: “...або ми не вільні і відповідальність за зло лежить на всемогутньому бозі, або ми вільні і відповідальні, а бог не є всемогутнім”, і вважає єдиною доступною для пізнання “свободу, що є свободою розуму і дії”. Він стверджує, що реально людина не може бути морально вільною, бо: “Як би ми не відгороджувалися від усіх моральних і соціальних забобонів, частково ми все ж знаходимося під їх впливом і навіть погоджуємо своє життя з кращими із них” [4, с.54-55].

У своїй статті “Про сутність істини” М.Хайдеггер пише: “Свобода – це не тільки те, що здоровий глузд приймає за значення цього слова: бажання відмовитися від вибору тої чи іншої пропозиції... але свобода це також... готовність виконувати те, що вимагається і є необхідним. Свобода, випереджаючи все це (“негативну” і “позитивну” свободу), є частиною розкриття сушого як

такого”. Отже, моральна свобода, за М.Хайдеггером, не є свободою лише тільки такою, яка надає людині “вибір можливого (сушого) і пропонує їй необхідне (суше)”, якщо це так, то людська воля не володіє свободою. Він вважає, що “Людина володіє свободою не як властивістю, а якраз навпаки: свобода, екзистентне, що розкриває буття наявного, володіє людиною і при цьому первинна, так що виключно вона гарантує людству співвіднесеність з сушим в цілому як таку...” [8, с.17-18].

Моральна свобода розглядається М.Бердяєвим як джерело існування ідеального взаємозв’язку людини і Бога. Він розрізняє три види свободи: первинну ірраціональну свободу, тобто сваволю; раціональну свободу, тобто виконання морального обов’язку; і, на кінець, свободу, просякнуту любов’ю до Бога. Нас більше цікавлять друга і третя свободи, де друга свобода – це площина здійсненого вибору людиною та його наслідків. Вибір зробити непросто, тому моральна свобода – це відповідальність і тягар для людини. Часто вона перетворюється на свою протилежність – рабство. Сучасне суспільство, на думку М.Бердяєва, невірно тлумачить моральну свободу як невтручання у справи інших, відмежування від всіх. Тому однією із істотних характеристик нашої епохи є панування несвободи. Існування тільки другої свободи призводить до панування в суспільстві тоталітарних режимів. Третя свобода виступає ж поєднанням, синтезом першої та другої свобод з їх кращими рисами – обранням добра, гармонійним вирішенням проблеми відносин між Божою благодаттю і людською моральною свободою. Третя свобода є також творчим перетворенням життя, тому завдяки їй, відкидаючи застарілі норми і закони, людина творить нове життя.

Більшість етичних концепцій ХХ-го століття зорієнтована на виявлення практичного значення моральних регуляторів, відроджує, в тій чи іншій мірі, натуралістичну парадигму, переосмислюючи її відповідно до сучасності.

Не можна не погодитися з досить беззаперечним твердженням, що ні одна з розглянутих нами етико-нормативних програм не може бути дієвою основою вирішення проблеми моральної свободи з урахуванням реалій ХХ століття. Тим не менше слід визнати, що в кожній із них є своя правда, без врахування і засвоєння якої неможливо вирішити екзистенційні проблеми в їх сучасній загостреності й заплутаності. Не може бути адекватним до сучасних реалій моральне вчення, яке б не враховувало того раціонального і цінного, що міститься в існуючих етико-нормативних програмах, які знаходились би в акцентованій ворожнечі до них у цілому чи з якою-небудь із них в окремоті. Загальний погляд на категорію моральної свободи й етико-культурні моделі поведінки дозволяють виділити те спільне, що належить різноманітним релігійно-культурним і філософським версіям моралі. Мова йде не тільки про те, що моралісти по-різному відповідали на одні і ті ж питання. Є дещо загальне і в самих запропонованих ними відповідях. Виявляючи змістовий інваріант, що належить альтернативним етичним ученням і життєвим програмам, можна вказати на три

моменти: більшість моралістів а) розглядали мораль як взаємність добра, виражену в золотому правилі моральності; б) піднімали її до абсолютного пріоритету, такого, що задає порядок людським благам; в) ставили здійсненність моралі в залежність від людських зусиль. Надалі автор планує дослідити історичний розвиток категорій морального вибору, відповідальності, дії та волі, без яких розкриття моральної свободи буде неповним.

1. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник. – М.: Гардарики, 1998. – 472 с.
2. Зеленкова И.Л. Основы этики: учебное пособие. – Мн.: ТетраСистемс, 1998. – 496 с.
3. Золотухина-Аболина Е.В. Курс лекций по этике. – Ростов н/Д.: Феникс, 1999. – 384 с.
4. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
5. Малахов В.А. Этика. – К, 1996. – С.220.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Избранные произведения. – Игало-Советское издательство: Сирин, 1990. – Книга 1. – 448 с.
7. Сартр Ж-П. Буття і ніщо. – К, 2001. – С.751-755.
8. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник: Пер. с нем. – М.: Высш.шк., 1991. – 192 с.
9. Циппелиус Р. Философия права. – К., 2000. – С.177-192.

V.M. Rohman

#### THE MORAL FREEDOM IN HISTORY OF ETHICS

This article deals with moral reference point and consciousness. The person, for search of a source of morals, does not go deep at itself into the history, traditions and customs, and applies a ready design of immoral freedom under a mask of new morals. The problem of moral freedom is actual at the present stage of development of our society when we lost moral reference points, the consciousness gives in to influences western pop culture where moral freedom having crossed border of true morals is vulgarized. Each idea, which has been made out even on the most remote timepieces of a history, may be staticized suddenly. Therefore we once again need to rethink a history adequately to perceive a reality.

*О.В. Бичков'як*

#### ПОНЯТТЯ ПРЕКРАСНОГО У ФІЛОСОФІЇ С.Л.ФРАНКА

У тому, що знаходить людина красивим і що – некрасивим, проявляється духовний образ людини, її відношення до світу і до себе. І тому естетична діяльність, пошук естетичного ідеалу нерозривно пов'язані з духовними людськими процесами, з “внутрішнім” світом людини. С.Л.Франк є одним із представників російського релігійного Ренесансу і тому прекрасне у нього тісно переплетене з такими поняттями, як Абсолют, Бог, Неосяжне, всеєдність.

Специфіка людського буття полягає у діалектичній природі людини, у її вічному прагненні до високого; людство в усі епохи шукало ідеалу морального, естетичного, раціонального. Поняття прекрасного, краси займало одне з центральних місць ще у філософії Арістотеля та Платона. Найвищого розвитку

естетична теорія досягла у німецькій класичній філософії, зокрема у вченнях І.Канта та Г.В.Ф.Гегеля. Поняття прекрасного та його витоки досліджували також Ф.Ніцше, Х.Ортега-і-Гассет, М.Бердяєв, П.Флоренський, В.Соловйов, М.Лоський А.Гуліга, Е.Іл'єнков, О.Лосєв, М.Мамардашвілі та багато інших, чії праці вже стали класикою естетичної теорії. Із сучасних дослідників можна назвати таких учених: О.Босенко, Г.Давидова, К.Кантор, О.Канарського, В.Мовчан та інших. Щодо дослідження прекрасного власне у філософії С.Л.Франка, то треба відзначити, що при наявності ряду праць та монографій, в яких тлумачиться його філософія, поняття прекрасного якимось оминається. Пояснюється це перш за все тим, що попри всю свою багатогранність С.Л.Франк залишається ще й досить важким та настільки глибоким, що кожен із дослідників виокремлює для себе певний “зріз”, площину, яку детально розглядає. В даному випадку – це “прекрасне”.

Тож метою статті є розкрити зміст поняття “прекрасного” у розумінні С.Л.Франка. А для досягнення мети необхідно прослідкувати, звідки це поняття бере витоки, які визначення прекрасного зустрічаються у роботах Франка, проаналізувати зв'язок прекрасного з іншими поняттями у його філософії.

Починаючи розмову про прекрасне у С.Л.Франка, треба насамперед визначити, звідки це поняття виникає. Світ взагалі, згідно з Франком, являє собою саморозкриття Бога – теофанію, що яскраво виражається в естетичному почутті. Початковий акт творіння містить деяку розщепленість божественної самодостатності. Можна припустити, що Абсолюту притаманна потреба в “іншому”, у відображенні, в творчості, і гармонія виявляється можливою лише протиставляючись хаосу. Реальне зло виникає з протиставлення-взаємодії Абсолюту та хаосу, це прагнення до ізоляції та безконечної роздробленості. І по суті точкою реальності народження цього зла є сама людина з притаманною їй бездонною глибиною, котра з'єднує та одночасно роз'єднує з Богом. Єдиний спосіб осягнення зла – його долання шляхом усвідомлення провини. Як він сам пише: “Раціональна та відсторонена теодицея неможлива; але жива теодицея, що досягається не думкою, а життям, – можлива в усій своїй неосяжності та трансраціональності” [1, с.548].

Тобто в світопізнанні (швидше в пізнанні світів: “зовнішнього” і “внутрішнього”, котрі знаходяться у глибокому взаємопроникненні) є два основоположних моменти – раціональності та ірраціональності, які при тому ж знаходяться у нерозривній єдності та притаманні обом світам. У раціональності як і в ірраціональності буття в самому своєму понятті співпадає з єдністю. Будь-яка подвійність є всього лише подвійність у межах єдності, яка її пронизує. Франк приходять до думки, що все наше буття вже вкорінене у всеєдності неосяжного як трансраціонального, і є одкровення і форма виявлення “неосяжного” як такого. Але це неосяжне розпадається для нас незрозумілим чином на дві половини; однак при цьому зберігається та єдність, в силу якої обидві ці частини залишаються все ж частинами деякого цілого, що й означає те, що

вони мають спільну вкоріненість у неосяжному. Але все ж ця єдність не є тією єдністю, котра б примирила остаточно розщепленість між цією двоєдністю. Бо момент раціональності, хоч він і проявляється в якості “розуму” або “суб’єкта знання” в складі нашої суб’єктивності, все ж не співпадає з останньою як з істотою безпосереднього самотуття. Що ж стосується моменту ірраціональності як стихії чистої “безпосередності”, то вона як така протилежна нашій “самості”, тобто моменту, котрий конститує своєрідність безпосереднього самотуття. Це безпосереднє самотуття – моє життя, яким воно зсередини є для мене, за своєю природою противиться тому, щоб розчинитися у безумовному бутті – у всеєдності, оскільки всеєдність співпадає із всеохопним безумовним буттям і оберігає своє власне буття саме в якості самотуття. Але просто розчинитися у тому, що є “одночасно і все і ніщо”, не є та єдність, яку шукає Франк. Бо “в тій істинній всеєдності має бути збережене все – і в тому числі наше власне самотуття, у всій його повноті та метафізичній глибині” [1, с.422]. Але чи можливо знайти в досвіді натяк на реальність такої внутрішньої єдності між світом “зовнішнім” та світом “внутрішнім”, на єдність, в якій була б збережена вся інтимність, вся первісна цінність для нас, нашого власного внутрішнього самотуття, адже саме тут, у точці перетину двох світів, і постає проблема їх єдності і сумісності. Людське буття, оскільки воно, з одного боку, усвідомлює себе само, своє безпосереднє самотуття, а з іншого боку, усвідомлює себе таким, що стоїть у предметному, чужому йому світі, повне трагізму подвійності та неузгодженості і шукає з нього виходу. І хоч існує природна схильність взагалі не помічати безпосереднього самотуття як такого в його своєрідності і приймати предметне буття за єдину реальність взагалі. Таким є природне життєсприймання людини, що не спокушена гірким досвідом безнадійної колізії між цими двома світами, – життєвідчуття більшості молодих людей. В такому життєвідчутті людина намагається якось розчинитися у предметному бутті, зручно влаштуватися у ньому, сповна “прилаштуватися” до нього. Зустрічається, хоч і рідко, протилежна установка, котра теж намагається обійти трагічну колізію двох світів. Це – егоцентричні натури, які здатні сприймати все буття, все, що випадає на їх долю і в чому вони беруть участь, як дещо, що входить у склад їх “внутрішнього” самотуття.

Але не обов’язково бути філософом, щоб рано чи пізно бути враженим зіткненням цих двох світів. Де це зіткнення досить сильне, щоб завдати удару нашому внутрішньому існуванню, там і в найзакоренілішого реаліста, що направлений лише на предметне буття, відкриваються очі на реальність його внутрішнього життя, котре виявляє себе в стражданні і в сумі [1, с.419]. І, зрештою, примирення двох світів: світу предметного буття та реальності, що дає про себе знати через одкровення, тобто світу “зовнішнього” і світу “внутрішнього”, відбувається в нашому досвіді в обличчі явленої краси. Краса – те поле, де відбувається злиття світу об’єкта та суб’єкта, де наша душа знаходить свою “батьківщину”.

Франк розрізняє два моменти, які присутні в тому, що усвідомлюється як прекрасне, що сприймається естетично. Перший з цих моментів обов’язково присутній у всьому взагалі, що сприймаємо естетично, сприймаємо як прекрасне; другий є необхідний елемент прекрасного як воно дане в художньому витворі – прекрасного як предмета мистецтва.

Все прекрасне, все, що естетично сприймається, є перш за все деяка суцільність, злитість, проникнута внутрішньою єдністю цілісність. Вона може мати різноманітний склад, але частини цієї різноманітності мають силу і значимість не самі по собі, а як нерозривні моменти цілого. Прекрасне є образ, картина, не аналізоване ціле – предмет чистого чуттєвого споглядання, а не аналізуючої роздроблюючої думки [1, с.424]. В цьому смислі прекрасне є мета-логічною єдністю, оскільки воно дане наочно і проглядається споглядално. І, можливо, завжди і всюди, де нам вдається відірватися від звичної установки предметного тлумачення реальності, від мимовільного бачення в образах показників предметної дійсності, що розпадається для нас на окремі речі і якості, які виражаються в поняттях, і зосередитися на простому спогляданні реальності в її безпосередній конкретності, – завжди і всюди, коли ми, як діти, без роздумів жадібно сприймаємо образи буття і маємо чистий досвід реальності поза будь-яким розумовим її аналізом, – ми сприймаємо реальність як прекрасне.

Тут приєднується другий момент. Характер цілісного, суцільного посилюється і стає особливо явним, коли він виражається у внутрішній узгодженості і співрозмірності окремих складових частин єдності, коли єдність відчувається як деяка гармонія. Цей елемент гармонії надає прекрасному деяку внутрішню завершеність, абсолютну внутрішню цілісність. І в силу цього моменту, котрий необхідний у будь-якому художньому витворі, прекрасне як би вилучається зі складу предметного світу і стає само в собі виразником всепронизуючої єдності буття.

Обидва моменти разом, вилучаючи прекрасне з предметного світу, звільнюють його, з одного боку від характеру частковості, неповноти і незавершеності, котрий притаманний усьому частковому в складі предметного світу, і, з іншого боку, від характеру грубої, сліпої, внутрішньо неосмисленої фактичності, з якою нам дане предметне буття [1, с.425].

Іманентна істота краси полягає в тому, що в ній ми безпосередньо наочно сприймаємо і відчуваємо в самому зовнішньому образі буття його абсолютну цінність, його осмисленість і внутрішню обґрунтованість. Тому прекрасне є неproblemатичне буття, без запитальне: запитання “чому?”, “на якій основі?” є безглуздим там, де внутрішня обґрунтованість іманентно розкривається в самому явищі. Все, що відчувається як прекрасне, не просто сліпий факт, що не дає нам нічого, окрім самого себе, що не просвітлений вищою розумною необхідністю, внутрішньою осмисленістю. Прекрасне, навпаки, є те, що внутрішньо заповнює нас, що одержує від нас визнання якраз у силу своєї внутрішньої переконливості і осмисленості.

В обличчі прекрасного ми внутрішньо примирені з буттям, тому що воно розкриває нам, іманентно несучи в самому собі, останню глибину, останню внутрішню самоочевидність, “прозору” для нас основу буття.

І якщо ми питаємо себе: що, власне, виражає прекрасне, що воно нам відкриває, про що воно нам говорить, то це “що” не може бути вираженим ні в якому понятті. Франк відкидає, що прекрасне, наприклад, у художньому творі виражає якусь висловлену в поняттях думку, має якийсь прозаїчно-словесний “зміст”, дає нам практично-корисний принцип або повчання. Навпаки, те, що виражає прекрасне, є просто сама реальність в її відсторонено-невизначній конкретності, в її сутнісній неосяжності.

Пережити реальність естетично, хоч у найменшому її прояві, значить мати живий, наочно-переконливий досвід її неосяжності – її співпадіння з неосяжним. “Виразність” краси означає, що в ній дещо “внутрішнє”, те, що виражається в реальності відкривається у “зовнішньому” (“в тому, що виражає”). Все “прекрасне”, все, що відкривається в естетичному досвіді, відчувається як дещо споріднене з живою істотою, як дещо споріднене з нашим власним внутрішнім самотуттям. Ми спілкуємося з красою так, як ми спілкуємося з нашими близькими; ми проглядаємо у зовнішній реальності дещо споріднене з нашою інтимною глибиною, нашим таємним самотуттям; і в момент естетичної насолоди ми перестаємо почувати себе самотніми, а навпаки, знаходимо в оточуючій нас зовнішній реальності деяку “батьківщину” для нашої “душі”. І не ми вкладаємо щось своє в реальність, нав’язуємо їй щось чуже, а навпаки – реальність нав’язує нам власний зміст описаного характеру, “заражає” нас ним. Крім того, почуття, які ми самі переживаємо від сприйняття “прекрасного”, істотно відрізняються від самого об’єктивного змісту естетичного досвіду. І якщо частково цей зміст “заражає” нас, переноситься з самого об’єкта в нашу “душу”, то, з іншого боку, ми маємо при цьому і почуття, що явно відрізняються від цього змісту: це видно хоча б з того, що будь-яке естетичне переживання – навіть при сприйнятті дисгармонійного і потворного – дає насолоду, тобто містить елемент радості, задоволення. І ясна, вихована естетична свідомість завжди чітко розрізняє між іманентним змістом естетичного досвіду і нашими власними суб’єктивними почуттями, що ним викликані [2, с.111]. Вся наша активність обмежується лише тим, що ми можемо або замкнутися від цієї дії на нас реальності, або ж відкрити нашу свідомість, розвинути логіку. Сам естетичний досвід, естетичне переживання є деякий особливий стан буття, в якому стирається межа між об’єктивним буттям і буттям “внутрішнім”, “суб’єктивним”. Говорячи про естетичний досвід, Франк згадує про поширену теорію в естетиці, що бачить в естетичному переживанні явище деякого ілюзорного вкладання в об’єкт або перенесення на нього наших власних суб’єктивних переживань. Ця теорія, він вважає, позбавлена будь-якої об’єктивної основи: вона є наслідком штучного тлумачення безпосереднього змісту

досвіду та ще й заснована на грубому змішуванні понять. Наш безпосередній досвід не виявляє і крихти такого загадкового процесу, як перенесення наших переживань з глибини нас на зовнішній об’єкт, а навпаки, об’єкт діє на нас. Крім того, почуття, котрі ми відчуваємо при сприйнятті прекрасного суттєво відрізняються від самого об’єктивного змісту естетичного досвіду. І неупереджений опис змісту естетичного досвіду вказує, що тут ми повинні намагатися не пристосовувати досвідний зміст до наших упереджених понять, а навпаки, намагатися знайти слова і поняття, що адекватні до цього змісту. Тобто, як уже говорилося, в естетичному досвіді нам явно відкривається деяка справжня реальність, що лежить як би поза чуттєвим змістом об’єктивної дійсності, – те, про що ми кажемо, що воно “виражене” в чуттєвих даних. І ми усвідомлюємо, що ця реальність споріднена з тією, котра відкривається нам у глибинах нашого власного внутрішнього досвіду, тобто, що вона належить до того ж рівня буття. Естетична реальність позбавлена особистого центру самосвідомості, особистої активності вираження; не вона сама себе виражає, вона лише мимовільно виражається, вона є дещо інше, ніж “душа” або “внутрішнє” життя [2, с.112]. Саме тому краса відноситься швидше лише до “образу” реальності ніж складає її істинну суттєвість, її корінь. Краса хоч і вказує на деяку глибоку таємницю буття, на рису його останньої глибини, але вона швидше лише натякає на неї, знаменує її і залишається сама загадкою, не пояснюючи нам, як узгодити те, про що вона свідчить, із побудовою реальності. Часто навіть те, що ми називаємо “душевною красою”, не досягає останньої глибини людського духу, а прикриває дисгармонію, розлад або й навіть потворність. Навіть сам художник – людська істота, що живе в стихії краси, – лише в рідкісних випадках буває внутрішньо в усьому своєму житті просвітлений цією стихією; загалом, у ньому залишається та ж темна, неосмислена, внутрішньо нікчемна реальність чистої суб’єктивності, що і в інших людей; і краса, як така, не врятує його ні від руйнуючих сил зла, ні від трагізму людського існування.

Отже, можна сказати, що краса – нейтральна, в якомусь смислі байдужа до добра і зла, вона, знаменуючи потенційну гармонію буття, мирно співіснує з його дисгармонією. Тобто краса є знак потенційної гармонії буття, знак можливості, його актуальної, здійсненої гармонії; і якщо би світ був наскрізь прекрасним, він був би наскрізь гармонійним, внутрішньо узгодженим. Тому мрія про кінцеве перетворення світу є мрією про панування краси в ньому, але це лише мрія, якій протистоїть гірка реальність внутрішньої неузгодженості, розколотості буття. Краса є лише відблиск онтологічної вкоріненості всієї реальності у божественній вседності. Цей відблиск дає нам натяк на можливість іншого буття – і тим самим на онтологічну першооснову цієї можливості [1, с.432].

1 Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения – М., 1990

2 Франк С.Л. Реальность и человек. – СПб., 1997



3. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992.

4. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб., 1995.

O.V. Bichkoviak

#### THE MEAN OF THE "BEAUTY" IN S.FRANK'S PHILOSOPHY

The article shows the place of such categories as "beauty" in the philosophy of S.Frank and describes its connections with another important categories.

О.Б. Радченко

### ЕТИЧНИЙ ВИМІР ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Сучасна епоха визначається дослідниками як постмодерна, вона позначена докорінними змінами в усіх сферах людського життя. Поняття "постмодернізм" на сьогодні є загальновідомим, воно викликає велику кількість трактувань, інтерпретацій та оцінок з боку прихильників і критиків. На початкових етапах розвитку даний феномен розглядається насамперед як фаза розвитку культури, проте надалі проникає у різні сфери людського життя і потребує власне філософського осмислення. Постмодерністи прагнуть "розхитати" все те, що стискає людину в "обіймах тоталітаризму": жорсткі логічні схеми, остаточні висновки, всілякий пошук стійкого, схилення перед авторитетами, владні структури, применшення емоційного і чуттєвого, пошук одноманітності, насадження необґрунтованих цінностей, культивування застарілих естетичних і моральних ідеалів. Відповідно, виникла необхідність артикулювання сучасного етичного простору існування людини.

До числа західних дослідників, які фундаментально займаються постмодерністською проблематикою, насамперед належать Ж.Бодрійяр, Ж.Батай, Р.Барт, Ф.Гваттарі, Ж.Дельоз, Ж.Дерріда, У.Еко, П.Козловскі, Ю.Кристева, Е.Лєвінас, Ж.-Ф.Ліотар, Е.Макінтайр, Ч.Тейлор, М.Фуко та ін. На українських теренах даний феномен є недостатньо дослідженим, він найчастіше асоціюється з естетичною концепцією. Проте поява численних перекладів теоретиків постмодернізму українською та російською мовами розширює межі його сприйняття. У цьому зв'язку слід відмітити доробок українських дослідників І.Бичка, О.Варениці, Т.Гуменюк, Т.Гундорової, О.Забужко, С.Куцепал, С.Павличко, М.Савельєвої, О.Соболь та ін. Значний внесок в осмислення даної проблеми зробили російські науковці, зокрема, Ю.Бессонова, І.Ільїн, Л.Карасєв, Н.Маньковська, С.Родіонов та ін.

Оскільки феномен постмодернізму перебуває у процесі становлення, дана стаття є спробою його осмислення у філософсько-етичній площині на основі доробків дослідників постмодернізму щодо проблем сучасного світу, людини крізь призму плюралізму, ацентризму, хаосу, за принципами ризому, гри.

О.Б. Радченко. Етичний вимір філософії постмодернізму

Необхідно розмежовувати поняття "постмодерн" і "постмодернізм". У цілому, якщо сучасний культурний стан фіксується поняттям "постмодерн", то стан ментальності, що його усвідомлює, як "постмодернізм".

Метою даної статті є спроба окреслення нових етичних горизонтів сучасності, що випливають з особливостей постмодерністського світогляду.

Вперше *проблему постмодернізму у філософії* піднімає французький філософ Ж.-Ф.Ліотар у книзі "Постсучасний стан" (1979 р.). Основною рисою постсучасності Ж.-Ф.Ліотар називає втрату мета- чи макронаративами "сучасності" легітимуючої сили: втрату віри у діалектику Духу, герменевтику змісту, звільнення людства, християнський метанаратив (натомість П.Козловскі вважає християнське віровчення цілком сумісним із сучасною неklasичною філософією) та ін. Усі ці наративи ("оповіді") мали на меті забезпечення вкоріненою у майбутнє легітимацією певних норм моралі, суспільних інститутів, соціально-політичних практик, способів мислення. Таким чином, сучасність розглядається як проект, спрямований у майбутнє до певної мети. Одну з його цілей Ж.-Ф.Ліотар визначає у статті "Відповідь на питання: що таке постмодерн?" (1982 р.): це створення переходів між гетерогенними "мовними іграми" – пізнанням, етикою, політикою тощо. Проте цей проект, як вважає філософ, був знищений ("Освенцим"). Після Освенцима неможлива жодна віра у метанаративи, але продовжує існувати безліч різноманітних мікронаративів. Останні уникають "кризи делегітимації", оскільки не мають легітимуючої сили [1, с.304]. У праці "Розлад" (1983 р.), яку Ж.-Ф.Ліотар називає своїм основним філософським доробком, автор повертається від наративів до власне мовної практики, виробляє нову термінологію. У ході дослідження встановлює, що між різними жанрами дискурсу немає і не може бути ніякого єдиного метаправила. Сьогодні, на думку філософа, абсолютним гегемом виступає економічний жанр дискурсу, якому протистоїть не свідомо людська воля, а гетерогенність режиму речень і жанрів дискурсу. Звідси впливає завдання філософа: допомогти знайти свою ідіому тому, кого пануючий жанр дискурсу прирік на мовчання [1, с.306].

Теоретики постмодернізму підкреслюють *кризовий характер постмодерністської свідомості*: апеляція до здорового глузду, притаманна критичній практиці ідеології Просвітництва, стала розглядатися як спадок "неправильної буржуазної раціоналістичності" [2, с.204]. Відмова від раціоналізму й освячених традицією чи релігією віри в загально визнані авторитети, сумнів у вірогідності наукового пізнання призводять постмодерністів до "епістемологічної невпевненості". Можливістю найадекватнішого осягнення дійсності наділяються не точні науки чи традиційна філософія, а інтуїтивне "поетичне мислення" з його асоціативністю, образністю, метафоричністю, миттєвими одкровеннями інсайту [2, с.204].

Постмодернізм проникає насамперед у *сферу світовідчуття*, а не світобачення, де на першому місці не раціональна, логічно оформлена філософська рефлексія, а глибоко емоційна, внутрішньо пережита реакція сучасної людини

на оточуючий її світ. Таким чином, він охоплює глобальну за своїм масштабом сферу. Видатний італійський семіотик, естетик, історик середньовічної літератури Умберто Еко вважає постмодернізм не фіксованим хронологічним явищем, а духовним станом, підходом до справи, даючи цим відповідь модернізму, що руйнував і деформував минуле. Постмодерністський варіант, на його думку, полягає у неможливості змінити чи знищити минуле, запрошує до його іронічного переосмислення. Цей стан уявляється У.Еко як стан чоловіка, закоханого у дуже освічену жінку. Кажучи “люблю тебе безумно”, він розуміє: ця фраза не його, а чиясь (як натиск минулого, всього до нас сказаного). Вихід є: “За висловом Ліала (італ. письменниці 30-40 рр.) – люблю тебе безумно”. Якщо жінка готова грати у цю ж гру, вона зрозуміє, що освідчення в коханні залишилися освідченням у коханні. Простота їм не вдається, обидва свідомо і охоче вступають у гру іронії... Все-таки їм вдалося ще раз поговорити про любов” [3, с.51].

Специфічне бачення світу як хаосу, позбавленого центру, логіки і ціннісних орієнтирів, що відображається у людській свідомості у вигляді ієрархічно невпорядкованих фрагментів, отримало визначення “постмодерністської чутливості” як ключового поняття постмодернізму. Важливим елементом в етичній рефлексії постмодерністів, зокрема Д.Рюелля, Ж.Баландьє, є розмірковування про порядок і хаос всесвіту. Оперуючи категорією “хаос”, вони не хочуть миритися з хаосом як поясненням всесвіту. Хаос переосмислюється ними як надскладний неявний порядок, що потенційно виявляється у безкочній різноманітності структур. Закликом постмодерністів є більше хаосу, дискретності, плюралізму, чуттєвості, інтуїтивізму, пошуку нестабільності, незгоди, нігілізму, іронії.

Оскільки після проголошення “смерті Бога” “вичерпався” і сам суб’єкт, постмодерністське прагнення відродити його у новій якості поєднане з *пориванням до Бога*, що відчувається як душевне переживання. У цьому контексті варто навести слова П.Козловскі: “Суперечка між Сходом і Заходом є, по суті, суперечкою про те, чи набуває Абсолютне своє здійснення у людстві і його авангарді – пролетаріаті (як це вважали молодогегеліанці), чи Абсолютне уже знайшло втілення ...у Сині Божому і тим самим певним чином у кожній (а не тільки в окремії) людині... постмодерн, долаючи нетерпимість модерну, повинен також допомогти подоланню нетерпимості Сходу і Заходу у сфері метафізики” [4, с.34].

Відкидаючи логіку Тотожного, постмодернізм у значній мірі апелює до алогічної сутності світу, доводить, що він пізнається не на основі принципу бінарності, а в результаті вживання у різноманітність світу людей і культури. Основним у сучасній ментальній парадигмі є бажання зберегти розбіжності, не зводячи їх до протилежностей. Постмодернізм виражає езотерику в усіх формах знання, синергетичність стилів і напрямів думки; взаємопроникнення, а не відокремленість і протидію. Одним із визначальних понять даного фено-

мена є *трансгресія* як вихід за межі можливого, спроба створення нової свідомості, що базується на таємниці, свободі, хаосі і грі, відмові від “універсально-нейтральної моралі”. За словами Ж.-Ф.Ліотара, “постмодернове знання – це не просто знаряддя авторитетів; воно підвищує нашу чутливість до відмінностей і посилює нашу можливість терпіти неспівмірність. Цей принцип є ...новаторським паралогізмом” [5, с.18].

*Статус етики як універсальної теорії моралі у некласичній традиції філософії* піддається сумніву навіть у якості можливості. Згідно з позицією Фрідріха Ніцше, “етиці як науці про моральність до теперішнього часу бракувало ...проблеми власне моралі...”. Те, що філософи називали “основою моралі”, було “тільки вченою формою доброї віри у пануючу мораль, новим засобом її вираження” [6, с.996]. Альтернативою традиційним претензіям етики пропонується аксіологічно нейтральна теоретична модель моралі Ніцше на створення “генеалогії моралі”, тобто реконструкції її історичних трансформацій без універсалізації системи. Натомість культура постнекласичного типу, зокрема постмодерну, взагалі виключає зі свого семантико-аксіологічного простору конституювання етики у традиційному її розумінні.

Аналізуючи даний феномен, М. Можейко виділяє такі *причини відмови постмодерної культури від традиційної етики*:

– даний культурний простір проголошує себе як програмово плюралістичний і ацентричний, поза будь-якою можливістю визначення аксіологічних чи інших пріоритетів. Відбувається відмова від “метанарацій”, ригористичних за своєю природою. Доктринально-нормативний характер етики унеможлиблює її існування в умовах мозаїчної організації культурного цілого, що передбачає принципове позаоцінювальне розташування і практичну реалізацію різних (аж до альтернативних і взаємовиключних) поведінкових стратегій;

– сучасна культура може бути охарактеризована як заснована презумпцією ідіографізму. Це передбачає відмову від концептуальних систем, організованих за принципами жорсткого дедуктивізму і номоетики: явище і факт набувають статус співбуття, адекватна інтерпретація якого передбачає його розгляд як одинично-унікального без будь-яких аксіологічних шкал;

– проголошується “смерть суб’єкта”, відмова від феномена “Я” у будь-яких його артикуляціях, тоді як необхідною умовою існування традиційної етики є саме феномен суб’єкта;

– метафізичність етики трансформується сучасною культурою у “постметафізичне мислення” з відмовою від презумпції логоцентризму, іманентності змісту і т.п.;

– культурна ситуація постмодерну характеризується програмовою відмовою від ідеї бінарних опозицій (добро/зло, належне/існуюче, аскетизм/гедонізм, егоїзм/альтруїзм і ін.), тому у даному ментальному просторі “немислимі дуалізм чи дихотомія, навіть у примітивній формі добра і зла” (Ж.Дельоз і Ф.Гваттарі) [6, с.997];

– сучасна культура здійснює рефлективно осмислений поворот до нелінійного бачення реальності (принцип ризому). Спрямованість вектора еволюції у бік того чи іншого “світу” з безлічі можливих об’єктивно випадковий. Тому біфуркації, що передують даному моменту, знімають відповідальність індивіда за здійснені у цей момент вчинки (за Ж.Дельозом, “немає більше Адама – грішника, а є світ, у якому Адам згрішив”), проте накладають відповідальність за майбутнє, що визначається вчинками індивіда тут і зараз [6, с.998].

У цілому, *етика у сучасних умовах можлива тільки при умові відмови від своїх традиційних базових характеристик*: згідно з позицією Д.Мак-Кенса, їй не слід бути “етикою, що поширює цілком готову всезагальну Істину” [6, с.998]. Сучасна філософія загалом орієнтується на радикально альтернативні стратегії: постмодернізм пропонує модель самоорганізації людської суб’єктивності як автохтонного процесу, без нав’язування їй зовнішніх регламентацій, обмежень з боку певних моральних кодексів. Йдеться, за словами М.Фуко, про “утворення себе через різного роду техніки життя, а не придушення за допомогою заборони чи закону” [6, с.998]. З цього приводу Ю.Кристева вважає, що перед сучасною етикою постає питання: “Які коди (звичаї, соціальні узгодження) повинні бути зруйнованими, щоб, нехай на час і з ясним усвідомленням того, що сюди залучається, дати простір вільній грі негативності” [6, с.998]. Таким чином, авторитарності, догматизму протиставляється вільний вибір без принципу примусової “стилізації поведінки”. Даний принцип актуалізується лише для тих, хто “хоче надати своєму існуванню найбільш прекрасної і завершеної форми” (М.Фуко) [6, с.998]. Цей підхід поділяє Е.Джердайн, акцентуючи не на виконанні загального припису, а на виключно ситуативному “людському керуванні собою” за допомогою абсолютно неуніверсальних механізмів. Конкретні практики поведінки осмислюються постмодерністами як продукт особливого (герменевтичного) індивідуального досвіду, спрямованого на усвідомлення і організацію себе у якості суб’єкта – своєрідної “практики існування”, “естетики існування” чи “техніки себе”, не підлеглої ні ригористичному канону, ні жодному загальному правилу, що щоразу вибудовується суб’єктом поновому. Д.Мак-Кенс постулює у цьому контексті можливість етики як “відкритої” чи “множинної”, де під множинністю розуміється не простий кількісний плюралізм, а принципова відмова від можливості конституювання канону, тобто “множинність”, яка, згідно з Ю.Кристевою, реалізується як “вибух”.

*Вплив постмодерністських ідей на свідомість людей* сьогодення має всеохоплюючий характер. Спостерігається їх повсюдна присутність у мотивації індивідів. У результаті радикально змінюється суб’єктивний аспект сутнісних сторін діяльності людини, задається новий тип світовідчуття. На побутовому рівні сформувалося уявлення про постмодернізм як нігілізм, ірраціоналізм, реконструкцію з уявним перебільшенням духу всезагального заперечення. Хоча здебільшого за “нігілізмом” постмодерністів проступає тяжіння до плюраль-

ності та терпимості. Це зумовлено насамперед формуванням концепції “відкритої раціональності”, де ірраціональне є частиною раціонального, його необхідно складовою, джерелом нових типів раціональності. Постмодернізм як новий сучасний етап розвитку філософії прагне розширити способи оволодіння дійсності за рахунок розуму, так і “іншого”: ірраціонального, трансцендентального, міфологічного. Російська дослідниця Юлія Бессонова висуває положення, за яким основним у сучасній ментальній парадигмі є бажання зберегти розбіжності, не зводячи їх до протилежностей. Більше того, необхідно культивувати їх, поєднувати власну ідентичність з рівноцінною унікальністю Іншого та Інакшого в ім’я істинної спільності. Постмодернізм відкидає абстрактно-унікальні способи суджень і цінностей, тому особливу увагу звертає на релігію, історію, психологію, науку і т.п., що є яскравим виявом плюральності.

Даючи філософсько-етичну оцінку сучасної людини і світу, канадський філософ Чарльз Тейлор *виділив “три хвороби сучасності”*: індивідуалізм, експансію інструментального мислення та втрату індивідуальної свободи [7, с.6-11]. Варто детальніше зупинитися на “симптомах” цих хвороб для кращого розуміння моральних горизонтів у культурі постнекласичного типу загалом і постмодерну зокрема.

Одним із найвагоміших здобутків сучасності більшість людей називає свободу, формою якої виступає індивідуалізм. Попередні покоління – наші предки – живуть у чітко регламентованому всесвітньому, соціально-моральному просторі. Кожне явище природи, рослина, тварина, людина мають своє рівноцінне місце і відповідну роль у загальному “ланцюгу життя”. Моральні норми надають смислу навколишньому світу та соціальній діяльності, але чітко обмежують людське життя. Сучасна свобода виступає наслідком відмови від такого загального плину: людина більше не приноситься у жертву вимогам вищих священних порядків (на необхідності чого наголошує Ф.Ніцше). Ми маємо право обирати власний спосіб життя, свідомо вирішувати, яких переконань дотримуватися; ці нові можливості, в основному, гарантовані правовими системами. Це позитиви. Проте сучасна людина залишається наодинці зі світом, без комфорту “колективної відповідальності”. Викликає занепокоєння і те, що з розширенням соціальних, космічних горизонтів втрачається важливе: йдеться про так звану втрату “героїчного виміру” життя. С.К’єркегор застерігає від втрати почуття вищої мети, браку запалу, сходження до “маленьких і простих задовольень” (А.Токвіль), жадання жалюгідного комфорту (Ф.Ніцше). На думку Ч.Тейлора, індивідуалізм призводить до зосередження виключно на приватному житті, наслідком чого є “вирівнювання і звуження” горизонтів життя людини.

Щастя і добробут окремої особи як пріоритет досягається засобами інструментального мислення: обчислюються найекономічніші засоби досягнення мети. Це спричиняє небажані наслідки у політичному житті: відчуження від громадської сфери призводить до втрати політичного контролю у централізованому бюрократ-

тизованому суспільстві. Таким чином, ми наражаємося на небезпеку втрати політичного контролю над своєю долею: усім керуватиме “безмежна опікунська влада” [7, с.12]. Французький політолог і соціолог Алексіс Токвіль єдиним захистом проти цього вважає сильну політичну культуру, де цінуватиметься участь громадянина як на рівні уряду, так і на рівні добровільних об’єднань.

Постмодерністи досить гостро відчують потребу бути *терпимими і безкорисливими*. Водночас, на їх думку, за певних умов слід уміти підніматися над докорами сумління, терпимістю і безкорисливістю, володіти певним свавіллям. В основі доброчинності вбачають здатність здолати цю доброчинність. Ідея моралі втрачає для них смисл, тому що в її традиційних висновках ніколи не враховується цей момент. І оскільки, вважають постмодерністи, виявити “чисту екзистенцію моралі” неможливо, їх інтерес зосереджується на понятті “імморалізм”. Справжній амораліст – це людина надто “природна”, яка не знає страждань і каяття, не усвідомлює зла, котрого завдає. На противагу аморалістові, іммораліст відчуває конфліктну суть людини. У ньому вже ніби генетично закладене співчуття, що не властиве ні моралісту, ні аморалісту. Зосереджуючи інтерес на табуйованих сферах культури, постмодерністи особливу увагу приділяють трактуванню імморалізму як Інакшого традиційної моралі. Вони вважають за необхідне досліджувати всі “небезпечні” стани людини, щоб бачити її об’єктивно, а не в неправдивому світлі, *не приховувати людину від неї самої*.

Ці судження у певній мірі доповнюють дискусію про *істину*: вона об’єктивна і все ж відносна. Всезагальна мораль, без будь-яких винятків, також навряд чи існує. Є ситуації і мотиви, які надзвичайно складно проаналізувати. *Зло* сприймається постмодерністами як утвердження свободи, водночас свобода цього зла для них є запереченням. Цю парадоксальну діалектику вони і намагаються відстоювати. Основним завданням постмодерністів є намір виявити зло у замаскованому під цінності вигляді. На їх думку, заклик до доброчинності у підкреслено пропагандистській формі слугує не стільки вищій справедливості, скільки інтересам владної меншості та є виразом ідеї підкорення.

*Моральне висловлювання* у постмодернізмі може бути тільки недискурсивним, що виключає імперативність. Для постмодерністів дуже важлива практика “щоденності”, а не моральні приписи. Адже людина як “символічна”, “та, що сміється”, незавершена тварина, вільна і відкрита, яка еволюціонує і інволюціонує, рухається життям без якихось орієнтирів. Возвеличення моралі, як і розуму, породжує стан “некомунікабельної індивідуальності”.

Таким чином, феномен постмодернізму перебуває на даний час у фокусі філософського інтересу, про що свідчить значна кількість фундаментальних аналітичних праць, присвячених даній проблематиці. Проблемно-концептуальний пошук філософії постмодернізму реалізується у руслі розвитку сучасної культури, орієнтується на дослідження найактуальніших проблем, серед яких визначне місце відводиться проблемі моралі.

Відмова від раціоналізму і освячених традицією чи релігією віри в загально визнані авторитети, сумнів у вірогідності наукового пізнання спричинили недовіру до традиційної моралі. Специфічне бачення світу як хаосу, позбавленого центру, логіки і ціннісних орієнтирів, відображається у людській свідомості у вигляді ієрархічно невпорядкованих фрагментів. Перед людиною сучасності постає свобода вибору власного шляху – одного з багатьох (ризому) – і визначення щомиті свого майбуття (футуристична темпоральність). Нове бачення вирішення проблем етики постнекласичної філософії спричинило зміни і на соціальному та суспільному рівнях. Теоретики постмодернізму (зокрема, Ч.Тейлор) застерігають від можливих небажаних наслідків звуження моральних горизонтів до індивідуальної площини.

Дана стаття розкрила нові напрями подальших досліджень в окресленому руслі, зокрема щодо постмодерністської етики, крізь призму плюральності і релятивізму.

1. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? / Пер. с фр. и пред. Гараджи А. // Ad Marginem '93-М., 94. – С.304-323.
2. Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. – 256 с.
3. Маньковская Н. Эстетика постмодернизма. – СПб.: Алетейя, 2000. – 348 с.
4. Козловски П. Культура постмодерна. – М.: Республика, 1992. – 238 с.
5. Лиотар Ж.-Ф. Ситуация постмодерну // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – №5-6.
6. Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн., 2001. – 1040 с.
7. Тейлор Ч. Этика автентичности. – К., 2002. – 128 с.

O.B. Radchenko

#### ETHICS IN PHILOSOPHY OF POSTMODERNISM

This article deals with postmodernism as a phenomenon of philosophy. Postmodern is the epochal shift in European and world culture. The postmodernism strong point is not the reflection of Subject (Consciousness, Reason, Mind), but the pre-reflective activity of an unconscious, collective or individual. Tracing a common anthological background for philosophy, ethics, aesthetics giving way to a new outlook on shared values.

М.Т. Братерська-Дронь

#### ІДЕЯ КОСМІЧНОГО БРАТСТВА: ТЕОРЕТИЧНИЙ ДОСВІД ЕТИКИ КОСМІЗМУ

Етико-філософська концепція російського космізму\* залишається сьогодні однією з найменш досліджених сторінок світової філософської думки.

\* Російський космізм – конкретно-історичне проявлення космічної парадигми свідомості філософський напрямок, що сформувався на межі двох попередніх століть і об’єднав білоруських, російських, українських мислителів, учених із різноманітних галузей наукових знань (М. Федоров, М. Умов, К. Цюлковський, В. Вернадський, В. Муравйов, О. Горський, М. Сетницький, П. Флоренський, М. Холодний, О. Чижевський, В. Курпривич, О. Манєв та ін.).



Проте науковий інтерес, який спалахнув в останні роки до теоретичних доробок представників космізму, цілком обумовлений. Насамперед, це актуальність ідей щодо науково-технічних перспектив розвитку сучасної цивілізації. Також – це прагнення знайти у досить великій спадщині космізму відповідь на низку проблем у системі “людина – Всесвіт”. Нарешті, це спроба космістів осмислити можливі шляхи духовної еволюції людства, започаткувати фундамент нових морально-етичних відносин глобального масштабу.

За останні роки минулого століття аналізу різноманітних аспектів філософії космізму було присвячено чимало наукових праць як російських дослідників (Р.Баландін, М.Гаврюшин, А.Гачева, Ф.Гіренок, В.Єрмолаєва, В.Казютинський, О.Карчевцев, М.Козін, Л.Лесков, М.Моїсєєв, А.Урсул і Т.Урсул та ін.), так і їхніх українських колег (І.Батіна, В.Макагонова, Ю.Сабадаш, Ю.Соколова та ін.). Проте робіт, які б узагальнювали досвід етичних роздумів космістів, практично не існує. Праці таких авторів, як В.Мапельман, І.Мочалов, С.Семенова\* не дають цілісного уявлення про етико-філософську позицію космістів.

Таким чином, постає потреба у систематизації та узагальненні головних положень етичного вчення космізму, обґрунтування його як цілісної наукової концепції.

Методологічною основою такого дослідження може стати історико-діалектичний метод гуманітарних наук, що дозволяє провести комплексний аналіз етики космізму, вписати її в традиції світової філософської думки, а також дослідити в динаміці сучасних соціокультурних процесів. Окрім того може бути задіяний метод універсалізму, запроваджений Я.Кучинським, який залучає досвід різноманітних галузей наукових знань. А також застосовані принципи біографічного методу, який відкриває приховані аспекти наукової творчості космістів, дозволяє всебічно осмислити їх теоретичний доробок.

Наріжним положенням етико-філософської концепції російського космізму стала ідея вселенської єдності, “глобального збирання” всіх розумних істот, усіх мислячих світів. Для космістів єдність – це виток і синтез усього сушого, без якої неможливе життя і неможливе безсмертя. Приреченість буття людини виявляється не тільки у кінцевості матеріального існування, а й у психологічному стані відчуженості, “душевному сирітстві”, яке виникає внаслідок втраченої гармонії родинних, групових, соціальних та інших зв’язків.

Космос як абсолютна ідея позбавлений самотності. Самотність – суб’єктивне відчуття, якого людство набуло в результаті викривлення шляхів своєї еволюції. Отже, для гармонізації подальшого

розвитку необхідно насамперед позбутися цієї руйнівної сили, відчутти себе невід’ємною і, головне, – творчоактивною часткою Всесвіту.

\* Див. Мапельман В.М. “Я хочу привести вас в восторг от ... ожидающей всех судьбы (космическая этика К.Э.Цюлковского). – М., 1991; Мочалов И.И. Владимир Иванович Вернадский и религия. – М., 1991; Семенова С. Николай Федоров. Творчество жизни. – М., 1990.

Єдність як світовідчуття і світоставлення іманентно властива мислячій матерії. Її ідея була започаткована ще в релігіях Сходу, розвивалася стародавніми мислителями Китаю, античними філософами. Зокрема, принцип Єдності став центральним у філософії Платона, для якого поділеність є ілюзією, що походить від неосвіченості. Невігластво бачить у світі лише велику кількість окремих речей, мудрість синтезує різноманітні аспекти загального явища.

Християнство додає цій проблемі нового звучання, пропагуючи, зокрема через культ Святої Трійці, поняття духовного єднання, повернення цілісності буття. У східнослов’янській філософії спочатку послідовники ісіхазму, потім представники бароко, класичної ідеалістичної філософії, всеєдності і, нарешті, космізму послідовно розвивають принцип глобального “збирання” на всіх космічних планах.

Звертаючись до ідеї загальної єдності, М.Федоров таким чином закладає підвалини етико-філософських поглядів космізму. У програмній роботі “Філософія загальної справи” (1906) він розробляє свою концепцію оновленої людини. “Станьте довершеними, як Господь-Отець Ваш довершений”, – звертається він до читача словами Нового Заповіту. Взірцем людського життя має бути не світ тварин, сліпої природи, а Божественна Триєдність, у якій єднання не ярмо, а духовна спільність творчих особистостей.

М.Федоров пише про “ненависну поділеність світу і всі біди, що від неї походять”. “Як не сказати, що Господь, очевидно, прогнівався на нас, на наше запізніле неповноліття. І як йому не прогнівтися на нас, котрі не виконують Його заповіту, – до розуму єдиного прийти, який у тому і полягає, щоб усім бути єдино, як Він в Отці” [5, с.58].

Філософ також наголошує на необхідності формування “збирального розуму” всіх людей, котрі працюють упродовж багатьох поколінь. Такий “інтегральний розум” будується завдяки загальній справі, яка може забезпечити “багатоедність”. Зауважимо, що колективна свідомість, про яку мріяв автор “Філософії загальної справи”, походить із творчої ініціативи членів суспільства і не має нічого спільного з тоталітарною свідомістю мас доби авторитарних режимів. Найпевніше, це прообраз загального планетарного “банку ідей”, який є надбанням усіх і кожного (пізніше до цієї думки звернеться В.Вернадський, розвиваючи ідею ноосфери).

Центральна постать філософії всеєдності\* В.Соловйов, чий погляд зазнав суттєвого впливу ідей М.Федорова, вважав, що шлях духовного сходження має проходити через братерські стосунки членів суспільства та синівське ставлення до колишніх поколінь. Така форма співіснування, на думку автора, наближувалася б не тільки “до об’єднання всього людства, як солідарного цілого, а й до встановлення справжнього сизигічного образу цієї вселюдської єдності” [4, с.303].

\* Всеєдність – філософська течія суспільної думки Росії кінця XIX – початку XX ст (В.Соловйов, С.Трубецької, С.Булгаков, В.Грін, ранній П.Флоренський)

Водночас сизигічну єдність людина має встановити також із природою. Для В.Соловйова світовий процес – це не тільки процес розвитку і вдосконалення, а й “збирання Всесвіту” (тобто всіх його царств). Таким чином, філософ доходить думки про необхідність “збирального” або спільного, солідарного життя людей, інтеграції у сферах державній і світовій.

У той же час представник гуманітарного космізму О.Сухово-Кобилін у праці “Філософія духу або соціологія (вчення Всеміру)” висловлює схожі думки. Майбутнє людства його “самоціль, ентелехію” письменник бачить в універсальному єднанні та єдності всесвітнього одухотвореного людства.

Ідея тотального “збирання” всіх світів стає провідною для філософії космізму. Це не тільки спосіб виживання людства, це образ його майбутнього, проект перетвореного Всесвіту на зразок “Всеміру” Сухово-Кобиліна.

Концепція всеєдності набуває подальшої глобалізації у науково-філософських працях К.Цюлковського. Вчений був переконаний, що люди, як вищі істоти, повинні зрозуміти свою залежність один від одного, відчутти себе єдиним мислячим організмом, “могутньою істотою” планети. “Об’єднання повинно відбутися, – писав він, – тому що цього потребують інтереси істот” [6, с.312].

Слід наголосити, що К.Цюлковський був палким прихильником теорії безлічі заселених світів. “Заселеність всесвіту, – наголошував він, – є абсолютною, хоч і не фактичною істиною... Сказати, що всесвіт порожній, полишений життя, на тих засадах, що ми його не бачимо, є брутальною помилкою” [9, с.118]. Отож, Всесвіт сповнений різноманітними формами матерії, серед яких є істоти подібні до людей, тобто з людською свідомістю. Між ними, зазначав учений у роботі “Воля Всесвіту”, можуть бути породи, які пристосовані до життя на різних планетах, зокрема на Землі. Проте більшість із них призвичаїлася до життя в ефірі.

К.Цюлковський був широко переконаний, що процес космічного єднання – це загальний шлях усіх мислячих істот Всесвіту. “Збирання” людства тільки розпочинає космічний процес глобального об’єднання. Об’єднанню, вважав він, підлягатимуть не тільки кожна планета, а й уся їхня сукупність і все ефірне населення, що живе поза планетою і в штучних помешканнях. Після об’єднання кожної планети обов’язково прийде час об’єднанню кожної сонячної системи. Далі утворюється союз сонячних систем, зоряних груп, зоряних світів, Ефірних островів тощо. “Утворюється союз найближчих сонць, союз союзів і т. ін. Де межа цим союзам – важко сказати, оскільки Всесвіт безкрайній” [7, с.80-81]. Ці численні світи очоляють свої президенти, “свого роду планетарні боги” різної міри довершеності.

Зазначимо, що для космістів-природознавців особливого значення набула ідея біологічної спорідненості людства як єдиного виду планетарної матерії. Це був принципово новий крок у трактуванні ідеї всеєдності.

Автор біосферної концепції видатний український косміст В.Вернадський вважав, що людство має постати як єдина спільнота, котра не може поділя-

М.Т. Братерська-Дронь. Ідея космічного братства: теоретичний досвід етики космізму

тися за расовими, національними, якимись іншими принципами. По-перше, наголошував учений у роботі “Наукова думка як планетарне явище”, треба визнати “єдність і рівність по суті, в принципі всіх людей, всіх рас”.

Ще 1922 року В.Вернадський пише: “... Головне і характерне – людство єдине. У такому розумінні цей елемент єдності (інтернаціоналу) має велике значення для всієї історії людства. Він, врешті-решт, готує шлях до космічності свідомого життя” [1, с.215-216]. Майже двадцять років потому у відомій роботі “Декілька слів про ноосферу” він додасть: “Людство своїм життям стало єдиним цілим... Геологічний еволюційний процес відповідає біологічній єдності і рівності всіх людей – Homo sapiens... Не можна безкарно йти проти принципу єдності всіх людей як закону природи” [3, с.513-515].

Якщо ідею вселенської єдності, залучення людства до глобального процесу пізнання оточуючого світу і відтворення його інтегрального образу можна визначити як головну і кінцеву мету історії людства, то головним шляхом її досягнення для космізму стає етичний принцип “розумного егоїзму”, або “дійсного себелюбія”.

Першим із космістів, хто підійшов до необхідності конкретизації цього поняття, був М.Федоров. У своїй програмній роботі він пише про моральнісний (російською – “нравственный”) принцип усвідомленої доброчесності, який має привести людство до справжніх братніх стосунків. “Визнавати за собою невірний гріх якщо не доброчесність, то певний зворот до неї; визнавати невірну доброчесність, позасвідому самовідданість є просто порок” [5, с.400]. Отже, продовжує він, знати тільки себе (егоїзм) – є зло. Знати тільки інших (альтруїзм) – є чеснотою, яка вказує на існування в суспільстві зла, проте не знищує його. Взагалі, альтруїзм, за М.Федоровим, – термін абстрактної, а не родинної моральності. Чи можливий альтруїзм без егоїзму? – ставить він риторичне запитання. Якщо ті, що жертвують життям, – альтруїсти, тоді хто є ті, що приймають цю жертву і зберігають своє життя ціною іншого? Якщо життя – це благо, то пожертвування ним буде втратою цього блага. Якщо життя не є благом, тоді в акті пожертвування ним немає ані жертви, ані доброї справи. Отже, “треба жити не для себе і не для інших, а з усіма і для всіх” [5, с.400].

Справжня всесвітня любов, переконаний М.Федоров, виникає із взаємодії почуттів (моралізації світів Всесвіту) та розуму (раціоналізації світів), які об’єднуються у єдиній справі поліпшення світу і боротьби зі смертю.

К.Цюлковський також вважав, що лише на стадії вищого розвитку знань і свідомості людина може досягти “певної рівноваги між егоїзмом та альтруїзмом”, тобто перейти на якісно новий рівень морально-етичних відносин.

Космічну еволюцію К.Цюлковський уявляв як постійний рух матерії, її вдосконалення. Людина як один із проявів матерії є важливим ланцюгом у сходженні, оскільки на цьому етапі вона починає усвідомлювати і пізнавати саму себе. Взагалі матерія безсмертна, але чим вищого вона гатунку, тим стійкішою

стає її структура. Отже, з удосконаленням своєї матеріальної і духовної природи жива істота продовжує своє конкретне існування.

Цілком закономірно виникає необхідність піклування кожної мислячої істоти про якісний стан матерії, тобто “якість” її атомів. У своїй етичній концепції К.Цюлковський повертається до поняття “розумний егоїзм”, запровадженого античними філософами, і, водночас, значно космізує його тлумачення. “У Всесвіті, – пише він, – панував, панує і буде панувати розум і вищі суспільні організації. Розум є те, що приводить до вічного добробуту кожного атома. Розум є вищий або дійсний егоїзм” [8, с.43].

“Розумний егоїзм” або “дійсне себелюбіє” має виявлятися у піклуванні про долю своїх атомів, інакше кажучи, про їхню якість. Чим більш високого інформаційного і духовного рівня досягне людина за своє життя, тобто вдосконалив якість своєї матерії, тим більше шансів у її атомів організуватися у майбутньому у високорозвинену структуру, яка має здатність мислити.

Учений робить висновок, що етика стосунків земних істот має підпорядковуватися глобальним принципам космічної етики. Ситуація своєрідної морально-етичної “кругової поруки” корисна з погляду космічної еволюції, а значить добродесна з погляду людської моралі.

На його думку, принцип “розумного егоїзму” є базовим для етики космосу, тобто для всіх свідомих істот. “Моральність Землі така сама, як і у небес: усунення всіх страждань. На цю мету вказує розум. Не буде навколо мене страждань – і я тоді уникну їх у цьому чи нескінченному майбутньому житті” [9, с.377].

По суті, вчений пише про одне із центральних понять етики – “співчуття”. Якщо ми можемо визначити “любов” – як прагнення зробити іншого щасливим, то “співчуття” можна трактувати як намагання позбавити іншого страждань.

К.Цюлковський вважав, що кожна людина, по-перше, повинна забезпечувати собі щасливе майбутнє у власних межах, поглиблюючи знання і поширюючи сферу розуму. По-друге, ставитися до інших із милосердям і без насильства. Кожна людина, а значить і її “атоми-духи”, мають випромінювати любов. Розмірковуючи про долю Всесвіту, вчений зазначав, що нарешті вища людина усвідомила “суб’єктивну безперервність і нескінченність життя кожної частинки матерії. Вона зрозуміла, що спричиняючи зло іншим істотам, вона робить зле самій собі – у безмежному житті свого майбуття. Вона усвідомила, що її особисте життя полягає в тому, щоб ніде у Всесвіті не було жодних страждань і жодного божевілля” [9, с.363].

Можна по-різному ставитися до ідей К.Цюлковського, але слід визнати їх об’єктивну актуальність. Зокрема, сучасний російський вчений В.Іскаков згідно зі своєю лептонною гіпотезою вважає, що кожна людина наділена своєрідною “лептонною душею”, котра утворюється з легких елементарних частинок, починаючи від електронів. Така “душа” дублює найпотаємніші почуття, бажання, думки, надії, скорботи, весь життєвий шлях людини. Єдність матерії

зумовлює лептонну спорідненість людей. Отже, той, хто завдає ударів іншому, шкодить лептонофері і через неї самому собі. Кожен акт війни, вбивства, насилля і т. ін. за принципом кармічного бумеранга завдає нищівного удару самому агресорові. В.Іскаков наголошує, що лептоносфера Землі – це немовби “головний моральний суддя на планеті”.

З приводу “вищої істини” К.Цюлковський пише, що нею є загальнолюдське бажання, щоб кожній істоті, яка відчуває, було добре, тому визначальним для етики космізму стає золотий принцип моральності – “стався до інших так, як хочеш, щоб ставилися до тебе”. Цей всеохоплюючий принцип, що його можна визначити як “розумний егоїзм”, є універсальним для космосу і не має нічого спільного з поняттям утилітаризму щодо моралі, який, вимагаючи доцільності вчинку, нехтує моральнісною мотивацією.

Також не слід ототожнювати “розумний егоїзм” із “раціональним егоїзмом”, який на засадах формальної логіки може виправдати навіть аморальний вчинок. “Раціональний егоїзм”, як правило, ігнорує інтереси інших людей. Своєю чергою, принцип “розумного егоїзму” віддзеркалює об’єктивну потребу думати і піклуватися про інших.

Отже, “розумний егоїзм” – це і є “життя з усіма і для всіх”, коли співчуття і турбота поєднуються з поняттям їх усвідомленої доцільності та необхідності. Напевно, у майбутньому саме поняття “розумний егоїзм” буде поступово відходити. Воно прийняте на даному етапі як етичний принцип, що утворює перехідну ланку від закону моралі до моральності. “Розумний егоїзм” закладає і конкретизує підвалини моральності.

Зазначимо, що для етичних поглядів представників космізму характерним є відхід від деяких традиційних настанов, визначень етики як науки зі своїм відпрацьованим науково-понятійним апаратом. Можливо, саме цей факт і досі викликає скептичне ставлення до космізму з боку деяких науковців. Проте не варто забувати, що етика, як і кожна з галузей наукових знань, не є чимось заскнілим, завершеним. Їй притаманна динаміка розвитку, що відповідає рівню еволюції людської свідомості, наших уявлень про світ.

Отже, моральність усвідомлюється космізмом як проявлення світу духу або віддзеркалення в душі Абсолютно-сущого. Моральність – це також позиція духу, тому вона об’єктивна, універсальна й об’єднує всі світи космосу.

Звичайно, поняття “моральність” не вичерпує поняття “дух”, яке є значно ширшим, проте моральність є проявом духовного світу, а отже, своєрідним свідченням духовності людини. Своєю чергою, можна визначити етику як конкретизовану моральність, тобто узагальнені моральнісні принципи (позиції), які набувають у суспільстві характер універсальності, форми вчення. Тому етика – це основа не тільки земного буття людини, а й буття космічного. Варто зазначити, що К. Цюлковський поєднував поняття “етика” і “моральність”, про що свідчить назва однієї з його програмних праць “Моральність (етика) Землі та неба”.

Отже, ми можемо розглядати етику як наріжний принцип, що спрямовує шлях космічної еволюції людини, або як напрям розширення її духовних можливостей, кордонів свідомості.

Ідея космічного братства і похідна від неї концепція “інтегральної” етики набуває за часів процесу так званої глобалізації виключного значення. На жаль, мало хто із сучасних політиків ставить на перше місце морально-етичні принципи, які були б прийнятні для всіх держав і народів, незважаючи на економічні, соціально-політичні, релігійні та інші особливості. Тобто засади “інтегральної” етики або “глобальної” моральності повинні розбудовуватися насамперед на принципах особистої відповідальності, взаємоповаги, співчуття і взаємодопомоги. Можливо, нарешті вже настав час усвідомити, що добробут кожного залежить від добробуту інших. У 30-х роках минулого століття В.Вернадський писав: “Вперше ідея єдності всього людства, людей як братів, вийшла за межі окремих особистостей, ... стала рушієм життя і побуту народних мас і завданням державних утворень” [2, с.501].

Отже, як засвідчує саме життя етика вселенської єдності або братства, до якої закликали космісти, не є абстрактним поняттям чи утопічною ілюзією мрійних умів, це нагальна потреба сучасності, об’єктивна умова виживання і розвитку людської спільноти.

1. Вернадский В. И. Из архива // Владимир Вернадский: Жизнеописание. Избранные труды. – М., 1993.
2. Вернадский В. И. Научная мысль как планетарное явление // Там же.
3. Вернадский В. И. Несколько слов о ноосфере // Там же.
4. Соловйов В. С. Смысл любви. Сочинения. – М., 1994.
5. Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Сочинения. – М., 1982.
6. Циолковский К. Э. Воля Вселенной // Грезы о Земле и небе. – Тула, 1986.
7. Циолковский К. Э. Космическая философия // Там же.
8. Циолковский К. Э. Монизм Вселенной // Грезы о Земле и небе. – Санкт-Петербург, 1995.
9. Циолковский К. Э. Научная этика // Очерки о Вселенной. – М., 1992.

М.Т. Braters'ka-Dron'

#### THE IDEA OF COSMIC BROTHERHOOD: THEORETICAL EXPERIENCE OF COSMISM

This is the attempt to generalize and summarise the main principles of Russian Cosmism Ethics, one of the world least investigated philosophic theories, suggested by a number of Russian, Bielorussian and Ukrainian thinkers (M. Fedorov, K. Tsiolkovsky, V. Muravjov, P. Florenskiy etc.) at the end of the 19-th century. The article provides basis for the doctrine under consideration as an integral scientific conception. The work employs historical-dialectical, universalistic and biographical methods of studies to give a thorough interpretation of Cosmism theory, reveals its less known aspects, extends the notion and illustrates basic categories (cosmic brotherhood, integral ethics, integral mind, etc.) of the cosmic paradigm of consciousness.

## ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ І КУЛЬТУРИ

В.П. Будз

### ГУМАНІЗМ ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ТА ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКОЇ ДУХОВНОСТІ

Співвідношення категорій “національного” та “загальнолюдського”, на нашу думку, є актуальною проблемою, адже погляди щодо тлумачення значення таких категорій є суперечливими. Теоретичні положення, які ми доводимо у цій статті, також носять дискусійний характер, який має свій предмет, що відображається у реальних суспільно-політичних відносинах, які, незважаючи на цивілізаційний розвиток людства, часто виливаються у конфлікти.

Категорії “національного” та “загальнолюдського” відображають єдність феноменів людського буття (об’єктивних природних, біологічних, фізіологічних, генетичних умов) та, з іншого боку, людської духовності, оскільки не існує нації, яка б не мала власних духовних критеріїв ідентифікації.

Зазначимо, що у цілому у бутті існують два види об’єктів: природні та соціальні. Природні об’єкти ґрунтуються на фізичних і хімічних зв’язках та типах відношень. Соціальні об’єкти мають складніші типи зв’язку, оскільки включають у себе природні. Вони мають у більшій мірі ґносеологічне походження, тобто зв’язки у середині соціальних об’єктів формуються засобами свідомості, власне засобами духу, а відношення у соціумі носять духовний вимір.

На наш погляд, розглядаючи проблему співвідношення національної та загальнолюдської духовності, потрібно розрізнити два аспекти нації як соціального явища. Нація може аналізуватися як “генетичний феномен”, як біологічний об’єкт, який розвивається у природних умовах – тут нація отримує онтологічний статус у силу своєї біологічної природи. Інший аспект, у якому слід розглядати націю, – це політичний, тобто нація – це соціальне об’єднання, яке виникає внаслідок духовних чинників. Добре, якщо генетичний та політичний аспекти нації співпадають, тобто коли політичну націю творять представники одного генотипу, що є рідким явищем, враховуючи мішані шлюби.

“Генетична нація” не потребує ніякого ідеологічного втручання, на відміну від “політичної нації”. Проте “генетична нація” не може стати політичною без національного духу, національної свідомості. До того ж, на наше переконання, до “політичної нації” можуть входити генетично відмінні об’єкти, які у політичному (духовному сенсі) ідентифікують себе з цінностями та історією тієї чи іншої нації. “Політична нація” має ґносеологічне підґрунтя, тобто вона народжується (отримує свою онтологічну основу) у сфері людської свідомості, у сфері духу, у сфері цінностей, у сфері ідеології. Може здатися безглуздим запитання: “Чи може негр бути українцем?” Звичайно, що на генетичному рівні – це парадокс і абсурд, однак на рівні політичному відповідь буде твердна.



Нація – складне соціальне утворення, яке має природні та політичні чинники, це сукупність людей, що *ідентифікують* себе з певним культурним типом за рядом ознак: історичним минулим, ментальністю, побутом, мовою, територією. Проте вже сам процес ідентифікації належності до нації має гносеологічний характер.

На наш погляд, ні нації, ні людство, ні суспільства не існують у бутті як наперед задані онтологічні явища, оскільки для їх виникнення та існування недостатньо тільки природних чинників. Нація має в онтологічному аспекті дискретний характер, вона може зникнути, якщо зникнуть носії духу нації. Суспільство, нація, людство мають гносеологічне підґрунтя, тобто їхнє виникнення та існування у більшій мірі обґрунтовується у сфері свідомості (духу), хоча не слід виключати також й об'єктивних чинників, які формують націю. У соціальному бутті, свідомість людини є вирішальним чинником соціальних відносин на відміну від природних.

Нації не існують як апіорні соціальні явища. Якщо б це були апіорні утворення, то для їх існування достатньо було б тільки генетичного коріння. Тому якщо ми ведемо мову про націю, то ми повинні мати на увазі “політичну націю”, а не тільки “генетичну”. Людина та розрізнені соціальні групи, які перебувають в об'єктивних природних умовах, об'єднуються у сфері свідомості (духу). Критерієм єдності в соціальних групах виступає їхня групова свідомість, через яку людина себе ідентифікує. Власне у соціальному бутті, на відміну від природного, можливий соліпсизм, який ґрунтується на свідомості людини. У такому контексті можна погодитися із міркуванням Б.Андерсона, що “будь-яка спільнота, більша за первісне поселення з безпосередніми контактами між мешканцями... є уявною” [1, с.23]. Однак, на наш погляд, “уявність” спільнот ще не свідчить про їхню фіктивність, відсутність у бутті. Уявність спільноти виражається у тому, що вона ґрунтується на засобах свідомості (уяви). Великі спільноти, на відміну від малих, вимагають більше раціонального (ідеологічного) обґрунтування їх єдності та раціонального (морального і правового) способу взаємовідносин, ніж малі, які можуть ґрунтуватися на почуттях та емоціях або й інших ірраціональних чинниках: почуттях симпатії, любові.

Соліпсизм, на наш погляд, притаманний соціальному виміру існування людини, тобто людина і суспільство є такими, якими вони уявляються у свідомості конкретних індивідів, у світогляді, традиціях, звичаях соціальних груп. Спільноти та форми відносин у спільнотах будуються засобами свідомості. Свідомість виступає засобом структурування і побудови соціального життя. Звичайно, що із соціального буття не варто виключати природних чинників, однак такі зовнішні впливи у соціальному бутті нівелюються через техніку.

Природа не залежить від людської свідомості. Від свідомості залежить тільки буття людини у суспільстві. Суспільство, соціальні групи формуються у людській свідомості. Тому джерела соціальної гармонії перебувають у само-

свідомості суб'єктів соціальних відносин, у їх світогляді та його вартостях. У такому контексті побудова будь-якого суспільства, у тому числі громадянського, вимагає ідеологічного (раціонального) підґрунтя, яке визначає пріоритетні суспільні вартості та орієнтири.

На наш погляд, проблеми, які виникають у суспільно-політичних відносинах, міжнаціональні, міжетнічні, міжконфесійні конфлікти – це конфлікти індивідуальних самосвідомостей, але аж ніяк не конфлікти націй, народів, релігій.

Проблема співвідношення національного та загальнолюдського, на наш погляд, є штучною, оскільки має своє джерело в індивідуальній свідомості. Насправді існує проблема співвідношення індивідуальних свідомостей, а звідси індивідуальних вартостей. Саме індивідуальна самосвідомість є причиною та джерелом конфліктів як в особистому житті, так і в суспільно-політичному.

У процесі виникнення “політичної нації” важливу роль відіграє національна ідея, яка консолідує та теоретично обґрунтовує націю. Національна ідея є складовою національної самосвідомості, але остання не існує поза волею і свідомістю конкретних індивідів. Тому ми не погоджуємося із думкою Т.Зіньківського, який стверджує, що “...національність се колективна одиниця, до того ще прирощенна, а не штучна, твір історії, а не волі одиниць (як юридичні спілки, товариства), а тому твір об'єктивних початків, а не суб'єктивної волі” [2, с.105]. На наш погляд, нація – це єдність історичних обставин (об'єктивних) та суб'єктивної волі. Власне для виникнення нації більшу вагу відіграє воля, ніж історичні обставини. Тобто нація має водночас природні та штучні риси, бо вона не може існувати тільки у силу свого генетичного походження, а вимагає волі – як однієї із екзистенційних передумов нації.

На наш погляд, саме у свідомості суб'єктів може реалізуватися нація та її історія, бо саме людина має здатність пам'ятати та розкодовувати тексти, в яких зафіксовані історичні події. Звідси історична континуальність нації є можливою тільки через свідомість (дух). Нація не може існувати також без національної ідеї. Ідею може стверджувати тільки людська воля та самосвідомість, про що пише також Т.Зіньківський, вважаючи, що “...ідея національна, як і усяка – річ суб'єктивна...” [2, с.106], та що “націоналізм, як і всяка ідея, – суб'єктивна ідея...” [2, с.107].

Нація стверджується у сфері свідомості суб'єктів суспільних відносин. Вона – це твір волі людини. Ми не заперечуємо об'єктивну природу нації, її природні особливості. Але природа нації необхідна, проте не достатня умова становлення нації. Нація обумовлена не тільки генетично, але й ідеологічно (політично). Якщо б нація мала тільки об'єктивні початки, була наслідком природи та витвором історії, тоді виникнення нації – це еволюційний, спонтанний процес, де від вибору людини, її волі та духу нічого не залежить. Але для самоствердження нації є більш важливим її дух.

Як суспільний феномен “політична нація” не існує поза свідомістю людини, а консолідація нації відбувається у сфері самосвідомості. “Політична

нація” виникає у людській свідомості. Гносеологічний вимір (вимір духу) для “політичної нації” має пріоритетне значення. Онтологічний статус вона отримує через людську свідомість. Тому самосвідомість людини є онтологічною підставою існування нації та інших соціальних утворень.

Б.Андерсон пропонує таке визначення нації, стверджуючи, що в антропологічному сенсі нація – “це уявлена політична спільнота – при тому уявлена як генетично обмежена і суверенна” [1, с.22]. Нація, дійсно, є “уявлена” політична спільнота, але не уявна. Нація – онтологічне явище, хоча й реалізується засобами свідомості (уяви).

Нація та її свобода не народжуються раз і назавжди. Вони вимагають постійної актуалізації у сфері людського духу. Носії ідеї нації не живуть вічно, вони, на жаль, помирають, а з ними зникають і всі характеристики їхньої свідомості, її вартісні орієнтації, світогляд, переконання, почуття, емоції. Народжені нові покоління змушені актуалізувати постійно ідею нації, ідею її свободи, а звідси й саму націю у власній свідомості, актуалізувати дух нації, бо індивідуальна свідомість є дискретна.

Дух, духовність – складні категорії соціального та природного буття людини. Складовими духу, духовності, на наш погляд, виступають почуття людини, її мислення та воля, що втілюються в інтересах та вартостях. Однак реалізація вартостей у соціальному бутті має своєю підставою сферу свідомості.

Виразенням духовності, наслідком роботи духу виступають вартості. Вони – показники самосвідомості людини, суспільної групи, індикатори спрямованості волі на добро чи зло. Але вартості не виступають як незалежні суспільні феномени. Вони не існують автономно, незалежно від людини, але безпосередньо пов’язані із свідомістю кожного конкретного індивіда та його вольовим вибором.

Вартості – матеріалізоване втілення духу людини, її почуттів, мислення, волі, бажань та прагнень, світогляду. Однак часто вартості суспільного буття різних регіонів планети перебувають у суперечності. Внаслідок цього виникає конфлікт національних культур, або ж, на наш погляд, скоріше конфлікт вартостей, які обґрунтовані світоглядними ідеями.

Конфлікт національного та загальнолюдського – це конфлікт людського духу, людської самосвідомості та мислення, почуттів та бажань. Відповідно, для того, щоб уникнути чи послабити такі конфлікти, потрібно впливати на дух людини, її світогляд, на її осмислення дійсності, яке відбувається на рівні філософських узагальнень. Філософія як спосіб осмислення світу та спосіб відношення до нього у такому контексті є дієвим засобом соціальних змін.

Процеси соціалізації людини, на наш погляд, відіграють помітну роль щодо формування суспільних відносин. Суспільство формується у нашій свідомості, тому, на основі яких ідей буде виховуватися людина, таким у цілому буде суспільство та його пріоритетні вартості, характер соціальних взаємодій

у ньому. Суспільство формується у свідомості, але також засобами свідомості. Тому у суспільстві завжди буде актуальним вибір між позитивним та негативним спрямуванням людської волі на ствердження чи заперечення вартостей, який відбувається в ідеологічній сфері.

Основою єдності, солідарності національних та загальнолюдських вартостей може виступати, на наш погляд, загальноприйнята суспільна ідеологія, або філософія. Однак, які вартості, яка ідеологія або філософія можуть стати загальноновизнаними у планетарному масштабі, бути підґрунтям національної солідарності? Яка філософія зможе примирити “національне” та “універсальне”, інтереси людини та нації, національні інтереси та інтереси людства?

У такому контексті також виникає питання про можливі наслідки поєднання національного та загальнолюдського у вихованні людини. Чи не стане такий симбіоз основою роздвоєння особи, яка не зможе себе ідентифікувати із певною соціальною групою, нацією, народом? Чи не буде така загальноприйнята філософія (власне культура та її вартості) шляхом до космополітизму, до духовного тоталітаризму, де нехтуються національні особливості світовідношення (культура, традиції, звичаї)?

На роль такої загальноновизнаної філософії, або ж ідеології без ризику нівелювання національних особливостей культур, які мають свою історичну континуальність, без ризику роздвоєння особи, її волі та почуттів, без ризику виникнення тоталітаризму у всесвітньому масштабі, на наш погляд, може претендувати гуманізм, гуманістичне відношення людини до соціального та природного середовища. Тут ми погоджуємося із думкою Т.Масарика, який підкреслює, що “при всій різноманітності поглядів згоджуються люди щодо певних ідеалів гуманності” [3, с.79].

Гуманізм може формувати духовність як окремої нації, так і загальнолюдську культуру. Він не перебуває у конфронтації з іншими ідентифікаціями людини. Ми погоджуємося із думкою Т.Зіньківського, що “в чистім, благороднім розумінню націоналізм, як почуття природне мусить бути під контролем ідей гуманізму... Націоналізм... ми розуміємо як практичне виконання в житті космополітичних гуманітарних бажань та ідей, – тим космополітизм і націоналізм стоять як ціле і частина, як розуміння родове і видове...” [2, с.106-107].

Гуманізм може стати підґрунтям та чинником солідарності національних інтересів та вартостей із загальнолюдськими, стати основою єдності національного і загальнолюдського. Але що таке гуманізм? Це суспільне почуття чи ідеологія, філософія чи спрямованість нашої волі? Яке почуття перебуває в основі гуманізму, яка “формула” гуманізму, тобто система яких ідей складає сутність гуманізму?

В основі гуманізму, на нашу думку, перебуває почуття любові та поваги однієї людини до іншої, до зовнішнього середовища. Гуманізм – це філософія, або ж ідеологія людинолюбства, де провідною ідеєю виступає відношення до

іншої людини як до найвищої вартості. Гуманістична філософія створює підґрунтя ототожнення суб'єкта та об'єкта суспільних відносин. На наш погляд, об'єктом суспільних відносин виступають вартості, на які скерована активність людини та її діяльності у всіх вимірах. Людина як один із суб'єктів соціальних відносин у гуманістичній філософії співпадає із об'єктом суспільних відносин. Тобто гуманізм передбачає, що суб'єкти суспільних відносин є основними вартостями (об'єктами) соціальних взаємодій. Основним об'єктом (вартістю) у філософії гуманізму, навколо якого формуються відносини суб'єктів суспільних відносин, є людина. У такому контексті формулою гуманізму виступає правило, яке передбачає відношення однієї людини до іншої як до основної вартості соціального буття.

Духовність людини, її дух повинні визнати самих себе найвищими вартостями, бо сутністю людини, на наш погляд, є її дух (почуття, воля, самосвідомість). Тому філософія гуманізму – це самореалізація духу людини, де її дух обґрунтовує самого себе як вартість для самого себе у своїй власній стихії. Гуманізм створює підстави для самореалізації всіх вимірів людської сутності.

Однак тут виникає питання шляху соціалізації людини в контексті гуманізму. Через які соціальні інститути повинна пройти людська самосвідомість для її орієнтації на гуманістичні ідеали та принципи соціальної взаємодії? Який із соціальних інститутів є найбільш дієвим та впливовим у процесі формування та виховання людини? Якими методами можна “навчити” людину гуманізму та виховати у ній гуманні якості та вартості?

Питання про інститути, які б формували гуманну людину, є надзвичайно складним. Адже людина не є автоматом, механізмом, яким можна управляти та програмувати на гуманізм та його вартості. Сутністю людини є свобода. Тому людину не слід заставляти виконувати навіть гуманістичні приписи поведінки, оскільки сам гуманізм передбачає добровільний вибір.

Аналізуючи наявні соціальні інститути слід зазначити, що мораль та право у цілому спрямовані на формування гуманістичної свідомості. Проте гуманістична філософія та гуманістичне світовідношення повинні будуватися не на основі соціальних інститутів, а на основі волі людини, яка завжди повинна вибирати серед інших вартостей, що є мотивами людської діяльності, саму людину та її свободу. Тут ми погоджуємося із думкою Й.Гердера, який стверджує, що “...людина створена, щоб засвоїти дух гуманності і релігії” [4, с. 107], а все, що оточує людину, “пронизане духом гуманності, вічно незмінним...” [4, с. 111]. Гуманістичні почуття повинні бути спрямовані на визнання людини, її свободи основними вартостями.

Гуманізм – це сукупність волі, мислення, почуттів людини, які визнають самих себе та свою свободу в якості основної вартості. Він можливий тільки там, де присутня самоповага людини до самої себе, а звідси і повага до інших, а в цілому – суспільна взаємоповага. Гуманістична поведінка можлива тільки

у тій культурі, у тому світогляді, де людина поважає саму себе, де вона бачить саму себе, а звідси й іншу людину основною вартістю. Власне дух та свідомість стають у гуманізмі причиною самих себе, свого власного гуманістичного відношення до себе.

Найбільш дієвим інститутом гуманізму є, на наш погляд, добра воля людини, яка означає одночасно свободу вибору та орієнтацію волі на добро, на вартості добра. Але така орієнтація неможлива поза межами свідомості людини, поза її свідомим вибором. Отже, основним інститутом, через який може реалізуватися гуманізм, є сфера людської свідомості, а ширше – сфера духу, почуттів та волі.

Духовність, на наш погляд, – це єдність позитивної спрямованості волі та почуттів людини на добро. Гуманні почуття ґрунтуються на людинолюбстві, солідарності, любові, взаємній повазі, взаємодовірі. Однак гуманізму не можна “навчити” на основі ідеології. Його необхідно втілювати повсякчас через свою діяльність, переживання, свій вибір.

Водночас гуманізм як суспільна ідеологія передбачає зростання оптимістичного відношення людини до світу та соціальної гармонії, яку можна побудувати саме на основі гуманістичної філософії. Гуманізм повинен перебувати в основі як національної ідеї, так і загальнолюдської ідеології, якщо спільноти прагнуть досягти безконфліктної взаємодії у межах окремого суспільства та у вимірах світової цивілізації. Тут ми погоджуємося із поглядом Т.Масарика, що ідея гуманності може проявитися у “формі ідеї національності” [3, с. 7].

Ми розглядаємо гуманізм як чинник формування національної та загальнолюдської духовності, бо дух, духовність пов'язані із добровільною орієнтацією людини на добро, власне на гуманістичні вартості. Бездуховність у такому контексті – це відсутність гуманізму, гуманних почуттів. Бездуховність пов'язана із відсутністю поваги до духу, до почуттів, волі, самосвідомості людини, а отже, до самої людини, бо останні є її основою.

Сама ж духовність (сфера свідомого вибору волі та духу людини) може мати, на наш погляд, бінарний характер. Вона може бути “позитивною” та “негативною”. Критерієм “позитивної духовності” виступає творча робота духу, гуманістичні вартості, вартості добра, солідарності, альтруїзму, які стверджують людину та її свободу. “Позитивна духовність” формує консолідуючі психічні почуття та емоції, а “негативна духовність”, навпаки, – агресивні. Власне “негативна духовність” – це бездуховність, тому гуманізм – шлях до формування “позитивної духовності”.

На наш погляд, гуманізм виступає основним чинником солідарності людей у культурі, тобто у способах відношення людини до світу, чинником солідарності великих та малих соціальних груп. Однак гуманістична філософія та ідеологія вимагає не проголошення ідей, а реальної дії. Представники різних культур, мовного та релігійного середовища можуть порозумітися, прийти до

солідарних взаємодій через реальні дії, які мають гуманістичний характер. Вчинки, спрямовані на добро, на гуманістичне відношення, стають зрозумілими для кожної людини.

Гуманізм вимагає реальної дії, зосередженої на добро. Він може стати основою солідарності нації на основі дій, що спрямовані на добро, на повагу однієї людини до іншої. На нашу думку, тільки життєствердуючі, солідарні вартості і дії, до яких закликає гуманізм, можуть стати основою солідарності між різними націями, основою побудови національної та загальнолюдської духовності. Ми погоджуємося із міркуваннями М.Грушевського, що для реалізації демократичних та гуманістичних вартостей необхідно "...відмовитись від формули homo homini lupus (людина людині як вовк), котрою фактично живе нинішній момент, до формули homo homini res sacra (людина людині річ свята), котрою рухалось й здобувалось все, що було кращого на землі" [5, с.70].

Шлях до соціальної гармонії суспільства та людства в цілому пролягає через гуманізм. Однак така соціальна гармонія на основі гуманізму вимагає, щоб більшість людей у окремому суспільстві та більшість народів планети були зорієнтовані на гуманістичні вартості, що життєстверджують суспільство та кожну людину, ставлячи її в ієрархії суспільних вартостей на найвищий рівень.

У такому контексті можна вести мову про гуманізм як чинник формування національної та загальнолюдської духовності, оскільки гуманістичні вартості можуть слугувати підґрунтям інтеграції та консолідації соціальних груп. Гуманізм – це ідеологія, яка може бути взаємно визнана носіями різних культур незалежно від їхніх інших ідентифікацій. Він притаманний всім моральним та правовим нормам цивілізованого світу.

Можна критикувати гуманізм як утопічну ідеологію або філософію. Але він не вимагає від людини надзвичайних зусиль її духу. Потрібно тільки, щоб дух людини був націлений на вибір позитивних вартостей, серед яких можна виділити альтруїзм, солідарність, взаємоповагу, свободу, толерантність.

Вибір норм та правил соціальної взаємодії залишається за людиною. Такий вибір здійснюється у межах свідомого обґрунтування значущості вартостей у структурі світогляду. Суспільна взаємодія у такому контексті є такою, якою є ієрархія суспільних вартостей та спосіб її обґрунтування. Людина за своєю вартості у процесі виховання, однак процес виховання не здійснює абсолютного впливу на неї, не формує раз і назавжди її світогляд та поведінку. Світогляд та його основні вартості можуть змінюватися у залежності від свідомого вибору, від орієнтації волі людини. Тобто вибір вартостей здійснюється у сфері духу постійно.

Гуманізм – це вибір людського духу, який повинен завжди бути актуальним, оскільки явища духу, на відміну від явищ природи характеризуються дискретністю, можуть зникати та виникати знову, змінюватись на цілком протилежні виміри через самосвідомість людини. Тому у вирішенні проблеми співвід-

ношення національного і загальнолюдського гуманізм, на наш погляд, може виступати чинником інтеграції та солідарності малих соціальних груп, зокрема нації, та чинником формування інтегральної загальнолюдської духовності.

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – К., 2001. – 271 с.
2. Зінківський Т. Мелода Україна, її становище і шлях // Писання Трохима Зінківського. Кн.2. – Львів, 1896. – С.81-119.
3. Масарик Т. Ідеали гуманности. – Львів, 1902. – 96 с.
4. Гердер И. Идеи к философии истории человечества. – Москва. – 1977. – 703 с.
5. Грушевський М. Історія й її соціально-виховуюче значіння // Грушевський М. На порозі нової України. Гадки і мрії. – Київ, 1918. – С.55-70.

W.P. Budz

HUMANISM AS FACTOR IS FORMED NATIONAL AND UNIVERSAL SPIRITUAL

These articles research problem humanism. Humanism researches as factor are formed national and universal spiritual.

О.Б. Гуцуляк

## СУЧАСНЕ ЯВИЩЕ “ПОВЕРНЕННЯ ЯЗИЧНИКА (ВАРВАРА)” В ЦИВІЛІЗАЦІЙНО-КУЛЬТУРНОМУ АСПЕКТІ

Активізація на початку ХХІ ст. явищ тероризму, релігійної нетерпимості та фундаменталізму у світовому масштабі спонукає до осмислення їх сутнісних основ. Ряд дослідників, як от – Ф.Фукуяма, І.-Б.Метц, Д. Белл, П.С. Гуревич, – власне відносить їх до проявів “варварських” (язичницьких) пережитків (рудиментів) у сучасній цивілізації, неминучих, начебто, у мультикультурну, постмодерну, поліцентристську та постіндустріальну епохи. Проте досі не звернено уваги на них як на “знакові явища, що пророкують глобальне “повернення варвара (язичника)”. Зумовлений цей стан в першу чергу тим, що в історії дослідження проблеми існують розрізнені намагання аналізу явища. Дана публікація покликана узагальнити наявні в історіографії підходи до прояснення сутності “повернення варвара (язичника)”.

Спостерігаючи за фактом вживання терміну “язичництво” (синонім – “варварство”), російський психолог Г.Ільїн прийшов до висновку, що у соціальній історії він виконує роль “цапа-відбувальника” за падіння моралі та варваризацію культури. Наприклад, у Росії знатні бояри називали “язичниками” дворян часів Петра І, стовбові дворяни – купецтво та промисловців, останні – нігілістів-різничинців, партноменклатура – енкаведистів, елітаристи – егалітаристів, містики – раціоналістів, екологи – технократів і навпаки [1]. Також “язичництвом” (“паганізмом”) визначається прогресивний розрив з будь-якими прийнятними у



цивілізації правилами, критеріями, принципами та цінностями, а також потяг до експериментування та творення нових дискурсів і цінностей. Саме так усвідомлюють себе постмодерністи, які поривають з раціоцентричним дискурсом Модерну. Уперше про це проголосив Ж.-Ф.Ліотар у своїх “Лекціях про паганізм” (напис. в 1977 р., опубл. в 1989 р.) [2]. В умовах, коли, здається, справджуються пророкування про “зіткнення цивілізацій”, поняття “варвари” використовується стосовно об’єктів антитерористичних акцій, що їх проводять країни Північно-Атлантичного Альянсу – представники, в основному, цивілізації Окциденту.

Отже, термін “язичництво” (“варварство”) виникає на переломі епох, під час прискорення історичного розвитку, зі зміною культурних парадигм.

Той факт, що замість терміну “варварство” іноді використовується “язичництво”, привів С.Аверінцева до висновку, що у середині теїстичних релігій існує “язичництво” як ідея, як неписаний або спокусливий образ неподоланого минулого, котрий дочікується кризи офіційної віри, щоб набути нове життя [3]. У своїй праці “Занепад Європи” О.Шпенглер замість слова “язичництво” у даному випадку використовує “цезаризм”, незалежно від того, чи мова йде про Рим, Китай, Єгипет чи Багдад: “Це повернення зі світу завершених форм до первісності, до космічно-позаісторичного. На місце історичних епох знову приходять біологічні періоди” [4].

Варіантам такого “повернення язичництва” дав безкомпромісну оцінку М.Бердяєв. Для нього будь-яке повернення людського духа до стану стародавнього язичництва є небезпечним та загрожує людству новим падінням [5]. Саме більшовики, на його думку, – це “язичники”, “варвари”: “Люди старого, хоча й вважаючого себе передовим, соціалістичного світовідчуття відкидаються назад. Вони – консерватори вчорашнього і позавчорашнього дня” [6], а їхня революція є “всесвітньо-історичною реакцією”, поверненням свідомості назад (“вспять”) до архаїчних форм міфотворчості. Так само оцінювали марксизм-ленінізм учасники французької групи “Соціалізм чи варварство”, серед яких були відомі філософи К.Касторіадіс та Ж.-Ф.Ліотар [7].

Деякі російські культурологи, зокрема Б.Парамонов, вважають, що причиною домінування “язичництва” – більшовизму була російська література, яка сама є однією з форм “повернення язичника”, а саме: “В російському поеті жив стародавній маг, по-радянськи це називається соціалістичним реалізмом. На його міфотворчому характері наполягав Максим Горький” [8]. Російський символізм відчув “повернення Хама”, “грядущого варвара”, носія “духу темного пралісу”. Цього “нового варвара”, як констатує Є.Стемповський, на відміну від античного варвара (остгота чи вандала), вже неможливо привабити до цивілізації, до “латинської граматики”, і неможливо саме тому, що він прибув не з-поза географічних кордонів Європи, а виріс із найцивілізованіших європейців, з ліберальної цивілізації Модерну [9]. К.Ясперс у праці “Ідея університету” (1961 р.) виявляє причину цієї “вертикальної інвазії” (за В.Ратено) “нового

О.Б.Гуцляк. Сучасне явище “повернення язичника (варвара)” в цивілізаційно-культурному аспекті варварства” на прикладі Німеччини: жоден соціальний стан не розвинув виховного ідеалу, що пов’язує в одне “гуманізм та реалізм”. Учениця К.Ясперса Х.Арендт у роботі “Криза культури” причину вбачає у зреченні від традицій, намаганні їх модифікувати. На думку представника “філософії життя” Х.Ортеги-і-Гассета, кризова ситуація у європейській науці та культурі на рубежі ХІХ–ХХ ст. породила “вченого неука”, “натурменча”, який поза вузькою технічною спеціалізацією залишається небезпечним варваром. Власне наука перетворює “людину маси” у “первісну людину”, у “сучасного варвара” [10].

Французька дослідниця Ж. Рюс узагальнила наступні причини появи “варварства нового типу” та тлумачить його не як просту кризу культури, а як її руйнацію: 1) зубожіння думки, що спричинене засобами масової інформації (бо чим більша сфера комунікації, тим убогіший її зміст) та зрівнянням всіх суспільних та культурних форм (рок-концерти, наприклад, прирівняні за вагомістю до творів Монтеня); 2) наукове знання, витісняючи зі світу реалії, пов’язані з почуттям, витісняє і культуру, піддаючи геть усе сумнівам позитивістського характеру та перевага віддається об’єктивному знанню [11].

Згідно з історіософською концепцією неогегельянця Р.Дж.Коллінгвуда, феномен “повернення язичника”, “варваризації” неодмінно супроводжує цивілізацію і щонайперше – як втрата самоповаги та параліч практичної діяльності. Це сталося свого часу з античною цивілізацією, котра загинула не від нашествия варварів, а від внутрішньої “варваризації” – деградації людини та культури. Інший історіософ, А.Дж.Тойнбі обмежує цей феномен тільки рамками “панівної меншини”, а не всього етносу. Цю ж “варваризацію” Р.Дж.Коллінгвуд вбачає у сучасній (модерній) європейській цивілізації, а причину її він шукає в тому, що розум витрачає свої зусилля для набуття засобів для досягнення бажань, котрі диктуються біологічними імпульсами, а не “свобідно розумовим самоозначенням суб’єкта”, а також тим, що мистецтво підмінене особливою інтелектуальною технікою провокування у людей наперед заданих емоцій – сексуальних, шовіністичних тощо [12].

Також при аналізі явища “повернення язичника”, “неоварварства” можна йти за І.Кантом, який визначав, що поява варварства у цивілізованому, здавалося б, суспільстві неминуха саме тому, що “найвдатніші у застосуванні розуму” (тобто цивілізовані люди) є також носіями феномена “мізології” (“ненависті до слова, розуму”), а саме – ними запанує “... заздрість тій природі більш простих людей, котра надто більше керується природним інстинктом і не дає розумові набувати більшого впливу на їхню поведінку” [13]. Але якщо за І.Кантом від попереднього “вченого варварства” (середньовічна “трансцендентистська” метафізика як витвір духу варварів – готів) можна було, начебто, порятуватися саме за допомогою телеології, ідеї, спрямованої на вдосконалення людського роду і що саму мету ставили для себе ранні романтики (І.Г.Гердер та Й.-В.Гете), то тепер ситуація змінилася. Американський філософ Л.Мемфорд, автор книги

“Техніка та цивілізація” (1934 р.), пише, що “нова ера варварства” розпочалася у західному світі з переходом до промислового капіталізму (з кінця XVIII ст.). Тоді відбулася ерозія “гуманістичних начал” цивілізації, капітал почав переважати над всіма цінностями життя, нові фабричні міста, позбавлені передуючої людської культури (навіть могил предків), не знали нічого, крім повсякденної праці, а з введенням машинного виробництва деградував зміст життя людини праці [14]. Як узагальнив автор книги “Варварство” (1987 р.) М.Анрі, з пануванням існуючого стану цивілізації нема впевненості, що вдасться подолати це “нове варварство” [15].

“Нові язичники (варвари)”, як констатує Л.Шестов, заперечують не технічні та наукові засновки цивілізації Модерну (навіпаки, вони їх радо приймають), а те, що принесене християнським Святим Письмом – свободу та незалежність [16]. Хоча, як писав поет-символіст О.Блок у праці “Крах гуманізму” (1919 р.), ці “нові варвари” виглядають ззовні християнізованими, але вони досі не були причетні до європейської культури, вони – носії “іншого духу”, відмінного від цивілізованого “старого гуманізму”. Від зіткнення з цією новою “масою” великий європейський культурний рух гуманізму (стара “сіль землі”) розбився на безліч дрібних рухів, котрі саме стали факторами сучасної європейської цивілізації [17]. Сама “маса” цих “нових варварів”, проте, не зможе з плином часу “цивілізуватися”, а їй на зміну прийде “цілісна людина”, “нова особистість”, яка втілює у собі “дух музики”.

Англо-американський поет та культурфілософ Т.С.Еліот не поділяв оптимізму О.Блока. Він вважав, що замість “гуманної людини” постане “порожня людина”, а тому єдиним порятунком вважав повернення до релігії через проект “нового гуманізму” британського мислителя І.Бєббіта.

“Маса” “нових язичників (варварів)” претендує на те, що їхнє суспільство побудоване на розумних началах і що тільки раціональність є творчим та домінуючим принципом в історії. Проте в дійсності “нові варвари” – це ті, хто знову не розрізняє двох планів сприйняття вчинку: реально-побутового та магійного. Для них знову існує лишень один план – “міфічний”, що, як визначає Л.Баткін, був володарем у часі “примітивних суспільств”, вони буквально “дихали міфом” [18]. Канадський філософ М.Маклюєн вважав, що з “телевізійною ерою”, “електронною культурою” людство знову повертається до “міфічного”, перетворюючись у єдине “плем’я”, що сприймає інформацію на слух (радіо), очима (телебачення), на дотик (подорожі). Інший мислитель, Р. Гвардіні узагальнює: “Дикість ... знову з’являється в середині самої культури і стихія її ... сама влада. У цій новій дикості відкриваються старі безодні первісних часів. Джунглі, що стрімко розростаються... Усі страховища пустель, усі жахи пітьми знову навколо нас. Людина знову стоїть віч-на-віч із хаосом, і це тим страшніше, чим більше людей цього не помічають: адже скрізь машини працюють, установи функціонують, освічені люди блукають беззавгавно” [19].

Проте поряд з цією песимістичною оцінкою “нашестья язичників (варварів)” існує інша, більш оптимістична. Наприклад, ще у 60-х рр. XX ст. неомарксист Г.Маркузе вважав, що як колись внаслідок навали варварів загинула деградуюча Римська імперія, але цивілізація була ними врятована, так само врятують сучасну західну цивілізацію “нові варвари” – аутсайтери (“відчужені”), до яких він відносив бідних, безробітних, студентів, переслідуваних расові, релігійні, національні та сексуальні меншини. У своїй основі Г.Маркузе керувався історіософською концепцією А.Дж.Тойнбі, згідно з якою т.з. “внутрішній пролетаріат” певної цивілізації створює “вселенську церкву”, що відіграє роль “лялечки”, з якої відроджується попередня цивілізація, а “зовнішній пролетаріат” створює “варварську збройну ватагу”. “Панівна меншість” (носій цивілізації), що колись постала з таких самих “зовнішніх пролетарів”, зазнає “виродження”, “варваризації” та “розколу”. Перемогу здобувають та приймаються на “Ура!” “внутрішнім пролетаріатом” ті “зовнішні варвари” – “носії ідеї світової держави”, які зуміли створити свій власний “варварський” пантеон та не зреклися його навіть тоді, коли прорвалися крізь кордони та підкорили цивілізованих сусідів. У синтезі “внутрішніх” та “зовнішніх” варварів (“пролетарів”) витворюється нова цивілізація, тобто “... для внутрішніх пролетарів чужа духовність – це не прокляття, а благословення, що вона наділяє тих, до кого приходить, майже надлюдською силою, яка допомагає їм підкорити своїх завойовників” [20]. Саме тепер, начебто, наявне привнесення “новими варварами”, “зовнішніми пролетарями” щодо сучасного західного світу (для європейця А.Дж.Тойнбі ними є північноамериканці – “атлантисти”; для представників Конгресу культури – носії “орієнталістичної духовності”; для Л.Колаковського – космополітичні носії культурного універсалізму; для О.Дугіна – росіяни та антиглобалісти; для Д.Шурхала – народи “третього світу”), своєї, “язичницької” (в сенсі чужої для іудео-християнської цивілізації) духовності. “Внутрішній” пролетаріат Окциденту радо що духовність приймає саме як “неоязичництво” (варіанти: “неозотеризм”, “неошаманізм”, “неорієнталізм”, “неомістицизм”, “поп-культура”, “антиглобалізм” тощо), внаслідок чого слід очікувати постанов на її основі нової “вселенської церкви” – “гедоністичного” (за Г.Маркузе), або “Постмодерного віку” (за А.Дж.Тойнбі), або “Ери Водоля” (за езотерично заангажованими мислителями).

Отже, оптимістична оцінка “приходу, повернення язичника” трактує це явище як “очищення дзеркала” (за С.Галенком), в котре дивиться людина Модерну (європейської цивілізації раціоналізму): в язичництві вона впізнає себе, “... язичник – це “друге Я” будь-якої людини, її темне, магматичне і хаотичне природне начало, котре рветься назовні. Воно стає більш або менш явним саме зараз, в кінці XX ст. – на початку XXI ст., коли зі світу і з людини починає сповзати позолота християнської релігії та ідеологій різного толку” [21]. В контексті аналітичної психології К.Г.Юнга сучасне “язичництво” – це “Тінь” (der

Schatten) європейської людини, і ця “Тінь” слугує “противагою” свідомості (Его) та є поштовхом для внутрішнього розвитку, пробуджує дремаючу в людині енергію, не дозволяє “Персоні” перетворитися в застиглу маску, без “Тіні” людина втратила б можливість трансформувати себе [22]. Не дивно, що російський письменник І.Ерінбург ототожнив юнгіанську “Тінь” з матеріальною культурою, вдосконалення якої приводить до оздоровлення психічного стану північних американців, називаючи це явище “барбаризацією”, “примітивізацією”, “омолодженням” [23].

Солідаризується з цим психоаналітичним підходом К.Ясперс. На його погляд, звернення західноєвропейської раціоцентричної культури до своєї “Тіні” (біологічно-агресивного), що “живе” у своєрідній “чурині” – матеріальній культурі, неминуче для зміцнення загального напрямку історичного розвитку, що йде шляхом раціоналізму та прогресу техніки. Тобто, за К.Ясперсом, слід повернути людській культурі інші її властивості, що вже не раз мало місце в історії, як от – відродження “світу гармонійного розуму, античної класики, втіленого у поезії Данте, Петрарки, Гете у поєднанні зі сформованими століттями ідеалами гуманізму” [24]. Аналогічно М.Хайдеггер вимагає повернення технічної цивілізації обличчям до своєї “Тіні”, а саме: дати техніці “нетехнічне” обґрунтування, знайти її істинну перспективу в історії людської культури, виявивши її стародавні, метафізичні витоки [25].

Отже, з вищенаведеного можна зробити висновок, що існують в соціально-політологічній думці дві позиції оцінки щодо проблеми “повернення язичника (варвара)”: 1) негативна, за якою язичник (варвар) – це апогей деградації самої цивілізації, причина її загибелі; 2) позитивна, за якою язичник (варвар) “оздоровлює” занепадаючу цивілізацію, рятує її основні, “вітальні” (відпочаткові, “премордіальні”) цінності у новому синтезі, виконує роль “героя-спасителя” як у емпіричній, так і психічній реальності.

1. Галенко С., Ильин Г. Язычник возвращается ? // *Alma mater: Вестник высшей школы* (Москва). – 1991. – Ч. 11. – С. 71.
2. Best S., Kellner D. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. – New York: The Guilford Press, 1991. – P.160-161, 164.
3. Аверинцев С.С. Язычество // *Философская Энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. Ф.В. Константинов*. – М.: Сов. Энциклопедия, 1970. – Т.5. – С.611.
4. Бердяев Н. Судьба России: Опыт по психологии войны и национальности. – М.: Мысль, 1990. – С.151.
5. Бердяев Н. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – С.9.
6. Бердяев Н. Судьба России: Опыт по психологии войны и национальности. – М.: Мысль, 1990. – С.13.
7. Best S., Kellner D. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. – New York: The Guilford Press, 1991. – P.148, 179.
8. Парамонов Б.М. Конец стиля. – М.: Аграф; СПб.: Алетейя, 1999. – С.50.
9. Kowalchuk A.S. *Kryzys swiadomosci europejskiej w eseiście polskiej lat 1945 – 1977* (Vincenz-Stempowski-Milosz). Warszawa: Eterna; Quantum, 1990. – S.98-99.

О.Б. Гуцуляк. Сучасне явище “повернення язичника (варвара)” в цивілізаційно-культурному аспекті

10. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / З франц. – К.: Основи, 1998. – С.220; Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори / З іспан. Переклад В.Табачковського. – К.: Основи, 1994. – С.63, 79-85.
11. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / З франц. – К.: Основи, 1998. – С.215-218.
12. Киссель М.А. Философия цивилизации Р.Дж. Коллингвуда // *Критика современных буржуазных политологических и культурологических концепций общественного развития: Межвуз. сб.* / Под ред. М.Я.Корнеева, А.А.Федосеева. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. – С.149, 153-155.
13. Кант И. Сочинения: В 6 тт. / Под ред. В.Ф.Асмуса, А.В.Гулыги, Т.И.Ойзермана. – М.: Мысль, 1968. – Т. 4, ч. 1. – С.230-231.
14. Тавризян Г.М. Техника. Культура. Человек: Критический анализ концепций технического прогресса в буржуазной философии XX века / Отв.ред. Ю.Н.Семенов. – М.: Наука, 1986. – С.64, 67.
15. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / З франц. – К.: Основи, 1998. – С.219.
16. Шестов Л.И. Угроза современных варваров // *Вестник Академии Наук СССР* (Москва). – 1991. – Ч. 5. – С.130.
17. Блок А.А. Собрание сочинений в 8 тт. / Под общ. Ред. В.Н.Орлова и др. – М.-Л.: Госхудлитиздат, 1962. – Т. 6. – С.100-101, 103.
18. Цит.за: Баткин Л. Ренессансный миф о человеке // *Вопросы литературы* (Москва). – 1971. – Ч.9. – С.115, 117.
19. Кримський С. “Кінець історії” чи метаісторія ? // *Collegium* (Київ). – 1994. – Ч. 1 (3). – С.28.
20. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії / З англ. – К.: Основи, 1995. – Т. 1. – С.415.
21. Галенко С., Ильин Г. Язычник возвращается ? // *Alma mater: Вестник высшей школы* (Москва). – 1991. – Ч. 11. – С.71.
22. Юнг К.Г. Аіоп: Исследование Самости / Пер. с нем. Отв.ред. С.Л.Удовик. – К.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – С.313-317, 340.
23. Парамонов Б.М. Конец стиля. – М.: Аграф; СПб.: Алетейя, 1999. – С.413.
24. Тавризян Г.М. Техника. Культура. Человек: Критический анализ концепций технического прогресса в буржуазной философии XX века / Отв.ред. Ю.Н. Семенов. – М.: Наука, 1986. – С.111.
25. Тавризян Г.М. Техника. Культура. Человек: Критический анализ концепций технического прогресса в буржуазной философии XX века / Отв.ред. Ю.Н.Семенов. – М.: Наука, 1986. – С.119.

O.B. Hutsuliak

#### THE MODERN RETURNING OF THE PAGAN (BARBARIAN) IN THE CIVILIZATION AND CULTURAL SCIENCE ASPECTS

In article the historiography of a problem of “returning of the pagan” (“neopaganism, neoheathenism”) is considered, sights at this phenomenon are structured and its historico-philosophical interpretation is given.

Ю.С. Сабадаш

## ІДЕАЛИ “УТОПІЇ” – ІДЕАЛИ РЕНЕСАНСНОГО ГУМАНІЗМУ

Автор статті пропонує сучасний погляд на становлення гуманістичного світовідношення. Віддаючи належне роботам таких відомих фахівців, як А.Х.Горфункель, О.Ф.Кудрявцев, О.Ф.Лосєв, В.В.Соколов, в статті виокремлено етико-естетичний аспект проблеми гуманізму та його ідеалів. Наукова новизна обумовлена широким використанням біографічного методу, спираючись на який поєднується аналіз ідеалів “Утопії” з долею її автора Томаса Мора – непересічної постаті XVI століття.

Перший утопіст епохи Ренесансу – Томас Мор, ліберально настроєний англійський державний діяч, прихильник науки і мистецтва, пропагандист віротерпимості і яскравий критик тодішніх порядків.

Томас Мор народився в сім'ї лондонського юриста. Навчання в граматичній школі дало йому ґрунтовне знання латинської мови. Далі він продовжив свою освіту в одному із коледжів Оксфордського університету, який саме в 90-х роках XV ст. став центром поширення гуманістичних ідей та класичної освіченості. Після перебування в коледжі Мор продовжив навчання в юридичних школах Лондона, де проявив свої неординарні здібності й успішно почав викладацьку та адвокатську діяльність. Справедливість і безкорисливість молодого судді забезпечили йому повагу і викликали “велику любов співгромадян”, і в 1504 р. він був обраний до палати обшин парламенту. Сміливий виступ Томаса Мора проти фінансових зазіхань короля Генріха VII, підтриманий іншими депутатами, був початком його політичної кар'єри.

У перші роки XVI ст. Мор зближається з гуртком оксфордських гуманістів, вивчає праці античних авторів і ранньохристиянських письменників, перекладає на англійську мову життєпис Джованні Піко делла Мірандоли та його листи, захоплюється гуманістичними планами “виправлення” погрузлої в пороках та нецтві церкви. Свої наукові заняття він поєднує з юридичною діяльністю як адвокат, а потім і помічник лондонського шерифа. Це поєднання літературних занять з практичною діяльністю сприяло глибокому інтересу гуманіста до суспільно-політичних проблем свого часу. У незавершеній “Історії Річарда III”, в латинських епіграмах Мор звертається до питань державного устрою, справедливого правління, розмірковує про характер влади, а в поемі “На день коронації Генріха VIII” створює ідеал освіченого і справедливого державника. В наступні роки Мор займає низку важливих державних посад, поки не стає в 1529 році лордом-канцлером Англії.

Проведення Генріхом VIII політики “королівського реформування” в Англії визначило рішучий конфлікт Мора з королівською владою. Зокрема, він різко виступав проти претендування короля на духовне верховенство. Відмова Мора визнати “Акт про верховенство”, його мужнє поведіння на

судовому процесі викликали гнів правлячої верхівки і після безуспішних спроб зломити волю ув'язненого в Тауні – Мор був страчений.

Саме життя Томаса Мора та його поведінка перед смертю стали своєрідним втіленням гуманістичного морального ідеалу, здійсненням концепції гідності людини і вчення про людську свободу.

Добре знаючи соціальне та моральне життя своєї батьківщини, цей палкий гуманіст перейнявся глибоким співчуттям до бідувань народних мас. Ці настрої й одержали свій відбиток у його знаменитому творі з довгим заголовком в дусі того часу – “Дуже корисна, як і цікава, воістину золота книжка про найкращий устрій держави і про новий острів Утопія...”.

Вимріявши свій уявлований острів і назвавши його Утопією, Мор поклав початок цілком новому літературному жанру, в якому будуть написані “Нова Атлантида” Френсіса Бекона, “Подорож Гуллівера” Джонатана Свіфта, “Ере-вон” Семюеля Батлера, “Новини з нізвідки” Едварда Беллами.

Багато сучасників Мора та деякі пізніші вчені поставилися до “Утопії” як до літературної розваги, *jeu d'esprit* літературно обдарованого гуманіста; інші знаходять тут цілком серйозний план соціальної, політичної й економічної реформи. Проте ніколи не піддавався сумніву той факт, що Мор недвозначно ототожнював себе з міжнародним гуртком християнських гуманістів і сподівався на схвалення ними його “Утопії”.

Вона була видана в 1516 р. і відразу набула великої популярності в гуманістичних колах. Утопія – грецьке слово, утворене Мором і буквально означає “місце, котрого немає”. Слово це стало номінальним і давно означає усе те, про що можна помріяти і навіть порозумувати, але при глибшому міркуванні воно виявляється теоретично неспроможним і практично незбутнім. Сам же Томас Мор переконаний у тому, що хоча такої країни з властивим їй ідеальним соціально-політичним ладом та відповідною моральністю її жителів в дійсності не існує, але в принципі вона можлива.

Книга складається з двох частин: друга, більша з них і написана спочатку, викладає утопічний спосіб життя, в той час як перша частина, написана після другої, дає критичний опис тогочасної Англії. Втім, і вся книга виражає різко негативне ставлення автора до сучасної йому соціальної і духовної дійсності.

Користуючись сполученням діалога і оповідання, Мор розповів про те, як його друг Пітер Джайлс представив його Рафаелеві Хітлдею і як цей мандрівний філософ залучив його до бесіди про користь надання порад царям. Для гуманістів Відродження тема ця була дуже важливою. Багато хто з них заробляв собі на хліб, служачи радниками магистратів та державників, і більшість із них поділяли той погляд, що *краще життя – це життя громадянського служіння*. Цілком можливо, що питання про державну службу цікавило у той час і самого Мора, позаяк через рік після завершення й опублікування “Утопії” він став членом королівської ради. Якби не були особисті мотиви Мора для перебування



на службі при дворі Генріха, Мор – персонаж своєї “Утопії” – у такий спосіб виражає оптимістичний погляд гуманістів на політику, стверджуючи, що філософи повинні стати правителями, а правителі – звернутися до філософії, щоб якнайкраще служити загальному благу.

Хоча питання про надання порад королям займало у першій книзі значне місце, перехід до другої книги “Утопії” ясно дає зрозуміти, що в дійсності Мора цікавить зовсім не політична теорія у вузькому розумінні слова. У своєму творі він переслідує приблизно ту ж мету, що й Еразм у “Похвалі дурості”, і в цьому смислі він дуже далекий від задуму Макиавеллі: Мор присвятив себе утвердженню гуманістичних цінностей в інтересах вдосконалюючого перетворення суспільства та релігійного відновлення. Користуючись своєю багатого уявою, Мор вкладає у уста вигаданого Хітлдея розповідь про фантастичний острів, про неіснуючу на ньому республіку добродесних язичників, що живуть у природному стані і при веденні справ керуються одним тільки розумом. Однак, ці язичники без допомоги будь-якого одкровення – цього не могли не відзначити сучасники Мора – притримувалися таких поглядів на релігію, етику, виховання, працю, сім’ю, державу та війну, що багато в чому перевершують аналогічні погляди християнської Європи.

Неможливо уявити, щоб твір, аналогічний “Утопії”, було створено на століття, а тим більше на два раніше. І справа тут не тільки в “прикметах дня”, в конкретних обставинах громадського життя, що наклали неповторну печать на цей твір і надали його проблематиці дійсної актуальності. Яким би великим не було значення нових Географічних відкриттів або обгороджень общинних земель в Англії для творчої історії “Утопії”, саме формування її задуму припускало необхідні світоглядні передумови, що повною мірою могли виробитися на зрілому етапі культури Відродження.

Повинні були відбутися епохальні зрушення в суспільній свідомості, пов’язані із секуляризацією мислення і відповідною зміною всієї системи цінностей. Чим більше людський суб’єкт возвеличувався, героїзувався й обожнювався, тим більше відповідальності на нього покладалося, тому що в цьому світі він виявлявся кинутим винятково на самого себе. Звідси прагнення спертися на свої сили, відчуття свободи і виправдане ним бажання організувати своє суспільне буття відповідно до власного розуміння. Словом, Відродження несло в собі утопію, бо абсолютизація богоподібної людини неминуче вела до шукань досконалого суспільного устрою.

“Утопія, – пише А.Тененті, – вже витає в повітрі Кватроченто, визріваючи в лоні гуманістичної культури з її світською спрямованістю, майже релігійним поклонінням людині і довірою до розуму” [7, с.704]. В такій атмосфері людина зобов’язана подбати про те, як можна, приміряючись до свого положення і призначення, щонайкраще влаштувати земне житло, або суспільство, в якому вона живе і набуває моральної санкції. І головними критеріями нового соціаль-

ного будівництва, найяскравіше виявленого в проектах “ідеальних міст” [8, с.214-235], визнаються вимоги людської природи та розум, спроможний, як вважалося, досягнути істинні основи речей.

Свою роль відіграло й звертання до досвіду античного утопізму та соціальних ідеалів первісного християнства. Духовна спадщина старожитності, як поганська, так і християнська, мала для ренесансних мислителів надзвичайну ідеологічну актуальність, даючи обґрунтований привід до вироблення нових концепцій людини і суспільства, до перегляду пануючих поглядів на питання власності, на проблеми права, моралі, господарського життя. Неухильно зростав інтерес, що особливо посилювався наприкінці XV – початку XVI ст., до творів Платона й інших писань, які містять приклади ідеального влаштування держави і народу, розповідають про окремі удачі, що панували в “золотому віці”, про порядки філософських і релігійних общин, що винаходять найдосконаліші для своїх цілей способи існування. Втім, античні впливи не обмежувалися відомостями, почерпнутими з подібного роду джерел, і охоплювали практично всі ключові для гуманізму питання, підсумковою відповіддю на які стала “Утопія”.

Прибічник християнського гуманізму, Т.Мор саме з раннього християнства виводив ідеї рівності та соціальної справедливості. Значною мірою він спирався на ідеї платонівської “Держави”. Якщо у Платона позбавлені власності лише два вищих правлячих класи, то у Т.Мора в утопічній державі позбавлені власності всі її громадяни. У житті цієї держави гроші, коштовності, золото нічого не варті. Вищою цінністю тут проголошується людина. Відсутність власності та грошей робить утопічне суспільство соціально однорідним. Всі утопійці рівноправні, вони однаково беруть участь у суспільній праці. Проте найбільше значення, за Мором, має саме фізична праця, праця ремісників і селян. Що ж до розумової праці, то нею зайнята незначна за чисельністю категорія громадян, хоча, як і у Платона, носіями вищої влади тут можуть бути лише високоморальні й глибоко освічені філософи.

В Утопії справою читання та вивчення книг займається невеличка категорія найбільш обдарованих утопійців на противагу більшості держав, де “ще і тепер наукам присвячують себе бовдури та йолопи, а чудово обдаровані розуми пропадають в розвагах та насолодах” [9, с.227]. Саме з цієї ученої категорії, вільної від фізичної праці, обираються різноманітні посадові особи, включаючи главу держави, а також священики. Але всі вони жорстко не протистоять основній масі утопійців. Нетривалий робочий день не дозволяє їм стомлюватися “подібно в’ючній худобі”. Будучи захищеним від “тілесного рабства”, в принципі, кожен утопієць може досягти “духовної свободи та освіченості” [9, с.184], опановуючи різноманітні науки та мистецтва. З цієї метою в досвітні часи влаштовуються спеціальні читання. Тим самим перед будь-яким утопійцем відкривається можливість того, що ми називаємо всебічним розвитком особистості.

Т.Мор формулює ідеал всебічно розвиненої людини, для якої чужі зневага до земного життя і аскетизм. У відповідності з епікуреїзмом, *щастя людини він вбачає у чуттєвому задоволенні*. Але серед земних радощів життя на першому місці – здоров'я, воно – міра всіх чуттєвих насолод.

Філософія утопійців, дуже близька філософії грецького мислителя Епікура, підтверджувала, що всі насолоди є благом, що вони сумісні з природою та розумом і бажаннями наближення людського щастя, хоча і не всі насолоди однаково є благом. Утопійці вважали, що варто уникати тих насолод, які служать причиною болю, досягаються шляхом відмови від більшої насолоди або обертаються збитком для суспільства. Утопійське суспільство старанно керувалося таким міркуванням, щоб запобігати виникненню помилкових або несправжніх задовольень. Щоб захистити себе від хибних насолод, утопійці, подібно женецькій общині Кальвіна, не терпіли “ніяких винних лавок, пивних закладів, будинків розпусти, приводів для хабарництва, тайників, секретних зборів”. А проти гордині – найбільшого з гріхів, за Августином, – утопійці засвоїли чернечий спосіб життя та канони чернечої дисципліни, щоб жодний із громадян не міг черпати помилкових насолод в особистому стані або положенні. У світі, що змальовується Хіглдеєм, помилкові та штучні насолоди заборонені тому, що, на переконання утопійців, вища суспільна насолода – це щастя всіх громадян, а вища духовна насолода – споглядання істини і надія на вічне життя.

Зображення утопічної людини у Мора являє собою винахідливу суміш усілякого роду старих і нових поглядів. Хоча, як пише О.Ф.Лосев, “від яскравого відродженського артистизму в утопічній державі Мора нічого не залишилося. Змальовується людина досить сірого типу...” [6, с.564]. Усі повинні займатися фізичною працею за державним розподілом, хоча науки та мистецтва у Мора зовсім не заперечуються, а навіть вихваляються, особливо музика.

Значне місце в житті утопійців посідає релігія. Послідовник християнського гуманізму, Т.Мор всіляко підкреслює її значення як морального вчення. У своєму прагненні відновити істинний зміст християнства він був далекий від того, щоб запроваджувати його силою. В Утопії панують віротерпимість, миролюбство, негативне ставлення до війни і насильства.

Досить часто погіршення в інтерпретації “Утопії”, у розумінні дійсного змісту найважливіших її положень відбувалися через бажання знайти в ній вираження то класових устремлінь ранньої буржуазії, то сподівань предпролетарів, хоча вона відбиває насамперед груповий інтерес гуманістів, людей нової ренесансної духовної формації, що досі – розмірковуючи про громадське життя, про переваги того або іншого ладу, возвеличуючи найкращі ідеалізовані порядки якоїсь конкретної держави, порадами повчаючи правителів – насправді служили ідеологами інших соціальних сил. В “Утопії” цей особливий інтерес був сформульований як загальний, тому що гуманізм, щоб підкреслити переваги запропонованого укладу життя, повинен був стати ревнителем загального блага і

тому говорити не тільки від свого імені, але й від усіх, хто знедолений існуючими суспільними порядками, приречений ними на нестатки та злигодні. Таку можливість надали конкретно-історичні умови, в яких створювалася “Утопія”, і нею блискуче скористався Мор, виступивши на користь пригноблених класів – найчисленнішої і, як у нього сказано, кращої частини людства [9, с.164] – які найбільше страждали від обгороджень та інших явищ первісного накопичення, що поставили їх на грань соціальної деградації і фізичного виживання. Завдяки цьому гуманістичний ідеал гуртожитку, розгорнутий в “Утопії”, просякнутий нечуванним досі демократизмом, а становище і потреби трудового люду, що зазвичай просто ігнорувалися, вперше в історії суспільної думки були підняті до інтересів і рівня “великої політики”.

У якому б плані не було проаналізовано “Утопію”, очевидно стає її прихильність до засад ренесансного гуманізму. В ній синтезовано усе те, до чого дійшла гуманістична думка, піддаючись новим імпульсам у суспільній свідомості епохи. У формах утопічної державності розроблена економіко-політична і морально-правова структура, адекватна такому уявленню про людину, що склалося в культурі Відродження. Щастя індивідуума не приноситься в жертву добробуту держави, а регламентація не тільки не веде до покріпачення особистості жорстокістю нормативних розпоряджень, поширюваних переважно на матеріальне виробництво і розподіл, а, навпаки, покликана створити оптимальні, за поняттями того часу, умови для “духовної свободи і просвітництва” [9, с.190]. В “Утопії” не прагнуть виправити те, що в людях є нетотожного, несхожого, що так чи інакше виділяється і підноситься; її порядки не припускають безоглядного зрівняння всіх жителів, насильницького абстрагування від талантів і чеснот, культивуванню яких тут саме надається особливого значення, – талановиті заохочуються привілейованим становищем у суспільному укладі, наділені виключним правом займати вищі посади, звільнені від обов’язкової участі у фізичній праці. Здібності кожного беруться в розрахунок, не ігноруються і тим більше не пригнічуються: про це свідчить вільний вибір роду занять, незалежність поглядів при тлумаченні спостережень природи, несхожість точок зору на мораль, різноманітність релігійних вірувань і їхнє терпиме ставлення одне до одного. Навіть “аскетична простота” не заважає проявам ренесансного життєлюбства, припускаючи – при необхідному задоволенні матеріальних потреб – найвитонченіші духовні та моральні насолоди, найбільш адекватні природі і призначенню людини. Сам спосіб утопійського гуртожитку, де скасовані приватна власність, грошовий обіг, привілеї, одержувані за походженням, виробництво розкошів на потребу можновладцям, став своєрідною кульмінацією гуманістичних мрій про устрій, що підносить людей освічених та добродесних. Тому що саме гуманісти, безмежно ревні у вивченні наук і мистецтв та у вихованні гречності, покликані були зайняти головне місце в державі, заснованій на засадах спільності, не обтяжуючись залежністю від

благовоління і примх багатства і знатності, перед владою яких вони змушені були схилитися в реальному житті.

Отже, практичною спробою відповіді гуманістичної думки на трагічні протиріччя епохи став ідеал безкласового суспільного устрою, розроблений у “Золотій книзі” Томаса Мора. Виникнення її не є випадковим, бо вона нерозривно зв’язана з філософськими, етичними, соціально-політичними ідеями гуманізму.

Ідеали “Утопії” – це ідеали ренесансного гуманізму. Створюючи й відстоюючи їх, її автор спирався на принципи світогляду, вироблені розвитком культури всієї видатної епохи Відродження.

1. Соколов В.В. Европейская философия XV-XVII веков. – М., 1996.
2. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М., 1980.
3. Історія західноєвропейської філософії XV-XVII ст. – К., 1994.
4. Античное наследие в культуре Возрождения. – М., 1984.
5. Кудрявцев О.Ф. Ренессансный гуманизм и “утопия”. – М., 1991.
6. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М., 1982.
7. Tenenti A. L'utopia nel Rinascimento (1450-1550) // Studi storici. – 1966. – VII. – № 4. – P.704.
8. Див. праці Е.Гарена, спеціально присвячені темі “містобудівельної утопії”. Гарэн Э. Леонардо да Винчи и “идеальный город” // Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. – М., 1986. – С.214-235. Гарэн Э. Идеальный город // Проблемы итальянской истории. – М., 1987. – С.135-153.
9. Мор Т. Утопия. – М., 1978.

Yu.S. Sabadash

#### IDEALS OF “UTOPIA” – IDEALS OF RENAISSANCE HUMANISM

The author presents the modern point of view of the formation of humanitcal world outlook. Giving to the works by well-known philosophers, namely A. Gorfunkel, O. Kudriavtsev, O. Lossiev, V. Sokolov, their due, the article attracts attention to the ethic-aesthetic aspect of the problem of humanism and its ideals. A good use of the biographical method as a basis of combining “Utopia’s” ideas with the life story of it’s author, Sir Thomas More, makes for the scientific novelty of the paper.

#### САМОВДОСКОНАЛЕННЯ ЯК ЗНЯТТЯ ПРОТИРІЧ МІЖ ІДЕАЛОМ ТА СОЦІАЛЬНОЮ ДІЙСНІСТЮ

Людина, якою ми її знаємо сьогодні, є продуктом багатогранного історичного процесу. У часовому вимірі цей процес (біологічної, технологічної, соціальної та духовної еволюції) протікав асинхронно. Лише у своїм внутрішнім сенсі людина несла потенціал цілісної істоти. Отож редукування людини з точки зору її субстанціональних факторів (соціальних чи біологічних зокрема) вимагає неабиякої обережності й такту. Цілісна система базових потреб (існування, безпеки, розуміння, спілкування та самореалізації) вказує на об’єктивну тенденцію до розвитку цілісності людини.

З метою детальнішого зосередження на соціально-філософському та соціологічному аспектах проблеми свідомо не торкаємось альтернативної (теософської) концепції людини. Пояснимо це тим, що релігійні вчення виявляються чи не найбільш суперечливими та конфліктогенними з точки зору суспільних, соціокультурних можливостей втілення їх у життя.

Реальні (конкретно-життєві) відносини, у яких перебуває людина, як би міцно вони не поглинали її, завжди залишають місце уяві, мрії, ідеалізації. Таким шляхом не тільки суб’єктивно “реконструюються” наявні людські якості, відносини, але й ціннісно сприймається їх можлива та бажана модифікація. Це надзвичайно складний і багато в чому суперечливий процес розвитку самосвідомості людини, набуття стійкої здатності критичного бачення дійсності і себе в ній.

Цілісність і гармонія світу, велич та краса природи розбудили уявлення про досконале і недосконале, про можливості людини наближатись до ідеального стану, яким він бачиться у конкретиці історичного часу та соціуму. Ідеальними спонукальними силами здійснюється духовна еволюція людства. Поняття прекрасного і гармонійного є беззаперечним пріоритетом і символом духовного росту людини. До прекрасного людину наводить природа, оптимальні умови її життя, які є уособленням руху до досконалості. Дана контекстуальність буття людини – найхарактерніша особливість і суть її природи.

Дійсною “природою людини” слід було б вважати своєрідний онтологічний баланс між біологічними вимогами і морально-естетичними потребами, інакше кажучи, між егоїзмом та альтруїзмом, що в найрізноманітніших своїх проявах детермінуються, піддаються корекції з боку внутрішніх (суб’єктивних) і зовнішніх (соціальних у найширшому розумінні) факторів.

Альтруїзм та егоїзм – два начала в людині, які ніби змагаються між собою за ціннісну орієнтацію у довготривалій перспективі, за способи її реалізації і,

врешті-решт, за визначення сенсу життя. А сенс життя морально зрілої особистості може бути лише один – людяність, знання, саморозвиток і самореалізація, наближення до ідеалу. Це і є найбільшою проблемою людини. Як головні назвемо три складові цієї проблеми: 1) відсутність будь-якого позитивного ідеалу; 2) домінація в ідеалі егоцентристських установок; 3) загострене сприймання протиріччя між ідеалом та соціальним середовищем, умовами соціального буття в широкому спектрі їх взаємодії та взаємодетермінації.

Будь-якого з названих компонентів достатньо, щоб помітно послабити мотивацію самовдосконалення особи. Сукупна ж їх дія зазвичай виявляється непоправною, вкрай деструктивною щодо будь-яких підвищених етичних вимог та ідеальних устремлінь. Інакше кажучи, саме відсутність ідеалу як ціннісної орієнтації є чи не найбільшою причиною неадекватного відображення свідомістю, а відповідно і тлумачення “незмінної природи людини”. Отже, повернемося до першого пункту колізії – наявності чи відсутності ідеалу. Здагність до ціннісного мислення дає людині бачення і сприймання не тільки реальної дійсності, але й досконалішого світу.

Філософія розглядає ідеал як належне, тобто можливе більш досконале буття людини, суспільства, людства. Людське життя тим і відрізняється від існування інших істот і світу речей, що воно будується, розвивається поступально, а з часом і свідомо, проєктивно.

У масштабі ціннісного відображення реалій світу “констатуючі” функції людської свідомості екстраполюють до ідеальних форм буття.

Від існуючого, яке після критичного осмислення викликає невдоволення, людина “пробивається” до вірогідного, потенційно задовольняючого стану речей. Навіть довготривалість і складність пошуку можливості реалізувати ідеал не можуть збити людину з цього шляху, якщо це стало її переконанням, вірою, стійкою ціннісною установкою. У цьому відношенні долі, діяльність, творчість, “етика абсолюту” С.Л.Франка та А.Швейцера просто вражають своїми величчю і надихаючим символізмом.

Переконаність у правильності ідеалу переживається як успіх, навіть коли доводиться наражатися на численні перешкоди, терпіти невдачі, драматичні поразки чи тяжкі втрати.

Ідеалу не служать – служать ідолам і кумирам. За ідеалом люди будують свою особистість, яка саме ідолів і не визнає, оберігаючи цей своєрідний духовний суверенітет. І якраз на рівні цього внутрішнього “самобудування” репрезентує себе істинна природа людини – керована еволюція, саморозвиток і самовдосконалення.

У складних контекстах середовища ідеальні спонуки проявляються мінімально чи взагалі відсутні. Не доводиться говорити про потребу та здатність людини до позитивної ідентифікації (наслідування), самокорекції почуттів, настроїв, поведінки, формування установок щодо етичних цінностей. Це дуже

сприятливий ґрунт для цілковитої підпорядкованості егоцентристським прагненням, примітивним стереотипам, вульгарним формам спілкування. Неоднозначно, незавбачено йде процес адаптації особистості до соціального середовища. Дисонанси, які завжди складаються у відносинах між особою та середовищем, між суспільним вихованням і суспільною практикою, між особистими ціннісними орієнтаціями та “стандартами” суспільного нормування, за певних обставин нерідко загострюються до рівня життєвої кризи.

Далі на фоні двох найзагальніших характеристик взаємодії особи та соціального середовища більш ґрунтовно розглянемо третій аспект проблеми. Саме в ньому концентруються найбільш колізійні, конфліктогенні ситуації та процеси. Йдеться, нагадаємо, про надзвичайно здрамотизовану морально-психологічну ситуацію-тенденцію, в якій особистість “перетравлює” подвійну дозу розчарувань, незадоволеності не тільки умовами свого існування в соціумі, але й самою собою. Обидва плани роздвоєння людини (духовно-тілесного та соціально-етичного) мовби синхронізуються і “провокують” своєрідний екзистенційний вибух. Його альтернативою може бути також перманентний депресивний стан з досить широким “віялом” уявлень щодо вірогідних чи навіть бажаних наслідків такого стану. Врешті-решт, в обох випадках має місце імпульсивно-афективне чи уповільнене (з елементами мотивованого опору) самовідчуження людини. Це надзвичайно складний духовний процес. І хоч протікає він індивідуально, його загальна структура досить виразно свідчить про універсальний характер конфлікту, викликаного розладом між ціннісним мисленням особи та суспільним життям.

Даний конфлікт опосередковує інтенсивне послаблення ідеальних уявлень, дезінтегрує поняття краси та ідеалу. Між тим саме ці два поняття відображають нову якість людського буття, допомагають відчутти його в більш довершених формах. Отже, коли “всюду в мире разлита // Но увы! не красота...// Только мука идеала” [1, с.32, 142], це може означати межову зневіреність людини відносно світу і самої себе. Складний лабіринт у потоці невдоволеної свідомості легко асоціюється з глухим кутом, неузгодженістю логічних часово-просторових орієнтирів та недеструктивних механізмів соціальної адаптації. Існує безліч поглядів і тлумачень відносно цієї проблеми. Усі вони так чи інакше слугують особі при її самовизначенні. Особливо ж типовими і мотивогенними є такі позиції: 1) стихійно-пасивне пристосовництво до рівня та сугестивних впливів соціального середовища; 2) свідоме відмежування від нього з можливістю стійкої конфронтації; 3) суїцидальна акція; 4) глибока сконцентрованість волі навколо фундаментальних етичних цінностей, внутрішня боротьба за свій духовний суверенітет, вірність принципу “роби, що належить, і нехай буде, що буде”.

Соціальне неблагополуччя, особливо перехідних станів, у яких час від часу опиняються суспільства, інтенсивно живить усі ці тенденції. На жаль,



зростає статистика ексцесуального розв'язання життєвих колізій при несформованості чи відсутності особистісних моральних позицій та ідеалу. Грунтовні та різнобічні коментарі до цих питань пропонують науковці Прикарпатського університету в колективній роботі [9]. Цінність даного дослідження не вичерпується аналізом суїциду як трагедії людини в соціокультурних контекстах минулого та в наші дні. "Гліссіада" спуску особи до рівня самозаперечення чи, точніше, "самоліквідації", за свідченням авторів, може бути досить тривалою. Дійсно, раптове рішення суїцидента і швидке його здійснення – скоріше виняток, аніж правило. Цілком логічними бачаться звернення та зникання, зокрема, до паління, алкоголізму, наркотиків, різних ризикованих способів самоутвердження. Скоріш за все це свідчення відсутності або ж нереалізованості морального ідеалу. Немає вирішального значення, яке походження (соціальне, психологічне чи змішане) такого стану. Головне, що рівень апатії, відчаю легковажного ставлення до життя зумовлює і рівень екстремальності, моральної "виправданості" прийняття особою "доленосного" рішення.

Опосередковано все це неабияк впливає на характер взаємодії особистого ідеалу та соціальної реальності, точніше, на можливості суб'єктивних (духовно-етичних) чинників. Фактор "душі" в усіх його можливих проявах та реагуваннях на соціальну дійсність врешті-решт може наводити волю особи не тільки на деструктивну форму поведінки, включаючи суїцид. Багато залежить від реальності альтернативи депресивно-фаталістичній налаштованості самосвідомості людини. В умовах неузгодженості її ідеалу з життям потенціал "душі" в його позитиві має стати основою цілеспрямованої "самоактуалізації" (А.Маслоу).

Феномен самоактуалізації, до речі, є, по суті, своєрідним аналогом тієї ж душі. У найщасливіші і, навпаки, найдраматичніші хвилини життя людина говорить від імені душі, звертається до неї, буквально "змальовує" її стан, її найтонші порухи, страждає нею і її оплакує. "Чого печальна єси, душе моя? Чого непокоїш мене?..", – цитує у "Повчанні" Володимир Мономах Псалом 42 [2, с.454]. Всі визначення самоактуалізації, слушно зауважує А.Маслоу, говорять: про примирення з внутрішньою самістю як "серцевиною" особистості та про її самовираження, тобто про реалізацію прихованих здібностей і потенціальних можливостей, про "ідеальне функціонування", розвиток індивідом усіх своїх персональних і загальновидових характеристик [6, с.239]. На наш погляд, особливе значення самоактуалізації полягає у тому, що вона являє собою внутрішню сконцентрованість людини навколо свого становища, своїх можливостей і перспектив. Можна розуміти це як прояв активізуючої та гальмівної функцій самосвідомості, без яких неможливе самовдосконалення.

"Людино, людино, людино, людино!

Збери себе всю у собі воєдино" [ 4, с.535], – так лише двома поетичними рядками Ліна Костенко зображує і суть, і покликання людини. Чотирикратним і гордим, і докірливим зверненням поетеса-мислитель ніби

нагадує про велич, унікальність людини. А єдино достойною її метою, її ідеалом повинен бути визнаний саморозвиток, спрямований на досягнення цілісності, максимально можливої гармонійності свідомості та життєдіяльності, індивідуальності та соціальності. Звичайно, це – ідеал, або гіпотетичний належний стан людини, до якого вона покликана наблизитися. Інакше кажучи, ідеалом людини слід було б вважати її постійну відкритість змінам, які найбільш повно відповідають досягнутим і загально визнаним "індексам розвитку" особистості та цивілізованим правилам співжиття.

Формування ідеалу є надзвичайно тривалим, багатоаспектним, об'ємним і не менш суперечливим процесом, оскільки це є проблемою людини і суспільства одночасно. І тут виникає тугий вузол взаємовідношень, взаємовпливів, відповідно, очікувань і звинувачень. Особа, яка здатна усвідомити свої ті чи інші вади, насамперед моральні, все ж їх причиною зазвичай вважає соціальне становище. Люди ж, які "диригують" цим середовищем, а може, й усім суспільством, скаржаться на поганих людей, нерідко називаючи їх плебеями, натовпом, отарою, бидлом і т.д. Можливо, це також гальмувало духовний і над усе моральний прогрес людства впродовж віків. Це повинно було сприйматися, сприймається досі і всюди як зухвалий замах на іманентну якість людини – її гідність. Між тим давно відома до банальності проста істина: все суще існує завдяки руху та боротьбі, безмежності потреб і культурі їх задоволення, творчості та взаємній відповідальності. Суспільство – не твердий кристал, а організм, який здатний до перетворень і перебуває у постійному процесі перетворення – у цьому К.Маркс, безумовно, мав рацію. До цієї думки видатного філософа напрошується приєднатися ще одна його теза, але вже стосовно людини. Людина, як і суспільство, теж розвивається, перебуває в абсолютному русі становлення, причому не маючи якихось наперед визначених масштабів. Отже, одним із індексів сутності та розвинутості людини в контексті соціально обумовленого способу існування є згаданий рух її становлення (наближення до існуючих на даний час уявлень про досяжний рівень досконалого).

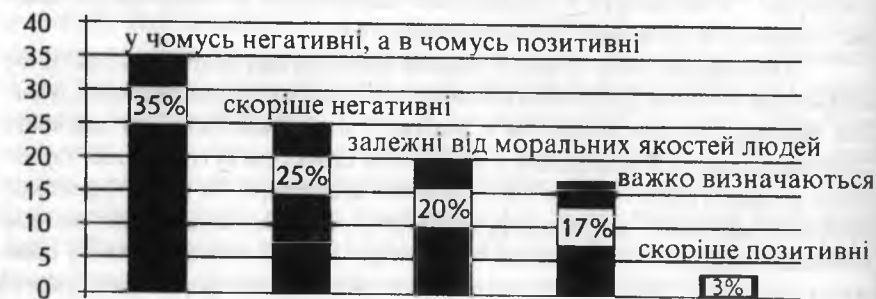
Визначення рівнів сутності людини бачиться нам найбільш продуктивним методологічним підґрунтям виховних і соціальних програм та індивідуальних практик самовдосконалення в контексті діалектики ідеалу та дійсності. Запропонована Ю.В.Осічнюком п'ятирівнева структура буття людини гармонійно поєднала в собі найголовніші елементи аксіосфери. Як базовий феномен професор розглядає саму природу, яка формує, постійно видозмінює систему взаємодій людини та суспільства. "І індивід, і суспільство здійснюють свою життєдіяльність у певних об'єктивних, незалежно від них сформованих умовах буття в межах дії об'єктивних законів... природи і суспільства. Тому люди, прагнучи задовольнити свої матеріальні та духовні потреби, не можуть не рахуватися з тим, як впливає їх свідомо діяльність на навколишній світ і на самих себе" [8, с.169]. Виходячи з даної концепції, оперуючи фундаментальними світоглядними

категоріями (природа, діяльність, потреби, розум, глузд, ідеал, сенс життя), можна наблизитись до оптимального визначення структури та рівня мотивації самовдосконалення людини. Так, інтервальні соціологічні дослідження різних аспектів ціннісних орієнтацій особи вказують на закономірність деактуалізації самої ідеї самовдосконалення за кризових соціальних обставин. Активізм, який проявляється за таких обставин, незалежно від його інтенсивності й послідовності не мотивується етичними міркуваннями. Як опосередковуючі наведемо спочатку відповіді на одне загальне питання стосовно рівня задоволеності респондентів умовами в основних сферах їх життя\*. Відповіді респондентів (дані у відсотках) розподілилися за двома полярними позиціями: задоволених ■ та незадоволених □.



Разючий контраст між цими двома ціннісними рівнями свідомості проблемно співвідноситься з відповідями на запитання про вплив та ієрархію суспільних факторів на духовний стан громадян.

У цьому переконаємось, поглянувши на проранжоване графічне зображення позицій респондентів в оцінці впливів суспільних процесів останніх років. Ці впливи:



\* За репрезентативною вибіркою в 1999-2000 рр. у населених пунктах Івано-Франківської області всіх категорій місцевими відділеннями Соціологічної асоціації України та громадською організацією "Суспільна амністія" було опитано 1500 чоловіків і жінок віком від 18 років за основними профілями життєдіяльності [7]

Кінцевий висновок з аналізу динаміки оцінок (у тенденції) може бути тільки негативний. Особливо показовим є тривідсотковий рівень оцінки. Важко уявити, щоб серед представників цього "вибору" під впливом вкрай розладнаної соціальної дійсності розхитаність ідеалів не набула ризикованого масштабу. Ризик у даному разі і пов'язаний з девальвацією чи повною втратою потреби та здатності самовдосконалення. З початком ХХІ ст., безумовно, і в Україні стало більше заможних людей. Їх може бути вже й сім, і десять відсотків. Однак цей "фасадний" сектор суспільства морально і фізично вже достатньо помітно протиставляє себе "соціальним задвіркам", де ще знаходяться люди, які все ще визнають суспільну вагомість моральних цінностей. Чи не тому понад 75% респондентів у згаданому дослідженні не задоволені своїм мікросередовищем, яке дедалі більше "уніфікується" на основі утвердження культу грошей і влади? Чи не тому суспільство демократизується скоріше на вербальному рівні. У глибинних же своїх пластах воно все більше криміналізується, оскільки доступ до влади й грошей суворо "дозується". Дана ситуація доводить суперечність між ідеалами та дійсністю до тотальної руйнації будь-яких етичних сподівань. Філософія взагалі і людини зокрема стає своєрідним "майстер-класом" інтелектуальних гурманів. Вона замінюється в соціальному середовищі суцільною брутальщиною, вишуканим цинізмом, тваринністю. Якщо правий професор С.Б.Кримський у думці, що "сучасне людство зазирає в безодні зла" [5], то повною мірою це стосується й іншого суспільства. З цим важко не погодитись. Можливо, саме тому це й сталося, що вікопомні гуманістичні ідеали були розміняні на дрібні цілі, на шалену гонитву за примарним речовим комфортом. За цих обставин ідеали втрачають свою мотиваційну, людиноформуючу функцію, невідворотно поступаються випадковим, скороминущим втіхам тощо.

Свого часу О.І.Герцен стверджував: немає крутішого протиріччя, як між ідеалом та існуючим станом речей [3, с.278]. Це підтвердилось чи не найтрагічнішим досвідом ХХ століття і ще більше ускладнюється в епоху "кінця історії" (Ф.Фукуяма), а точніше – в епоху нових глобальних спроб "уніфікації" людства. У плані цієї не дуже веселої констатації варто нагадати, що ще древні мислителі, подвижники світових релігій, великі митці бачили щастя й духовне покликання людини в її розважливості та обачливості, у розумінні й шануванні справжньої духовної свободи. Про це ж нагадував коринтянам св. Павло. "Усе мені можна, – застерігав він, – та не все на пожиток. Усе мені можна, але мною ніщо володіти не повинно" [1 Кор. 6, 12]. Між тим, людина постійно стає рабом скарбів, речей, ідей. Це так само, як легко можуть упокорюватись маячними ідеями держави, нації. І гідна подиву така щільна "закритість" людей і народів для входження в їх свідомість великих і водночас простих істин.

Суперечність між ідеалом і соціальною дійсністю, як бачимо, набуває подвійного значення. Дійсність може нищити високі ідеали людини, "розідеалювати" її не більше ніж низьке, жорстоке, несправедливе в якості ідеології, ідеалу людини, здатне руйнувати основи здорового, розвинутого етносу.

Рівень суспільства залежить від соціальної зрілості людей, від того, наскільки вони здатні та схильні пам'ятати, що "не все нажиток", що не гідно людині бездумно жбурляти себе у стихії натовпів, виправдовуючи ними ж свої підленькі забаганки й пожадливісті. Вже згадуваний вище О.І.Герцен і тут правий: "Наше життя – постійна втеча від себе... Тільки-но людина стає на власні ноги, вона починає кричати, щоб не чути голосів, що лунають всередині неї... Ми проходимо життям спростоння і помираємо в чаду нісенітниць та дрібниць, так і не прийшовши до тями" [3, с.248]. Отже, зняти протиріччя між ідеалом і дійсністю можна, задіявши потужні можливості морального самовдосконалення. Сенсожиттєві цілі, вибір особою етично виважених способів самореалізації в детермінації життєдіяльності мають пересилювати зовнішні впливи.

1. Анненский И. Избранные произведения – Ленинград, 1988.
2. Володимир Мономах. Повчання / Літопис Руський. – К., 1989.
3. Герцен А.И. С того берега / Соч. в 9-ти томах. – Т.3. – М., 1956.
4. Костенко Л. Інкрустації / Вибране. – К., 1989.
5. Кримський С.Б. Людство зазирнуло в безодні зла // День. – 1999. – 28 вересня.
6. Маслоу А. Психологія быття. – К., 1997.
7. Матеріали та дослідження Івано-Франківського відділення Соціологічної асоціації України
8. Осичнюк Е.В. Идеалы и деятельность. – К., 1981.
9. Психологія суїциду: Навч. посібн. (за ред. В.П.Москальця). – К. – Івано-Франківськ, 2002.

V.M. Fomin

#### SELF-PERFECTION AS REMOVAL OF CONTRADICTIONS BETWEEN IDEALS AND SOCIAL REALITY

The article deals with the negative impact of contradiction between ideals and social reality on the possibilities of man's self-perfection.

*Л.Б. Остапчук*

#### ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ПРОБЛЕМ СУЧАСНОГО ТЕХНОГЕННОГО СУСПІЛЬСТВА

Сьогодні філософською думкою окреслено цілий ряд проблем, пов'язаних з технікою та її розумінням. Технічна досконалість, розвиток інформатизації, рівень технологічної озброєності суспільства стали не лише синонімом процвітання, а й причиною погіршення природної основи буття людини, зміни та деформацій у традиційних уявленнях про моральні, культурні та духовні цінності. Незважаючи на численні публікації, актуальність даного дискурсу не лише не вичерпується, а й зростає, набуваючи новітніх рис та ознак.

Проте різноманіття проблем, які постають нині перед філософами техніки, можна звести до однієї головної: чи можливо усвідомлено впливати на техніку

*Л.Б. Остапчук.* Філософський аналіз проблем сучасного техногенного суспільства

ний розвиток і технологію або ж людство назавжди приречено бути заручником цих глобальних явищ. Вперше, як відомо, що дилему підняв у середині ХХ століття Мартін Гайдеггер у своїй знаменитій статті "Питання про техніку". Він акцентує увагу на специфіці сучасної техніки, яка у філософському плані може бути розглянута як "постання" (Ge-stell), тобто функціональний елемент постачаючого виробництва, до того ж сама людина теж стала поставом [1]. У пізнавальному відношенні обговорення даної дилеми приводить до питання про те, як можна вивчати техніку і технологію, якщо ми є ними принципово обумовлені. Тому дослідження головної дилеми доцільніше розпочати із з'ясування відмінностей між технікою і технологією, розгляду основних філософських дискурсів техніки, оцінки техногенної цивілізації та негативних наслідків розвитку техніки і технології.

Обговорення філософами техніки проблеми відмінностей між технікою і технологією розпочалося ще наприкінці ХІХ – початку ХХ століття [2, с.20-29]. Якщо одні дослідники ототожнюють поняття техніки і технології, то інші вважають, що техніка і технологія цілком різні явища. Так, Д.П.Грант вважає, що "технологія" – це американський неологізм, який виник внаслідок неправильного перекладу заголовку відомої праці М.Гайдеггера "Die Frage nach der Technik" (Питання про техніку). Англійський переклад назви – "The question concerning technology" ("Питання про технологію"). А оскільки дане поняття є неологізмом, зазначає Д.П.Грант, то вже саме по собі змушує думати про небувалу новизну того, що воно означає. На його думку, буде продовжуватись розгортання наук, які переходитимуть у завоювання людської і позалюдської природи. Сутність всього цього процесу, вважає він, можна назвати технологією. "Технологія" – не стільки машини і інструменти, скільки те уявлення про світ, яке керує нашим сприйняттям всього існуючого". До того ж, підкреслює Д.П.Грант, "в кожний... момент бадьорості або сну ми тепер по справедливості можемо називатися носіями технологічної цивілізації і у зростаючій мірі будемо скрізь жити всередині стиснутого кільця її влади" [3, с.4, 5, 7].

Отож, як бачимо, мова ведеться не про терміни, а про поняття і навіть про різні реальності. Тому, мабуть, доречно буде розрізнити такі три феномени, як техніка, технологія у вузькому розумінні і технологія в широкому розумінні. Вузьке розуміння технології зустрічаємо в енциклопедичному словнику: це сукупність методів обробки, отримання або переробки сировини, матеріалів, проміжних продуктів, виробів, використовуваних у промисловості [4, с.134]. Широке розуміння технології знаходимо, наприклад, у працях Нормана Віга. Він визначає технологію як нову дисципліну, що виникає на основі філософії техніки і потребує нових досліджень як фундаментальна людська характеристика, оскільки відіграє важливу роль у нашому існуванні і способі життя. Крім того, зазначає Н.Віг, "технологія" може стосуватись будь-якої з наступних речей: тіла (сукупності) технічного знання, правил і понять; практики інженерії та

інших технологічних професій; фізичних засобів, інструментів або артефактів цієї практики; організації технічного персоналу в широкомасштабні системи й інститути; “технологічні умови”, або характер і якість соціального життя як результат накопичення технологічної діяльності [5, с.8, 10].

Як бачимо, в широке розуміння технології включено і поняття техніки. Навіть природа і мистецтво у праці Ж. Еллюля “Друга революція” є елементами техніки і технології. “По суті справи, – пише Еллюль, – середовище, що створюється навколо нас, є перш за все всесвіт Машини... Сучасне мистецтво не справжньому вкорінено в цьому новому середовищі...” [6].

Таким чином постає проблема осмислення природи технології. Як зазначає Н. Віг, дослідження цієї проблеми концентрується навколо трьох концепцій “інструменталістської”, “соціально-детерміністичної” і концепції “автономної технології”.

Інструменталістська концепція розглядає технологію як засіб досягнення певної мети, яка є чи не є соціально прийнятною. Незважаючи на поширення даної точки зору, особливо серед техніків та інженерів, вона сьогодні дедалі частіше піддається серйозній критиці.

Широкою популярністю, особливо серед істориків і соціологів, користується соціально-детерміністична концепція. У ній технологія розглядається не як нейтральний інструмент для розв’язання проблем, але як вираження соціальних, політичних і культурних цінностей та інтересів тих, хто її проектує і використовує [5, с.14]. Тобто технологія обумовлена певними соціальними інститутами та цінностями.

Концепція автономної технології, або технологічний детермінізм, розглядає технологію як самокеровану силу. Тобто технологія розвивається, так би мовити, у відповідності зі своєю логікою і швидше формує розвиток людства, ніж слугує його цілям [5, с.15]. “Технологічні системи розвиваються не лише під впливом потреб людей, накопичення знань про природу, але й в силу внутрішніх законів технологічної еволюції” [7, с.98]. У свою чергу, можливість виявлення законів технології, на думку прихильників цієї концепції, є умовою ефективного впливу на саму технологію. Власне тому концепція “автономної технології” нині досить популярна.

Тепер спробуємо охарактеризувати сутність технології. Ще наприкінці XIX століття у праці “Виникнення технології” Альфред Еспінас запропонував створити вчення про різноманітні види мистецтв і технік. Він вважав, що оскільки технологія вивчає основні закони людської практики, то вона повинна стати “загальною праксеологією”, заповнюючи тим самим пробіл в сучасному органіоні знання – відсутності “філософії дії” [2, с.38-40]. Справді, як вид діяльності техніка будівництва або техніка любові мало чим відрізняються одна від одної. Як в першому випадку, так і в другому ми можемо виділити послідовність операцій, правил та умов діяльності.

Однак еспіносівська концепція не до кінця розкриває сутність технології. На думку В.Розіна, з поняттям технологія пов’язаний такий сенс, як можливість цілеспрямованого підвищення ефективності техніки. І не лише техніки. Адже, продовжує дослідник, цивілізаційні завоювання пов’язані не лише з новою технікою, але також з новими формами організації виробництва, з культурою праці, з накопиченим науково-технічним і культурним потенціалом, з енергією і цілеспрямованістю зусиль суспільства і держави [8, с.238-239].

Отож, як бачимо, сучасна технологія постає як складна реальність, яка у функціональному відношенні забезпечує цивілізаційні завоювання (тобто є механізмом розвитку і новацій), а за своєю сутністю являє собою сферу цілеспрямованих, соціокультурнодетермінованих зусиль (політики, управління, модернізації, інтелектуального і ресурсного забезпечення та ін.).

Як показує огляд літератури, трьом технологічним концепціям фактично відповідають три основні дискурси техніки. Вихідною передумовою першого, технократичного дискурсу техніки, є переконання в тому, що сучасний світ – це світ технічний (звідси назва “техногенна” цивілізація) і що техніка являє собою систему засобів, за допомогою яких можна розв’язати основні цивілізаційні проблеми і завдання, в тому числі і ті, які породжені самою технікою. В рамках даного дискурсу “технічно” тлумачаться усі основні сфери людської діяльності – наука, проектування, інженерія, виробництво, освіта, інститут влади. Так, зокрема, науку розуміють як безпосередню виробничу силу, що дозволяє оволодіти природою. Проектування та інженерія призначені для створення інженерних і технічних проектів. Освіта – це інститут підготовки спеціалістів, які будуть включатися у виробництво. Саме ж виробництво тлумачиться не інакше, як техніка і технічні системи. А влада – це інститут, основна функція якого полягає у підтримці технічного розвитку.

Аналізу технократичного дискурсу техніки В.Рачков присвятив спеціальну працю [9], в якій акцентує увагу на особливостях технічно орієнтованої свідомості людини. В ідеологічному плані така свідомість утверджує себе на основі ідей прогресу і нормалізації (стандартизації всього); для технічно орієнтованої свідомості характерна установка на безперервний ріст і прискорення. Крім того, така свідомість блокує всі форми думки, що загрожують існуванню технічної реальності.

В плані мислення для технічно орієнтованої свідомості властивий раціоналізм. Одночасно В.Рачков показує, що частиною технократичного дискурсу техніки є, як не дивно, гуманістичний дискурс (стверджуючий, що техніка працює на благо людини і культури), з допомогою якого насправді “приховується” істинний стан речей. Іншою формою “захисту” технократичного дискурсу, що виглядає ззовні як “антитехнократичний дискурс”, виступають публічні наміри і проекти контролю за технічним розвитком. Проте, як зазначає В.Рачков, по-перше, останнє рішення знову ж таки залишається за технікою;



по-друге, всі реальні зусилля обмежуються розмовами і паперовими проектами, які відволікають і присипають свідомість спільноти.

В культурному і гуманістичному відношенні В.Рачков оцінює технократичний дискурс не просто як негативний, але “тиранічний” і “терористичний”. Така жорстка його оцінка, на думку дослідника, виправдана тим, що він підтримує і прискорює процес і події, що ведуть нашу цивілізацію до катастрофи. Розвиток сучасної техніки, вважає він, породжує лавиноподібні неконтрольовані негативні наслідки, занурює людину в світ ілюзій і абсурду, робить нашу цивілізацію хиткою і беззахисною.

Другий, природничонауковий дискурс, розглядає техніку як природне явище, кероване певними законами. Відкриття цих законів обіцяло можливість прогнозування, розрахунку і навіть у перспективі управління технічним розвитком. Найбільш послідовно цей задум був реалізований у концепції техноценозу. Даний дискурс техніки вдало описує Б.Кудрін, який створив оригінальне вчення про технічну реальність і назвав його “технетикою”.

Б.Кудрін не лише стверджує, що технічна реальність стала всезагальною, але і те, що її сутність являє собою природний процес, де “незалежно від людських бажань технічне породжується технічним” [10, с.31]. Автор технетики показує, що якщо техніку розглядати як множину слабо пов’язаних між собою витворів, які визначаються документами, а також такими особливостями інноваційної діяльності, як диверсифікація, варіофікація, асортитця, то техніка може бути розглянута як природне утворення, що нагадує собою біологічні ценози і підпорядковується законам, подібним до біологічних. Саму техніку дослідник визначає як “частину технічної реальності”, а технологію – як процесуальну сторону техніки. “Таким чином, техніка утворює каркас, структуру техноценозів, а технологія забезпечує процеси функціонування і окремих машин, агрегатів і техноценозу в цілому. Технологія – матеріалізована душа техніки. Основа її – одиничний документований технологічний процес, акт руху” [10, с.11]. Проте поза техноevolюціїю опиняється природа, інформація та найголовніше – людина. Саму ж людину Б.Кудрін тлумачить як породження і необхідну суб’єктивну умову становлення технічної реальності.

Аналізуючи можливості технетики, автор стверджує, що вона дозволяє встановлювати закони техноevolюції, розраховувати параметри технічних популяцій, прогнозувати хід техноevolюції і навіть розрахувати крах нашої цивілізації. Проте усе це реально лише за умови строгого підпорядкування мінливого соціального життя законам Б.Кудріна, що вже саме по собі є нонсенсом.

Соціокультурний, або третій дискурс техніки розглядає сутність техніки і технології у їх співвіднесенні з іншими явищами – буттям, природою, людиною, мовою, діяльністю. Представники даного дискурсу – філософи, культурологи, антропологи, соціологи – переконані, що техніка не є самостійним органічним цілим, а швидше виступає як аспект або інобуття інших реальностей.

Тому, на їхню думку, для пізнання сутності техніки або розуміння особливостей її зміни, необхідно аналізувати не стільки техніку, скільки дані реальності. Найчастіше в якості таких реальностей розглядаються природничі і технічні науки і пов’язана з ними практика, в цілому людська діяльність, культура і соціум.

Розглядаючи й аналізуючи вплив даних реальностей на техніку, представники соціокультурного дискурсу зіштовхуються з проблемою практичної неможливості впливу на технічний розвиток. Адже, як показують їхні дослідження, функціонування і розвиток сучасної техніки істотно залежить не лише від установок сучасної людини, але й від картини світу, в рамках яких людина мислить і усвідомлює дійсність, а також від побудови основних соціальних інститутів (виробництва, споживання, освіти та ін.). Тут постає нове питання – як можна вплинути на усі ці цивілізаційні компоненти і структури? Якщо ж це неможливо, то неможливо й управляти технічним розвитком?

Усі ці цивілізаційні компоненти і структури нині функціонують у рамках техногенної цивілізації. Сучасна техногенна цивілізація формувалась протягом XVIII–XX століть на основі науково-інженерного способу розуміння техніки. В її лоні сформувались різноманітні види інженерної діяльності, проектування, масове індустріальне виробництво, сучасні форми технології та ін. Всі вони сприяли задоволенню зростаючих потреб людини і суспільства у речах і формах життя, конституційованих у “логіці” тієї ж техногенної цивілізації. Внаслідок цього не лише були створені неймовірні (у порівнянні з минулим) зручності і можливості, але й виникли глобальні кризи, а життя на землі все більше стало визначатись “законами” технічної діяльності і стихії.

У своїй праці “Техніка та її роль у долях людства” В.Рачков детально аналізує негативні наслідки розвитку техніки і технології [9]. Він намагається показати принципову бінарність технічного прогресу. З однієї сторони, розвиток техніки і технології дозволяє людині розв’язати широке коло проблем і завдань. З іншої – технічний прогрес приводить до росту непередбачуваних негативних наслідків, які неможливо ні прогнозувати, ні контролювати. Технічний прогрес, на думку автора, не має орієнтиру свого руху, а отже й сам у міру свого розвитку стає все більш непередбачуваним.

Далі у своїй праці В. Рачков акцентує увагу на зростаючій раціоналізації суспільного життя. Проте, зазначає він, чим більш суспільство стає раціональним, тим більше людина допускає ірраціональних актів. “Всесвіт, побудований на раціональному, за раціональним проектом раціональними засобами, опираючись на раціональну ідеологію приводить до вражаючого результату: спалаху ірраціональності до такого ступеня, що можна говорити про нерозумність технічного суспільства в цілому [9, с.156].

Глобальний рівень технологічного розвитку виявив ще один негативний наслідок, який В. Рачков назвав “крихкістю” технічної системи. Чим більшою ставатиме ця система (як і будь-яка велика організація), тим крихкішою і все

більш схильною до руйнації вона буде. Яскравим підтвердженням цього є останні соціальні і політичні події сучасного світу.

Крім цих негативних наслідків технічного прогресу, автор називає ще такі, як нерівномірність розвитку національних економік, марнотратство і фактичне пограбування ресурсів і матеріалів і т.п. Проте найважливішим негативним наслідком, на думку В. Рачкова, є трансформація свідомості, яка все більше занурює сучасну людину у світ мрії, ілюзії, гри та розваг. “Технічне суспільство стає все більше суспільством вистави, суспільством зануреності у мрію... Це вже не те, що можна назвати всесвітом машин, де людина ще мала своє місце, оскільки розміщувалася в ній як матеріальний суб’єкт у всесвіті матеріальних об’єктів... За останні роки спостерігається значна зміна: людина індустріального суспільства постає людиною, зачарованою сучасною технікою” [9, с.170, 262-263]. До того ж найбільш “зачарованими” є найосвіченіші, найрозвинутіші прошарки населення.

Зрештою, В. Рачков зазначає і такий наслідок технічного прогресу, як поширення влади технократів, техніків і експертів різного роду. “... Технократи усвідомили, що нічого не може робитися без них. Вони буквально диктують необхідні для прийняття рішення умови політикам... Знання ідентифікуються з владою завжди, як тільки мова заходить про техніку” [9, с.40-43].

Загалом виділяють три основні види наслідків: ті, що виникають в екологічному середовищі, у сфері людської діяльності та в умовах життя самої людини.

Усі ці викликані технікою і технологією неконтрольовані зміни стали предметом вивчення лише останнім часом, коли з’ясувалось, що людина і природа не встигають адаптуватися до стрімкого розвитку технічної цивілізації. І раніше одні технічні звершення та зміни тягли за собою інші. Однак у XX столітті темп змін різко зріс, ланцюги змін майже миттєво поширюються на всі сторони життя.

Проте більшість людей, на думку В. Рачкова, не хоче помічати ризик і негативні наслідки, пов’язані з технікою і технологією. Це пов’язано із чотирма факторами:

– якщо позитивні результати науково-технічного розвитку відчуваються безпосередньо і швидко, то негативні даються взнаки не зразу і в більш віддаленій перспективі [9, с.66];

– переважно небезпека і негативні наслідки помітні лише спеціалістам, а основна маса населення про це або не підозрює, або в це не вірить [9, с.67];

– дифузний і неочевидний характер небезпек науково-технічного прогресу. Як приклад, В. Рачков наводить винайдення контрацептивів, які, з одного боку, забезпечують жінці своєрідну свободу, а з іншого, – неочевидної – створюють фон для розвитку ракових і серцево-судинних захворювань [9, с.68];

– останній фактор дослідник характеризує так: “переваги – конкретні, недоліки – майже завжди абстрактні”. До того ж, тверезому усвідомленню справ, вважає В. Рачков, перешкоджає гігантський державно-промислово-технічний комплекс, зацікавлений у постійному розвитку техніки і технології.

В.М.Розін у праці “Філософія техніки: історія і сучасність” [2] підкреслює, що сьогодні, на зміну техніці, основний вплив здійснює технологія в її широкому розумінні. Якщо з однієї сторони технологія в широкому розумінні являє собою діяльність щодо створення технічних новинок і своєрідного “управління розвитком” у напрямку цивілізаційних завоювань, то з другої, зазначає дослідник, – це соціокультурна сфера, особливості і еволюція якої обумовлені як мінімум п’ятьма глобальними факторами: культурними схематизмами і картинами світу, соціальними інститутами, цінностями і установками сучасної особистості, структурою нашої техногенної цивілізації. Якщо погодитись з цією думкою, то значно знижується можливість зовнішнього розумного управління технологічним розвитком або оптимізація технології, оскільки сучасна людина вбудована в технологічний процес і орієнтована на нього.

На думку багатьох дослідників, у людства немає іншої альтернативи. Тому люди вимушені, з однієї сторони, обмежити ріст технології і, так би мовити, гуманізувати її, а з іншої – змінити, можливо, кардинально, свій спосіб життя. Ці питання, зокрема, піднімає О.Тоффлер у відомій праці “Третя хвиля”. Він підкреслює необхідність зупинитись на технологіях, які слугують довгостроковим соціальним і екологічним цілям, вимагає попереднього їх аналізу на предмет виявлення можливих шкідливих впливів. Інакше, як підкреслює Д.Медоуз, “... ріст припиниться з причин, не залежних від людського вибору, і це, як показує модель світу, може бути набагато гірше, ніж вибір, здійснюваний самим суспільством” [12].

На жаль, всі ті, від кого залежить розвиток сучасної технології, як правило, закривають очі на реальні небезпеки технологічної еволюції. Ті ж, хто все-таки усвідомлює катастрофічність сучасної ситуації, не можуть запропонувати підходи і засоби, які здатні переломити інерційний хід подій, оскільки їх зусилля не співпадають із загальним ходом цивілізаційних процесів і бажаннями основної маси населення нашої планети.

Однак, рано чи пізно криза техногенної цивілізації стане всезагальною, ігнорувати її вже не вдасться через катастрофічні наслідки і техногенні руйнації. Все це заставить все більшу кількість людей задуматися над причинами неблагополуччя і намагатися змінити свій спосіб життя. Відповідно сучасна еліта (філософи, вчені, політики, менеджери, державні діячі та ін.) поступово буде приходити до розуміння серйозності ситуації і, головне, почне переходити до нових форм поведінки і способів розв’язування задач. По суті, рішення полягало би в тому, щоб поміняти наш тип цивілізації на інший, більш осмислений і безпечний. Проте цивілізація не є об’єктом деміургічних дій. До того ж проблемними сьогодні є навіть прості зусилля, спрямовані, наприклад, на перетворення окремих соціальних інститутів.

Все більше сучасних мислителів схиляється до думки, що єдиний вихід – розпочати з себе, єдина надія – на думачою особистість, яка, заради збере-

ження життя на землі, відмовитися від багатьох звичок і цінностей минулого життя, відкриваючи цінності розумних обмежень, здорового життя, необхідності відслідковувати результати своєї діяльності та ін. Людині, щоб вижити, а потім жити і розвиватися нормально, прийдеться створити нову мораль. Основним стане не ріст благоустрою, комфорту, сили на основі техніки і технології, а безпечний розвиток, контроль над власними засобами, пошук необхідних умов і обмежень.

Отже, як бачимо, розв'язання проблеми впливу на технічний розвиток і технологію, як і наближення бажаного типу цивілізації, залежить перш за все від самої людини, від усвідомлення нею того факту, що вона – мета, а техніка лише засіб. Йдеться не про відмову від техніки, а про техніку, з якою пов'язані мінімальні негативні наслідки. Для створення такої техніки необхідно перенести акценти з проблем розробки нових технологій на дослідження їх природи, а також наслідків технологічного розвитку. Важливим також є завдання розробки нових освітніх концепцій і програм, особливо технічних, які повинні сприяти засвоєнню формули: “соціальне визначає технічне”, а не навпаки, як це маємо сьогодні. Адже соціальне, як зазначає В.М.Розін, – це збереження життя на землі, збереження природи і здоров'я її мешканців, збереження умов для повноцінного і, зокрема, більш духовного життя людини.

1. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Он же. Время и бытие. – М., 1993
2. Философия техники: история и современность. – М., 1997. – С.20-29.
3. Грант Д.П. Философия, культура, технология: перспективы на будущее // Социальные проблемы современной техники (препринт). – М., 1986. – С.4-7
4. Советский энциклопедический словарь / Гл. ред. А.М. Прохоров. – 4-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1989.
5. Виг Н. Технология, философия и политика // Технология и политика – Дахам и Лондон, 1988. – С.8, 10.
6. Эллюль Ж. Другая революция // Социальные проблемы современной техники. – М., 1986.
7. Щадов М.И., Чернегов Ю.А., Чернегов Н.Ю. Методология инженерного творчества в минерально-сырьевом комплексе. – М., 1995. Т.1. – 452 с.
8. Розин В.М. Проблемы техники и технологии в контексте современности // Современная картина мира. Формирование новой парадигмы. Сборник статей. – М., 2001. – С.232-257.
9. Рачков В.П. Техника и ее роль в судьбах человечества. – Свердловск, 1991
10. Кудрин Б.И. Технетика: Новая парадигма философии техники (третья научная картина мира). Препринт. – Томск, 1998. – С.11-37.
11. Морисон Р.С. Иллюзии // Технология и будущее – Нью-Йорк, 1986. – 256 с.

L.B. Ostapchuk

#### PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE PROBLEMS OF MODERN TECHNOLOGY-ORIENTED SOCIETY

The given article is dedicated to philosophical analysis of the problem of modern technics and technology. The attention is concentrated on the problem of influence upon the development of modern technics. The question of distinction between technics and technology is viewed upon, the technogenical civilisation and negative consequences of its development are analysed. Technics must be developed not for technics' sake itself, but for human sake

В.О. Гаранін

#### ФОРМУВАННЯ, ФУНКЦІОНУВАННЯ ТА РОЗВИТОК ТЕХНІЧНИХ ЗНАТЬ

Технічні науки як специфічна система наукового знання і як вид дослідницької діяльності виникли на рубежі XVIII-XIX століть. Саме тоді мав місце перехід від ручної техніки до робочої машини. Практичні проблеми машинного виробництва могли бути розв'язані лише засобами науки. Роль технічних наук особливо зросла в епоху НТР, де має місце створення цілих комплексів, які складаються із технологічних, транспортних, енергетичних та інформаційних машин. Вони і забезпечують комплексну механізацію і автоматизацію виготовлення речей.

Уречевлюючи в природному матеріалі трудові функції, навички і досвід людини, техніка доповнює і якісно вдосконалює фізичні й інтелектуальні можливості людини, її природних органів. У зв'язку з виникненням техніки людина має також можливість розширити спектр своїх життєвих потреб, посилити владу над природою. Сьогодні існують різні види техніки: виробнича техніка, техніка наукових досліджень, техніка навчання, військова техніка, техніка культури і побуту тощо. Разом з людьми техніка як засіб виробництва є складовою частиною продуктивних сил суспільства.

На перших порах розвитку техніки, створення примітивних засобів праці наукові знання ще не ділились на знання про властивості природних тіл (природознавство) і знання про способи їх втілення з метою створення технічних засобів. Тільки машинне виробництво вимагає усвідомленого застосування природничих наук у вигляді науково-технічних знань. Технічні науки стали тою особливою ланкою, що пов'язує природознавство і виробництво. Завдання технічних наук – знаходження шляхів уречевлення, матеріалізації знань в засоби праці. Таким чином, суспільна потреба перетворення природного в нову форму визначила появу нового виду знань – технічного. Виникнення технічних наук було зумовлено запитами матеріального виробництва, розвитком прикладних наук, потребою вимірювання. Експериментальне природознавство не могло далі розвиватись без застосування спеціальних наукових приладів. Виділився технічний аспект природничонаукового знання, а в науці стала формуватись специфічна галузь знань – технічна. Перед технічними науками постало завдання: дати промисловості і сільському господарству теоретично обґрунтовані, економічно вигідні, технологічно здійснені рекомендації, розрахунки, проекти щодо виготовлення різних машин, приладів, верстатів, механізмів.

Характер технічного знання змінювався протягом його існування і функціонування. Історично перша форма технічного знання являла собою набір рецептів з виготовлення та використання знарядь ремісничої діяльності. Такий вид технічних знань проіснував до мануфактурного виробництва. Друга форма

технічного знання відноситься до часу промислової революції. Головна особливість – можливість і необхідність проектування нових технічних засобів як системи, за допомогою яких розв'язуються виробничі та пізнавальні завдання. Третя форма технічних знань пов'язана з науково-технічною революцією. Виникає технологічна техніка.

Технічні науки, використовуючи теоретичні положення для розв'язання практичних інженерних завдань, вимагають опису, розрахунків, методичних рекомендацій. З підвищенням теоретичного статусу окремих технічних наук ускладнюється система прикладання наукових знань. В природничих науках виявляються закони природи, які використовуються в технічних науках при вивченні об'єктів техніки. Технічні об'єкти розглядаються як підвладні законам природи, як продукти інженерної діяльності, які включені в практичну доцільну діяльність. Технічні науки забезпечують практичні дії, застосовують результати фундаментальних наук для вирішення практичних проблем і, звичайно, для пізнавальних цілей. Прикладні науки перетворюються в теоретичні (наприклад, теоретична радіотехніка).

Знання технічних наук – це знання про побудову і розробку на основі фундаментальних знань методів і моделей, за допомогою яких вирішуються інженерні завдання. Тут пошукові дослідження (моделі, розрахунки) включаються до складу науки. Спочатку технічні науки виступають тільки як прикладні, згодом в них виникають самостійні теоретичні розділи. Об'єктом технічних наук є як окремі машини, прилади, механізми, так і розробка теоретичних основ створення систем машин, технічний комплекс, що охоплює весь технологічний процес. Це останнє має місце в епоху НТР. Чим складніші виготовляються знаряддя праці, прилади, механізми, тим необхіднішим стає розчленування наукового знання на знання про властивості природних тіл і знання про способи їх уречевлювання в технічних засобах. Машинна техніка вимагає усвідомленого застосування даних природничих наук. Виникає потреба в нових знаннях, новій науці про шляхи і засоби використання пізнаних властивостей природних речей для створення технічних об'єктів. Шляхи і методи уречевлення знань в засоби праці – завдання технічних наук. Технічні науки знаходяться між природничими науками і виробництвом.

Технічні знання включають в себе природничонаукові знання, коректують їх з урахуванням особливостей технічного об'єкта. Технічні знання відображають процес цілеспрямованого перетворення природничих матеріальних утворень в штучні технічні засоби трудової діяльності. Вони виявляють закони існування і функціонування предметів природи, перетворених людською діяльністю. Предмет технічних наук – розробка ідеальних моделей штучних матеріальних засобів, способи матеріалізації цих моделей і їх дослідження. Технічні науки мають ту особливість, що в них наявні дослідницькі завдання, які вимагають проектно-конструкторських розробок. Технічні об'єкти-системи

не можна створювати тільки зусиллями одної науки, тут необхідний комплекс наук технічних, природничих, суспільних, екологічних. На основі їх даних можна визначити прогресивність технічних систем. Соціальні характеристики їх відповідають на питання про допустимість затрат, доцільність створення, економічний ефект, умови функціонування без шкоди для оточуючого середовища.

Які принципи побудови загальної теорії техніки? Специфіка технічного знання вимагає враховувати такі принципи:

- 1) принцип оптимальності;
- 2) принцип системності;
- 3) принцип дії;
- 4) принцип актуальності;
- 5) принцип технологічності;
- 6) принцип надійності.

Вони пов'язані між собою і разом з тим розкривають різні сторони технічного знання [1]. Принцип дії є вихідним для технічного знання, бо для створення нового технічного пристрою необхідно знати, як будуть взаємодіяти ті чи інші закономірності, деталі, механізми. Якщо для природничих теорій головна функція – пояснювальна, то для технічної на перший план висувається конструктивно-технологічна функція і вибраний принцип дії. Коли, наприклад, катастрофічно зростає кількість відходів, то необхідно змінити принцип дії техніки, технологію, перейти до безвідходного виробництва. Тут необхідне застосування принципу системності. Брати до уваги вихідну сировину, способи її одержання, технічні пристрої, відходи виробництва, способи їх утилізації, вплив відходів на оточуюче середовище. Принцип системності заставляє конструктора дивитись на техніку, залучати знання із інших наук – економіки, екології, технічної естетики і т.д. Завдання техника-дослідника полягає також в тому, щоб дана система елементів оптимально поєднувалась із точки зору прийнятого принципу дії. Принцип оптимальності вимагає враховувати найрізноманітніші показники, найвіддаленіші впливи даного технічного об'єкта. Ці перших три принципи відображають об'єктивний характер відношень в конструйованих технічних системах.

В процесі розвитку техніки, ускладнення матеріального виробництва, розширення можливостей людини стосовно оволодіння речовиною і енергією в технічному знанні суттєво змінюються теорії, їх зміст і напрямок. На перший план висуваються ті, які можуть задовольнити соціальні потреби, що виникли. Старі теорії не просто переглядаються з точки зору принципу актуальності, але й створюються нові. Заміна електровакуумних приладів напівпровідниками вимагала створити в радіотехніці новий розділ знань. Принцип технологічності повинен виявляти найефективніші способи задоволення соціальних замовлень, а також найменший негативний вплив на природу. Принцип надійності визначає довговічність конструйованої системи. Взагалі принцип надійності – це здат-



ність технічної системи виконувати задані функції протягом певного часу у вказаних умовах. Працездатність розраховується наперед.

Оскільки технічні знання насичені частковими специфічними теоріями, то виникає проблема логічної організації технічних теорій, технічних знань. З'явилось чимало вузьких спеціальних технічних теорій (наприклад, електрофізичні методи обробки металів). Ця функція реалізується при різному речовому субстраті, різних варіантах структури технічних засобів і технологічного процесу. Необхідна більш загальна теорія з окремих розділів технічного знання.

Процес інтеграції технічного знання відображає перехід від машинної техніки до автоматичних технічних систем, великих комплексів. Автоматичні засоби праці в різних галузях виробництва завжди мають багато спільних ознак. Можна зробити висновок, що наукові основи комплексної автоматизації виробництва, принципи побудови і типізації високопродуктивних технологічних процесів стають основою такої інтеграційної технічної теорії [2]. Завдання загальної технічної теорії: здійснювати принцип системного дослідження і створення техніки, формулювання загальних технічних законів, виділення в системі технічних знань методологічних знань, основ технічної термінології, інженерної освіти, обґрунтування найбільш раціональних організаційних основ дослідницької інженерної діяльності, розробки методик прогнозування техніки.

Технічні науки формуються двома шляхами:

- 1) від природничих наук до техніки (класичний);
- 2) від розв'язання певної інженерної проблеми.

Вони переплітаються. Помітна діалектизація технічних наук і крах механіцизму. Особливістю сучасного науково-технічного знання є зміна його логічної схеми, перехід від механіцистичного до діалектичного способу мислення. Переворот в логіці інженерного пізнання викликаний як внутрішніми причинами (зміна лідера технічного знання і основного джерела технічних ідей, посилення інтегративних тенденцій його розвитку), так і зовнішніми (зміна змісту інженерної практики і структури самої техніки, перехід від створення малих технічних систем до великих технічних конструкцій).

В найзагальнішому вигляді техніка виникає із системи знань про цілеспрямоване перетворення природних матеріальних речей у штучні технічні засоби і безпосередньо технічних знань про функціонування різноманітних технічних утворень. Більш конкретно структура технічних знань така:

- 1) природничо-технічне знання (наприклад, фізико-хімічні, механічні та інші властивості природних тіл);
- 2) технічні знання про технічні ефекти безвідносно до конкретних природних властивостей;
- 3) технічні знання про методи і засоби проектування, конструювання і уречевлення знань в технічних засобах;
- 4) абстрактні технічні знання, що розглядають ідеалізовані технічні об'єкти (наприклад, теорія технічних систем із змінною структурою, теорія

автоматичного регулювання). Предметом технічних наук є розробка ідеальних моделей штучних матеріальних засобів, способи матеріалізування та використання.

Технічні знання мають безпосереднє відношення до діяльності людини, тому їх особливості можна виявляти шляхом аналізу цієї діяльності. Якщо джерелом пізнавальної діяльності є практика, то об'єкти науки дані у формах предметно-практичної діяльності. Будь-яка діяльність має дві сторони: суб'єкту та об'єкту. Суб'єктна сторона – прийоми праці, дія природних органів людини, об'єктна – сукупність предметів і їх взаємозв'язок, який необхідний для процесу діяльності. Розвиток форм предметно-практичної діяльності призвів до диференціації та спеціалізації її об'єктних структур. Одночасно змінювалась і суб'єктна сторона діяльності. В процесі праці проходить відбір ефективних форм діяльності. Спеціалізуються об'єктні структури і комплекс трудових дій суб'єкта.

Наукове технічне знання до середини ХХ століття виступало головним чином як знання про будову і функціонування об'єктних структур діяльності. Тепер це знання вміщує і суб'єкту сторону діяльності. Отже, в цілому об'єктами технічного знання є трудові дії суб'єкта та будова і функціонування технічних структур. Технічне знання має не тільки виключно науковий характер, але й включає в себе рецепти-приписи, правила, які необхідно здійснити для того, щоб техніка "запрацювала".

Будь-який технічний об'єкт – це структура із заданими властивостями і функціями, що базуються на якихось природних процесах. У всіх об'єктах технічні науки виявляють свій предмет-зв'язок будови, структури і функції, співвідношення об'єктних і суб'єктних компонентів діяльності.

В технічному знанні існують два різних підходи до розгляду об'єктних структур: морфологічний та функціональний. Морфологічний підхід виявляє складові частини об'єкта і зв'язки структурних елементів. Функціональний виявляє "зв'язки дій" між елементами структури. Морфологічні та функціональні описи дають разом знання про структурні особливості об'єкта, його внутрішнє і зовнішнє функціонування.

Особливості функціонування технічного об'єкта залежать від морфологічної будови, від набору конструктивних елементів і їх зв'язків. Можливий цілеспрямований пошук структури за функцією і, навпаки, розпізнавання функції за структурою.

Як і кожне наукове знання, технічне знання має два рівні: емпіричний і теоретичний. На емпіричному рівні зв'язок структури і функції лише описується. Технік в даному випадку не знає науково обґрунтованих принципів доцільно діючих структур. Технічне знання теоретичного рівня виникає на основі застосування теоретичних моделей природних процесів для опису зв'язку структури і функції. На цьому рівні знання функціонування технічних структур розглядається як реалізація природного процесу, прояву того чи іншого закону

природи. Технічний об'єкт описується, як єдність природного і штучного. Побудова теоретичного опису технічного об'єкта досягається введенням морфологічних (конструктивних), функціональних (технічних) і природних характеристик досліджуваного об'єкта.

Теоретичний рівень технічних знань переважно стосується об'єктивної сторони техніки і менше суб'єктивної. Опис трудових дій суб'єкта є фіксацією виробничого досвіду і має емпіричний характер. Але в останній час і до цієї сторони діяльності застосовується науковий опис, що зображує діяльність як природний процес з певними закономірностями. В результаті з'являються так звані "оперативні" технічні теорії. Наукові принципи організації трудових дій виявляються на основі вивчення психофізичних і фізіологічних закономірностей.

Специфіка технічних наук і їх взаємовідношення з іншими знаходить своє вираження в механізмі становлення і розвитку технічних знань. Виникнення технічного знання – це перехід від емпіричних знань практиків до побудови технічної теорії. Технічне наукове знання могло виникнути лише внаслідок появи експериментальної науки, що досліджує закони природи. Технічні знання є, з одного боку, споживачем природничонаукових знань, а, з другого боку, самі впливають на розвиток науки про природу.

Які виникають проблеми логічної організації технічних теорій? В технічному науковому знанні аналіз взаємовідношення теорій є особливо актуальним, бо технічне знання дуже "насичене" частковими, локальними, специфічними теоріями. При цьому процеси диференціації технічного знання набагато випереджують процеси його інтеграції, що негативно позначається на розвитку технічних наук.

Технічні знання виділяються в спеціальну технічну теорію в тому випадку, якщо у своїй сукупності вони дають теоретичну модель технічних засобів, конструктивно однотипних за технічними принципами, речовим субстратом, робочим тілом, з однорідним функціональним призначенням. Прикладом цього можуть бути такі вузькі спеціальні теорії, як теорія різання матеріалів, теорія обробки матеріалів тиском. Реалізація однієї і тієї ж функції може бути забезпечена за різних речових субстратів і за різних варіантів структури технічних засобів і технічних процесів. Через це виникає необхідність побудови більш загальних теорій з окремих розділів технічного знання, що реалізують загальну функцію. Процес інтеграції технічних знань в своїй основі відображає перехід від машинної техніки до автоматичних технічних систем, великих комплексів. Відомо, що автоматичні засоби праці навіть в різних галузях виробництва мають багато спільних рис. Тому наукові основи комплексної автоматизації виробництва, принципи побудови і типізації високопродуктивних технологічних процесів можуть скласти ядро загальної теорії технічних систем. Досконалі технічні засоби можна створити на основі застосування загальних технічних принципів, методів синтезу технічних систем, що дозволяють радикально змінювати параметри технічних об'єктів.

Технічна ідея – початковий пункт формування теоретичних знань. Але не кожна технічна ідея реалізується і не кожна супроводжується створенням технічної теорії. Технічна ідея являє собою задум про можливе використання властивостей об'єктів для створення нових матеріальних засобів діяльності. До складових технічної ідеї можуть входити емпіричний (функція реальних ознак предметів досвіду) і теоретичний (абстрактні описи ознак, які ще не притаманні реальним об'єктам) описи. За допомогою цих описів зафіксуються моделі фізичних процесів, властивостей функції, морфологічні особливості якихось предметних структур. Сукупність цих описів дає конкретний образ технічного об'єкта. Друга частина знань технічної ідеї – соціальний зміст, можливість реалізації. Технічний об'єкт може бути описаний, а отже, і заданий, емпірично, теоретично, або і емпірично, і теоретично.

Емпірична технічна ідея, тобто технічна ідея, яка описується емпірично, народжується у виробничій практиці, під час спостереження за навколишніми явищами. Вона виникає без допомоги теоретичного природознавства. Технічний об'єкт на основі емпіричної ідеї описується лише з боку зовнішніх функцій і будови, морфологічно. Сутнісний фізичний опис процесів, як правило, буває відсутній. Прикладом подібних ідей є ідея перших літальних апаратів, парових машин.

В основі теоретичної технічної ідеї лежить технічний опис, що пояснює механізм усякого природного процесу. Можливість використання особливостей цього процесу на практиці і породжує теоретичну технічну ідею. Саме так виникла ідея використання явища поділу урану для одержання великих кількостей енергії (ідея атомної бомби і ядерного реактора), ідея радіо.

Третій вид ідей, які обґрунтовуються емпірично і теоретично, спирається на інформацію реально існуючого і теоретичний опис технічного пристрою. Наприклад, ідеї нового застосування приладів напівпровідникової електроніки, квантових генераторів. У зміст технічної ідеї обов'язково входить емпіричний опис усякої предметної структури, що має необхідні функціональні властивості. Ця структура може бути представлена або у формі технічного пристрою, або у вигляді предметної структури природничонаукового експерименту. Наявність таких емпіричних уявлень дозволяє сконструювати перші приблизні умовні зображення майбутнього технічного об'єкта.

Крім цього, технічна ідея вказує на практичне застосування технічного об'єкта, орієнтує на отримання інформації про технічні пристрої певного призначення, відповідну технологію, особливості виробництва, експлуатації і соціального призначення. Така інформація створює у свідомості інженера уяву про ту галузь людської діяльності, в межах якої може бути створений новий технічний об'єкт. А це, у свою чергу, дає змогу виробити комплекс вимог фізичних та соціальних, який повинен задовольняти технічний об'єкт. Технічна теорія формується в період обґрунтування технічної ідеї і в період розробки техніч-

ного об'єкта. У першому випадку технічна ідея переростає у технічну теорію шляхом отримання нової інформації про особливості будови і функціонування, виробництва і експлуатації майбутнього технічного об'єкта. Обґрунтування технічної ідеї, що веде до створення технічної теорії, йде двома напрямками:

1) через побудову нової емпіричної картини предметної сфери, що ілюструє особливості функціонування технічного об'єкта;

2) через побудову попередніх емпіричних і теоретичних зображень самого об'єкта, тобто через процес конкретизації уявлень про технічний об'єкт.

Процедури обґрунтування технічної ідеї зводяться до відповіді на такі питання: чи не суперечить технічна ідея законам природи, як технічно вона може бути реалізована, які дії створеного технічного об'єкта на навколишній світ? Процес створення технічної теорії має свої особливості залежно від того, яка технічна ідея реалізовується (емпірична, теоретична чи емпірико-теоретична). Технічна теорія може формуватись або із аналізу роботи майбутнього технічного об'єкта (наприклад, реактивного космічного апарата), або фізичних принципів його роботи (використання явищ поділу урану для створення атомного реактора). Технічна теорія може формуватись на основі емпіричних зображень певних предметних структур, їх подальшої ідеалізації і підведення одержаних моделей під відомий клас абстракцій відповідної теоретичної дисципліни (космічні апарати відносили до такої теоретичної дисципліни як класична механіка).

Але теорія може формуватись і без емпіричних схем технічного об'єкта (наприклад, при побудові ядерного реактора). Тут теоретичні схеми об'єкта стали моделями фізичних процесів.

Формування технічних теорій при обґрунтуванні технічних ідей має такі загальні ознаки: теорія будується за відсутності на практиці технічного об'єкта, існує певна невизначеність в уявленнях про будову і функціонування об'єкта, теоретичні дослідження мають найбільш загальний вигляд і торкаються лише принципів ідеї технічного об'єкта, природничонаукової основи його роботи, можливих способів його реалізації; теоретичні дослідження носять попередній, гіпотетичний характер. Технічна теорія детермінована технічним об'єктом.

Формування технічної теорії в період розробки технічного пристрою має свої особливості в залежності від того, на якому етапі воно знаходиться: на етапі експериментальної розробки чи на етапі створення промислової технічної системи. Особливість теорії на етапі експерименту полягає в тому, що вона складається із теорій елементарних фізичних процесів і описує абстрактний фізичний об'єкт, дає приблизні оціночні результати. Це дає змогу створити ряд експериментальних моделей. Експерименти на цих моделях мають велике значення і шляхом вимірювання, різних обчислень уточнюються характеристики об'єкта. Теорія, що формується після експерименту, на етапі, коли створюються промислові взірці технічного об'єкта, вже враховує соціально-технічні та соціально-економічні характеристики об'єкта. Бо сама структура технічного

об'єкта уже зумовлена умовами соціального функціонування. В теорію вводяться величини, які відображають соціальний бік функціонування об'єкта. Таким чином сформувалась розвинута, повна технічна теорія, що включає природничонаукові, соціально-технічні і структурно-морфологічні характеристики об'єкта. Тобто ми маємо тут три типи опису технічного об'єкта.

Загальна теорія технічних систем повинна формувати загальні технічні закони, здійснювати принцип системного дослідження, виділяти в системі технічних наук методологічні знання, обґрунтувати найбільш раціональні організаційні форми технічного дослідження, розробляти методику прогнозування техніки.

Техніку, її розвиток не можна правильно зрозуміти без з'ясування того, що таке інженерне мислення. Інженерне мислення має своїм завданням побудувати, сконструювати і довести технічний задум до предметної реалізації. Інженерне мислення має системний і діяльнісний характер, бо інженерна діяльність є багатогранна і включає в себе аналіз, вдосконалення організації праці, управління виробництвом і технологічними процесами, конструювання і проектування виробів та інструментальних систем. Інженерне мислення, як і інженерне знання, є технологічним. Тут доречно зіставити поняття "техніка" і "технологія" і проаналізувати їх відмінність. Техніка – певні навички, майстерність, ступінь вправності в будь-якій діяльності, по-друге, інструменти, механізми, машини. Таке розуміння техніки збереглось і по сьогоднішній день. Технологія – це набір різних операцій і навичок у певній послідовності і на основі певної техніки. Технологія нездійснима без техніки, а техніка без технології не зможе здійснювати функціонування. Зміна техніки веде до зміни технології і навпаки. Технологія – особлива операційна система, осмислена, раціоналізована. Раціональна діяльність – це діяльність розумна, правильна, логічно послідовна. Тому з розвитком культури, цивілізації технологія шораз більше входить в різноманітні суспільні відносини та діяльнісні структури. "Сукупність стандартів, еталонів, норм поведінки, принципів діяльності, правил і ціннісних установок, загальнозначущих для членів даного соціуму і трансльованих від покоління до покоління, зафіксованих у мові соціуму і здійснюваних функцію адаптації і виживання в соціоприродному середовищі проживання, і утворює раціональність" [3]. Раціональність є необхідна умова життєдіяльності кожного індивіда, колективу, суспільства, людства в цілому. Технологізована діяльність є діяльність раціоналізована. Проте вона не може бути абсолютно раціональною, вона включає в себе нераціональні моменти. Розвиток математичної логіки вів до комп'ютерної революції. Ще Лейбніц висловив глибоку думку про те, що логічні міркування можна алгебразувати. Практичний розвиток алгебри логіки почався лише в ХІХ столітті. В ХХ столітті було виявлено ізоморфізм між різними системами алгебри і логіки і релейно-контактними схемами в електротехніці. Відкрили також, що між різними логічними операціями і

оцінками висловлювань в алгебрі логіки, з одного боку, і між переключеннями, а також станом елементів в електротехнічній сітці, з другого, може бути формальна відповідність, це дає змогу використовувати останню для технічної реалізації логічних процедур і операцій. Завдяки цьому стало можливим моделювання логіко-математичних систем, процедур і операцій.

Поширення комп'ютерів призвело до виникнення "інтелектуальної технології", інформаційної теорії пізнання. До інтелектуальної технології відносяться комп'ютери, програми для них, системи знань і уявлень, що дають змогу створювати пристрої, здатні до мислення. Інформаційна система вважається інтелектуальною, якщо вона здатна логічно міркувати і доказувати, обробляти дані, сприймати і розрізняти зовнішні об'єкти, спілкуватись з людиною і розуміти її, створювати нові знання, автоматично конструювати і робити нові предмети, приймати раціональні рішення.

1. Фигуровская В.Н. Формирование общей теории техники // Вопросы философии. – 1982. – №8.
2. Шеменев Г.И. Методологические вопросы технического знания // Вопросы философии. – 1976. – №11. – С.62.
3. Ракитов А.И. Философия компьютерной революции. – М., 1991. – С.18.
4. Брылок С.А. и др. Охрана окружающей среды. – М.: Высш. шк., 1985. – 272 с.

V.O. Garanin

#### FORMATION, FUNCTIONING AND DEVELOPMENT OF TECHNICAL KNOWLEDGE AND ENGINEERING

The author shows in given article genesis of formation, functioning and development of technical knowledge and engineering. The author describes the forms of technical knowledge and principles of the general theory of engineering.

**З.В. Білоус**

### ДЕРЖАВНА СПІЛЬНОТА В ПРОЦЕСІ РАЦІОНАЛІЗАЦІЇ НОВОЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІСТОРІЇ (ФІЛОСОФСЬКО-СОЦІОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ ВОЛОДИМИРА СТАРОСОЛЬСЬКОГО)

Важливою проблемою націології, філософії та соціології права є проблема раціоналізації соціального життя та виникнення на її основі державної спільноти. Під державною спільнотою тут мається на увазі сукупність індивідів, об'єднаних політичними інститутами.

Ця проблема активно розроблялася такими новоевропейськими філософами і соціологами, як Г.В.Ф.Гегель, К.Маркс, М.Вебер, Г.Зіммель та Ф.Тьонніс. Їх творчий доробок достатньо відомий. Що ж стосується напрацювань українського соціолога, політолога і юриста В.Старосольського, то широкий загал з ними не дуже знайомий. Правда, ряд українських дослідників, зокрема В.По-

тульницький, Б.Кухта, О.Панок детально проаналізували політичну концепцію В.Старосольського, але вони не торкалися його соціологічної чи, точніше кажучи, націологічної теорії раціоналізації соціального життя і становлення державної спільноти. Власне, цією статтею і прагнемо усунути зазначений недолік. Її метою є всебічний філософсько-соціологічний аналіз націології В.Старосольського, його концепції – пояснення походження сучасної новоевропейської державної спільноти у зв'язку із модерними процесами державотворення та націо-становлення.

Як відомо, англосакська океанічна цивілізація, до якої належать Велика Британія й США, є світовим лідером, своєрідною референтною групою для інших цивілізацій. Злет Великої Британії у XIX ст., як правило, пов'язується з процесом раціоналізації, а США у XX ст. – із процесом глобалізації. Звичайно, що процес раціоналізації охоплював не тільки Велику Британію, але й інші країни західноєвропейської континентальної цивілізації, зокрема, Німеччину, для якої Велика Британія виступала у якості "картини її майбутнього". Про це у свій час багато говорили Г.В.Ф.Гегель, К.Маркс й М.Вебер. Так, Г.В.Ф.Гегель, розглядаючи ходу Абсолютної ідеї, або раціональності, у світовій історії, стверджував, що найбільш вичерпно вона розкриває себе лише у "германському світі", тобто в західноєвропейській континентальній цивілізації. Його учень К.Маркс виходив не з наукової історії, інакше кажучи, науки про минуле, а з наукового комунізму, тобто науки про майбутнє й передрікав появу раціонально організованого суспільства майбутнього соціалізму й комунізму. Ознакою появи такого суспільства, на його думку, є "привид комунізму", який бродить по Європі. М.Вебер, як і Г.В.Ф.Гегель, виходив із наукової історії, додаючи до неї ще й розуміючу соціологію, й вів мову про сучасне раціонально організоване суспільство, квінтесенцією якого є "дух капіталізму". Всі троє – Г.В.Ф.Гегель, К.Маркс й М.Вебер, говорили в один голос, правда, у різний спосіб, про раціоналізацію світової історії. Висвітлюючи дану проблему, К.Маркс та М.Вебер створили конкуруючі теорії раціоналізації правових і державних спільнот. Наприклад, К.Маркс у своїй теорії раціоналізації стверджував, що правова спільнота заснована на раціоналізованій культурі й, відповідно, раціоналізованій свідомості, що раціоналізована правосвідомість є ілюзорною свідомістю, ідеологією або ідеологічним мисленням. А теорія раціоналізації М.Вебера зазначала, що у сучасному суспільстві раціоналізуються соціальні дії агентів соціальної взаємодії, зростає цілераціональність соціуму.

Марксистська й веберівська теорії раціоналізації суттєво вплинули на формування теорії раціоналізації В.Старосольського. Хоча у своїй теорії В.Старосольський виходив із теорії спільноти і спілки Ф.Тьонніса, тобто осмислював процес раціоналізації соціального життя в термінах спільноти і спілки, в нього все ж таки багато спільних точок дотику з К.Марксом і М.Вебером. В.Старосольський, так само, як К.Маркс, стверджував, що раціоналізована правосві-



домість є хибною, фальшивою, ілюзорною свідомістю. Разом з тим він солідаризувався з М.Вебером, відзначаючи велику роль раціональних релігійних рухів – кальвінізму, пуританізму, протестантизму загалом у раціоналізації державних спільнот.

Таким чином, від початків західноєвропейської цивілізації разом з її становленням протікає й процес раціоналізації, який поступово зростає й посилюється. Особливо він стає помітним при переході від традиційного до сучасного суспільства. Раціональність Заходу або, “абсолютна ідея”, виявляє себе в новоєвропейській цивілізації як “дух капіталізму”, у термінах М.Вебера, тобто як раціональне організоване сучасне суспільство чи як “привид комунізму”, у термінах К.Маркса, інакше кажучи, як раціонально організоване суспільство майбутнього. Приділяючи значну увагу ідеології, К.Маркс, говорить про раціоналізацію культури, а відповідно й раціоналізацію правової спільноти. Власне, в цьому й полягає заслуга К.Маркса як теоретика. Дослідники політичної думки Д.Г.Себайн й Т.Л.Торсон зазначають: “Слово “ідеологія” – єдиний термін із величезного марксового словника, що увійшов до загального вжитку, і хоч Маркс винайшов це слово, він надав йому сенсу, який воно зараз має у загальному вживанні” [1, с.678].

Ідеологія чи раціоналізація культури, зокрема правової культури, правосвідомості й правової поведінки, на думку К.Маркса, є завуальована ідеалізація класових інтересів. З цією думкою повністю згідний В.Старосольський – представник галицької філософсько-соціологічної школи права. “В практиці кожний пануючий, кожда суспільна класа, – писав він, – представляє свій інтерес як інтерес вселюдський. Упадок панування кожної класи й перемога її наслідниці, се рівночасно зміна “пануючого” погляду на істоту “загального” інтересу і на все зближене до нього” [2, с.102].

Однак, В.Старосольський, на відміну від К.Маркса, цікавився не раціоналізацією в сучасному суспільстві, а, подібно до М.Вебера, аналізував раціоналізацію в процесі становлення сучасного суспільства. Особливо його цікавила специфіка раціоналізації при трансформації традиційного суспільства в суспільство сучасне, промислове чи індустріальне. Якщо К.Маркс розглядав раціоналізацію правової спільноти й державної спільноти, то В.Старосольський зосередив свою увагу на раціоналізації державної спільноти. Причому К.Маркс й М.Вебер відрізняються між собою тим, що перший акцентував на економічних чинниках, а другий – на чинниках релігійних. Різниця ж між М.Вебером й В.Старосольським полягає у тому, що останній при аналізі раціоналізації державної спільноти виходив не з веберівських методологічних установок, а з теорії спільноти і спілки Ф.Тьонніса, сучасника М.Вебера, який так само, як і М.Вебер, належав до німецької формальної соціології. Таким чином, марксистська й веберівська теорії раціоналізації доповнюються ще однією версією раціоналізації, автором якої є В.Старосольський. Свою теорію раціоналізації В.Старо-

сольський заснував, як уже говорилося, на теорії спільноти й спілки Ф.Тьонніса. Але не з усіма висновками даної теорії він погоджувався. Основне, що В.Старосольський взяв з цієї теорії, був принцип розрізнення спільноти і спілки. Він стверджував, йдучи вслід за Ф.Тьоннісом, що усі різноманітні форми людських суспільств можна звести до двох протилежних типів. Ними є “спільнота” (Gemeinschaft) і “спілка” (Gesellschaft). Ці два типи суспільства розрізняються між собою за двома типами людської волі – “стихийною волею” (Wesenswille) та “свідомою волею” (Willkür).

Стихийна воля є безпосередній, невідрефлексований потяг, історично первісний тип волі. Вона найтісніше зв’язана з почуттями, має на межі задоволення найближчого відчутного бажання, а не досягнення свідомо поставленої мети. В цьому відношенні можна було би сказати, що стихійна воля не знає й не має мети, а має тільки напрям. Її сукупність нераціональна, бо джерелом її є афект, а не раціональне мислення. Через те вона й “стихийна”.

Її антитезою є тип волі, яку, за браком кращого терміна, можна назвати “свідомою”. Це воля, яка визволилася з-під афективної стихії. Вона вже виступає не безпосереднім виразом почуттів та настроїв, але є наслідком праці думки, яка “свідомо” визначає і вибирає цілі та засоби для їх здійснення. Вона має не тільки напрям, але й визначену мету. Вирішальну роль у ній відіграє елемент раціональності, правильне мислення. Аналогічно до обох окреслених тут типів волі, зазначав В.Старосольський, маємо й два протилежні собі типи людських суспільств. Стихийна воля, яка зв’язує індивідів у соціальну спільноту, творить інший тип суспільства, як громада, зв’язана свідомою волею своїх членів. Стихийною волею створена спільнота. Її характер нераціональний, стихійний. Силою, яка утримує в ній цілісність, є виключно тільки психологія: інстинкт, почуття протилежності до себе, психічні симпатії та настрої членів групи. Раціональний момент має для спільноти тільки опосередковане значення. Спілка – це суспільство, в основі якого лежить не “стихийна”, а “свідомо” воля. Її джерелом є не внутрішня, психічна схильність, але воля, яка прагне свідомо до визначеної мети. Спілка може бути й примусова, покинена ззовні. Але й тоді воля членів спілки належати до неї не втрачає раціоналістичного характеру: вона мотивована переконанням про необхідність коритися перед примусом. Такий процес представляє початкова історія всіх держав, які утворилися шляхом завоювань, тільки він довів до того, що успіхи завоювань були тривалі. Як правило, кожне суспільство носить у собі чинники як спільноти, так і спілки і тільки наближається до одної чи другої в міру того, які елементи в ньому переважають. “Тьонніс, – писав В.Старосольський, – представляє відносини між спільнотою та спілкою так, що історично друга форма суспільства витискає першу та що тенденція розвою йде до того, що колись спілка стане одинокою формою усупільнення. Сей погляд, безперечно однобокий. Немає сумніву, що для первісних періодів життя людства спільнота представляла одиноку фор-

му суспільного гуртовання та що, в міру раціоналізації життя, форма спілки ставала чимраз частішою, поки не стала пануючою, а для сучасності характеристичною. Але се не значить, що форма спільноти тратить своє значінне. Противно. Багато “спілок” набирає згодом деяких прикмет спільноти, а незалежно від сього, на полі нових, багатійших на всякі форми умови, родяться почасти на розвалинах старих, почасти побіг них нові, незначні досі спільноти” [2, с.36]. Два чинники, стихійна воля з одного боку, й “чистий розум” – з другого боку, управляють життям людства, доповнюють себе, виправляють й представляють собою його два різні обличчя. В царині філософської думки їм відповідає дуалізм волюнтаристичних та раціоналістичних концепцій. В історичній практиці можна помітити свого роду чергування, раціоналізоване, то знову волюнтаризоване життя. Рим часів імперії, середньовіччя, – й потім знову раціоналістичні століття XVIII та XIX, й волюнтаристична хвиля початку XX століття – це не хода історії по лінії, яку накреслює Ф.Тьонніс, але величава ритміка. Згідно із нею, не є засудженою на загибель формою суспільства. Таким чином, за В. Старосольським, історичний розвиток відбувається не у вигляді діади: спільнота – спілка, а у формі тріади: спільнота – спілка – спільнота.

Виходячи з такої модернізованої теорії спільноти і спілки, В.Старосольський розбудував власну теорію раціоналізації державної спільноти при переході від традиційного до індустріального суспільства. У цій теорії він зазначав, що “середні віки були періодом, коли пануючим типом суспільної та політичної організації була спільнота” [2, с.74]. Зокрема, на його погляд, держава пізнього середньовіччя була “системою різних спільнот, які існували побіч себе то поборюючи себе взаємно, то доповнюючи” [2, с.91]. В житті держави середніх віків активними були тільки дуже нечисленні елементи. Цими елементами були монархічна династія, католицька церква та феодална аристократія – абсолютно не зв’язані жодним чином з ніякою народністю. З соціологічного боку, підкреслював В.Старосольський, кожний активний елемент цієї віджилої доби був спільнотою, тобто був суспільством, об’єднаним не тільки зовнішньо, механічно, але органічно, внутрішньо, з живим почуттям приналежності до себе всередині й окремішності назовні, спеціально протиставляючи себе іншим соціальним класам. Власне, така соціальна структура впливала й була тісно зв’язана із теоцентричним світоглядом, в центрі якого стояв нерациональний елемент релігії, а також з економічним середньовіччям, у якому переважав безпосередній натуралізм як в продукції, так і в обороті, з великою роллю села та сільського елемента в суспільній та політичній організації.

Капіталістичне господарство, яке йшло на зміну господарству натуральному, в міру свого розвитку захитало всю соціальну й політичну структуру традиційного середньовічного суспільства. Капіталістично-грошові відносини принесли з собою хвилю раціоналізму. З точки зору соціології, зазначав В.Старосольський, раціоналізм є прагненням заступити спільноту як форму со-

ціальної організації спілкою. Раціоналістична течія знищила політично-соціальні спільноти, якими держався лад середньовіччя. Вона стала світоглядом молоді демократії як політичного руху капіталістичної доби, що починалася. На думку В.Старосольського, раціоналізм й демократія спричинили повну атомізацію; соціум розбився на окремі людські індивідуальності, своєрідні соціальні атоми, з яких тільки механічно, штучно, шляхом синтезуючої організації мала народитися вища, органічна цілісність. Організація зробила ці соціальні атоми “тілом”, суспільством, надала їм статусу дієздатної особистості, але тільки в юридичному значенні.

Демократія, наголошував В.Старосольський, коли починала боротьбу, змушена була спертися на спільноту, тим більше, що за природою вона вимушена була бути масовим рухом. Спільнота ж, на його думку, давала масі власну фактичну автономію, робила її здатною діяти цілеспрямовано, незалежно від зовнішнього проводу, дисциплінувала її та організовувала внутрішньо, на противагу до організації спілки, яка застосовувалася на пасивному підкоренні чужій волі.

У боротьбі за владу в державі, підкреслював В.Старосольський, демократія використовувала в першу чергу спільноти, які виникли на тлі релігійних течій та релігійної боротьби. Вона приєдналася до релігійних рухів, прийняла їхні лозунги за свої й назовні виступила під їх маркою. Так було передусім в Англії, під час революції XVII ст. Так сталося, писав В.Старосольський, “з ученням Кальвіна, якому власне приписується звичайно якісно і суто демократичний зміст” [2, с.78]. Так само вчення Я.Гуса й гуситський рух в Чехії насичений національними демократичними кличами. Отже, висноував В.Старосольський, молода демократія народилася не з релігійного руху, але незалежно від нього і застала служити своїм цілям та потребам. Вона зробила розвиток релігійного вчення по лінії власних змагань й перетворила релігійну спільноту в носія верховної влади у державі. Таким чином народ став політично активним, став політичною нацією [2, с.79].

Слід зазначити, що теза В.Старосольського – “кальвінізм є суто демократичним за змістом” – не є звичайною констатацією. Вона є проблемою. Справа в тому, що існує цілком протилежна інтерпретація кальвіністської доктрини, яка належить Е.Фромму. В цій інтерпретації він зазначав, що кальвінізм є джерелом тоталітарної ідеології, але аж ніяк не ідеології ліберальної демократії. “В кальвіністській доктрині приреченості, – підкреслював Е.Фромм – є одна сторона, котру необхідно відзначити особливо, оскільки ця ідея була піднята на щит в ідеології нацизму. Це принцип природної нерівності людей. Для Кальвіна існували дві категорії людей: ті, що будуть спасенні, і ті, котрим призначено вічне прокляття. Оскільки ця доля призначена ще до народження, ніхто не в стані її змінити, що би він не робив протягом свого життя. Таким чином, людська рівність заперечується в принципі: люди створені нерівними. З цього принципу

впливає і неможливість солідарності між людьми, оскільки заперечується найсильніший чинник, який лежить в основі цієї солідарності, – спільність людської долі”. Далі він говорив наступне: “Доктрина, яка стверджує, що люди не рівні через їх расову приналежність, є відображенням все того ж принципу. Раціоналізація тут інша, але психологічний зміст той же самий” [3, с.83]. Таким чином, кальвінізм, на думку В.Старосольського, є джерелом модерного демократизму, а на думку Е.Фромма, він є джерелом нацистського тоталітаризму. Як бачимо, тут наявна суперечність, а отже й проблема. Вирішити дану проблему допомагає думка В.Старосольського, у якій він стверджує, що демократія є “за своєю суттю раціоналістичним рухом. Вона для нас важлива, оскільки в значній мірі співпадає з тезою М.Вебера про кальвіністську етику як етику раціональну та її тотожність з “духом капіталізму”, тобто раціональністю. Інтерпретацію цієї тези зустрічаємо у Р.Арона. “Кальвініст, – писав Р.Арон, – не знаючи, чи буде він спасений або приречений на загибель, приходять до нестерпного висновку. За схильністю не стільки логічною, скільки психологічною він постарасться знайти в цьому світі ознаки своєї вибраності. Саме тому, відзначає Вебер, деякі кальвіністські секти закінчили тим, що у тимчасовому успіхові, в тому числі, можливо, господарському, бачили докази своєї вибраності. Людину підштовхує до роботи бажання подолати тривогу, в котрій вона не може перебувати через невпевненість у спасінні душі” [4, с.532-533]. Правда, веберівська інтерпретація кальвінізму викликала певні заперечення. Відомий дослідник капіталізму Ф.Бродель не погоджувався з М.Вебером у тому, що капіталізм був створений кальвінізмом, протестантизмом загалом. “Для Макса Вебера, капіталізм, в сучасному смислі цього слова, – писав він, – був творінням протестантизму або, краще сказати, пуританства. Всі історики заперечують проти цієї надуманої тези, хоча їм не вдається від неї позбавитися раз і назавжди; вона безперервно знову і знову виникає перед ними. А, між тим, вона є очевидно хибною” [5, с.204]. Пізніше Ф.Бродель більш розлого виклав свою позицію, в якій стверджував, що він не є прихильником однопричинних теорій капіталістичного нагромадження М.Вебера й К.Маркса, а є прибічником багатопричинної теорії формування капіталізму. “Однозначне, “ідеалістичне” пояснення, яке робить з капіталізму втілення певного типу мислення, – зазначав він, – всього-на-всього виверт, яким скористалися за браком чогось ліпшого Вебер Зомбарт і Макс Вебер, аби уникнути визнання думки Маркса. Задля справедливості ми не зобов’язані йти за ними. Проте я зовсім не вважаю, що в капіталізмі все матеріальне, або все соціальне, або все є суспільне співвідношення. Безперечно, залишається, на мою думку, одне: він не міг вийти з одного суто обмеженого джерела. Своє слово тут сказала економіка; своє слово – політика; своє слово – суспільство; своє слово сказали й культура, й цивілізація. А також і історія, яка часто-густо була останньою інстанцією, що визначає співвідношення сил” [6, с.339-340].

Дійсно, можна погодитися з тезою Ф.Броделя про те, що існувало багато причин для виникнення капіталізму. Але його твердження, що М.Вебер, завдяки своїй інтерпретації протестантизму, намагався спростувати історичний матеріалізм К.Маркса, є занадто категоричним. “Немає нічого більш помилкового, – писав з цього приводу Р.Арон, – як уявлення про те, нібито Вебер доводив тезу, прямо протилежну тезі Маркса, пояснюючи економічний розвиток за допомогою релігії, замість того, щоб пояснювати релігію економічними факторами. В його міражі не входило повалення доктрини історичного матеріалізму задля заміни причинності релігійних факторів причинністю факторів економічних, хоча іноді, зокрема в лекції, прочитаній у Відні в кінці Першої світової війни, він використовував вираз “позитивне спростування історичного матеріалізму” [4, с.536]. Таким чином, хоча у веберівській інтерпретації кальвінізму наявна певна тенденційність, вона допомагає нам краще зрозуміти тезу В.Старосольського про демократичний, а не авторитарний, як вважав Е.Фромм, характер кальвінізму. Виявляється, В.Старосольський мав на увазі під словами “демократичний” – слово “раціональний”. Йому його тезу можна уточнити, переформулювавши її у такий спосіб: кальвінізм є суто раціональним за своїм змістом. Звідси випливає, що В.Старосольський у своєму тлумаченні кальвінізму виступає послідовником М.Вебера. Про те, що думка В.Старосольського рухалась у фарватері веберіанського дискурсу, свідчить наступний фрагмент: “Для раціоналізму, який ставить розум як суверенну силу суспільного життя та його історії, існування націй є в найкращому випадку небажаним явищем. Правила розуму однакові й абсолютно одні та незмінні. Хто переконаний про те, що один тільки розум правив світом, для того існування національних індивідуальностей взагалі, є без значіння, бож вони не можуть впливати на діланне абсолютних правил розуму. На цьому ґрунтувався космополітизм XVIII століття, якого характер був чисто раціоналістичним.

Тільки виходячи з протилежного заложення, що доля чистого розуму в життю та історії людства є обмеженою, що поруч його ділають другі ще, араціональні сили, можна і муситься признати цінність “індивідуальності” [2, с.119]. З наведеної цитати випливає, що для В.Старосольського, як, власне, і для М.Вебера, не просвітницький раціоналізм й укорінений у ньому космополітизм, а раціоналізм протестантський та заснований на ньому націоналізм творить модерні нації.

Що ж до історичної долі модерної нації, то погляди В.Старосольського частково співпадають з поглядами Ф.Тьонніса. “Дотеперішній розвій виказує, – писав В.Старосольський, – безперечно, нахил творити чимраз то ширші, більше універсальні спільноти. Етапами сього розвою були досі рід, плем’я, нарід і в нову добу нація, як найширша зі спільнот, які досі існували. Розвій матеріальної, технічної культури і суспільно-психичний розвій людства творив досі умови для того, що на місце вищих ставали отсі чимраз ширші спільноти актуальними.

пануючими, активними “героями історії”. Чи в свою чергу і нація буде тільки таким етапом, для народин ще ширшої спільноти, як суспільно-політичної індивідуальности, на се можна відповісти тільки гіпотетично. Опираючися на дотеперішньому досвіді, треба припустити, що так і буде” [2, с.120]. Таким чином, В.Старосольський, як і Тьонніс, вважав, що нація, тобто спільнота, приречена на знищення. Але, на відміну від Ф. Тьонніса, він стверджував, що зникне тільки нація як різновид спільноти, а не спільнота загалом.

В процесі раціоналізації соціального життя, зазначав В.Старосольський, середньовічна держава-спільнота трансформується у модерну державу-спілку. Остання за своєю суттю – це механізм, зовнішній зв’язок народу, спілка, а не спільнота. Виходячи з того, що модерна держава є примусовою спілкою, В.Старосольський стверджував, що вона не має та й не може мати власних інтересів, оскільки в дійсності центром інтересу може бути або особа, або спільнота. Тому він наголошував, що за своєю суттю нація як спільнота є центром усіх можливих інтересів” [2, с.99].

На погляд В.Старосольського, держава і нація чи, інакше висловлюючись, спілка і спільнота пов’язані між собою, доповнюючи одна одну. “Обі, і націю і державу, відзначає “універсальність” інтересів, яких перша є центром, а друга засобом для заспокоєння їх” [2, с.100]. Отже, за В.Старосольським, в процесі новоєвропейської раціоналізації соціального життя, при переході від традиційного до промислового суспільства, середньовічна народність як спільнота, проминувши етап спілки, знову перетворюється у спільноту, тобто в модерну націю. Що ж стосується середньовічної держави – спільноти, то вона переходить на наступний етап свого розвитку й стає модерною державою-спілкою. Таким чином, спостерігається відставання у темпах розвитку державної спільноти від етнічної спільноти. Етнічна спільнота проходить три етапи у своєму розвитку: спільнота-спілка-спільнота, а державна спільнота лише два: спільнота-спілка. Однак, незважаючи на таке відставання, держава і нація взаємно доповнюють одна одну як засіб і ціль. Держава в індустріальному суспільстві виступає засобом для реалізації інтересів нації. Як бачимо, тут простежується гегелівська тріада: теза (спільнота) – антитеза (спілка) – синтез (спільнота). Що ж стосується держави, то вона пройшла лише два етапи – етап спільноти й спілки, тобто в термінах діалектичної тріади вона не дійшла до стадії синтезу. Але таке відставання позитивно відбилося на процесі взаємодії нації і спільноти. Нація у цій взаємодії виступає як ціль і центр інтересів, а держава як засіб і умова реалізації інтересів.

Загалом, теорії раціоналізації К.Маркса, М.Вебера й В.Старосольського допомагають краще зрозуміти природу світового лідерства англосакської океанічної цивілізації, а також специфіку таких агентів соціальної взаємодії, як державні спілки та правові спільноти.

З.В. Білоус. Державна спільнота в процесі раціоналізації новоєвропейської історії (філософсько-соціологічна концепція Володимира Старосольського)

1. Себайн Д.Г., Торсон Т.Л. Історія політичної думки / Пер. з англ. – К.: Основи, 1997. – 915 с.
2. Старосольський В. Теорія націй. – Відень: український соціологічний інститут, 1921. – 143 с.
3. Фромм Э. Бегство от свободы / Пер. з англ. – М.: Прогресс, 1998. – 269 с.
4. Арон Р. Этапы развития социологической мысли / Пер. с фран. – М.: Прогресс – Политика, 1992. – 608 с.
5. Московичи С. Машина, творящая богов / Пер. с фран. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. – 650 с.
6. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII ст. В 3-х томах. – Т.3. – Игры Обмена / Пер. з фран. – К.: Основи, 1997. – 632 с.

Z.V. Bilous

STATE COMMUNITY IN THE PROCESS OF RATIONALIZATION  
OF THE NEW EUROPEAN HISTORY

(VOLODYMYR STAROSELSKY'S PHILOSOPHICAL-SOCIOLOGICAL CONCEPT)

In the article was considered the theory rationalization of social life and formation of state community in V.Starosolsky's interpretation. Also it was bared genesis of this theory influenced on it philosophical – sociological views of K.Marks, M.Weber, F.Tonnies. V.Starosolsky used his own researches and contended that historical development, in particular, formation of state community was not realizing in form of diada: community – society, but in form of triada: community – society – community.



**ОСОБЛИВОСТІ СМСЛОЖИТТЄВОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ  
ОСОБИСТОСТІ В ПЕРІОД ЮНОСТІ**

Смисл життя особистості тлумачиться психологічною наукою як інтегруючий феномен, що об'єднує різні сторони самореалізації особистості у цілісну лінію життєвого шляху, постає своєрідним критерієм “правильності” здійснених життєвих виборів, “духовною призмою”, через яку здійснюється оцінювання вчиненого. Життя в такому контексті людина сприймає як закономірний процес, тлумачачи життєві колізії не як окремі ситуації, а шукаючи їх взаємозв'язки по відношенню до цілісного процесу її життєтворчості, іншими словами, розкриваючи їх потенційні життєві смисли. Закономірно, що подібна оцінка все частіше виходить за межі індивідуального аналізу життєвого шляху та психотерапевтичної практики і стає актуальною на рівні наукових досліджень.

Яскравим прикладом цієї тенденції є сучасні теоретичні та експериментальні дослідження російськими вченими взаємозв'язку феномена смислу життя з процесом цілісного становлення особистості, розвитком її духовності та дещо вужчих прикладних проблем, зокрема етнопсихологічних, релігійних детермінант формування смислу життя, взаємозв'язку смислу життя з творчістю, педагогічною діяльністю, професійним розвитком [1]. На теренах української психологічної науки подібні дослідження мали досить фрагментарний характер, що, вочевидь, зумовило активне теоретичне та емпіричне вивчення смисложиттєвої проблематики сучасними вітчизняними науковцями (В.А.Роменець, Т.М.Титаренко, І.П.Манюха та ін.). Наріжним каменем цих досліджень постає віковий аспект специфіки смисложиттєвого самовизначення особистості, теоретичне вивчення якого має передувати емпіричним дослідженням. Адже формування смислу життя та системи смисложиттєвих орієнтацій має свою динаміку, що відбувається на тлі вікових трансформацій особистості. Тому з'ясування вікового підґрунтя формування смисложиттєвих орієнтацій дозволить розкрити закономірності їх виникнення, становлення та перебудов. Особливо актуальним у цьому контексті видається розкриття психологічних особливостей формування смислу життя в період юності, ключовою ознакою якого є активне самовизначення особистості, що стає передумовою її подальшої життєвої самореалізації. Відповідно завданнями цієї статті є теоретичне з'ясування загальних закономірностей формування смисложиттєвої проблематики особистості в онтогенезі, розкриття специфіки смисложиттєвої проблематики особистості на підлітковому етапі, в період ранньої юності та молодості, аналіз когнітивних, особистісних, соціальних передумов формування молоді людини, уявлень про сенс свого існування та способи самореалізації.

В індивідуально-біографічному формуванні смислу життя В.Г.Немировський виділяє 4-6 етапів, які відрізняються між собою конкретними цілями, колом занять, спрямованістю інтересів, причому кожен етап включає дві фази: змістом першої є пошук нових орієнтирів, формування смисложиттєвих концепцій, а другої – здійснення практичної реалізації задуманого. Відлік етапів формування уявлень про смисл життя В.Г.Немировський починає ще з дитинства як період формування основ особистості, на які пізніше буде опиратися та чи інша концепція смислу життя. В юності відбувається активне формування цієї концепції та уявлень про способи її реалізації, а зрілість складається з почергового знаходження нових смисложиттєвих орієнтацій та їх реалізації з наступною критичною рефлексією здійсненого [2, с. 139-140]. При чому цей процес нерідко супроводжується кризою смисловтрати – переживанням відсутності цілей майбутнього, власного життєвого призначення, а відтак і знеціненням самого факту свого існування.

Вочевидь, що якраз через кризовий характер смисложиттєвої динаміки у період зрілості психологи пов'язують особливу актуальність даної проблеми саме з цим етапом життєвого шляху. Опіраючись на епігенетичну концепцію розвитку особистості Е.Еріксона, І.Ялом пояснює цю тенденцію як поступову еволюцію смислів, яка відбувається в ході індивідуального життєвого циклу: “Якщо в юності, в періоді ранньої дорослості наші інтереси сконцентровані на власному “я” – ми прагнемо встановити стабільну ідентичність, сформувати близькі стосунки і оволодіти професійними навичками, – то у п'ятому чи шостому десятиріччі ми (якщо не потерпіли невдачу в реалізації більш ранніх завдань розвитку) вступаємо у стадію, на якій життєвий смисл коріниться в самотрансценденції” [3, с.492].

Однак те, що проблема смислу життя набуває особливої гостроти у періоді зрілості людини, зовсім не означає, що вона не є актуальною на інших етапах життєвого шляху. У спокійні, еволюційні періоди життя смисл життя може і не бути предметом пильних рефлексивних роздумів, може виразно не усвідомлюватися, але це не означає, що він ніяк не представлений у внутрішньому світі суб'єкта – він існує “в собі” як деяка внутрішня впевненість особистості у правильності свого життя” [4, с.140]. Крім того, “життєвий шлях, – зауважує К.А.Абульханова-Славська, – підлягає періодизації не лише віковій (дитинство, юність, зрілість, старість), але й особистісній, яка, починаючи з юнацького віку, вже перестає збігатися з віковою” [5, с.42], домінантним у життєтворчості особистості стає “визначення, вибір і реалізація цінностей – духовних, культурних, моральних” [5, с.69].

Якраз в юності в процесі особистісного самовизначення актуалізується смисложиттєвий пошук, від результатів якого у майбутньому й будуть залежати основні напрямки та способи самоактуалізації, самореалізації молоді. Попри констатовану К.О.Абульхановою-Славською вікову та особистісну гетеро-

хронність становлення молодої людини, яка є вагомим чинником перш за все індивідуального смисложиттєвого самовизначення, все ж зазначимо вікові рамки юності, що дозволить розкрити специфіку життєвої ситуації юнака, а разом із цим і пошуку в ній смислу свого існування.

Як відомо, у психології існують різні точки зору відносно схем вікової періодизації, що, на думку І.С.Кона, відображає об'єктивний факт багатомірності та багатоваріантності людського розвитку, який включає в себе і онтогенез, і соціалізацію, і творчий життєвий пошук [5, с.66]. Не зупиняючись докладно на аналізі різних підходів до цієї проблеми, наведемо "усереднені" межі переходу від дитинства до зрілості, які запропонував І.С.Кон. У цілому, на його думку, цей період охоплює вік від 11-12 до 23-25 років і поділяється на три етапи: підлітковий вік (від 11-12 до 14-15 років), рання юність (від 14-15 до 18 років) та пізня юність, чи початок дорослості (від 18 до 23-25 років) [6, с.66-67].

Початком свідомого смисложиттєвого самовизначення переважна більшість дослідників вважає підлітковий і юнацький вік. Когнітивними передумовами пошуку смислу життя у даний період К.Обуховський називає інтропсихізацію – домінування самостійної психічної активності індивіда над реакціями на стимули оточуючого середовища, можливість певного дистанціювання від нього, зростання ролі мислення, уяви, планування, самоконтролю; виникнення здатності оперувати такими абстрактними поняттями, як "буття", "смісл", "нескінченність", "ідея"; пізнавальну експансію – намагання пізнавати оточуюче середовище більш повно, широко, цілісно; оціночність – прагнення визначити цінність явища з точки зору призначення, іншими словами, знайти його смисл [7, с.202-205]. Особистісною передумовою смислопошукової активності підлітка є розвиток самосвідомості як потреби пізнати себе як неповторну особистість, та утвердити, реалізувати свою унікальність [8, с.33], що й актуалізує питання про смисл життя, яке в цей період є, як стверджує І.С.Кон, "найбільш загальною філософською формою роздумів особистості" [9, с.205]. Ці роздуми спрямовані, на думку Л.І.Божович, на "пошук цілі та смислу свого існування" [10, с.381]. "потребу знайти своє місце у загальному потоці життя" [10, с.388], що є ознакою особистісного самовизначення – новоутворення, яке виникає на зламі старшого підліткового та раннього юнацького віку [8, с.31, 33].

Як зазначає М.Р.Гінзбург, у самій потребі самовизначення ключовим моментом є "потреба у формуванні деякої смислової системи, центральним моментом якої є уявлення про смисл власного життя" [11, с.22]. Процес формування цього уявлення є досить складним та суперечливим. Воно виникає спочатку як дифузна мрія про досконалий, гармонійний світ без зла та насильства, у якому сам підліток буде єдиним у своєму роді титаном. У таких мріях він намагається досягнути закони світобудови, загальний напрям суспільного розвитку і шукає, насамперед, смисл існування усього світу, а вже потім і власного життя, виходячи з переживання власної унікальності і прагнучи у

Х.М. Дмитерко-Карабин. Особливості смисложиттєвої проблематики особистості в період юності пошуку свого життєвого призначення знайти таку діяльність, яка б відповідала його неповторності й утверджувала її. Однак, намагаючись реалізувати власну індивідуальність, нерідко відходить від неї, будучи неспроможним глибоко пізнати її справжню сутність, а тим більше прийняти її та опиратися на неї у виборі власного шляху, і тому шукає неординарності в інших людях, ідентифікуючись з ними і вбачаючи у них – ідеалах, кумирах – зразок досконалості та приклад для наслідування. Ставлячи собі питання "Хто я?", "Який я?", "Навіщо я живу?", підліток хоче отримати глобальну відповідь про високе життєве призначення, реалізація якого піднесе його життя над буденністю.

Проте зміна соціальної ситуації його життя примушує юнака досягнути подальші перспективи більш реалістично, орієнтуючись на наявні обставини та власні можливості. Йдеться про новий акцент особистісного самовизначення, який регламентується закінченням дії соціального інституту – школи. Необхідність професійного самовизначення актуалізує ширший контекст пошуку свого призначення, що включає елемент самопроєктування в майбутнє, спрямованого на побудову цілісного замислу життя. Тому самовизначення в цей час здійснюється через "діловий вибір професії і через загальні, позбавлені конкретності пошуки смислу свого існування" [10, с.393].

Недостатня конкретизація смисложиттєвих уявлень пояснюється у першу чергу тим, що юнаку надто складно правильно співвідносити часову перспективу в глибину (охоплення досить довгих відрізків часу) і в ширину (включення свого особистого майбутнього в коло соціальних змін, сфер діяльності), що є необхідною психологічною передумовою постановки світоглядних проблем [6, с.188]. У юнака ще немає необхідного досвіду оперування абстрактними поняттями для розв'язання таких масштабних питань, як сенс історії, суспільства, прогресу, відповідно до яких він намагається визначити смисл своєї майбутньої лінії життя. Мабуть, тому й відповідь на основне смисложиттєве питання "Для чого я живу?" переважно розгортається, – як стверджує І.Е.Бекешкіна, в систему конкретних життєвих планів, у яких особистість прагне реалізувати себе. Однак у цьому віці питання про смисл життя (для чого?) переважно не віддиференційовується від уявлень про життєві цілі (що робити?) [4, с.141]. На основі емпіричного дослідження уявлень підлітків про смисл життя і акме Г.А.Вайзер констатує, з одного боку, "досить високий рівень розуміння розглянутих феноменів, що відповідають мірі об'єктивного розвитку самовизначення і рівню вікових психологічних можливостей", однак разом з тим зауважує, що "ці уявлення не отримали ще кінцевої оформленості, чіткості, стійкості" [12, с.98]. Як показують дослідження Є.І.Головахи, життєві плани старшокласників за змістом, реалістичністю, зрілістю є досить різними. Головною суперечністю формування життєвої перспективи старшокласників є недостатня самостійність і готовність до самовіддачі заради майбутньої реалізації своїх життєвих цілей [13].

Отже, у підлітковому віці і в період ранньої юності смисложиттєва проблематика особистості представлена свідомою постановкою питання про смисл існування оточуючого світу та власного буття. Смислопошукові активність є елементом процесу самовизначення особистості і являє собою прагнення знайти своє місце та призначення в житті. При цьому побудови юнаком життєвої перспективи зводиться до визначення основних життєвих цілей та планів з недостатньою конкретизацією способів їх реалізації і не зачіпає питання про саме призначення цих прагнень. Іншими словами, на даному етапі здійснюється первинне формулювання смисложиттєвих питань та активно закладаються когнітивні й особистісні передумови для побудов індивідуальних концепцій смислу життя та стратегій їх реалізації.

Поставлені вперше питання про сенс власного життя, не втрачають своєї важливості для молодої людини, вони вимагають нових, більш зрілих та осмислених відповідей. Визначені життєві цілі є не статичними, а швидше динамічними, що зумовлюється початком нового життєвого циклу, який сповнюється новими смислами. Людина приходять до нового особистісного самовизначення (пере-визначення), як називає цей процес М.Р.Гінзбург [11, с.25].

Когнітивне підґрунтя актуалізації цього процесу ілюструють здійснені В.Перрі дослідження “стадій студентського мислення”, які наводить Г.Крайт. В.Перрі протягом 4-х років інтерв’ював студентів на предмет осмислення свого досвіду, отриманого в процесі навчання, і виявив закономірну послідовність змін мислення молоді. Спочатку студенти інтерпретували світ і свій досвід дуалістично, ділячи все на позитивне і негативне, істинне і неістинне. Смислом свого навчання вони вважали отримання однозначно достовірних знань від викладачів. Однак із часом вони зіткнулися з різноманітністю думок, інтерпретацій одних і тих самих явищ, що вже не вкладалися у систему їх біполярного оцінювання. Осмисливши новий досвід і зрозумівши хибність позиції пошуку єдиноправильних об’єктивних відповідей на хвилюючі запитання, молоді почала приймати релятивістську картину світу з усією її неоднозначністю та суперечливістю. Пізніше виникає потреба сформувати особистісну позицію щодо існуючих явищ та їх різноманітних тлумачень. Із безлічі думок молоді людина вибирає те, що їй самій здається правильним, беручи на себе відповідальність за прийняття системи цінностей, поглядів, способу життя. На думку В.Перрі, наведена стадіальність інтелектуального розвитку є типовою для цього етапу життя [14, с.669], вона забезпечує формування більш адекватної, зрілої картини світу та погляду на своє місце у ньому.

Недарма віковий період від 18 до 23-25 років більшість дослідників називають не лише пізньою юністю, а й ранньою молодістю чи початком дорослості. “Молода людина свідомо шукає смисл життя, бажає “ясно відчуту все, що існує”, – констатує на основі консультативної роботи з молоддю Т.М.Титаренко, її не задовольняють думки відомих філософів чи моралістів, мало допомагають

Х.М.Дмитерко-Карабин. Особливості смисложиттєвої проблематики особистості в період юності розмови з оточуючими. Вона хоче самостійно, незалежно вирішити для себе, навіщо жити...” [15, с.448].

Характеризуючи молоду людину, І.С.Кон зауважує, що вона є дорослою і в біологічному, і у соціальному відношенні: “Суспільство бачить у ній вже не стільки об’єкт соціалізації, скільки відповідального суб’єкта суспільно-виробничої діяльності, оцінюючи її результати за “дорослими” стандартами. Провідною сферою діяльності стає тепер праця з впливаючою звідси диференціацією професійних ролей. Про цю вікову групу вже не можна говорити “взагалі”: її соціально-психологічні властивості залежать не стільки від віку, скільки він соціально-професійного становища. Освіта, яка продовжується і на цьому етапі розвитку, є вже не загальною, а спеціальною, професійною, причому саме навчання у вузі можна тлумачити як вид трудової діяльності. Молоді люди набувають більшої чи меншої матеріальної незалежності від батьків, створюють власні сім’ї”, хоча й “стикаються з “юнацькими” проблемами і в студентські роки і набагато пізніше” [6, с.67-68].

Цілі, наміри та ідеали, які у період споглядальної ранньої юності були досить суперечливими, звільняються від елементів ілюзорності і стають орієнтирами у практичній діяльності, хоча й мрії, прагнення відійти від буденності, створити щось виключне не втрачають своєї актуальності, що провокує конфлікт між уявним та реальним. У прагненні знайти власне призначення домінантним є не утвердження власної неповторності, а знаходження гармонії між об’єктивним, суспільним значенням можливих напрямків діяльності і своїми індивідуальними можливостями, баченням свого місця у світі. Зростає вміння молодої людини розрізняти бажане і можливе, формується здатність відкласти безпосереднє задоволення, працювати заради досягнення майбутніх перспективних цілей, не очікуючи негайної нагороди, що є ознакою становлення морально-психологічної зрілості людини [6, с.188].

Молода людина не тільки проектує себе у майбутнє, очікуючи здійснення власних задумів, а намагається у сьогоденні створювати базу для їх реалізації. Тому осягнення смислу буття пов’язане з потребою усвідомлювати своє життя не як серію випадкових, незалежних зв’язаних між собою подій, а як цілісний процес, що має певний напрямок, наступність і смисл.

Сутнісною характеристикою ранньої молодості є активне самовизначення буквально у всіх сферах життя. Найбільш вагомими сферами самореалізації особистості Л.Е.Орбан-Лембрик називає професійну сферу, сферу сімейно-побутових відносин, сферу сексуальних стосунків, спілкування, виховання дітей, саморозвитку та самовдосконалення і зауважує, що “дійсною ознакою дорослості людини є саме намагання до реалізації себе у названих сферах” [16, с.19]. Зрозуміло, що молода людина перебуває на етапі початкового включення у ці сфери самореалізації, а не активного самоздійснення. Однак включення у “дорослі” види діяльності, змістом яких є професійне становлення, вибір

місяця роботи та проживання, форм суспільно-політичної та культурної активності, кіл ділового та інтимно-особистісного спілкування, супутника життя, способів організації дозвілля, теж є серйозним випробуванням. Відтак питання сенсу власного існування переплітається з цілим колом хвилюючих проблем, серед яких потреба у переживанні власної необхідності в житті, страх самотності, бажання особистого щастя, кохання, створення сім'ї, професійного становлення та можливості реалізації своїх здібностей [15, с.448].

Випробовуючи себе у тих чи інших видах діяльності, юнак намагається визначити, що відповідає його прагненням, інтересам, а що виявляється за їх межами, які сфери самореалізації є найбільш значущими для нього, наскільки ефективною є його активність. Намагаючись зрозуміти, що дає йому та чи інша діяльність, наскільки вагоме її місце у загальній лінії побудови життя, він намагається знайти особистісний смисл того, чим займається: “для чого оволодівати цією професією?”, “що дають ці стосунки?”, “навіщо включатися у цю організацію?”. У процесі знаходження відповідей на ці питання людина виявляє для себе найбільш значущі сфери діяльності, які утворюють в її житті певну ціннісну ієрархію. Разом із тим у її свідомості формуються смислові зв'язки між різними видами діяльності, на основі яких вона здатна досягнути ширший контекст того, чим займається, іншими словами, уявити, яке значення має та чи інша діяльність для усього її життя, наскільки гармонійно співвідносяться різні види діяльності між собою. Йдеться про значно реалістичніше самопроекування, яке здійснюється не лише на основі уявлень про бажане майбутнє, а й відповідно до наявних обставин сьогодення та більш реально оцінених власних можливостей. Смесложиттєва проблематика в цей час представлена формуванням чітких смесложиттєвих орієнтацій, які являють собою ключові цінності, що домінують саме на цьому етапі життя і акумулюють значущі тенденції вибору напрямків самореалізації [17, с.119].

Відтак вивчення смесложиттєвої проблематики особистості в період пізньої юності постає як аналіз чинника, що значною мірою регулює самореалізацію молоді. Інтерес дослідників до ціннісно-смислової сфери студентської молоді має зумовлюватися перш за все тим, що це період, коли людина здійснює чи не найважливіші вибори свого життя, прагне знайти своє місце у суспільстві, починає активно включатися у різні сфери суспільного життя, намагаючись реалізувати свої прагнення. Тому важливим є теоретичне та експериментальне вивчення взаємозв'язку смесложиттєвих орієнтацій зі сферами та типовими моделями самореалізації молоді, проблем переживання осмисленості життя та смесложиттєвих криз, впливу смесложиттєвих орієнтацій на професійне становлення, формування готовності до сімейного життя, міжособистісного спілкування, організації дозвілля.

1. Психологические, философские и религиозные аспекты смысла жизни: Материалы III-V симпозиумов / Психологический институт Российской Академии образования / Редкол.: Чудновский В.Э. и др. – М.: Ось-89, 2001. – 336 с.
2. Немировский В.Г. Смысл жизни: проблемы и поиски. – К.: Политиздат Украины, 1990. – 223 с.
3. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия / Пер. с англ. Т.С.Драбкиной. – М.: Класс, 1999. – 576 с.
4. Бекешкина И.Э. Смысл жизни и нравственная самореализация // Жизненный путь личности / Отв. ред. Л.В. Сохань. – К.: Наукова думка, 1987. – 280 с.
5. Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. – М.: Мысль, 1991. – 299 с.
6. Кон И.С. Психология ранней юности: Кн. для учителя. – М.: Просвещение, 1989. – 255 с.
7. Обуховский К. Психология влечений человека / Под ред. Б.М.Сегала / Пер. с польского В.И.Могилева. – М.: Прогресс, 1972. – 247 с.
8. Божович Л.И. Этапы формирования личности в онтогенезе // Вопросы психологии. – 1979. – №4. – С.23-34.
9. Кон И.С. В поисках себя. – М.: Политиздат, 1984. – 335 с.
10. Божович Л.И. Личность и ее формирование в детском возрасте. – М., 1986. – 464 с.
11. Гинзбург М.Р. Личностное самоопределение как психологическая проблема // Вопросы психологии. – 1988. – №2. – С.19-26.
12. Вайзер Г.А. Представления школьников о “смысле жизни” и “акме человека” // Мир психологии. – 2001. – №2. – С.93-98.
13. Головаха Е.И. Жизненная перспектива и профессиональное самоопределение. – К.: Наукова думка, 1988.
14. Крайг Г. Психология развития. – СПб.: Изд-во “Питер”, 2000. – 992 с.
15. Титаренко Т.М. Ранняя молодость: проблемы смыслоутворения, подальше професійне й життєве самовизначення // Основи практичної психології / В.Панок, Т.Титаренко, Н.Чепелева та ін.: Підручник. – К.: Либідь, 1999. – 536 с.
16. Орбан Л.Е. Життєва перспектива особистості: акмеологічний аспект аналізу // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Вид-во “Плай” Прикарпатського університету, 1996. – Ч.1. – 148 с.
17. Психология особистості: Словник-довідник / За редакцією П.П.Горностая, Т.М. Титаренко. – К.: Рута, 2001. – 320 с.

Kh.M. Dmyterko-Karabyn

#### PECULIARITIES OF YOUTH SENSE-OF-LIFE PROBLEMS

This article deals with age peculiarities of personality's life-meaning problems. The psychological analysis of life-meaning self-determination dynamics in youth age is given.

Л.П. Осьмак

#### ПСИХОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ УСВІДОМЛЕННЯ ВЛАСНОГО “Я” ЯК ПЕРЕДУМОВИ ОСОБИСТІСНОГО ЗРОСТАННЯ ПІДЛІТКІВ

Пріоритетним завданням психологічної науки є з'ясування умов і чинників формування особистості, здатної до позитивного зростання та суспільно-цінної самореалізації. Особливої значущості набуває вказаний напрям досліджень у контексті профілактики і психокорекції соціально-дезадаптованої, особистісно-деструктивної поведінки підлітків.



Результати практики роботи з дітьми свідчать про недостатню ефективність реалізації програм, орієнтованих на окремі конструкти особистості, виокремлені із її цілісної структури, або на конкретні паттерни поведінки (наприклад, розвиток впевненості у собі, подолання агресивної поведінки та ін.). Зазначені запити практики обумовлюють актуальність розробки науковцями комплексної виховної (особистісно-розвивальної) технології, орієнтованої на забезпечення особистісного зростання підлітків, сутнісними критеріями якого є соціально-нормативна поведінка, конструктивність позиції у міжособистісних стосунках і в ставленні до власного “я”, відповідальність, прагнення до морально-врегульованої самореалізації, самовдосконалення та ін.

Необхідною умовою розробки програми активізації особистісного зростання підлітків є з'ясування передумов та обґрунтування чинників становлення і функціонування особистості у вказаному віковому періоді. Адже, незважаючи на численні дослідження особливостей підліткового віку, проблема активізації особистісно-розвивальних потенціалів залишається недостатньо вирішеною як у теоретичному, так і прикладному аспектах.

Зважаючи на практичну значущість вирішення вказаної проблеми та спираючись на положення класичної психологічної теорії підліткового віку (Л.С.Виготський, Л.І.Божович, М.Й.Боришевський), перспективною вважаємо розробку питань функціонального співвідношення двох глобальних інстанцій: самосвідомості та особистості, зокрема такого аспекту їх інтеграції, як активізація особистісно-розвивальних спонукань, які в латентній формі зосереджені у змісті усвідомлення підлітком своєї “самості”.

Теоретичну основу такого розуміння функціонального взаємозв'язку вказаних психічних реальностей склали положення про:

- рефлексію як внутрішнє джерело розвитку особистості (Виготський Л.С., Бех І.Д.);
- формування проєктивної функції самосвідомості як внутрішньої детермінанти особистісного становлення (Костюк Г.С.);
- потреби самоствердження і самовдосконалення як специфічні прояви самосвідомості (Божович Л.І.);
- суб'єктивну позицію особистості як єдність структурних і динамічних сторін (Сарджвеладзе Н.І.).

Становлення особистості постає, таким чином, як системно обумовлений і разом з тим саморозвивальний процес, суб'єктивні детермінанти якого є похідними якісної перебудови самосвідомості. Тому з'ясування специфіки знань і ставлень підлітка до власного “я”, їх суб'єктивних викривлень чи дисгармоній дозволить виокремити резерви особистісного зростання, локалізовані у сфері самосвідомості.

З метою вивчення особливостей усвідомлення підлітками власного “я” нами використана методика “Співвіднесені якості (СЯ)” [2], яка ґрунтується

Л.П.Осьмак. Психологічний аналіз усвідомлення власного “я” як передумови особистісного зростання підлітків

на процедурі контент-аналізу змісту нестандартизованих самозвітів. Інструкція орієнтувала підлітків на послідовну семантичну категоризацію чотирьох конструктів:

1. Мої позитивні якості.
2. Якості кращого однолітка (друга).
3. Мої негативні якості.
4. Власні бажані якості.

Результати обстеження підлітків подані у таблиці 1. Зазначимо, що поряд із виділенням груп особистісних якостей нами фіксувалися також висловлювання про зовнішність, навчання, стосунки та діяльність, не пов'язану з навчанням.

Таблиця 1

Показники розподілу висловлювань підлітків (у %)

Групи якостей Конструкти	Моральні	Вольові	Інтелектуальні	Комунікативні	Емоційні	Зовнішність	Діяльність	Навчання	Стосунки
1. Мої позитивні якості	33	13	4	2	9,7	1	4	1	32,3
2. Якості кращого однолітка (друга)	38	12	6	2	12	1	6	1	22
3. Мої негативні якості	37	24	–	6	13	–	–	–	20
4. Власні бажані якості	18	33	12	–	3,3	5	8,7	5	15

Примітка. Вибірку склали 26 учнів 7 класу.

Зіставлення кількості та змісту висловлювань по кожному із чотирьох конструктів дозволяє виділити певні тенденції усвідомлення підлітками власного “я”, які презентують особистісно-розвивальні потенціали самосвідомості.

Провідними векторами самосвідомості підлітків (конструкт “Мої позитивні якості”) є, по-перше, осмислення власного “я” як носія моральних якостей (33% висловлювань від загальної кількості) та рис, які проявляються у стосунках з іншими (32,3%) (до виділених категорій нами були віднесені відповідно такі якості, як “чесність”, “доброта”, “щедрість” та “простота”, “дружелюбність”, “співчуття” і ін.), по-друге, розуміння свого “я” як носія вольових якостей (13% висловлювань), серед яких підлітки виділяли, насамперед, “терплячість”, “сміливість”, “рішучість” та ін.

Такий розподіл самохарактеристик свідчить про усвідомлення підлітками цінності і сутності власного “я” через призму його відповідності сформованим ідеалам, а, отже, і про певний рівень функціонування моральної саморегуляції. Показники усвідомлення вольових якостей слід розцінювати як факт переходу від формування якостей суб'єкта до оволодіння ними, який вказує на переломний момент у становленні внутрішньої позиції підлітка. Такий характер

усвідомлення власної "самості" вказує на актуалізацію поряд із механізмами соціально-нормативної регуляції структур особистісно-вольової, тобто саморегуляції поведінки.

За формальними (кількість винесених суджень) та змістовними (характер висловлювань) ознаками показники усвідомлення підлітками позитивного образу "я" не відрізняються від параметрів суб'єктивної категоризації конструкту "Якості кращого однолітка (друга)". Зауважимо, що співвідношення висловлювань підлітків стосовно інтра- та інтерсуб'єктивної реальності образів "я" (відповідно 61,7% і 32,3%) та "вони" (друзі) (70% і 22%) збалансовані. Суттєвою ознакою спрямованості рефлексивного самоаналізу власного "я" (як і пізнання внутрішнього світу іншої людини) є домінування орієнтацій на осмислення інтрасуб'єктивної реальності (61,7% висловлювань) у порівнянні із усвідомленням якостей, що проявляються у сфері міжособистісних стосунків (32,3%). Слід лише зазначити, що усвідомлення власного "я" у порівнянні із семантичною категоризацією конструкту "вони" характеризується більш вираженою актуалізацією якостей, що проявляються у інтерперсональних стосунках (32,3% проти 22%). Ця особливість презентує, по-перше, загальну логіку трансформації пізнання у самопізнання (від зацікавленості внутрішнім світом іншої людини до вияву інтересу до власного інтимного ("я" – для себе), а не соціального ("я" – для інших) образу); оцінок у самооцінку, по-друге, рівні функціонування систем перцептивних і рефлексивних оцінок.

Однією із особливостей самосвідомості є наявність захисних бар'єрів, які блокують осмислення підлітками власного актуального досвіду. На такий модус свідомості вказує специфіка категоризації конструкту "Мої негативні якості", а саме – зменшення показників диференційованості негативного образу "я" (вказівки на 5 груп якостей на відміну від 9 у контексті осмислення позитивних рис; виділення 109 негативних якостей у порівнянні із 182 позитивними). Атрибутивною характеристикою вказаного конструкту є усвідомлення, передусім, якостей, які не відповідають моральним еталонам ("жадоба", "хитрість", "зздрість", "злість", "хвалькуватість", "лінощі"). Причини цього ми вбачаємо у тому, що саме ці особистісні риси частіше, скажімо, ніж вольові, є об'єктом соціальних оцінок. На таку "відкритість" негативних якостей морального змісту рефлексивному пізнанню вказує переважаюча кількість висловлювань підлітків стосовно саме цієї сторони "я" (37% суджень від загальної кількості).

Аналіз параметрів конструкту "Мої негативні якості" дозволяє виділити ще одну особливість самоусвідомлення, а саме – зростання критичності ставлень підлітків до власних вольових можливостей. Ілюструють цю тенденцію кількість та зміст вказівок підлітків на ті риси, які виявляють їх невдоволеність вольовими якостями (24% висловлювань у порівнянні із 13% під час оцінювання позитивного змісту "я"). До даної категорії нами віднесені такі риси, як "нерішучість", "розв'язність", "недостатня стриманість" та ін.

Зауважимо також, що негативних проявів вольової сфери підлітки називають у 2 рази більше, ніж позитивних.

При цьому підліткам властиве розуміння необхідності розвитку власних вольових якостей. На наявність такої суб'єктивної установки вказує переважаюча кількість (33% від загального числа) та зміст ("витримка", "стриманість", "сміливість", "цілеспрямованість", "сила волі" та ін.) висловлювань стосовно вольових якостей (конструкт "Власні бажані якості"). Помітним є дисонанс категоризації моральних і вольових рис у конструктах "Мої негативні якості" (відповідно 37% і 24%) та "Власні бажані якості" (18% і 33%). Здавалося б, якщо підлітки акцентують увагу на недоліках розвитку морального "я", то логічно було б до групи бажаних зарахувати якості саме такого змісту. Але актуалізованими у змісті ідеального (бажаного) образу "я" виявились саме вольові риси (33% проти 18% вказівок на якості морального змісту).

Такий характер співвідношення параметрів образу "я", який заслуговує негативних оцінок, і суб'єктивно-значущого для підлітка вказує на сформованість на рівні когнітивного та афективного компонентів самосвідомості ціннісних орієнтирів конструювання свого "я". Центральним елементом концепції особистісного зростання є установка підлітків на розвиток "я" як суб'єкта.

Закономірним і необхідним у такому випадку ми вважали з'ясування регулятивних функцій зазначених когнітивних новоутворень самосвідомості підлітка. З метою діагностики цільових установок стосовно саморозвитку підлітків у дослідженні використовувалась проєктивна методика "П'ять цілей" [2]. Результати психодіагностичного обстеження того ж контингенту підлітків представлені у таблиці 2.

Таблиця 2

Показники розподілу висловлювань підлітків за категоріями цілепокладання (у %)

Цілі, пов'язані з							
вибором професії	навчанням у школі	стосунками з друзями	Внутрішньо-сімейними взаєминами	самоудосконаленням	матеріальною стороною життя	підтриманням здоров'я	досягненням автономності
17	24	14	14	2,5	20	6,5	2

Як видно з таблиці, цілі, пов'язані із удосконаленням власного "я", саморозвитком, підпорядковані (2,5%) домінуючим у ієрархії навчальним (24%), меркантильним (20%), професійним намірам (17%) та ін. Таким чином, слід зазначити, що достатньо диференційований, змістовно наповнений конструкт самосвідомості "Власні бажані якості" (когнітивний та афективний контексти) не виконує регулюючої функції (мотиваційний, динамічний аспекти) відносно тенденцій розвитку особистості підлітка.

Одним із чинників, які блокують формування мотивації особистісного зростання, є негативні емоційні переживання підлітків, діагностовані нами за

методикою тривожності Філліпса [1]. Показник страху самовияву сягає 62% (згідно з ключем значення понад 50% вказують на підвищену тривожність. Для порівняння – страхи в ситуації перевірки знань складають 52,5%). Не менш суттєвою причиною, яка перешкоджає функціонуванню регулятивних структур самосвідомості, є акцентування підлітків на проблемах, а не на програмуванні шляхів та засобів їх подолання. Наявність такого бар'єру у формуванні мотивації саморозвитку ілюструє співвідношення кількості висловлювань підлітків по шкалах "Нереалізовані можливості" (51,6%) та "Ставлення до майбутнього" (48,4%) (Методика "Незакінчені речення" [1]).

Критичність дисбалансу когнітивних та мотиваційних компонентів внутрішньої позиції підлітка загострюється відчуттям невдоволення підлітків виявом власного "я", діагностованим (див. методику [1]) у нашому дослідженні (див. табл. 3).

Таблиця 3

Показники самооцінок ступеня задоволення потреб (у балах)

Потреби Ступінь задоволення	матеріальні	у безпеці	соціальні (міжособистісні)	у визнанні	самовияву
Показники самооцінок	4,95	4,9	4,9	4,5	4,4

Результати психодіагностичного вимірювання самооцінок ступеня задоволення потреб співвідносяться із висновками, сформульованими стосовно актуалізації особистісного рівня саморегуляції у порівнянні із соціально-нормативного. Потребу у визнанні, реалізація якої орієнтована на зовнішні (соціальні) оцінки, підлітки вважають більшою мірою задоволеною, ніж потребу самовияву, підпорядковану самооцінці (у вигляді відчуття задоволеності чи невдоволеності проявами власної активності). Ці дані вказують на зростання інтенсивності потреби особистісного самовияву, переживання її підлітками як недостатньо опремеченої.

Таким чином, проведене дослідження дозволяє констатувати наявність певних тенденцій у усвідомленні підлітками власного "я", які є передумовами особистісного зростання. На суб'єктивному рівні вони презентовані, передусім, орієнтирами зростання (саморозвитку) "я" та відчуттям емоційного дискомфорту, що виникає внаслідок афективної оцінки підлітком результатів особистісного самовияву. Психодіагностичне обстеження дозволило зафіксувати наявність внутрішнього протиріччя між когнітивним компонентом бажаного для підлітка образу "я", що енергетично наповнюється переживаннями негативної модальності, з одного боку, та низькою мотивацією саморозвитку, самоудосконалення, яка блокується, до того ж, страхом самовияву, з іншого.

Л.П. Осмак Психологічний аналіз усвідомлення власного "я" як передумови особистісного зростання підлітків

Змістовно особистісно-розвивальний потенціал внутрішньої позиції підлітка може бути розкритий як дисбаланс компонентів когнітивних і афективних структур самосвідомості, а саме:

- високого рівня сформованості диференційованих, змістовно наповнених перспективних очікувань стосовно власного "я" (концептуальний проект "я") і низької інтенсивності мотивації саморозвитку, в основі якої – недосконалі механізми цілепокладання;

- переживань невдоволеності реалізацією власного "я" і страху самовияву, який блокує досягнення суб'єктивно бажаного для підлітка результату самоактуалізації.

Конструктивним елементом виділених атрибутів суб'єктивного світу підлітка є, на нашу думку, факт наявності внутрішніх протиріч, вирішення яких забезпечило б поштовх особистісному саморозвитку. Деструктивний момент внутрішньої позиції – відсутність у арсеналі суб'єктивного досвіду підлітка адекватних особистісному зростанню засобів подолання вказаних протиріч.

Перспективу подальших досліджень ми вбачаємо у розробці змісту та процедури особистісно-розвивальних програм для підлітків. Орієнтиром у обґрунтуванні алгоритму активізації механізмів особистісного зростання слугуватимуть виділені нами тенденції та особливості самосвідомості підлітків.

1. Шмелев А.Г. и др. Основы психодиагностики: Уч. пос. – М., Ростов-на-Дону, 1996. – 544 с.
2. Основы психологии. Практикум / Ред.-сост. Л.Д.Столяренко. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. – 576 с.

L.P. Os'mak

PSYCHOLOGICAL ANALYSIS OF SELF-REALIZATION AS PRE-CONDITION FOR PERSONAL MATURITY OF THE ADOLESCENT

The research which was concluded let to make a conclusion about the existance of certain tendencies in realizing the personal [own] "I" by teenagers, which are the preconditions of personal growth. On the subjective level they are represented, first of all, by the orientirs of growth (selfdevelopment) of "I" and the feeling of emotional discomfort, that appears as a result of affective appreciation by the teenager the results of personal selfdisplay. Psychodiagnostic inquiry let to fix the existance of inner contradiction between cognitive component of desirable for teenager of "I" – image, that is energetically filled by the experience of negative modality, from one side, and the low motivation of self-development, self – improvement, which is blocked, however by the fear of self-display, from the other side.

*Н.М. Когутяк*

## АУТЕНТИЧНІСТЬ СУПРОТИ ВІКТИМНОСТІ ЯК МЕТА ГУМАНІЗАЦІЇ ВИХОВАННЯ ОСОБИСТОСТІ

Проблема дитинства вже не перше століття стоїть у центрі питань вдосконалення та гуманізації суспільства. Виховання молодого покоління в гуманістичному напрямку є предметом вивчення багатьох наук, насамперед психології та педагогіки.

На перших етапах розвитку психології дитинство розглядалося як “недосконалий зразок дорослості”, а дитина – як певна копія дорослої людини. Починаючи від З.Фрейда, внутрішній світ дитини отримав певне значення, оскільки в ньому почала прослідковуватися майбутня драма особистості дорослої людини. Але і тоді дитинство цікавило науковців лиш як об’єкт зовнішніх впливів, позбавляючи таку особистість індивідуальності та можливості виступати творцем своєї долі. І тільки гуманістичне трактування людини протистоїть розумінню її як пасивної істоти, що лише відповідає на зовнішні впливи (стимули) певною системою реакцій.

З появою нових підходів, напрямів, шкіл гуманістичного спрямування погляд на особистість та можливості її життєвого самовизначення еволюціонував від розгляду особистості як носія окремих рис до її бачення системи, від погляду на неї як об’єкта впливу до ствердження її як суб’єкта життєтворчості.

Людина виховується і розвивається в суспільстві, здобуваючи знання, норми та цінності тієї спільноти, до якої вона належить. У цьому полягає перетворення людини з біологічної істоти в соціальну, і цей процес характеризують як соціалізацію.

Зміна соціально-економічних умов, втрата звичних ціннісних орієнтирів, переважання прагматичних потреб, ділового спілкування над особистісним, значне інформаційне перевантаження особистості позначаються на характері і спрямуванні родинного та суспільного виховання. Тому для психології як науки ХХІ ст. надзвичайно важливо впровадити цілеспрямоване перетворення свідомості людини відповідно до власної природи її розвитку, сприяти саморозвитку індивіда та досягнення аутентичності.

Під час соціалізації разом з формуванням “Я” виникає потреба у позитивному ставленні з боку оточуючих і самого себе, а єдиний шлях вироблення позитивного самовідношення – це засвоєння таких способів поведінки, які викликають позитивне ставлення інших. І дитина, відповідно, керується не тим, що відповідає її аутентичності, а тим, що може викликати схвалення. У її свідомості в якості життєвих цінностей виникають такі, що не відповідають її природі, а уявлення про себе не допускають того, що суперечить засвоєній системі цінностей. Така ситуація відмови від власних оцінок на користь чужих створює ситуацію відчуження між досвідом людини та її уявленням про себе – неконгруентність. Така

*Н.М. Когутяк.* Аутентичність супроти віктимності як мета гуманізації виховання особистості  
людина часто переживає тривогу, ранимість, нецілісність особистості, що пояснюється нестабільністю зовнішніх вимог та орієнтирів. Тому виховання в гуманістичному напрямку передбачає безперечно позитивне ставлення до дитини, прийняття її внутрішньої природи.

Соціальність не означає, що індивід як суб’єкт, який є частиною людства, лиш відтворює засвоєну ним культуру і тому зовсім, нібито, не виходить за межі вже досягнутого суспільством. Навпаки, кожна людина через свою унікальність, неповторність і незамінність бере участь у розвитку культури і всього суспільства. Тобто, в процесі соціалізації людина виступає об’єктом і суб’єктом впливу. Не тільки суспільство впливає на людину, але й людина на суспільство. Тільки в руслі такого гуманістичного потрактування людини визнається абсолютна цінність кожного представника людського роду як особистості з правами на свободу, саморозвиток, правом робити власний вибір і бути творцем свого життя. Таке право повинно надаватись людині ще з дитинства шляхом схвалення ініціативи та можливості бути іншим для власних батьків, найближчого оточення.

Такий гуманістичний підхід до формування особистості є актуальним для сучасної психології та педагогіки. Оскільки поведінка з ефективним психологічним захистом, який не перешкоджає розвитку особистості, вимагає цілісності особистості, то це обов’язково передбачає опертя на аутентичність, конгруентність. Висвітленням та поясненням даних понять здебільшого оперує гуманістична психологія та екзистенційний напрям психотерапії. Здебільшого саме у цих напрямках працює вітчизняна психологія та педагогіка, і саме вони гармонійно вплітаються в українську ментальність та український кордоцентризм. Провідні ідеї на природу людини філософів-гуманістів Г.Сковороди, П.Куліша, П.Юркевича, Т.Шевченка актуальні і сьогодні та узгоджуються з гуманістичним напрямом психології.

Серед сучасних українських психологів проблемою аутентичності цікавляться Т.С.Яценко (поєднує психодинамічний напрям з гуманістичною психологією), С.І.Подмазін, О.Ф.Боднарєнко (основна мета психологічного консультування бачиться у досягненні конгруентності, аутентичності), І.Д.Бех, В.О.Татенко (займаються розробкою гуманістичної лінії психології), З.С.Карпенко (дослідження експресивної психотехніки, аксіопсихології особистості, що опирається на гуманістичне потрактування особистості) та ін. Центральна роль у більшості сучасних гуманістичних напрямів психології відводиться мотивам, які забезпечують не пристосування до середовища, не конформну поведінку, а ріст конструктивного начала людського “Я”. Задача людини, таким чином, – стати тим, ким можливо – самим собою, навіть, якщо суспільство цьому не сприяє.

І саме в цьому ми бачимо шлях гуманізації суспільства, шлях досягнення аутентичності кожною людиною.

Серед психологів існує думка, що сім’я не просто виховує дитину, не тільки істотно визначає розвиток інтересів і здібностей дитини, але й закладає певну модель майбутнього життя, певні сценарії життєвої стратегії особистості. І в цьому,



безперечно, є свій сенс. Та надзвичайно важливо при таких поглядах залишити людині свободу вибору, свободу бути господарем свого життя. Адже індивідуальний стиль і спосіб життя, які проявляються вже в ранньому дитинстві, роблять нас вільними та активними істотами, здатними самим будувати свій життєвий простір, оптимально використовувати свої здібності, задатки, свою індивідуальну самість, своє неповторне внутрішнє “Я”.

Усвідомлення та подолання життєвого сценарію, закладеного в дитинстві сім'єю, вимагає від людини самопізнання та подальшої активності. Дотримання людиною у своїй життєвій стратегії рішень, які були прийняті нею здебільшого ще у віці до 3-х років, позбавляє її творчої ініціативи та певною мірою перешкоджає вдосконаленню і поступовому розвитку суспільства.

Звичайно, виховуючи підрастаюче покоління, суспільство, зокрема сім'я, закладає власну певну систему норм і духовних цінностей, що є необхідним для кожної людини як суспільної істоти. Але, з іншого боку, не слід забувати, що ніхто не володіє абсолютною істиною і єдино вірними ідеалами, а тому не має права ламати внутрішній світ дитини, втручаючись у її життя і намагаючись змінити його. Батькам надзвичайно важливо вміти надавати дитині право бути сама собою, коригувати риси характеру, не завдаючи шкоди їй як особистості, що є суб'єктом власної діяльності, творцем свого життя і самої себе. Для виховання людини у такому гуманістичному напрямі важливе значення має саморозвиток, самовиховання, самоформування, і тому, відповідно, більша вага належить внутрішнім умовам, через які завжди тільки і діють всі зовнішні причини, впливи. Ці зовнішні впливи не можуть бути однозначними детермінантами розвитку людини, що було неодноразово експериментально доведено (наприклад, вивчення однозиготних близнюків, що виховувались у різних сім'ях, але мали багато спільних рис).

Виховання на гуманістичних засадах – це завжди співтворчість, засвоєння найбільш загальних духовних цінностей у ході сумісної діяльності суб'єктів – вихователів і вихованців, на основі якого формуються конкретні особисті моральні цінності та ідеали.

Без такої співтворчості процес виховання перетворюється у суцільне нав'язування вихованцю власних ідеалів поведінки, реалізацію власних мрій ціною позбавлення дитини її особистих планів на майбутнє шляхом нав'язування власного досвіду. При такому стилі можливо “кращим” результатом буде виховання абсолютної конформної особистості, нездатної вирішити, чого вона хоче, і усвідомити, коли саме вона досягне власного щастя і смислу життя. Але можливо також і нав'язування іншого сценарію життя, при якому особистість не зможе реалізувати мрії батьків, оскільки девізом її життя стане отримання будь-яких (в тому числі і негативних) погляджувань (за Е.Берном). Прикладом такого сценарію може стати обрання людиною у своїй життєвій стратегії позиції жертви, активним вивченням якої зараз займається віктимологія. Оскільки будь-яке явище

в дійсності слід вивчати з двох сторін – модель бажаного (ідеалу) і модель небажаного (антиідеалу), то при вихованні підрастаючого покоління важливу роль почала відігравати кримінологія (зокрема її галузь віктимологія), яка робить свій неоціненний вклад у вирішенні даної проблеми, вивчаючи особливості і створюючи модель соціально незрілої особистості. У нашому випадку моделлю бажаного (ідеалу) можна вважати гуманістичне формування особистості як суб'єкта власної діяльності та перспективного творця гуманного суспільства. Така особистість буде здатною до саморозвитку, оскільки зможе усвідомлювати свої досягнення і недоліки і, таким чином, передбачати своє майбутнє. Така особистість буде вдосконалювати себе шляхом власної діяльності, навчання, гри і праці. Будучи суб'єктом власного розвитку, така людина зможе свідомо вибирати свій подальший життєвий шлях. Грунтуючись на гуманістичних засадах формування особистості, можна стверджувати, що якість суб'єкта індивід здобуває в моменти породження психічного, переходу від біологічного до психічного способу самореалізації [7, с.23-34]. Така людина здатна до цілепокладання, до вибору, до відповідального прийняття рішень та виконання цих прийнятих рішень, до оцінки результатів виконання з позиції успіху – невдачі та, як наслідок, до накопичення власного індивідуального досвіду і побудови свого майбутнього.

Прикладом моделі небажаного (антиідеалу) можна вважати формування у підрастаючої особистості “позиції жертви”. Така людина буде характеризуватись високою тривожністю і фрустрованістю, високою конформністю, низьким рівнем емоційної стійкості, соціальної сміливості, впевненості, високим рівнем нейротизму, малоадекватною самооцінкою [3, с.64]. У такої особистості вже в дитинстві проявлятимуться труднощі в період адаптації до вимог школи, садка та інших інститутів соціалізації. Часто така позиція нав'язується батьками при вимаганні ними від дитини беззаперечної покірності, яка ґрунтується не на розумінні вимог, а на сліпому їх виконанні. В такій сім'ї діти бояться батьків, не здатні до самостійності і швидкої орієнтації в нових для них обставинах, не мають навичок у прийнятті рішень, позбавлені ініціативи.

Позиція жертви формується внаслідок сприйняття зовнішніх об'єктів як всемогутніх і жорстких, коли єдиним способом вижити стає повне підкорення. Образ “Іншого” сприймається як ворожий і караючий, а образ “Я” здається нікчемним і неповноцінним. Для жертв характерні: крайня вразливість, самотність і відторгнення, власна пасивність, залежність і слабкість [3, с.61-68]. Часто така позиція виникає через прагнення особистості наситити свій емоційний голод, і тому вона стає в залежну позицію від “Іншого”. Для такої особистості характерне використання примітивного знецінення самого себе. Такий сценарій, за Е.Берном, можна охарактеризувати як прийнятну людиною позицію: “Я – не Ок, ти – Ок” чи “Я – не Ок, ти – не Ок”. Така людина постійно буде почуватись невпевненою і непотрібною.

Ще одним можливим типом віктимної поведінки є заперечення недоброзичливого ставлення і агресії, на свою адресу, а також заперечення власної агресії,

адресованої іншим. Часто вживане поєднання рис привабливості і беззахисності формує в особистості кокетуючий, спокусливий тип віктимності (в даному випадку проявляється надмірна безпека). Такий тип зіставляється з варіантом самооцінки, що характеризується низькою самоповагою і високим рівнем симпатії оточуючих (тобто “Я” сприймається як слабке, але хороше). Такий тип поведінки – провокуюча безпорадність – може служити засобом втиснення “Іншого” у звичайний, єдинодоступний за такого сценарію життя, паттерн міжособистісних відносин – паттерн взаємодії жертви і злочинця, де обидва суб’єкти взаємодії по черзі займають два полюси свого садомазохічного “Я”. Тобто, жертва вважає: якщо мені недоступні позитивні погляджування, то краще отримувати негативні “стусани”, аніж залишатися зовсім без уваги “Іншого”.

Фредерік Перлз вважав, що у кожному з нас є два начала, які він називає “собака зверху” і “собака знизу” [4, с.128]. “Собака зверху” – це активне начало, яке проявляється у бажанні віддавати накази, підкоряти, тиснути авторитетом. Інше начало “Собака знизу” – характерне для позиції жертви – це пасивність, потреба підкорятися, погоджуватися і слухатися. Та співвідношення цих начал у кожної людини є різним, і значне переважання одного з них визначає звичну поведінку людини.

Звичайно, прийняття будь-якою дитиною рішення, яке здійснювалось під впливом зовнішнього середовища, а саме – сім’ї, не можна недооцінювати. Сім’я, як один з перших і найважливіших інститутів соціалізації, здатна закласти у майбутньої особистості як згубний сценарій життя, так і “зкласти фундамент” такої людини, яка б здатна була ставити перед собою цілі, аутентичні здобутому осмисленому і усвідомленому досвіду. Тільки у другому випадку сутність людини буде розглядатись як універсальна і пов’язуватись зі здатністю людини створювати принципово нові можливості для власного розвитку. У першому ж випадку перед уже дорослою особистістю буде стояти складне завдання: зробити усвідомлений вибір. Вибір адаптації – це відмова від змін, це вибір минулого, реалізація нав’язаних у ранньому дитинстві позицій та сценаріїв. А для того, щоб зробити крок вперед, зробити вибір майбутнього, слід вибрати самореалізацію.

Самоактуалізація – це творча тенденція людської природи. Вона – основа розвитку і самовдосконалення індивіда. Самоактуалізація зовсім не означає відсутність проблеми, але це завжди рух від простішого до складнішого, від виконання зовнішніх вимог до реалізації внутрішніх потенцій. Такого роду рух і розвиток приносять пікові переживання.

Роль сім’ї, таким чином, є важливим, та не вседетермінуючим фактором у нормальному розвитку особистості. Вона може значно полегшити здобуття людиною власної сутності. Адже якщо ще в дитинстві людині закласти такі позитивні паттерни, як: ставлення до іншої людини як до самоцінності, здатність до самовіддачі і любові, потреба у позитивній свободі і більшому волевиявленні.

віра у здійснення наміченого та внутрішню відповідальність, то і соціалізація, і самоактуалізація будуть проходити значно швидше й ефективніше.

Необхідною засадою гуманістичного формування особистості є привчання людини до необхідності робити особистісний, екзистенційний вибір, тобто вибір найбільш раціональної індивідуальної стратегії в ситуації невизначеності. Такий вибір повинен забезпечувати внутрішнє особистісне підґрунтя для продукування нових альтернатив вибору.

Відомо, що здійснювати такий вибір може тільки людина, яка є активним суб’єктом власної життєвої стратегії. Для того, щоб людина стала таким суб’єктом, у неї є всі необхідні задатки. Немовля появляється на світ, маючи вже елементарні здібності до встановлення взаємовідносин з іншими людьми. Воно розрізняє складні сигнали, які подаються людиною, перш за все матір’ю, надаючи перевагу їм серед інших сигналів оточуючого середовища, тобто намагається імітувати людину. І вже тільки це одне покладає велику відповідальність на матір, від якої залежить “прийняття перших рішень” дитиною, яких, можливо, вона буде дотримуватись все своє подальше життя.

У віці 1-2 років дитина в результаті попередніх сенсорних і практичних контактів з реальністю виділяє найбільш вагомим для себе людей, предмети, події шляхом позначення їх найпростішими словами. І такі, на перший погляд, прості дії є вже ознакою того, що дитина здобуває характеристики суб’єкта. Виділення дітьми у віці 6-9 років на основі діяльності і спілкування об’єктів у формі найпростіших понять (число і т.д.) завдяки їх узагальненню є ще однією ознакою суб’єктності підростаючої людини [5, с.31-41].

Таким чином, щоб сформувати з людини суб’єкта своєї життєдіяльності, потрібно починати ще з раннього дитинства, а, можливо, й ще швидше. Тільки сприяння найближчого оточення розвитку біологічно заданих потенцій може стимулювати саморозвиток внутрішньо вільної людини, що здатна приймати рішення про способи своєї взаємодії з іншими людьми, перш за все, на основі свідомих моральних переконань. Така людина здатна до самопізнання, само розуміння і рефлексії, що забезпечують людині погляд на себе збоку. Вона також здатна усвідомити свої помилки та перетворити їх у власний безцінний досвід. Виховання такої людини буде абсолютно не складним за умови наявності справжньої любові і поваги до внутрішнього “Я” іншої людини, навіть якщо це поки що дитина. Виховання такої людини повинно починатись із батьківського самовиховання, самопізнання і знаходження смислу як свого життя, так і буденної діяльності. Адже виховання – це завжди співтворчість вихователя і вихованця, дорослого і дитини, що зближує досягнення високої мети – гуманізації всього суспільства. Теоретична постановка такого “бажаного ідеалу” вимагає подальшого пошуку конкретних засобів та методів його емпіричного досягнення.

1. Берн Э. Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений; Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы: Пер. с англ. / Общ. ред. М.С. Мацковского. – М.: Прогресс, 1988. – 400 с.
2. Брушлинский А.В. Проблема субъекта в психологической науке // Психологический журнал. – 1991. – Т.12 – №6. – С.3-11.
3. Васильев В.Л. Мамайчук И.И. Анализ личности несовершеннолетних жертв половых преступлений // Вопросы психологии. – 1993. – №1. – С.61-68.
4. Джеймс М., Джонгвард Д. Рожденные выигрывать. Трансактный анализ с гештальтупражнениями: Пер. с англ. / Общ. ред. и послесл. Л.А.Петровской. – М.: Прогресс, 1995. – 336 с.
5. Знаков В.В., Павлюченко Е.А. Самопознание субъекта // Психологический журнал. – 2002. – Т.23. – №1. – С.31-41.
6. Маслоу А. Психология бытия. – М.: Рефлбук; К.: Ваккер. 1997. – 304 с.
7. Татенко В.О. Субъект психической активности: поиск новой парадигмы // Психологический журнал. – 1995. – Т.16. – №3. – С.23-34.

N.M. Kohutyak

#### AUTHENTICITY VS. VIABILITY AS THE AIM OF HUMANIZATION OF PERSONALITY EDUCATION

The article is dedicated to the problem humanization of personality's upbringing, especially the author sets up the authentic person to the person with the victim's script of life. The author stresses that the aim of upbringing is to form people to be able to make an existential choice, ready to find out mutual forces to live and create.

У.Л. Маруневич

#### ПСИХОЛОГІЧНИЙ ПРОСТІР ЖИТТЄВОЇ КРИЗИ ОСОБИСТОСТІ

Поняття кризи дедалі частіше трапляється в сучасному науковому дискурсі. Інтерес до різних його аспектів виявляли в різний час багато дослідників (З.Фройд, К.Юнг, К.Роджерс, Е.Фромм, Е.Еріксон, А.Маслоу, Л.С.Виготський, Л.І.Анциферова, Ф.Ю.Василюк, О.А.Донченко, Т.М.Титаренко та ін.). Актуальним завданням вивчення життєвих криз особистості є виявлення причин, які їх викликають, і стратегій подолання. Завданням нашої теоретичної розвідки є аналіз феноменологічного аспекту життєвої кризи особистості в екзистенційно-гуманістичній психологічній традиції.

Життєва криза, на думку Т.М.Титаренко, є життя особистості в її вищій, неповторній формі, оскільки усвідомлення глибокого протиріччя всередині себе і вихід з нього вимагають концентрації всіх духовних сил людини. Тому життєва криза є ніби поворотним пунктом життєвого шляху особистості [9]. Схожу думку знаходимо в Е.Еріксона, який розглядає кризу як поворотний момент у житті індивіда [12, с.219]. Він вбачає у кожній особистій і соціальній кризі своєрідний виклик, який приводить індивіда до особистісного росту і подолання життєвих перешкод [12, с.218]. В одній із методологічних позицій К. Юнга

У.Л. Маруневич. Психологічний простір життєвої кризи особистості

йдеться про те, що людина, суб'єкт, особистість постають як самодостатня умова, джерело власного розвитку [14]. На думку М.Гайдегера, кризове екзистенційне існування людини є насамперед заданою можливістю і необхідністю вибирати власне існування тут, у світі. Можливість вибирати – це можливість повертати себе у світ, у всевідкритість [8, с.516]. Е.Гуссерль безпосередньо пов'язує кризу з ситуацією драматичного вибору, коли людині стає чужим її власний раціональний життєвий сенс [15]. За Ж.-П.Сартром, людина є абсолютним вибором самої себе і тому відповідає за все [8, с.513].

Таким чином, у життєвій кризі кожна людина неодмінно опиняється перед проблемою особистісного вибору, конструктивність якого визначається тим, наскільки людина готова до самостійної самоактуалізації та життєтворчості.

Поняття “життєва криза” за змістом багатоаспектне. На думку Т.М.Титаренко, “кризою можна назвати такий збіг обставин на життєвому шляху людини, коли під загрозою опиняються її життєвий задум, проект майбутньої світобудови, коли руйнується старий життєвий світ, відбувається переосмислення звичних уявлень про цінності, ідеали, смисли, цілі. Людина опиняється перед запитанням без однозначних відповідей” [10, с.23]. У світлі сказаного надзвичайно вагомою стає думка Е.Фромма: вдивляючись в обличчя істині, усвідомити свою повну самотність і визнати, що поза людиною не існує сили, здатної за неї вирішити її проблеми. “Життєва криза” – феномен внутрішнього світу людини, який проявляється у різних формах переживання непродуктивності свого життєвого шляху [1, с.155]. З цього погляду, до кризи призводить неможливість реалізації найбільш значущого на даний момент життя задуму, плану.

Велику цікавість викликає проблема духовної кризи, яка висвітлюється у праці А.І.Зеліченка “Психологія духовності”. У баченні автора “духовна криза – це стан, коли людина не справляється з духовною роботою, яку вона прагне виконати” [5, с.22]. Якщо духовна діяльність професійна (творчі працівники, педагоги, священнослужителі та ін.), духовна криза постає у формі професійної. Проте, зауважує автор, проявом духовної кризи можуть бути і особисті проблеми (почуття самотності, внутрішньої спустошеності та ін.).

На думку Ф.Ю.Василюка, до розвитку життєвої кризи призводять не будь-які критичні ситуації, а лише ті, які глибоко зачіпають інтереси людини, викликають у неї сильні почуття незадоволеності, образи, горя, розчарування, сорому, приниження і т.д. Причому кризова ситуація не може бути вирішена ні зовнішньою практичною, ні пізнавальною діяльністю, а має бути пережита. “Результатом переживання (під переживанням тут мається на увазі особлива психічна діяльність особистості з метою подолання критичного стану) цієї неможливості є модифікація самої особистості, її переродження, прийняття нового задуму життя, нових цінностей, нового образу “Я” [2, с.47]. Такого ж погляду дотримується Т.М.Титаренко: “Життєві кризи, що їх час від часу

переживає кожна особистість, викликають зміну парадигми. Докризова й посткризова парадигми часто бувають настільки якісно різними, що їх важко порівняти, визначити сумірність” [9, с.138].

На думку З.С.Карпенко, “особистість у період відповідної життєвої кризи – кризова особистість – являє собою процес розгортання і структурної перебудови базових життєвих орієнтацій у феноменологічному полі суб’єкта” [6, с.48]. Власне, життєвий світ будується у процесі саморозгортання особистості, розширення спектра суб’єктності як показника її зрілості, самостійності, відповідальності. З.С.Карпенко зауважує: “Кризова особистість стоїть перед проблемою включення новопосталої життєвої орієнтації в уже сформовану систему цінностей, що зумовлює процеси переструктурування і появи нових опосередковуючих ланок у життєвому просторі індивіда” [6, с.52].

Отже, вихід із будь-якої життєвої кризи полягає в необхідності реконструкції власного життєвого світу. Тобто для подальшого самоздійснення людині особистості треба вирішити проблему вибору нових напрямів, стратегій буття. В результаті вирішення цієї проблеми рівень розвитку особистості може перейти на якісно новий спосіб життєдіяльності. Тобто те, що слугувало приводом і причиною для переживання (власне криза), може трансформуватися у внутрішній досвід, який регулюватиме подальші принципи і програму життєздійснення.

Життєва криза нерозривно пов’язана з появою підсумовуючого ставлення до життя, прикладом чого може слугувати криза середини життя, яка припадає на вік 35-45 років. Психологічним контекстом цього періоду життя є перші прояви старіння, критична оцінка і переоцінка того, що було досягнуто на даний момент життя. На перший план висувається проблема переосмислення, корекції сенсу життя. Більшість сучасних дослідників вважають, що криза середини життя в першу чергу загрожує тим, хто схильний уникати самоаналізу і використовує захисний механізм заперечення, намагаючись не помічати змін. “Людина, що потрапляє в життєву кризу, опиняється в стані психічної дезадаптації, коли звичне буття істотно порушене. Навіть зламане, або залишилися переживання безвиході, або, навпаки, пробуджується психічна сконцентрованість на пошуку шляхів виживання, побудови нових сценаріїв і проектів життєтворчості” [7, с.177].

Т.М.Титаренко стверджує, що подолання кризової життєвої ситуації потребує “наскрізного бачення власного життєвого шляху, здатність відчувати тієї головної мелодії, яка і складає особистість, є тим психологічним механізмом, котрий регулює плин суб’єктивного часу, допомагає визначити нові життєві траєкторії” [8, с.319].

Поняття життєвої кризи містить у собі відтінок загрози, небезпеки, але з іншого боку, життєві кризи спонукають до актуалізації суб’єктивного потенціалу в пошуках виходу з них, змушують особистість стати перед проблемою вибору

нових стратегій і тактик життєздійснення. Т.М.Титаренко зауважує, що абсолютно безкризовий розвиток є тупиковий, оскільки саме криза забезпечує людині можливість виходу за власні межі, саме криза є справжньою можливістю трансцендування, визначення нової системи цінностей, нового нарративу.

Н.В.Чепелева, в результаті вивчення можливостей застосування методу нарративу в психологічній практиці, робить висновок, що людина, проживаючи життя, створює його історію, а кризова ситуація сприяє особистісному зростанню лише тоді, коли вплітається в цю історію, не порушуючи її цілісності, і тим самим не руйнує особистості [13]. Т.М.Титаренко також наголошує, що, “здійснюючи вибір, людина відмовляється від своєї життєвої парадигми, розчарувавшись у її ефективності. Якщо тон її актуальному дискурсу задавав один нарратив, без кризи не обійтись. Якщо ж варіантів життєздійснення, форм інтерпретації свого життєвого шляху було кілька, криза стає не обов’язковою” [9, с.9].

Загальним для всіх кризових життєвих ситуацій є те, що вони вимагають особливої (спеціальної) внутрішньої роботи для свого подолання. Як зазначав В.Франкл: “Людина не вільна від умов. Але вона вільна обрати позицію стосовно них. Умови не визначають її повністю. В кінцевому підсумку людина не підвладна умовам, з якими вона стикається; скоріше ці умови підвладні її рішенням” [11, с.87]. Проте зробити цей крок і усвідомити свою дійову позицію, піднятися над ситуацією вдається далеко не кожній людині.

Реалії сьогодення – численні колізії людських взаємовідносин, руйнування і переоцінка цінностей, все більше відчуження душевного, духовного – причина виникнення багатьох критичних життєвих ситуацій.

Щоб зрозуміти сутність життєвої кризи, допомогти людині у виробленні адекватної стратегії подолання, необхідно з’ясувати, які життєві відношення порушені, які саме протиріччя загострилися, адже суть, причина життєвої кризи завжди прихована десь у глибині внутрішнього світу особистості. Залежно від індивідуальних особливостей особистості, криза може переживатися по-різному, іноді довго, емоційно напружено, а іноді зовсім непомітно, латентно. Все те, що людина емоційно переживає, необхідно перекласти на раціональний рівень сприйняття для того, щоб виникла можливість активно діяти в кризовій ситуації. Для конкретної особистості складність такого розуміння залежить від типу життєвої кризи, а також від індивідуальних особливостей особистості.

Отже, теоретичний аналіз спеціальної літератури з питань життєвих криз особистості таким чином окреслює їх психологічний простір:

– у кризовій життєвій ситуації порушується система саморегуляції особистості;

– людина потрапляє в емоціогенну ситуацію, в якій негативні емоції гальмують і ускладнюють раціональний пошук основного протиріччя (латентної проблеми) життя в період кризи;



– реакція подолання кризи починається з автоматичного налаштування свідомості і всієї психічної діяльності до тих пір, поки не стане можливою аналітична діяльність;

– природний процес перебудови свідомості необхідно доповнити і оптимізувати соціально набутим досвідом роботи зі собою, зі своїм внутрішнім світом.

Люди, що пережили кризу, прагнуть до самотрансценденції, намагаються знайти більш широкий контекст, з яким вони могли б співвіднести своє життя і тим самим осмислити його. Тобто кризові переживання часто відіграють роль каталізаторів осмислення життя. “Щоб бачити себе, людина виривається назовні; її свідомість стає самою свободою, що покидає внутрішнє життя, стаючи пориванням за власні межі. Тільки особистість на певному рівні розвитку, стадії зрілості може зазирнути за свої кордони, за границю сьогодення, своєї біографії, індивідуальних передбачень” [8, с.580].

Таким чином, є підстави вважати, що розвиток і зміни особистості відбуваються протягом усього життя. Зберігається її здатність бути суб'єктом власного життя, створювати новий життєвий світ із зміненою структурою смислів і цінностей. Конструктивне вирішення кризи залежить від здатності особистості до самоаналізу, саморефлексії, вміння розширити своє майбутнє за рахунок формування особисто значущих цілей.

1. Варбан Е.А. Жизненный кризис: попытка определения // Журнал практикующего психолога. – 1997. – Вып.3. – С.153-162.
2. Василюк Ф.Е. Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций). – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. – 200 с.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 752 с.
4. Донченко Е.А., Титаренко Т.М. Личность: конфликт, гармония. – К.: Политиздат Украины, 1987. – 158 с.
5. Зелченко А.И. Психология духовности. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1996. – 400 с.
6. Карпенко З.С. Життєві орієнтації у феноменологічному полі кризової особистості // Наукові студії із соціальної та політичної психології: 36 статей / АПН України, Ін-т соціальної та політичної психології; Редкол.: С.Д.Максименко, М.М.Слюсаревський та ін. – К.: ТОВ “Видавництво “Сталь”, 2000. – Вип.4 (7). – 260 с.
7. Лепіхова Л.А. Роль соціально-психологічної компетентності у виборі шляхів подолання життєвих криз // Наукові студії із соціальної та політичної психології: 36 статей / АПН України, Ін-т соціальної та політичної психології; Редкол.: С.Д.Максименко, М.М.Слюсаревський та ін. – К.: ТОВ “Видавництво “Сталь”, 2000. – Вип.4 (7). – 260 с.
8. Основы психологии: Підручник / За заг. ред. О.В.Киричука, В.А.Роменця. – 2-ге вид., стереотип. – К.: Либідь, 1996. – 632 с.
9. Титаренко Т.М. Чому і як особистість стимулює дебют життєвої кризи // Наукові студії із соціальної та політичної психології: 36 статей / АПН України, Ін-т соціальної та політичної психології; Редкол.: С.Д.Максименко, М.М.Слюсаревський та ін. – К.: ТОВ “Видавництво “Сталь”, 2000. – Вип.4 (7). – 260 с.

10. Титаренко Т.М. Нужна ли психологическая помощь личности в кризисных жизненных ситуациях // Журнал практикующего психолога. – 1999. – №1.
11. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник / Пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
12. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности (Основные положения, исследования и применения) / Пер. с англ. – СПб.: Питер-Пресс, 2003. – 606 с.
13. Чепелева Н.В. Понимание и интерпретация критической ситуации // Наукові студії із соціальної та політичної психології: 36 статей / АПН України, Ін-т соціальної та політичної психології; Редкол.: С.Д.Максименко, М.М.Слюсаревський та ін. – К.: ТОВ “Видавництво “Сталь”, 2000. – Вип.4 (7). – 260 с.
14. Юнг К.Г. Дух и жизнь. – М.: Практика, 1996.

U.L. Marunevych

#### PSYCHOLOGICAL SPACE OF PERSON'S LIFE CRISIS

Psychological space of person's life crisis is built up by restructuring its value-and-sense consciousness. The latter produces new aims and life perspectives.

Ж.І. Широка

#### СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ СКЛАДОВІ ІМІДЖУ КЕРІВНИКА ГАЛУЗІ ОСВІТИ

Впровадження економічних реформ в Україні і пов'язані у зв'язку з цим зміни в усіх сферах суспільного буття вимагають докорінного реформування управління в соціальних системах. Звідси випливають особливі вимоги, що висуваються до управлінської діяльності керівника закладу освіти, які є відповідальні за становлення нової генерації. Імідж керівника галузі освіти є вагомим рушійним важелем, який детермінує ефективність управлінського процесу в цілому.

Вагомий внесок у дослідження різних проблем психології управління в освіті здійснили такі вчені, як Н.Л.Коломінський, Н.Л.Карамушка, Я.І.Шкурко, А.Головченко, О.В.Кондратюк, О.І.Бандурка, Г.М.Артюх, Л.І.Уманський та інші. Проблемам іміджу присвячені праці Г.Г.Поченцова, А.Ю.Панасюка, Ф.А.Кузіна, Н.Л.Коломінського, Л.Е.Орбан-Лембрик, В.М.Шенеля, Г.В.Щокіна та інших дослідників. Однак слід відзначити, що соціально-психологічний аспект проблеми іміджу керівника, механізми його формування, вплив соціокультурних та психологічних чинників на його дійове функціонування в певній мірі залишаються поза увагою вчених, як і дослідження самого ефекту іміджу зокрема.

Мета статті – з позицій соціальної психології управління виокремити та обґрунтувати психологічну сутність основних складових іміджу керівника в галузі освіти, його ролі та значення для високого авторитету особистості керів-

ника та організації на основі аналізу результатів теоретичного вивчення і узагальнення наукових здобутків вітчизняних та зарубіжних вчених щодо даної проблеми.

Завдання статті:

1. На основі теоретичного аналізу наукових праць з'ясувати соціально-психологічний зміст іміджу керівника закладу освіти.

2. Виокремити та розкрити сутність основних соціально-психологічних складових іміджу керівника галузі освіти.

3. Визначити напрямки врахування соціально-психологічних складових іміджу особистості керівника в оптимізації його управлінської діяльності.

Сучасний етап розвитку українського суспільства, яке переживає кардинальні зміни в усіх сферах свого буття, суттєво підвищує вимоги до рівня професіоналізму управлінської діяльності керівників навчальних закладів. За таких обставин національна школа потребує керівника, здатного до нестандартних дій, використання новітніх технологій управління, принципів переорієнтації на гуманізацію та демократизацію взаємин між учасниками педагогічного процесу, творчого підходу у прийнятті управлінських рішень.

Управління педагогічним колективом, будучи різновидом соціального управління, з одного боку, передбачає організацію навчально-виховного процесу, а з іншого, – складну міжособистісну взаємодію, спрямовану на задоволення потреб, мотивів, цілей учасників управлінського процесу. Згідно з нормативними законодавчими вимогами суспільства, актуалізується значення людського чинника в освіті. Постать особистості керівника в управлінському процесі та виокремлення в його особистісному профілі соціально-психологічних складових іміджу набувають особливої ваги і значущості, оскільки особисті якості керівника перебувають у безпосередньому зв'язку з його комунікативним потенціалом, потребово-мотиваційною сферою, ціннісними орієнтаціями, адаптивністю та ін. Керівник-менеджер освіти повинен використовувати психологічні резерви, закладені в його особистості, в тих посадово-управлінських функціях, які він виконує [4]. Володіння керівником галузі освіти сприятливим іміджем сприяє формуванню і закріпленню позитивних вражень громадськості не тільки про нього як про особистість, а й про організацію, яку він очолює.

Аналіз результатів теоретичного вивчення й узагальнення наукових праць вчених [2], [3], [4], [5], [6] дає підстави стверджувати, що імідж – це враження, яке справляє особистість або організація на окремих людей чи групу. В даному випадку мається на увазі те, що знання того, як будуть сприйняті та інтерпретовані будь-які факти, відомості про особистість або організацію тією чи іншою групою людей, є першорядним психологічним підґрунтям управління іміджем. Загалом, імідж особистості або організації – це враження, яке організація та її члени справляють на навколишніх людей і яке фіксується в їх свідомості у вигляді певних емоційно забарвлених уявлень (думок або суджень

про них), що мають характер стереотипу [5]. Вивчення іміджу керівника в будь-якій галузі діяльності передбачає розкриття певних складових соціально-психологічного характеру, основну частину яких складають професійно важливі та особистісні якості менеджера.

Керівник закладу освіти – це перш за все особистість, з її яскраво вираженим духовним, психофізіологічним, інтелектуальним потенціалом, тому особливої ваги набувають професійно важливі якості особистості керівника, які є необхідними для засвоєння спеціальних знань і навичок та досягнення найбільшої ефективності в управлінській діяльності. Увага та інтерес до особистості керівника зародилися вже на ранніх етапах суспільного розвитку. Так, Конфуцій виходив з того, що керівнику перш за все потрібно володіти тонким і глибоким проникненням у характери і почуття своїх соратників. Греки в часи Гомера бачили такі чотири якості, необхідні ідеальному керівнику: 1) мудрість Нестора; 2) справедливість Агамемнона; 3) хитрість Одісея; 4) енергійність Ахіллеса. Гомер, відтак, підкреслював, що в дійсності ідеального керівника не існує, до нього можна лише наблизитися, коли різні керівники будуть цілеспрямовано працювати разом [10].

У кінці ХХ століття деякі вчені вважають, що для сучасного менеджера необхідні: фізичні, особистісні, інтелектуальні якості та здібності. Так, Л.М.Карамушка звертає увагу на те, що одним із чинників підвищення ефективності управління освітніми закладами є психологічна готовність керівників до управління, яка представляє собою комплекс взаємопов'язаних та взаємообумовлених психологічних якостей, що забезпечують успішність управління [2]. Н.Л.Коломінський підкреслює, що для ефективності управлінської діяльності особливу роль відіграють індивідні та особистісні властивості керівника освіти [3]. В.І.Сингаївська зазначає, що важливою якістю керівника є його психологічна компетентність, під якою мається на увазі наявність необхідних психологічних знань, умінь і навичок [8].

Як бачимо, названий перелік властивостей керівників можна було б продовжувати. Аналіз наукової літератури з проблеми класифікації якостей, необхідних керівникові, дає підстави стверджувати, що така типологізація носить умовний характер і тому слушною є думка вчених про наявність певного мінімуму специфічних інтегральних чинників, до яких належить і імідж особистості керівника.

Зміст поняття “імідж керівника” вміщує в себе багато різних складових соціально-психологічного характеру. З них, на думку Л.Е.Орбан-Лембрик [5], можна виокремити такі найголовніші:

- професіоналізм і компетентність;
- динамізм, швидка реакція на ситуацію, активність;
- моральна надійність керівника;
- вміння впливати на людей справою, словом і зовнішнім виглядом;

- гуманітарна освіченість;
- психологічна культура керівника.

Професіоналізм та компетентність займають найвищий щабель серед складових іміджу керівника. Коли говорять про управлінську діяльність як про професійну, то передбачають, що її функції виконуються спеціально підготовленими спеціалістами з управління, які можуть і вміють використовувати надбання науково-технічного прогресу, наукові розробки суміжних з управлінням наук. Професіоналізм управлінської діяльності складається із сукупності соціокультурних, загальнотеоретичних, спеціальних управлінських і психологічних знань, умінь та навичок, якими повинен володіти керівник для ефективного здійснення управлінської діяльності і корекції цієї діяльності. Професіоналізм керівника характеризується певним рівнем готовності здійснювати управлінську діяльність [5].

Стосовно професіоналізму та компетентності як головних складових іміджу менеджера у галузі освіти вважається, що керівник повинен бути компетентним у питаннях теорії та практики управління освітою та в усіх інших проблемах, що належать до мети, завдань, змісту роботи, а також людей; мати широкий науковий і культурний кругозір, знання філософії, всесвітньої історії та історії України. Мати управлінську, психологічну, педагогічну, економічну, правову компетентність [8]. Він повинен володіти академічними здібностями до самоосвіти, постійного підвищення кваліфікації, професійного вдосконалення; ефективно використовувати всі функції управління в освіті [3].

Переходячи до розгляду наступного компонента іміджу керівника, необхідно відмітити, що активність – це багатомірна категорія, яка реалізується в системі цільових установок, ціннісних відносин, ціннісних орієнтацій, що визначають мотиваційну сферу особистості, спрямованість її інтересів, вибір способів діяльності і спілкування. Формування активності полягає в прийнятті й засвоєнні цінностей особистістю [5]. Від високого рівня розвитку активності залежить динамізм та вміння керівника передбачати і швидко оцінювати ситуацію, вміння розумно ризикувати. Прикладами динамізму та активності можуть послужити такі професійно важливі якості керівника, як яскраво виражена здатність до стратегічного планування та прогнозування, прийняття правильних і своєчасних перспективних рішень, неабияке вміння приймати творчі та раціональні пропозиції за умов великого ступеня ризику, велика схильність до інтуїтивного передбачення та абстрактного аналізу перебігу розвитку складних процесів і критичних ситуацій тощо.

Моральна надійність керівника передбачає ряд моральних психолого-управлінських вимог до менеджера освіти, серед яких Н.Л.Коломінський [3] виділяє такі, що відображають ставлення керівника до загальнолюдських цінностей народу, суспільства України, а також ставлення до управлінської діяль-

ності як професії, до самого себе, любов до батьківщини, намагання принести своєю роботою користь своєму народові; любов до людей, до дітей, намагання зробити їм добро, зокрема своєю діяльністю; розвинуте почуття власної гідності та поважання гідності інших людей; чесність, правдивість, принциповість, дисциплінованість, скромність. Керівник повинен володіти альтруїстичними якостями – безкорисливою турботою про благо людей, гуманістичною спрямованістю та схильністю до управлінської діяльності.

Вміння впливати на людей справою передбачає здатність керівника впливати на інших своїм ставленням до людей, справ, подій; здатність передавати це ставлення, “заразити” ним інших; логічну переконливість впливу словом та ділом, уміння довести логічну послідовність у мовленнєвій та практично-діяльній формах. Практично-діяльна форма впливу виявляється в тому, що менеджер сам показує, як виконати справу, яку він доручає іншим, розпочинає її, включається в неї у важкі моменти, діє особистим прикладом. Впевненість у своїх силах, велика віра у справу, у можливість її здійснення, оптимізм, бадьорість духу, здатність правильно та швидко обрати момент вирішального впливу, сміливість, наполегливість у важкій ситуації, здатність піти на ризик тощо – приблизно такий перелік показників суспільної енергійності, які повинні переконливо впливати на оточуючих і сприяти закріпленню позитивного іміджу керівника в будь-якій галузі діяльності, зокрема в освіті.

Знання керівником технічного інструментарію риторики забезпечує вмілий вплив на підлеглих за допомогою слова, який можливий за реалізації таких чинників [5]:

- доступно і логічно викладати свої думки;
- викладати свої думки чітко і коротко, з урахуванням темпу мови;
- сміливо захищати свої погляди;
- прислухатися до поглядів іншої сторони;
- правильно задавати питання, проявляти активність при обговоренні проблеми;
- не відхилятися від основної теми розмови;
- завойовувати прихильність і увагу співрозмовника;
- вміло відповідати опоненту;
- вчасно зупинитись.

До мовних психолого-управлінських вимог менеджера освіти відносять необхідність добре володіти мовою ділових паперів, усною мовою; бути красномовним – уміти переконливо виступати перед людьми, спілкуватися. Керівник у галузі освіти неодмінно повинен володіти мовними здібностями, а також такими якостями мови, як змістовність, зрозумілість, виразність, дієвість мови [2]. Мовленнєві якості допомагають керівнику при формулюванні управлінських рішень, здійсненні письмового та усного ділового спілкування, при про-

веденні різноманітних форм організації управління (нарад, педрад, зборів тощо) шляхом дискусій, “мозкових штурмів”, ділових, рольових ігор тощо; сприяють мовному оформленню діалогічного спілкування. Ділова мова визначає ефективне виконання всіх функцій управління, особливо в критичних умовах, стресових ситуаціях [3].

Візуальний імідж керівника складає його зовнішній вигляд, куди належить етика спілкування, естетика одягу, приваблива зовнішність та манера поведінки [4], [5], [6], [7], а також фізичні дані [3]: стан здоров'я та особливості фізичного розвитку, що є основою життєдіяльності та працездатності особистості.

Важливою складовою іміджу керівника є гуманітарна освіченість. На думку Л.Е.Орбан-Лембрик, основу світоглядного кредо керівника можуть складати такі гуманітарні цінності:

- соціальна захищеність людей;
- їхнє здоров'я;
- їхнє духовне багатство;
- екологічна безпека.

Висока культура управління керівника – це гарантія професійних знань і морально-психологічних можливостей, які, безумовно, залежать від інтелектуально-культурних здібностей особистості, що перебуває біля керма управління [5].

Поряд з описаними вище компонентами іміджу керівника, які можна вважати аналогічними в освіті, слід відзначити вплив лідерства на імідж менеджера. Якщо менеджер володіє значним впливом на співробітників і займає центральне місце в структурі відносин у колективі, він називається лідером [7]. Схильність до управлінської діяльності (лідерства) передбачає таку структуру [3]: 1) організаторська схильність; 2) комунікативна схильність; 3) схильність брати на себе відповідальність; 4) завзятість, розвинуті духовні потреби, потреби в самоактуалізації, досягненні.

Суттєвим моментом дослідження став аналіз стилю керівництва в системі освіти, який свідчить про необхідність визначення складових іміджу установи освіти і, зокрема, відділу освіти, адже манера поведінки керівника є ознакою стилю. Значущість створення позитивного іміджу відділу освіти полягає в тому, на думку Н.Л.Коломінського, що від нього значною мірою залежить ефективність впливу відділу як суб'єкта управління на заклади освіти як об'єкти управлінської взаємодії. Імідж відділу освіти віддзеркалює враження, думки, судження учасників навчально-виховного процесу і, насамперед, керівників шкіл, дошкільних та позашкільних закладів освіти.

Складовими моделі позитивного іміджу, з точки зору підлеглих, є якість роботи відділу як організації, що надає організаційно-педагогічну допомогу закладам освіти та окремим освітянам [3].

- компетентне вирішення завдань у процесі інспектування установ освіти;
- соціальний захист працівників освітянських установ перед муніципальними органами;
- прояв гуманності та людяності в управлінському спілкуванні з підлеглими;
- надання їм допомоги в реалізації творчих задумів, розробці інноваційних ідей, технологій;
- надання інформації щодо передового педагогічного досвіду, досягнень науки;
- здійснення матеріального та морального заохочення керівників та педагогів підвідомчих установ освіти.

Як показує дослідження, кращі сучасні керівники закладів та установ освіти приділяють увагу питанням іміджу, оскільки їх вирішення теж працює на досягнення поставленої мети, хоч формування іміджу для них не є самоціллю.

Зважаючи на актуальність розвитку в нашій країні проблеми іміджу, перспективним є не тільки вивчення ефекту іміджу в різних сферах діяльності, в даному випадку в галузі освіти, а й глибше дослідження власне феномена іміджу. Імідж – це явище, за допомогою якого підвищується престиж, репутація, авторитет як окремого керівника, так і цілої організації. Високий імідж товару країни чи особистості сприяє вирішенню багатьох проблем [6].

Отже, проектуючи імідж освітнього закладу ХХІ століття, педагоги орієнтуватимуться на особистість, що має набути статусу “творця”. Бо лише творець здатен професійно ставитися до життя, а саме [1]:

- опанувати на сучасному рівні політичні, економічні, правові, гуманітарні знання та бути здатним узагальнювати й систематизувати їх;
- набувати навичок проблемного соціального мислення й соціальних дій;
- вчитися компетентно вести дискусію, поважати позицію партнерів;
- створювати свій життєвий проект, виробляти свій стиль життя – діяльно-продуктивний;
- постійно прагнути до змін, які може забезпечити лише безперервна освіта, що потребує уміння навчатися впродовж життя.

1. Гуменюк В. Імідж гімназії ХХІ століття // Директор школи. – 2003. – №1. – С.14.
2. Карамушка Л.М. Психологія управління закладами середньої освіти: Монографія. – К., 2000. – 332 с.
3. Коломінський Н.Л. Психологія менеджменту в освіті: Монографія. – К., 2000. – 286 с.
4. Лозниця В.С. Психологія менеджменту: Навч. посібник. – К., 2000. – 512 с.
5. Орбан-Лембрик Л.Е. Психологія управління: Навч. посібник. – Івано-Франківськ. 2001. – 695 с.
6. Поченцов Г.Г. Имиджелогия. – К., 2000. – 768 с.
7. Психология менеджмента: Учебник / Под ред. проф. Г.С. Никифорова. – СПб., 2000. – 572 с.



8. Сингаївська І.В. Розвиток психологічної компетентності керівника сучасної освітньої установи // Приложение №3 (8) к научному журналу "Персонал". – №1 (55). – К., 2000. – С. 47-50.
9. Социальная психология: Учебное пособие / Под ред. А.Сухова, А.Деркача. – М., 2001. – 600 с.
10. Уткин Э.А. Сборник ситуационных задач, деловых и психологических игр, тестов по курсам "Менеджмент", "Маркетинг": Учебное пособие. – М., 1996. – 76 с.

Zh.I. Shyroka

**SOCIAL-PHYCHOLOGICAL ELEMENT OF THE IMAGE OF EDUCATIONAL MANAGER**

The paper deals with the analysis of the approaches to single out the psychological components of the leader-educationalist. Among the most important professional qualities we emphasize professionalism and competence, dynamics and capability to affect people verbally and by actions and appearance.

**Зміст**

**ТЕОРЕТИКО-ГНОСЕОЛОГІЧНІ І МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ**

<i>В.К.Ларіонова.</i> Методологічні підстави історико-етичного дослідження.....	3
<i>В.С.Возняк.</i> Проблема істини в контексті розпізнання розсудку і розуму.....	10
<i>Р.О.П'ятківський.</i> Методологія історико-філософського осмислення суб'єкта історії.....	18
<i>Т.Г.Бабина.</i> Категорія менталітету в дослідженнях зарубіжних та вітчизняних учених.....	26

**ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА**

<i>Є.А.Харьковщентко.</i> Унія як релігійно-політичний чинник творення національної церкви.....	33
<i>Я.С.Гнатюк.</i> Український кордоцентризм у поліцентричній перспективі... ..	40
<i>Д.М.Штогрин.</i> Органіцизм як концептуальна засада українського націонал-радикалізму (поч. ХХ ст.).....	48
<i>І.С.Монолатій.</i> Проблеми елітизму і персоналізму у філософській спадщині О.Культчицького.....	54

**ЕТИКА ТА ЕСТЕТИКА**

<i>В.В.Надурак.</i> Етико-екологічний вимір ноосфери.....	64
<i>Б.М.Рохман.</i> Моральна свобода в історії етичних учень.....	72
<i>О.В.Бичков'як.</i> Поняття прекрасного у філософії С.Л.Франка.....	80
<i>О.Б.Радченко.</i> Етичний вимір філософії постмодернізму.....	86
<i>М.Т.Братерська-Дронь.</i> Ідея космічного братства: теоретичний досвід етики космізму.....	93

**ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ І КУЛЬТУРИ**

<i>В.П.Будз.</i> Гуманізм як чинник формування національної та загальнолюдської духовності.....	101
<i>О.Б.Гуцуляк.</i> Сучасне явище "повернення язичника (варвара)" в цивілізаційно-культурному аспекті.....	109
<i>Ю.С.Сабадаш.</i> Ідеали "Утопії" – ідеали ренесансного гуманізму.....	116

**СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ**

<i>В.М.Фомін.</i> Самовдосконалення як зняття протиріч між ідеалом та соціальною дійсністю.....	123
---	-----

<i>Л.Б. Остапчук.</i> Філософський аналіз проблем сучасного техногенного суспільства.....	130
<i>В.О. Гаранін.</i> Формування, функціонування та розвиток технічних знань..	139
<i>З.В. Білоус.</i> Державна спільнота в процесі раціоналізації новоєвропейської історії (філософсько-соціологічна концепція Володимира Старосольського).....	148

### ПСИХОЛОГІЯ ОСОБИСТОСТІ

<i>Х.М. Дмитерко-Карабін.</i> Особливості смисложиттєвої проблематики особистості в період юності.....	158
<i>Л.П. Осьмак.</i> Психологічний аналіз усвідомлення власного “я” як передумови особистісного зростання підлітків.....	165
<i>Н.М. Козуляк.</i> Аутентичність супроти віктимності як мета гуманізації виховання особистості.....	172
<i>У.Л. Маруневич.</i> Психологічний простір життєвої кризи особистості... 178	
<i>Ж.І. Широка.</i> Соціально-психологічні складові іміджу керівника галузі освіти.....	183

## CONTENTS

### THEORETICAL-GNOSEOLOGICAL AND METHODOLOGICAL ISSUES OF PHILOSOPHY

<i>V.K. Larionova.</i> Methodical underground of historical-ethical investigation....	3
<i>V.S. Voznyak.</i> The problem of truth in the context of the distinguishing between reason and mind.....	10
<i>R.O. Pyatkovskiy.</i> The methodology of the philosophic research of the historical process individual.....	18
<i>T.H. Babyna.</i> The category of mentality in home and foreign research.....	26

### UKRAINIAN PHILOSOPHICAL STUDIES

<i>Ye.A. Kharkovshchenko.</i> Union as Religions and Political cause of the formation of national church.....	33
<i>Ya.S. Hnatyuk.</i> Ukrainiencentrism and cordocentrism in the policentrism perspective.....	40
<i>D.M. Shtogryn.</i> Organism as conceptual basis of ukrainian national radicalism (20 th cent.).....	48
<i>I.S. Monolatiy.</i> Some problems of elite's and personality in the philosophy heritage of Alexander Kulchyzkyj.....	54

### ETHICS AND AETHSETICS

<i>V.V. Nadurak.</i> Ethical-ecological measurement of noosphere.....	64
<i>B.M. Rohman.</i> The moral freedom in history of ethics.....	72
<i>O.V. Bichkoviak.</i> The mean of the “beauty” in S.Frank’s philosophy.....	80
<i>O.B. Radchenko.</i> Ethics in philosophy of postmodernism.....	86
<i>M.T. Braters 'ka-Dron'.</i> The idea of cosmic brotherhood: theoretical experience of cosmism.....	93

### PHILOSOPHICAL ISSUES OF SCHOLARSHIP AND CULTURE

<i>W.P. Budz.</i> Humanism as factor is formed national and universal spiritual.....	101
<i>O.B. Hutsuliak.</i> The Modern returning of the pagan (Barbarian) in the civilization and cultural science aspects.....	109
<i>Yu.S. Sabadash.</i> Ideals of “Utopia” – ideals of renaissance humanism.....	116

### SOCIAL PHILOSOPHY

<i>V.M. Fomin.</i> Self-perfection as removal of contradictions between ideals and social reality.....	123
<i>L. B. Ostapchuk.</i> Philosophical analysis of the problems of modern technology-oriented society.....	130

<i>V.O.Garanin</i> . Formation, functioning and development of technical knowledge and engineering.....	139
<i>Z.V.Bilous</i> . State community in the process of rationalization of the new European history (Volodymyr Staroselsky's philosophical-sociological concept)..	148

### PSYCHOLOGY OF PERSONALITY

<i>Kh.M.Dmyterko-Karabyn</i> . Peculiarities of youth sense-of-life problems.....	158
<i>L.P.Os'mak</i> . Psychological analysis of self-realization as pre-condition for personal maturity of the adolescent.....	165
<i>N.M.Kohutyak</i> . Authenticity vs. viability as the aim of humanization of personality education.....	172
<i>U.L.Marunevych</i> . Psychological space of person's life crisis.....	178
<i>Zh.I.Shyroka</i> . Social-psychological element of the image of educational manager.....	183

Міністерство освіти і науки України  
Прикарпатський університет ім. Василя Стефаника

### ВІСНИК

Прикарпатського університету ім. В. Стефаника

### ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ

Випуск 5

Видається з 1995 р.

Адреса редколегії: 76000, м. Івано-Франківськ,  
вул. Шевченка, 57,  
Прикарпатський університет ім. В. Стефаника,  
тел. 59-60-15

Ministry of Education and Science of Ukraine  
Precarpathian University named after V. Stefanyk

### NEWSLETTER

Precarpathian University named after V. Stefanyk

### PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY

ts № 5 Issue

Published since 1995

Publishers' address: Precarpathian University  
57, Shevchenko Str.,  
76000, Ivano-Frankivsk. tel. 59-60-15

НБ ПНУС



698053

Старший редактор: Олена БОЙЧУК  
Літературний редактор: Олександра ЛЕНІВ,  
Любов ОБОДЯНСЬКА,  
Комп'ютерна правка: Олег БОЙКО, Оксана КЛИМЕНКО  
Комп'ютерна верстка: Віра ЯРЕМКО  
Коректор: Марія СПЛАВНИК

Друкується українською мовою  
Ресстраційне свідоцтво КВ №435

Здано до набору 10.10.2003 р. Підп. до друку 26.12.2003 р. Формат 60x84/16. Папір ксероксний.  
Гарнігура "Times Neu Roman". Ум. друк. арк. 12,25. Вид. арк. 12,38. Тираж 300 прим. Зам. 558.

Друкарня видавництва "Плай" Прикарпатського університету ім. В. Стефаника  
76000, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57, тел. 59-60-51.