

87.2  
B 53

наук. ж.

# ВІСНИК ПРИКАРПАТСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ



**Філософські і психологічні  
науки  
Випуск VII**

Івано-Франківськ  
2005

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК  
ПРИКАРПАТСЬКОГО  
УНІВЕРСИТЕТУ

ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ  
НАУКИ  
ВИПУСК VII



НБ ПНУС



698061

ІВАНО-ФРАНКІВСЬК  
"ПЛАЙ"  
2005

698061 2.3.0

Вісник Прикарпатського університету.  
Філософські і психологічні науки. 2005. Випуск VII.

У віснику вміщені статті з історії філософської та суспільно-політичної думки України, історії філософії, філософії моралі, філософських проблем науки і культури, релігієзнавства, психології.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів.

Редакційна рада: д-р філол. наук, проф. В.В.Грещук (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.Матвіїшин; 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; 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-Лембрик; д-р психол. наук, проф. М.В.Савчин; д-р філос. наук, проф. М.М.Сидоренко; д-р психол. наук, проф. Н.В.Чепелева.

Прикарпатський національний університет  
імені Василя Стефаника  
код 02425266  
**НАУКОВА БІБЛІОТЕКА**  
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника.  
Інв. № 69806 Тел.: 59-60-15

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ  
І ПРИНЦИПИ КОРДОЦЕНТРИЗМУ

У переліку основних проблем української філософії наявні такі: походження, буття, пізнання людини, історії й інтелектуальної ідентичності. Власне, інтелектуальна ідентичність української філософії і роль українського кордоцентризму у її збереженні є найважливішою проблемою історико-філософського українознавства.

Цю проблему вперше виявив і сформулював Дм.Чижевський. Далі її аналіз продовжила низка дослідників, серед яких – І.Мірчук, С.Ярмусь, Т.Закидальський, Р.Пітч, І.Бичко, В.Горський, С.Кримський. Вони охарактеризували український кордоцентризм, простежили його кореляцію з національним менталітетом українського народу, українською культурою загалом. Проте названі дослідники не дали загальноприйнятної дефініції українського кордоцентризму й недостатньо повно розкрили його роль у забезпеченні інтелектуальної ідентичності української філософської думки. Саме тому завдання даної статті полягає у з'ясуванні сутнісних ознак українського кордоцентризму й демонстрації того, як вони виявляються при ідентифікації філософської думки України.

За більш ніж тисячолітню історію українська культура й філософія пережили ряд визначальних моментів у своєму розвитку. Спочатку – стадію формування культурного ядра (X–XV ст.), потім – стадію складання основних культурних центрів (XV–XVI ст.), а ще пізніше – стадію культурного розлому й становлення окремих культур (з XVI ст. і досі).

У киеворуську добу, після переходу від природопоклонництва до християнства, від натуралістичного плуралізму до духовного універсалізму, почало формуватися ядро української культури або культурне коло православної цивілізації з центром у Києві. З падінням Константинополя це культурне коло трансформувалося у розтягнутий зі сходу на захід своєрідний культурний еліпс, у якому чітко окреслилися два культурні полюси чи дві субкультури: на сході з центром у Києві та на заході з центром у Львові. "... З упадком Царгороду, – зазначав Є.Малашук, – культура нашої землі вже починає мати два вогнища – на заході і на сході. І образ культурних та й політичних границь нашої землі вже з кола з осередком у Києві, перетворюється на еліпс" [1, с.21]. Отже, зовнішньополітичні чинники спричинили трансформацію й, одночасно, деформацію українського культурного ядра та появу київського й львівського культурних центрів чи київської й львівської субкультури.

Після Берестейської унії українська культура ввійшла в стадію розлому культурного еліпса та усамостійнення східного й західного культурних центрів. Виникли дві окремі українські культури: українська православна та українська греко-католицька. Оцінюючи цей факт, С.Гантінгтон стверджував, що "... Україна – це розколота країна з двома різними культурами. Лінія розлому між цивілізаціями, яка відокремлює Захід від православ'я, проходить прямо по її центру ось уже декілька століть" [2, с.255]. Не погоджуючись із такою демаркацією, яку проводить С.Гантінгтон між українськими православною та греко-католицькою культурами, оскільки лінія розлому знаходиться західніше від центру України, все ж таки слід констатувати, що в Україні існують принаймні дві культури й цивілізації. По-перше, це православна культура та східно-православна цивілізація, а по-друге, греко-католицька культура й західно-православна цивілізація. Перша домінує на російськомовному українському Сході, друга – на україномовному українському Заході. У такій перспективі історія України постає як сума історій двох православних цивілізацій – східної та західної.

Цивілізаційна напруга між обома типами культур та цивілізацій нейтралізується православ'ям та світоглядною толерантністю історичного українства. "... Українці є дуже релігійним народом, – писав В.Целевич, – та проте ніколи не любили запускатися в обрядові ріжнці. Між православними українцями й уніатами не було й нема ворожнечі" [3, с.43]. За інших обставин, коли б на українському Сході чи українському Заході була поширена якась інша християнська конфесія чи нехристиянська релігія, ескалація міжцивілізаційного конфлікту була б цілком можливою.

У плані культурної типології українська православна культура належить до чуттєвого типу культури, тому що у формах її вияву переважають емоції й почуття, а українська греко-католицька культура – до гармонійного типу, оскільки у її формах та стилях почуттєвість урівноважується аналітичною рефлексією. За В.Янівим, "... на Сході почуттєвість більше стихійна, в Галичині просякнута рефлексією, спокійна. Тут видно певну гармонію між розумом та почуваннями" [4, с.96]. Отже, між українською православною й українською греко-католицькою культурами існує не повна, а часткова відповідність чи сумісність. Емоційно-почуттєвою сферою вони дотикаються одна до одної, збігаючись одна з одною, а раціональним елементом українська греко-католицька культура відособлюється й дистанціюється від української православної культури.

Варто зазначити, що домінування в українському православному менталітеті емоційного елемента над раціональним засвідчує не інтелектуальну неповноцінність православного українства – воно лише характеризує тип його соціальної організації. І цим типом є спільнота, заснована

на емоційних зв'язках, взаємній симпатії ("компліментарності", за словами Л.Гумільова) індивідів, котрі входять до її складу, а не спілка, базована на раціональності, на цілераціональних соціальних взаємодіях індивідів, їхній зручності, користі й вигоді.

На думку Ф.Тьоніса, спільнота є раннім етапом розвитку суспільства. Наступним, більш пізнім його етапом виступає спілка [5, с.19]. Тому, якщо порівнювати Україну із Західною Європою, а не з Росією, як це робив М.Костомаров, то можна помітити, що Україна у темних соціального розвитку відстає від Західної Європи, що вона переважно є, за винятком, можливо Галичини, суспільством-спільнотою, а не суспільством-спілкою як Західна Європа.

У діалозі українських культур, їхній історичній взаємодії, сполученні культурного простору роль інтелектуального лідера завжди відігравала чуттєва культура українського Сходу. Саме вона виступала генератором нових нешаблонних ідей та нестандартних рішень. Гармонійна культура українського Заходу була лише рецепієнтом творчих прозрінь і знахідок українського Сходу. "... Звідтіля, – наголошував М.Шлемкевич, – приходили заплідні мислі. Досить пригадати вплив Шевченка на відродження Західної України; вплив Драгоманова на [...] духову революцію під проводом Франка. І в новіші часи ідеї українського монархізму подав Галичині придніпрянець Липинський, і проповідь націоналізму в західних землях зв'язана з особою придніпрянца Донцова. Галичина приймала ті ідеї, оформлювала їх, живучи духово в їх тіні" [6, с.280]. Таким чином, гармонійна культура українського Заходу постійно виконувала тільки допоміжну, службову функцію, раціонально оформлюючи ідеї та раціоналізуючи рішення, запропоновані мислителями українського Сходу.

Українська православна культура чи, інакше кажучи, чуттєва культура українського Сходу витворила самобутню світоглядну систему – український кордоцентризм. Як відомо, фундаментальне поняття української філософії – **кордоцентризм** (від латин. cordis – "серце" і centrum – "центр") – створене на основі іудейсько-християнського знака-символа, який репрезентує людське серце. Саме він і виступає ідентифікатором української філософської думки. Цей знак-символ можна витлумачувати у вузькому й широкому значенні. У вузькому – як субстрат почуттів, здатність до емоцій, емоційно-вольовий початок. У широкому – як нематеріальний, неречовий початок, ідеальний принцип.

Традиційно в українській посткласичній філософії людське серце тлумачилось у вузькому значенні. Звідси й українські філософські терміни "емоціоналізм" (за Дм.Чижевським), "емотивізм" (за І.Мірчуком), "кордоцентризм" (за С.Ярмусем).

“... Поняття “кордоцентризм”, – зазначав С.Ярмусь, – порівняно нове поняття; воно належить передусім до царини філософії. Поняття це означає те, що в житті людини, в її світогляді, основну роль мотивацийну й рушійну, відіграють не розумово-раціональні сили людини, а скоріш сили її емоцій, почуття, або, образно кажучи, сили людського серця” [7, с.402]. Вслід за С.Ярмусем, рухаючись у фарватері його філософського дискурсу, Н.Хамітов стверджував, що кордоцентризм – це риса української філософії, яка “означає домінанту серця, переважання почуття над логічним міркуванням, а образу – над поняттям” [8, с.193]. Дещо пізніше В.Сухіна й К.Кислюк підкреслювали, що “... кордоцентризм – найбільш характерна риса української філософії”, котра “... полягає в освітленні людиною оточуючого світу не стільки мисленням (“головою”), скільки “серцем” – емоціями, почуттями, здоровим глуздом” [9, с.419].

Однак, з огляду на масштаб проблеми українського кордоцентризму, варто притримуватися не вузького, а широкого тлумачення значення людського серця. Тільки так можна уникнути численних суперечностей, які виникають при вузькій інтерпретації.

Одним із перших крок у цьому напрямку зробив І.Мойсеїв. Для нього кордоцентризм – це “... біблійне за походженням уявлення про те, що сутність людини зосереджується в серці” [10, с.303]. Але таку дефініцію кордоцентризму важко прийняти. По-перше, тому що український кордоцентризм не є лише звичайним біблійним уявленням. Він виступає філософським ученням, продуктом не тільки іудейсько-християнської, а й української інтелектуальної традиції. По-друге, твердження, що істинна сутність людини зосереджена в серці, належить Г.Сковороді. Саме так він інтерпретував тексти Біблії, зокрема, книгу пророка Єремії.

На нашу думку, український кордоцентризм – це філософське вчення: 1) про перевагу ірраціональної спільноти – населення села чи хутора над раціональною спілкою – населенням міста; 2) духовного досвіду, тобто містичного переживання, інтуїтивного осягнення над логіко-дискурсивним мисленням. Він є продуктом взаємодії бароко, романтизму й філософії. Бароко – це художній світогляд, який відображає динамізм світомоделі й внутрішню суперечливість людини. Романтизм – художній світогляд, що відображає конфлікт між універсумом і несумісним із ним ідеалом абсолютної свободи особистості [11, с.259-260]. Філософія – це теоретична форма світогляду, критичне дослідження й вирішення світоглядних проблем, система найзагальніших теоретичних поглядів на світ і людину та смисли її існування. Таким чином, український кордоцентризм є художньо-теоретичним світоглядом, своєрідним філософським мистецтвом, заснованим на софійному чи екзистенційному способі філософування.

Виходячи із запропонованої дефініції українського кордоцентризму, можна зазначити, що основними критеріями при проведенні ідентифікації філософської думки України виступають два принципи: принцип переваги ірраціональної спільноти над раціональною спілкою і принцип переваги духовного досвіду над логіко-дискурсивним мисленням. Вони є необхідною і достатньою підставою для встановлення інтелектуальної ідентичності української філософії.

Принцип переваги ірраціональної спільноти над раціональною спілкою простежується у міркуваннях Г.Сковороди, Т.Шевченка й П.Куліша. Так, Г.Сковорода заявляв: “... В город не їду багатий – на полях я буду жити, // Вік свій буду коротати, де тихо час біжить. // Бо міста, хоча й високі, в море розпачу иттохнуть, // Ворота хоч широкі у неволю заведуть” [12, с.58]. Справжній спокій, автентичне буття можна відшукати лише серед сільського самотнього життя: “Пронадайте, думки трудні // І міста багатолюдні! // Я й на хлібі сухім житиму в раю такім” [12, с.60].

Т.Шевченко, як і Г.Сковорода, вважав, що досягти душевної гармонії й духовної свободи можна не в місті, а лише в селі, ведучи сільський спосіб життя й спілкуючись із природою. Село для нього – це ідеальний край, край миру й гармонії. “... Село! І серце одпочине: // Село на нашій Україні – // Неначе писанка, село // Зеленим гасм поросло. // Цвітуть сади, біліють хати. // А на горі стоять палати, // Неначе диво. А кругом // Широколисті тополі, // А там і ліс, і ліс, і поле, // І сині гори за Дніпром. // Сам Бог витас над селом” [13, с.16-17].

П.Куліш, продовжуючи традицію Г.Сковороди й Т.Шевченка, протиставляв місту хутір, а Західній Європі – хutorянську Україну. Він склав своєрідний гімн хutorам: “... Піснями тут ми з Богом розмовляєм, // Вселенна серцю нашому відкрита // І області ми ширші осягасм, // Ніж та біднота, золотом окрита” [14, с.487]. Узагальнюючи свої міркування, П.Куліш зазначав: “... О тихі хutorи, великі у малому, // Великі тим, що є найлучче, краще в нас ...” [15, с.434].

Стосовно даного принципу слід зазначити, що апологетика українського сільського чи хutorського життя (особливо помітна ця тенденція у філософії Г.Сковороди й П.Куліша), протиставлення українського села чи хutorа неукраїнському місту (перш за все російськомовному чи польськомовному, а саме такі міста були тоді в Україні) деформували політичну культуру історичного українства, штучно загальмовували процес перетворення української культурної нації у націю політичну, оскільки саме міста, як це відомо з історичної практики, а не села та хutorи, були центрами творення модерних націй та національних еліт.

Принцип переваги духовного досвіду над логіко-дискурсивним мисленням також достатньо повно представлений у творчості Г.Сковороди,



М.Гоголя, П.Юркевича й П.Куліша. Зокрема, Г.Сковорода вважав, що "... голова всього в людині – людське серце" [16, с.244]. М.Гоголь стверджував, що розум повністю залежить від серця, моральних сил людини. "... Він йде вперед, коли йдуть вперед усі моральні сили в людині й стоїть без руху й навіть йде назад, коли не підносяться моральні сили" [17, с.267]. П.Юркевич зазначав, що "... серце є основа душевного життя. Розум – тільки світло, яке освітлює", "вершина, а не корінь душевного життя" [18, с.95]. П.Куліш підкреслював, що "... найперша річ – серце щире й якийсь голос із душевної глибини, котрий велить чоловікові йти вгору, а розум слуга того голосу" [19, с.112]. Отже, людське серце чи духовний досвід, на думку фундаторів українського кордоцентризму, має першість перед логіко-дискурсивним мисленням.

Таким чином, онтологічний критерій інтелектуальної ідентичності української філософії репрезентований кордоцентричним принципом переваги ірраціональної спільноти над раціональною спілкою, а гносеологічний критерій – кордоцентричним принципом переваги духовного досвіду над логіко-дискурсивним мисленням. Вони в сукупності дозволяють здійснити ідентифікацію української філософської думки й установити її інтелектуальну ідентичність, принаймні того етапу її розвитку, який зветься класичною добою української філософії.

1. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. – К.: Обереги, 1992. – 80 с.
2. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.
3. Целевич В. Нарід, нація, держава. – Львів, 1934. – 116 с.
4. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. – Мюнхен: УВУ, 1993. – 216 с.
5. Фукуяма Ф. Великий разрыв. – М.: АСТ, 2003. – 474 с.
6. Шлємкєвич М. Галичанство // Політологічні читання. – Київ, 1993. – № 1. – С.245-301.
7. Ярмусь С. Кордоцентризм – підстава української духовності й філософії // Ювілейний збірник праць наукового конгресу у 1000-ліття хрещення Руси-України. – Мюнхен, 1988–1989. – С.402-415.
8. Хамітов Н.В., Гармаш Л.П., Крилова С.А. Історія філософії: Проблема людини та її меж. – К.: Наук. думка, 2000. – 273 с.
9. Сухина В.Ф., Кислюк К.В. Практикум по философии. – Харьков: Фолио, 2001. – 430 с.
10. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – 744 с.
11. Шевнюк О.Л. Культурологія. – К.: Знання-Прес, 2004. – 353 с.
12. Сковорода Г.С. Твори: У 2-х т. – К.: Обереги, 1994. – Т.1. – 528 с.
13. Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів: У 12-ти т. – К.: Наук. думка, 1989. – Т.2. – 592 с.
14. Куліш П.О. Твори: У 2-х т. – К.: Наук. думка, 1998. – Т.1. – 752 с.
15. Чижевський Д.М. Історія української літератури (Від початків до доби романтизму). – Тернопіль: Презент, Феміна, 1994. – 480 с.
16. Сковорода Г. Пізнай в собі людину. – Львів: Світ, 1995. – 528 с.
17. Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. – М.: Сов. Россия, 1990. – 432 с.
18. Юркевич П.Д. Выбранное. – К.: Абрис, 1993. – 416 с.
19. Вибрані листи Пангелеймона Кульиша українською мовою писані. – Нью-Йорк, Торонто: УВАН у США, 1984. – 326 с.

*In article the problem of intellectual identity of the Ukrainian philosophy is analyzed, the place and a role of principles of Ukrainian cordocentrism in identification of the Ukrainian philosophical idea are established.*

УДК 17.022.2

А.О.Макарова

## ОСОБЛИВОСТІ ТЛУМАЧЕННЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ УКРАЇНІСТИЦІ: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Явище глобалізації, яке останнім часом стало найпомітнішою тенденцією у взаємовідносинах суб'єктів історичного розвитку (регіонів, країн, народів, націй), вносить корективи у звичний ритм людської діяльності. На початку ХХІ століття перед світовим суспільством постала нагальна потреба якнайтіснішої міжнародної інтеграції, співпраці етносів та їх культур для вироблення єдиних загальносвітових еталонів спілкування, порозуміння й розвитку. Одним із таких еталонів є встановлення демократії з усім комплексом її гуманітарних цінностей – правових, політичних, соціальних тощо. Чи не найбільш часто вживаним у часи демократичних перетворень, які переживає наразі й Україна, є поняття "справедливість". Воно – основний атрибут політичних, економічних, правових колізій сучасності й покликане слугувати містком для знаходження компромісу у вказаних питаннях між західноєвропейською та українською суспільною традицією, масовою та елітарною свідомістю. Однак у трактуванні справедливості в європейському та українському ключі існує ряд відмінностей, про які необхідно пам'ятати, вирішуючи гострі соціальні питання повсякденної політико-правової практики та міждержавної співпраці.

Найпоказовіше вказані відмінності простежуються на рівні філософсько-культурологічного аналізу, в процесі якого застосовуються методи порівняння й протиставлення, здійснені на базі філософського абстрагування та узагальнення. Основою аналізу стає дослідження філософських витоків української й західноєвропейської традиції трактування справедливості. На нашу думку, філософія, як найзагальніше знання, що пояснює причини та механізми утворень різних явищ об'єктивної реальності, передусім соціального масштабу, найбільш адекватно досліджує й розв'язує культурологічні проблеми, зокрема ті, що стосуються діалогу культур та світів. Не можна не погодитися з Г.Гегелем у тому, що філософування є операційною можливістю суспільної свідомості пізнати власні механізми та витoki, аналітично й фантазійно спроектувати свій розвиток, застерегти й уберегти

свої структури від руйнації. Філософія в цьому сенсі є творчим проєктуванням та обґрунтуванням суспільної діяльності, її колискою й витокком.

Дослідженням дискурсу справедливості у різних аспектах присвячені праці дослідників широкого філософського профілю. Деякі з них звертаються до аналізу розвитку уявлень про справедливість у європейській філософській традиції (праці Хамуда Ал Сувайдана [1], О.Міграняна, розділи з праць В.Малахова, В.Бачиніна). Дехто з дослідників (О.Коломієць), у контексті розгляду положень загальноєвропейського дискурсу звертає увагу й на українське трактування справедливості, однак не виявляє у ньому значних особливостей [2]. Розглядові трактування справедливості як однієї з етичних категорій в українській філософії частково присвячені праці М.Русина, О.Колесника [3], О.Салтовського, М.Гошовського, І.Держко та інших. Описуючи вплив особливостей становлення української філософії на її розвиток, діаспорні історики філософії відзначають важливе місце категорії справедливості в смисловому візерунку вітчизняної філософської думки (М.Шлемкевич [4], І.Мірчук [5] та інші). Дане дослідження є наразі одним із перших у спробах здійснити компаративістський аналіз трактування справедливості в масштабі різних культур та їх філософських традицій. У своїй праці ми опиралися на доробки В.Ільїна, який досліджує світоглядні й ментальні характеристики української духовної культури, зокрема, з позицій комплексного розгляду раціонального та ірраціонального її чинників, і з цих позицій здійснює компаративістський аналіз західноєвропейської та української філософської й суспільної думки [6; 7].

Спочатку прояснимо позиції, виходячи з яких протиставлятимемо українську та західноєвропейську філософії як носіїв різних культурних традицій. Адже Україна, хоч і знаходиться на перетині культурних світів (азійського та європейського), у своєму розвитку завжди тяжіла до Європи, орієнтувалася на її здобутки та будувала життєву реальність за європейськими канонами й принципами. Різниця, яку нам необхідно проявити, полягає не у зовнішньому наслідуванні культурних зразків, а у внутрішньому стилі світобачення, опрацювання інформації, що надходить у процесі буття, ставлення до явищ оточуючого світу тощо.

У формуванні самобутності будь-якої культури величезну роль відіграють психологічні особливості народу або етносів, що творять що культуру, так звані архетипи, які визначають подальший буттєвий шлях спільності, в якій вони укорінені [8, с.38]. У літературі їх прийнято називати ментальними. Багаті джерела до їх вивчення дають рукописні та усні передання, твори, в яких відображено повсякденне буття народу, а також філософські нароби кращих представників його еліти. Явища й події, настанови та роздуми, відображені у них, є відбиттям ментальних процесів, що пере-

живає дана колективна свідомість, квінтесенцією її буттєвого духу, узагальненим виразом надій та настроїв суспільного організму – нації, народу, етносу чи утвореного їх тісною взаємодією органічного об'єднання.

В Україні носієм та виразником колективної свідомості завжди виступав єдиний український народ, складений із представників різних етносів. Європа в такому ракурсі є об'єднанням різних країн і народів, що складають їх населення, пов'язаних між собою культурницькими, духовними, політичними, економічними зобов'язаннями та сталонами. Таким чином, Україна завжди відзначалася правом на відносну автономність у сфері власного культурного будівництва, зберігаючи духовні пріоритети, закладені на початках формування нації, дотримуючись самостійно накреслених орієнтирів смислоттєвої діяльності [9, с.62–63]. Європейська ж свідомість постійно прагнула привести до єдиних стандартів суспільної поведінки державні сегменти своєї спільноти, організувати їх за певними критеріями, запровадити єдині правила опрацювання дилем життєвої практики. Основною проблемою, що завжди хвилювала українську націю, була проблема внутрішньої єдності, передусім на засадах морального ставлення; європейське ж об'єднання змушене впродовж своєї історії шукати шляхів зовнішньої єдності, чітких норм співпраці, які б влаштували всіх його членів. У результаті, українська колективна свідомість більшою мірою сконцентрована на світовідчутті, заглиблена всередину, інтroversійна, а європейська, навпаки, закликає до превалювання світорозуміння, оперта на раціональність, екстраверсійна.

Дані тенденції безпосередньо відбилися на розвиткові філософських традицій України та Західної Європи. М'якість, контроверсійність, схильність до абстрактного споглядання, спрямованість на гуманістичні, абсолютистські переживання завжди були властиві українській природі. Чіткість, визначеність та послідовність постійно вирізняли європейську традицію, в тому числі й у стилі філософування. Однак, окрім архетипічної зумовленості відмінностей у методі світобачення, існували й історичні причини, які, на нашу думку, спровокували появу відмінностей у розвитку західноєвропейської та української філософської думки. По-перше, це значний розрив у часі становлення традиції філософування, і, по-друге, особливості геополітичної ситуації в Україні. Українська філософська думка, розпочавши свій поступ з XI століття, почала опрацюовувати філософську проблематику в такому вигляді, якою її представили релігійна доктрина християнства та класична грецька філософія. Ця проблематика була передусім етичною, “софійною”, і лише у слабкій мірі відбивала інші здобутки античності – логічні, політичні тощо. Татарська навала й руйнація Київської Русі XI–XIV ст. перервали пізнавальний поступ української

філософії, надавши обставинам прерогативу коригувати її подальший розвиток. У той час, коли в Європі панувала схоластична філософія, ґрунтована на логічних ідеях Арістотеля, Р.Бекона, У.Оккама, в Україні набула поширення полемічна духовна філософія, породжена злободенними питаннями державного й суспільного розвитку держави, що потребувала не абстрактних роздумів, а конкретної діяльності з відродження моральних цінностей. Твори українських мислителів того часу просякнуті ідеєю відродження колишнього духу держави; реалізацію цієї ідеї вбачали у відновленні духовного балансу суспільства через особистісне самовдосконалення індивіда. Традиція моралізаторських творів, розпочата Іларіоном Київським, Володимиром Мономахом, Данилом Заточеником, Климом Смолятичем, Кирилом Туровським, містила настільки потужний заряд позитивної енергетики, що її вплив українська філософія пронесла через віки й зберегла як найбільший скарб. Моральні та гуманітарні проблеми завжди були і є визначальними у творчості українських мислителів, вони виринають у вітчизняній філософській думці у різних формах, проте завжди залишаються підґрунтям будь-яких роздумів і висновків.

Ідучи шляхом узагальнення, зазначимо, що й українська, й західно-європейська філософські моделі побудовані значним чином на античній філософській спадщині. Проте якщо Європа у своєму філософському розгляді актуалізувала більшою мірою спадщину Арістотеля, як “батька” логіки, розробника чіткої класифікації філософських понять та творця аналітичного підходу до розгляду явищ світу, то українській філософії ближчою виявилася система платонівського ідеалізму, не така структурована, дещо фантазійна, побудована на емоційному компоненті. Інакше кажучи, європейська традиція від початку спрямувала свій розвиток в аналітичному руслі й надалі віддавала перевагу чіткому дефінітивному підходу, ретельному роз’ясненню та обґрунтуванню філософських позицій; українська ж філософська думка “ґрішила несистемністю”, апелювала до чуття, а не до розуму, пропагувала вищість духовних цінностей над матеріальними. Абстрагуючись від винятків, можемо твердити, що європейська філософія несе в собі дух прагматизму, який особливо активувався у ХХ столітті, а українська філософія зароджувалася й розвивалася як романтична; європейська традиція приділяє більшу увагу питанням гносеології та онтології, українська ж завжди була гуманістичною, антропоцентричною по суті. Дана відмінність яскраво виявляється, коли йдеться про філософський аналіз духовних цінностей, зокрема справедливості.

“Справедливість” – одна з базових категорій суспільної свідомості, у якій закладено багаторівневий зміст, полемічний за своєю суттю. Про складність поняття справедливості говорить той факт, що й на сьогоднішній

день науковцями й мислителями європейської філософської школи не вироблено визначення, яке б адекватно й повно відображало всі змістові нюанси даного поняття. Найзагальніша дефініція визначає її як “належний стан речей у суспільстві, державі, світі” [10, с. 160]. Терміном “справедливість” позначають: а) моральний абсолют; б) індивідуальну чесноту; в) ідеал практичної взаємодії людей; г) об’єктивну правдивість слів, учинків і т.п. Справедливість класифікують за:

- 1) суб’єктом дії: божественна та людська;
- 2) об’єктом дії: індивідуальна та загальнолюдська;
- 3) принципом дії: відплатна, зрівняльна, розподільча, зрівняльно-розподільча;
- 4) сферою дії: іманентна (природна) та формальна (законна);
- 5) галузями: теоретична (наукова) та практична (суспільна).

Основні ідеї, напрацьовані філософами в загальному щодо справедливості, можна зобразити у таблиці:

Справедливість є особистісною характеристикою й атрибутом індивіда, його волевиявленням	Справедливість твориться на небі й не залежить від індивідуальної волі
У кожного – своя справедливість	Справедливість – одна для всіх
Справедливість – це такий суспільний устрій, при якому всі рівні, вільні й щасливі	Справедливість – це такий суспільний устрій, при якому кожен член суспільства займає окрему діяльницьку й статусну нішу й виконує визначені суспільні зобов’язання
Справедливість – основа моралі	Справедливість – основа закону
Нерівність є несправедливою	Нерівність є справедливою

Як і в європейській, у вітчизняній думці присутнє визнання справедливості як: а) правильності, закону, порядку в космічному плані (онтологічний аспект); б) доброчесності, порядності (аксіологічний аспект); в) системи відносин у суспільстві (соціальний, психологічний, економічний, політичний, правовий та інші аспекти). Присутнє також усвідомлення існування двох основних рівнів свідомості, на яких функціонують уявлення справедливості: а) загальнолюдського, або суспільного та б) індивідуального, або особистісного. Проте саме як результат впливу вищезазначених особливостей української ментальності, з одного боку, та української філософії як її витвору, з іншого, – вітчизняна традиція тлумачення справед-



ливості, не оминаючи увагою загальнолюдського її виміру, все ж більшою мірою сконцентована на індивідуальному, а серед аспектів найглибше представлений аксіологічний (ціннісний). Іншими яскравими відмінностями українського та європейського дискурсів справедливості є:

1. Ступінь понятійної визначеності справедливості. У європейській філософській методології закріпилася традиція чіткого визначення понять, у тому числі й поняття справедливості. В якому би сенсі не писав західно-європейський мислитель про справедливість, він обов'язково розпочинає виклад своїх позицій із дефінітивного визначення, далі говорить про види справедливості і, нарешті, підходить до розгляду її принципів і механізмів, закінчуючи міркування наведенням конкретних випадків справедливості. Саме за такою схемою побудовані теорії справедливості Платона, Арістотеля, Августина Блаженного, Т.Гоббса, І.Канта, Д.-С.Мілля та інших. Для української філософії характерною є відсутність чітко сформульованого поняття “справедливість”, натомість існує тотальна просякненість “відчуттям справедливості”, настільки сильна, що це відчуття не потребує методологічного роз'яснення чи обґрунтування. “В нашому характері центральне місце займає чуттєва сфера. Чуття, головним чином, визначають поступування української людини” [11, с.72]. Першим наслідком нехтування дефініціями є те, що українські філософи найчастіше замість того, щоб аналізувати поняття “справедливість”, підміняють його індивідуалістським терміном “правда”, розраховуючи на те, що читач зрозуміє його без детальної дешифрації. Термін “правда” у філософських творах українських мислителів виступає поєднуючою ланкою, містком, що запрошує читача перейти на бік автора, не будучи в змозі не погодитися з важливістю для правильного морального життя дотримання цієї “правди” (прикладом такого словотвору може бути назва збірника законів “Руська Правда”). Часто даний термін вживається й ніби несвідомо, поставлений у ряд з іншими всеосяжними для українця цінностями. Згадаймо для прикладу Шевченкове: “У своїй хаті своя правда, і сила, і воля”. Другим наслідком вживання терміна “справедливість” без його дешифрації є часті ситуації, коли в одному творі автор вживає слово “справедливість” у протилежних значеннях, не пояснюючи його. Залишається тільки здогадуватися, про яку саме “справедливість” говориться цього разу. Показовим у даному плані є твір В.Винниченка “Відродження нації”, в якому автор не лише застосовує вказаний прийом (порівняйте зміст глав “Єдина орієнтація: Всеросійська Революція, Справедливість” та “Пани-барони в обороні науки й справедливості”), а й вживає даний термін лише у заголовку, жодним чином не згадуючи про нього у тексті [12]. Традиція апелювання до чуттєвого рівня пізнання настільки закріпилася в українській культурі, що навіть у XIX та XX сто-

літтях, коли українська філософія пройшла через знайомство з ґрунтовними філософськими розвідками Заходу, які відзначались підвищеною увагою до термінології (праці Г.Гегеля, І.Канта, К.Маркса, О.Конта та інших), усе ж небагато філософів спромоглися дати визначення поняття “справедливість” або ж створити послідовні концепції справедливості.

2. Аспектний розгляд справедливості. Якщо західноєвропейські мислителі розглядають феномен справедливості передусім як суспільний (політичний, економічний, правовий) і вкладають у нього сенс “законність”, то українські філософи сконцентовані на особистісній чесноті справедливості, а також на справедливості іманентній, божественній, тобто позалюдській, і наголошують на значенні “праведності”. Не останню роль у цьому процесі відіграла релігійна спрямованість української свідомості, що визнає людські закони за відбиття закону Божого і тому наголошує на дотриманні останнього як необхідній передумові органічного та гармонійного суспільного розвитку. Більше того, читачеві часто пропонується думка, що формальний закон є абсолютно недійвовим без дотримання морального, й у випадку неспівпадання суспільних неморальних уявлень та індивідуальних, ґрунтованих на моралі, безсумнівний пріоритет слід віддавати останнім. Дана особливість, зумовлена кордоцентричністю української філософії, відбита у творах С.Оріховського-Роксолана, Г.Сковороди, П.Юркевича та інших.

3. Ступінь радикальності підходів. Європейські мислителі, аналізуючи поняття, діють переважно двома альтернативними методами: а) виявляють його нові сторони, розширюють ареал пізнання; б) корінним чином спростовують існуючі уявлення. За першою моделлю діяли Ж.-Ж.Руссо, Г.Гегель, за другою – Ф.Ніцше, Ж.Дерріда, А.Камю. Українські мислителі не схильні до радикальних підходів у сфері справедливості, їх цілком задовольняють абстрактні, моралізаторські тлумачення. Для українця справедливість є вічним таємничим абсолютотом, сутність якого до кінця пояснити неможливо, а можна лише інтуїтивно відчутти її присутність чи відсутність. Саме тому українська земля не породила жодного серйозного реформатора уявлень про справедливість; найрадикальніші спроби в цьому плані почали робитися лише в кінці XIX століття, коли в європейській методології виникло істотно нове поняття “соціальної справедливості”. Розробниками теорій соціальної справедливості в Україні були М.Драгоманов, І.Франко, С.Подолинський та інші проєвропейські мислителі, які не є академічними філософами у власному сенсі цього слова.

Вказані відмінності стають очевиднішими при порівнянні європейської та української концепції права, передусім в оцінці справедливості скоєного вчинку, а також при призначенні покарання за скоєне. Розглядаючи

протистояння природного та позитивного права як абсолютну величину, відмітимо певне тяжіння української правосвідомості до першої, а європейської – до другої моделі права. Якщо європейська правосвідомість схильна виявляти певну шаблонність вироку, тобто дотримується чітко встановлених законодавством правил і частіше не зважає на особливі обставини, то українська правова традиція, роздуми над якою зафіксовані у творах мислителів, починаючи з XI століття, виділяє чинник милосердності вироку як визначальний, підкреслює важливість особистісної мотивації вчинку та вважає критерієм його оцінки передусім індивідуальну совість, далі – суспільну користь, а вже потім радить давати йому суто правове обґрунтування. За висловом В.Яніва, вона постулює здатність “ригоризмові німого закону, його штивності, безособовості, безсердечності, насиллю протиставити благодать – інтуїцію й вникання, теплоту, бажання соціального контакту і співчуття, милосердя, охоту розуміти й потребу знайти для себе розуміння” [13, с.78]. Традиційною сферою розгляду справедливості в українській суспільній думці, таким чином, є скоріше моральнісна, а не правова, а відплатна модель справедливості не розглядається як оптимальна та адекватна. Недаремно від українця частіше чуємо – “Хай його Бог покарає”, “Бог розсудить”, адже мірило справедливості – насамперед Бог та Совість. Опираючись на філософські доробки українських мислителів різних часів, можемо твердити, що “українська справедливість”, на відміну від законослухняної “європейської”, є “сердешною” в тому розумінні, що розпізнається серцем, а не розумом; у серці зароджується, серцем скеровується і серцем же оцінюється. При оцінці справедливості вчинку за критерій береться ступінь його доброти та благородності (доброчесності) і відповідності власним переконанням, а не ступінь покори законів. У цьому виявляється вільнодумність українського народу, прагнення добитися до “правди”, а не формально покарати людину.

Розмірковуючи подібним чином, робимо висновок, що:

а) базовими категоріями суспільної свідомості, які визначають образ трактування справедливості, є закон і мораль. Українська та західноєвропейська філософська думка по-різному розставляють ці базисні акценти. Українська філософія надає пріоритети моралі, для європейського ж трактування характерно опиратися у своїх висновках на норми закону. У першому випадку закон ґрунтується на моралі, у другому – мораль витікає із закону. У цьому сенсі українська філософія є провідницею ідей Платона, який реабілітував наміри та бажання як основи для справедливого вчинку, а європейська – послідовницею Арістотеля, що вважав вартими уваги лише результати роздумів, а не самі роздуми;

б) при вирішенні питань активної політичної, економічної, правової співпраці України та Європи необхідно пам’ятати про різницю у світобаченні сторін, шукати компроміс між європейською раціональністю та українською ірраціональною чуттєвістю. Розбіжності у методах вирішення соціальних проблем можуть бути досить суттєвими. Так, наприклад, європеєць для вирішення правових колізій найчастіше звернеться до суду, а українець буде намагатися вирішити їх на побутовому рівні – згадаймо земельну тяжбу, описану у “Кайдашеві сім’ї”; політичні гасла українських лідерів, на відміну від гасел їхніх європейських колег, є часто невизначеними за своєю суттю, особливо коли йдеться про декларування справедливості.

1. Хамуд Ал Сувейлан. Загальна характеристика концепцій справедливості в античній та середньовічній філософії (огляд визначень) // Філософська думка. – 2001. – № 3. – С.60-70.
2. Коломієць О.Г. Справедливість як принцип соціальної організації та моральна цінність // Мультиверсум. – Вип.28. – К., 2002. – С.118-127.
3. Русин М., Колесник О. До історії питання основи української ментальності // Хроніка. – 2000. – № 37-38. – К., 2000. – С.18-27.
4. Пшемкевич М. Філософія. Збірник історико-філософської секції Наукового товариства ім. Шевченка. – Т. XVII – Львів, 1934. – С.135-137.
5. Мірчук І. Світогляд українського народу: спроба характеристики. – Прага, 1942. – 21 с.
6. Ільїн В. Український гуманізм: тотожність раціонального та ірраціонального (три ступені сходження до істини). – К., 1999. – 412 с.
7. Ільїн В. Поліфонія гуманістики українського філософського мислення // Філософські обрії. – Вип.3 – 2000. – С.51-65.
8. Лісовий В. Культура – ідеологія – політика. – К., 1997. – 352 с.
9. Розумний М. Українська ідея на тлі цивілізації. – К., 2001. – 236 с.
10. Малахов В. Етика. Курс лекцій: Навч. посібник. – К.: Либідь, 1996. – 304 с.
11. Гончаренко І. Уваги до українського національного характеру // Хроніка. – 2000. – № 37-38. – К., 2000. – С.66-77.
12. Винниченко В. Відродження нації. Частина I. – Київ-Відень, 1920. – 348 с.
13. Янів В. Ідеал української людини на підставі періоджерел літератури // Хроніка. – № 37-38. – К., 2000. – С.78-96.

*The article considers peculiarities of analyzing justice in the context of differences between European and Ukrainian philosophic traditions as exponents of world view peculiarities of social consciousness. The research points out the differences between the European and Ukrainian discourses of justice caused by mental and historic-philosophic factors. The emphasis is laid on their influence of the sphere of legal relations*



УДК 141.132

Я.Г.Татарин

## М.П.ДРАГОМАНОВ ПРО ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКЕ І НАЦІОНАЛЬНЕ

Людина є частиною світу, мікрокосмосом, який містить у собі в концентрованому вигляді всі фундаментальні властивості та закономірності світового цілого, і вчення про нього повинно узгоджуватися з ученням про світ загалом. Філософія намагається усвідомити специфіку людини не як істоти, обмеженої від решти світу й тому чужої йому, а як такої частини світу, унікальність якої визначена універсальністю, співвідносністю зі світом буття в його всезагальності. Тобто важливо уявити її цілісну однорідність, яка втілює в собі єдність світового цілого.

В історії української філософії досить часто прослідковується подібна тенденція: довести цінність людського існування через призму існуючої традиції чи парадигми. Яскравим прикладом виступає філософська рефлексія М.П.Драгоманова проблеми людського знання, освіченості, бо “ми знаємо добре, що того, чого ми хочемо, не було ще ніколи на світі, а тільки буде колись, як люди стануть далеко розумніші, ніж тепер. ... оглядатися назад треба, щоб знати, через що тепер стало так гірко, щоб не помилитися знов, як колись помилялися” [2, с.559]. Автор намагається поєднати минуле, теперішнє й майбутнє, акцентуючи увагу на особливій формі єдиного буття в руслі світових процесів.

Світоглядні засади М.Драгоманова відповідають загальним тенденціям людства того часу. Як мислитель він пішов у ногу із західноєвропейською наукою, значно випереджаючи появу подібних ідей та їх практичне втілення в житті Росії. Перш за все, відзначимо, що погляди Драгоманова ґрунтувалися на міцній основі широких наукових узагальнень [6, с.677]. Якщо ж М.Драгоманов не був “чистим” сциентистом, все ж значні елементи останнього в його світогляді присутні [7, с.4]. Іншою світоглядною позицією М.П.Драгоманова є позитивізм, який є “вірною основою ... думок, бо вона є ніщо інше, як приклад до певної справи такого світогляду, котрий тепер руководить усією наукою – того світогляду, що не признає на світі нічого постійного, стоячого (статичного), а бачить тільки перемену (еволюцію), рух (динаміку)” [2, с.558]. Окрім сциентичного раціоналізму та позитивізму, до ознак світогляду та способу мислення відносяться матеріалізм-атеїзм, прогресивізм, лібералізм чи “соціальний атомізм”, “громадівський соціалізм”, космополітизм [7, с.18]. Хоч це більше схоже на самохарактеристику (особливо остання позиція). Так, в “Австро-Руських споминах (1867-1877)” він пише, що, “спіткавшись з апостолами ... націоналістичних думок ..., не змінив характеру свого первісного українства і

Я.Г.Татарин. М.П.Драгоманов про загальнолюдське і національне

скоріше навіть вкоренився в своєму зачатковому космополітизмі” [4, с.155], а в “Листі до Ом. Огоновського” наголошує, що “наша головна одміна од націоналістів-українофілів у тому, що ми ставимо над національним почуттям і інтересом критерій вселюдської науки (сциентизм і позитивізм), і таких же інтересів” [4, с.550]. Вищесказане науковець переводить у формулу: “космополітизм в ідеях та цілях (по думках), та національність в ґрунті і формі” [4, с.186] “культурної праці” [3, с.466].

Внутрішня характеристика М.Драгоманова виробила метод дослідження єдиного, особливого й загального, які в аспекті інтенціонально-ціннісних засад переростають в індивідуальне, національне й загальнолюдське. Бо народницька позиція, в основі якої ідея цінності індивідуального та культурного, народного, етнічного буття, зумовила його методологічну небайдужість до загальносусупільних проблем організації людського життя. А з точки зору діалектичної самоорганізації дані категорії передбачають одна одну [7, с.38]. В основі будь-якого підходу має лежати, за словами Драгоманова, відчуженість, історичність та об’єктивність: “Будь-яка річ не є історично та об’єктивно досліджена, якщо вона є для дослідника абсолютною” [4, с.24]. “В своїх студіях ... мушу ... матеріал фільтрувати через решето космополітичного історично-порівняльного методу” [4, с.550-551], який з новою наукою “про свою національність” може “стане на міцний ґрунт, коли всевітній порівнявчий метод всерігатиме досліджувачів від скорих і поверхових винаходів і висновків” [2, с.494].

Виходячи з таких світоглядних та методологічних позицій М.Драгоманова, можна спробувати визначити (чи зрозуміти) основні поняття діалектичного пізнання світу.

Що ж таке загальнолюдське (космополітичне) для нього, якщо воно посідає центральне місце в його світогляді? Аналіз філософсько-наукової спадщини Драгоманова показує: він постійно шукав щось таке, що стало б над національним, і до того ж об’єднувало б, мирило людей. Його він вбачав у людськості – понятті, яке важко зіставити з відомими філософськими категоріями. Людськість, за Драгомановим, – це щось загальне, універсальне, світове. Людськість – “це всевітня правда”, спільна всім національностям. Вона має стати “сулдеою” посеред суперечок між націями та вірами і їхньою ж основою. Однозначним є той факт, що загальнолюдське є сумою (результатом) постійної активності сусупільних (націй) та соціальних (людей) єдиниць у напрямі покращення свого сучасного становища та майбутнього. Іншими словами, загальнолюдське – це результат постійного оновлення всього існуючого, це прогрес [7, с.90]. Висловлюючи такі думки, Драгоманов відзначає, що це не тільки його власна виняткова думка, а що й “... в малорусской интелегенции есть представители всех тех идей и

идеалов, какие существуют и у всех других племен, тронутых европейскою цивилизацией, и, конечно, в Малороссии брали и возьмут верх те стремления, которые возьмут его во всем образованном мире и в частности славяно-русском” [3, с.353].

Філософські категорії як гранично узагальнені поняття виявляються гранично узагальненою смисловою природою предмета, вони розкладаються в нескінченний ряд, осмислюють собою і всю нескінченність окремих предметів, смислом яких вони є. Але філософські категорії слід розуміти не тільки кількісно, прогресивно, а й якісно, тобто в них може бути і своя ідея, і образне втілення цієї ідеї, але тільки з однією умовою: ця ідея образність філософських категорій обов'язково є таке загальне, яке закономірно розкладається в ряд окремих одиниць. Цей спосіб розуміння загального можна назвати рефлексивним, мислинсько-дискурсивним. Як приклад може звучати Драгоманівське “... замечание о высоте мысли: “Я люблю свою семью больше себя, отечество больше семьи и человечество больше отечества”. Хотя, кажется, было бы реальнее выразить мысль о постепенном росте интересов человека в такой формуле: я могу быть счастлив только в семье, семья моя – только в отечестве, отечество же – только в человечестве” [2, с.439]. Таким чином, Драгоманов, виходячи з космополітизму, не намагається відкидати родове чи національне. Останнє він завжди поєднує із загальнолюдським, універсальним на принципах діалектично-синергетичного зв'язку<sup>1</sup>.

Щоб зрозуміти сутність вищесказаного взаємовідношення, варто пояснити бачення національного М.Драгомановим. У “Листах на Наддніпрянську Україну” він визначає національне “як очевидний факт [об'єктивний], як результат певних природних і історичних обставин життя народного (хоч іноді, ще не обсліджених науково і завше перемінних) ...” [3, с.465]. Така характеристика національного вигідно відрізняється від усталеної останнім часом у літературі тим, що розглядає даний суспільний феномен як продукт, результат тривалої дії цілої гами обставин життя народу [7, с.88]. Національне у нього – не просто фіксація якогось status quo певного етносу, а процес, у ході якого одні ознаки виникають і закріплюються, а інші – зникають. Так, у праці “Чудацькі думки про українську національну справу” вчений пише: “В самому національному є те, що є основне, природжене, якій національності, від перемінного, історичного, котре в одну добу життя нації існує, а потім щезає, або в одну добу не було, а в другу появляється” [4, с.339]. Національність неможливо ігнорувати,

<sup>1</sup> Про синергетичний зв'язок див.: Газнюк Л. Персональне, родове та універсальне в самій людині // Філософська думка. – 2002. – №2. – С. 135-153.

оскільки його ігнорування шкодить інтересам розвитку, прогресу даної національності. Тим паче, що “... украинскому народу нужно ... признание его национальности и ограждение ее развития, а нужно это именно для ограждения возможности его развития на почве экономической, социальной, политической и культурной” [2, с.448]. У зв'язку з цим учений радить розрізняти політично-національне від етнографічно-національного: “национальность сама по-себе – одно, а державная единьсть национальности – другое” [4, с.320]. По суті, національне розглядається М.Драгомановим як продукт об'єктивного – природного та історичного – процесу, що характеризується певною сукупністю етнографічних ознак. І як сукупність таких ознак, властивих певному числу індивідів, воно є умовою їх асоціацій між собою, зруйнувати яку означає розбити спільноти на атоми й ослабити кожний індивід зокрема та всіх разом; ослаблювати ж, розбивати окремі спільноти – означає ослаблювати й розбивати загальну [2, с.448; 7, с.21]. Таким чином, нації та національне не роз'єднують людей, бо виступають посередницькими ланками між індивідами та людством. Адже національне є емпіричною реальністю: так склалося, що національне живе в людині, і оскільки індивід має право любити те, що він любить, то звідси випливає виправдання національного. Для успішної ж просвіти та прогресу необхідно врахувати цю емпіричність людини, і тому треба зважати на національне.

Виникає антиномічне відношення: найголовнішим для М.Драгоманова виступає космополітизм, але національне лежить в основі всього життя людини, як духовного, так і матеріального. Проте антиномія має рису діалектичності. Вчений закликав наповнити рамки національності здобутками всесвітньої науки, культури, громадського життя, зробити український народ причетним до всесвітньої культурної праці. І в зв'язку з цим М.П.Драгоманов високо цінував школу, освіту, науку, які відкривали шлях до прогресу, до виходу народу з тієї темноти й неволі, в якій він знаходився надто довго. “Національне є ґрунтом, формою, варіацією вираження людськості. Національні рухи досягають успіху лише тоді, коли вони будуть ґрунтуватися на космополітичній думці, що всі народи незалежно від їх національної і віросповідної належності – брати” [5, с.2]. Тільки ясні думки про всесвітню людськість, зауважував учений, дають найміцніший ґрунт нашому прагненню до національної вольності. Але “... сама по собі думка про національність ще не може привести людей до волі й правди для всіх і навіть не може дати ради для впорядкування навіть державних справ. Треба пошукати чогось іншого, що б стало вище над усіма національностями та й миром їх, коли вони підуть одна проти другої. Треба шукати всесвітньої правди, котра була б спільною всім національностям” [2, с.469]. Бо “... все, що вважалось колись за плоди чисто національні,

виросло під впливами інтернаціональними” [2, с.483]. Тим паче, що “... формула поверховонаціональна: “В своїй хаті своя правда і сила і слава” не може задовольняти реальних потреб людності, що для неї завше важно знати, яка *правда*, а що спеціально для українців навіть з національного погляду треба вияснити, *якою правдою можемо ми вбільшити свою силу, добитися своєї волі й своєї хати*” [4, с.227]. Навпаки, прихильність до своєї країни й народу тільки виграє, коли вона очиститься від старозаконної ненависті до чужих і освітиться світлом вселюдського спрямування до поступу<sup>2</sup>. А поступ можливий завдяки поєднанню національного й загальнолюдського в таких аспектах:

- 1) “оборона національності (і національного) та її вольності, збудження потреби єдності національної в усіх поділах ... країни”;
- 2) “вишукування в минулому і теперішньому ознак нац[іональної] сили, змагання до волі й самостійності організуючих інституцій і т. ін.; вишукування найпрактичніших способів досягнення підвищеної цілі”;
- 3) “наповнити рамки національності (бо нац[іональність] тільки форма, а не суть) здобутками всевітньої культури в гром[адському] житті, письм[енстві] й умілості”;
- 4) “зробити тепер же наш народ причетним в тій всевітній праці”;
- 5) “винайти в проявах поступу передових культурних народів засоби для самої нашої боротьби за нац[іональну] автономію, знайшовши почасно серед наших сусідів, котрих привілейовані елементи тіснять наш народ (у великорусів, поляків, русинів, мадярів, почасті жидів) поступові елементи з котрими ми б могли працювати спільно для цілей вселюдських і почасно наших” [4, с.521].

Таким способом кожний факт і явище української національної справи М.П.Драгоманов розглядав у європейському контексті, на науковому

<sup>2</sup> Про важливість існування національного у формі внутрішнього саморуху свідчать такі слова з “Австро-руських споминів (1867-1877)”: “... помосковлення йшло ... поволі й за поміччю самих наших земляків, в котрих не було свідомого національного чуття, що й тепер його нема в більшості наших освічених класів, а в народі єсть тільки неясне чуття, що він не “кацап”, але нема ясної думки про те, хто він? – і що через те все ми мусимо виходити навіть у своєму автономізмі не від трактатів і навіть не від принципу національності, а від загальних ліберально-демократичних принципів політичних і культурних та вести роботу знизу вгору, не брикаючись проти москалів як нації, а добиваючись вкупі з ними вольності індивідуальної й красної, в рамках котрої тільки і може поставитись серйозно і наш національний принцип...” [4, с.172] та “3 “Одкритого листа до редакції “Правди”: “Нешчасливі історичні пригоди, а найбільш недостача ясної національної самовіжі у вищих верствах руського народу позбавили нас прав, належачих нам як народів історичному. Розбудження самовіжі і рух народності, пригніченої і позбавленої своїх природних прав, вже як протест самі у собі носять зерно свободи поступу. Поступні засади у боротьбі за народність зростаються органічно з народним духом” [4, с.222-223].

грунті всевітньо-історичного процесу, широко застосовуючи порівняльний метод, системний підхід, опираючись на принцип еволюції. Його погляди на українську націю – це частина цілої системи органічно поєднаних між собою поглядів, бо такої системи вимагала складна українська справа, про яку вчений писав, що це “діло і кабінетне і мужицьке, діло і національне і політичне, і соціальне і культурне”. Фактично, М.Драгоманов став одним із перших фундаторів новітньої концепції особистості українського народу: “Ступені загального розвитку справді існують одначе тільки не народи представляють ступені розвитку життя загального організму, який зветься людством, а кожний народ проходить певні більш-менш спільні ступені розвитку” [7, с.9]. Рух кожної нації прямує до певного ідеалу, який знаходиться не позаду (не в силі і славі народу він, а в добробуті нації). А значить, такий ідеал кожного народу, кожної нації – космополітичний, і час для його реалізації попереду. Народознавець може поважати історичні форми життя національного тільки тоді, коли вони мають або мали зерна його космополітичних ідей, може будити почуття національні тільки такі, котрі ведуть до зростання волі й звичаїв мас народу, він може любити родину свою як місце, де він найлегше працюватиме для людини, “чоловіка” [3, с.152].

До людини як найвищої цінності піднявся М.Драгоманов у своїх творах. “Вся практична мудрість людська може бути в тому, щоб убачати напрямок руху світового, його міру, закон”, що прямують від розуму, освіти до самої людини. Ані родове, національне, ані універсальне, загальнолюдське не зможуть поодинокі привести до осмислення одиничного, конкретного цілого. Як зазначав М.Драгоманов, “коли ми поставимо думку, що національність є перше, головне діло, то ми або поженемося за марою, або станемо слугами того, що всилюється спинити поступ людський, і поставимо на риск, коли не на згубу, й саму нашу національність. Коли ж ми станемо при думці, що головне діло – поступ людини й громади, поступ політичний, соціальний і культурний, а національність є тільки ґрунт, форма та спосіб, тоді ми певні, що послужимо добробуту й просвіті нашого народу, а в купі з ним й його національності: охороні й зростові того, що в ній є доброго” [2, с.558].

Таким чином, особливістю філософської думки М.П.Драгоманова є спроба поставити українство на широке підґрунтя загальнолюдських ідеалів, твердого теоретичного вмотивування його цілей, показати на ньому перше власне політичну програму, пронизану єдиною загальнолюдською правдою, покликавши для цього всю силу науки й людського розуму.

<sup>3</sup> Див.: Драгоманов М. Историческое значение Римской империи и Тацит // Університет. Изв. – 1869. – №6. – С.18



1. Андрієнко Л.К. Проблема національної свідомості в науковій спадщині М.П. Драгоманова // Інтелект. Особистість. Цивілізація. Тематичний збірник наукових праць із соціально-філософських проблем. – Випуск 1. – Том 1 / Гол. ред. О.О.Шубін. – Донецьк, 2003. – 259 с.
2. Драгоманов М.П. Вибране (... мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні). – К., 1991. – 689 с.
3. Драгоманов М.П. Літературно-публіцистичні праці: У 2-х т. – Т.1. – К., 1970. – 565 с.
4. Драгоманов М.П. Літературно-публіцистичні праці: У 2-х т. – Т.2. – К., 1970. – 595 с.
5. Драгоманов М.П. Про волю віри. – К., 1917.
6. Мала енциклопедія етнодержавознавства / Відповід. ред. Ю.І.Римаренко. – К., 1996. – 942 с.
7. Соціально-філософські ідеї Михайла Драгоманова: Збірник наукових праць / Відповід. ред. М.І. Лук. – К., 1995.

*The cosmopolitical tradition of M. Dragomanov produce specifical view common and nation. They are integral part of the Ukrainian philosophy. Author combines these conceptions for help scientific-progressive dialectical method.*

УДК 141.2

О.В.Максимович

### КЛЮЧОВІ ЕТАПИ КОНСТИТУЮВАННЯ МОДЕРНІСТИЧНОЇ ПАРАДИГМИ В УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР ПРОБЛЕМИ

Соціокультурні процеси в Україні на початку ХХ століття являють собою палітру різноманітних концепцій, шкіл, течій і напрямків. Однак із точки зору історико-філософської оцінки, на сьогоднішній день залишається відкритою проблема дослідження феномена українського модернізму, адже переважна більшість досліджень у даному напрямку спрямована на аналіз соціально-філософських та політологічних процесів.

Бібліографію даної проблеми репрезентують такі групи досліджень: праці С.Павличко, Я.Поліщука, Т.Гундорової, Я.Мельник, В.Лучука, Т.Мойзерської, які присвячені вивченню модерністичних тенденцій у рамках літературознавчих студій; роботи М.Ільницького, Б.Рубчака, Е.Андрієвської, І.Фізера, Ю.Луцького, здійснені поза межами нашої країни, котрі репрезентують перші спроби об'єктивного наукового узагальнення та теоретико-методологічного аналізу вітчизняних модерністичних тенденцій; роботи українських учених, письменників та суспільно-політичних діячів початку ХХ століття (І.Франка, С.Сфремова, М.Срібляньського, А.Товкачевсь-

О.В.Максимович Ключові етапи конститування модерністичної парадигми в українському соціокультурному просторі першої половини ХХ століття: історико-філософський вимір проблеми (кого, О.Луцького, Ю.Шереха, І.Костецького, В.Петрова), у яких зафіксовані основні тенденції конститування вітчизняної модерністичної парадигми.

Дана стаття присвячується висвітленню з історико-філософської точки зору основних етапів конститування модерністичної парадигми в українському соціокультурному просторі початку ХХ століття на основі джерельної бази, котра складається з матеріалів тогочасних українських часописів (“Дзвони”, “Нива”, “Назустріч”, “ЛНВ”, “Українська хата”, “Червоний шлях” і ін.), оригінальних авторських творів, а також вищеописаної критичної бібліографії. Завданням статті є вивчення ключових обставин та чинників, які спричинилися до виникнення української модерністичної парадигми, аналіз основних філософських ідей, артикульованих письменниками-модерністами, а також виокремлення концепцій зарубіжних філософів, які детермінували та задали ідейний вектор становлення вітчизняного модернізму.

Терміном “модернізм” (від англ. “modern” – сучасний) у роботі позначається новаторська тенденція, котра мала місце у вітчизняному соціокультурному просторі початку ХХ століття. Серед наявних дефініцій даного терміна, на наш погляд, найбільш вдалими є визначення, запропоновані німецьким філософом Юргеном Хабермасом та австрійським мислителем Теодором Адорно. Зокрема, Ю.Хабермас розмежовував категорії “модернітет” (нім. Modernität) та “модернізм” (нім. Modernismus), стверджуючи, що на статус сучасного може претендувати все те, “що сприяє об'єктивному вираженню актуальності духу часу, яка спонтанно оновлюється” [10, с.41]. “Модернізм – на відміну від модерну (авт.) – як самозаперечуючий рух – є “тугою за справжньою сучасністю, за істиною присутністю” [10, с.42]. Однак, якщо Ю.Хабермас проблему дефініції категорії “модернізм” вирішує з допомогою використання полісемантичних можливостей німецької мови, то Т.Адорно обґрунтовує значно радикальнішу позицію, згідно з якою модернізм – це “школа” або “історичний еквівалент” модерну, який, втративши зв'язок з “актуальною новизною” свого часу, намагається дефініювати сучасність “post factum” [1, с.42].

Традиційною у нашій науковій літературі є позиція, котру вперше артикулював і обґрунтував український вчений початку ХХ століття Олександр Дорошкевич (див. Дорошкевич О. До історії модернізму на Україні // Життя і революція 1925. – С.72), згідно з якою засновником українського модернізму є письменник і суспільно-політичний діяч Микола Вороной. Однак, на наш погляд, заслуга М.Вороного у справі утвердження модерністичної парадигми радше декларативного, а не концептуального чи теоретико-методологічного характеру. Адже і сам автор “маніфесту” стверджував у передмові до “першого модерністичного видання”, що хотів би видати альманах “...з маленькою ціхою оригінальності, з незалежною

свобідною ідеєю, з сучасним змістом, ... де було б хоч трошки філософії” [2, с. 14]. Цитований заклик М. Вороного, поміщений у найавторитетнішому українському науковому виданні початку ХХ століття, отримав завдяки рецепції корифея вітчизняної наукової думки Сергія Єфремова статус “маніфесту українського модернізму”. Однак, вважаємо, слушною є оцінка даної проблеми, яку здійснила С. Павличко, згідно з якою М. Вороний “... тільки шукає своєї теоретичної мови, тільки нечітким пунктиром намічає нову систему координат, включаючи в неї такі поняття, як “європейські зразки” (на протигагу “нашої традиції”), “молоде покоління” (на протигагу “старому поколінню”), “естетизм” (на протигагу тематиці й ідеологічному утилітаризмові) [6, с. 105].

У процесі дослідження історико-філософських етапів конститування української модерністичної парадигми особливої уваги заслуговує “феміністичний дискурс”. Постановка світоглядних проблем модерністичного характеру вперше була здійснена в творчості Лесі Українки, а особливо, Ольги Кобилянської. Зокрема, в їхній творчості, на фоні “жіночого питання”, були артикульовані проблеми девіантності та її сприйняття в рамках традиційної культури; якісно нового оформлення набула творча манера інтерпретації свідомих та латентних рівнів психічного життя особистості; письменниці нетрадиційно трактували феномен соціальної ролі та її гендерну проекцію в суспільстві. “Феміністичний дискурс” в українському інтелігентному просторі рубежу ХІХ–ХХ століття був підданий критиці на сторінках авторитетних тогочасних видань академічно-консервативного характеру, як-от: “ЛНВ” та “Записки НТШ”. До числа тих, хто толерував постановку Л. Українкою та О. Кобилянською “жіночого питання”, належали прихильники модерністичного стилю мислення (О. Луцький, М. Сріблянський, А. Товкачевський і інші учасники “Молодої музи” та “Української хати”), а також прогресивний мислитель, суспільно-політичний діяч та оригінальний письменник Михайло Павлик.

Але незважаючи на те, що модерністичні тенденції яскраво простежуються в творчості О. Кобилянської та Л. Українки, а спроба відкритого декларування модернізму була здійснена Миколою Вороним у 1901 році на сторінках ЛНВ, наукова дискусія з приводу українського модернізму в повному обсязі розпочалася тільки після публікації корифеєм вітчизняної наукової думки Іваном Франком статті, яка пояснювала новаторські тенденції у вітчизняному соціокультурному просторі зламу ХІХ–ХХ століття. Дана публікація, котра була присвячена аналізу світоглядних засад творчості львівського модерністичного товариства “Молода муза”, ознаменувала собою початок другого етапу становлення української модерністичної парадигми. Стаття Івана Яковича, опублікована у львівській газеті

О. В. Максимович. Ключові етапи конститування модерністичної парадигми в українському соціокультурному просторі першої половини ХХ століття: історико-філософський вимір проблеми “Діло” від 13 грудня 1907 року під назвою “Маніфест молоді музи”, була присвячена аналітичній критиці ідейного вектора заяви учасника львівської модерністичної групи Остапа Луцького, котра доводила необхідність модернізації українського соціокультурного простору шляхом уникнення тісної “матеріалістично-позитивістичної клітки” [7, с. 57]. Позиція О. Луцького підтримувалася також і іншими членами товариства “Молода муза”, особливо Петром Карманським: “Ми молодомузії, – стверджував учасник львівської модерністичної групи, – може, навіть тільки інстинктом, відчували, що Європа женеться вперед, тоді як ми, галичани, сидимо скам’янілі на гранітних основах традиційної побутовщини, “неньковатости”, примітивізму і сентименталізму. Нас уже не захоплювали зтривіалізовані щоденним уживанням канонічні крилаті фрази: “Праця єдина з неволі нас вирве” (при одночасному неробстві загалу) і “Учітеся брати мої, думайте, читайте!” (при цілковитій неграмотності й імунізованні загалу від думання). Ми хотіли на правду працювати, учитися і думати, та й домагалися від загалу того самого” (див. Молода муза: Антологія західноукраїнської поезії початку ХХ століття / Упоряд., передне слово та приміт. В. І. Луцька. – К., Молодь, 1989. – С. 9-10).

Основний вектор ідейної та теоретико-методологічної критики статті О. Луцького стосувався культу традиційно-раціоналістичного світогляду й народницького, а в деяких випадках і хуторянського характеру національного ідеалу початку ХХ століття. Особливо негативно оцінив О. Луцький підпорядкування творчого процесу суспільно-політичним інтересам та дидактичним цілям. Сентенції О. Луцького були оцінені І. Франком як “маніфест” молодих, сміливих, спатажних, недосвідчених мислителів, що обіцяють своїм читачам “тепло і заспокоєння” в “містичнім новім небі” (див. Франко І. Твори. – Т. 37. – К., 1982. – С. 412). Іван Якович піддав критиці основоположні концептуальні підвалини модерністичної парадигми, якими є імморалізм та ірраціоналізм, акцентувавши на небезпеці світоглядної кризи як імовірному результаті практичної реалізації даних принципів. Виходячи з вищесказаного, можна підсумувати, що теоретичний конфлікт між “Молодою музою” та І. Франком був суперечкою традиційного й новаторського світоглядів з приводу цілей творчості та її етичної проекції: “молодомузівці” притримувалися принципу “мистецтва заради мистецтва” та імморалізму, а І. Франко вважав, що головними пріоритетами творчого процесу є утилітарність і дидактичність. Але незважаючи на те, що в публікації І. Франка новаторські тенденції оцінювалися скептично, саме з неї розпочався науково-академічний дискурс з приводу явища українського модернізму. Критична рецензія І. Франка визначила ракурс оцінок, яким під-

давалася модерністична парадигма, в українському науковому співтоваристві того часу і, очевидно, продовжує його визначати до сьогоднішнього дня.

Своєрідними послідовниками мистецько-філософської традиції, започаткованої львівським модерністичним товариством, можна вважати інтелектуальну групу часопису “Українська хата”. Лідерський осередок інтелектуальної групи “Української хати” (журналу, що виходив у Києві протягом 1909–1914 років) складали: відомий теоретик національно-культурного відродження М.Сріблянський, головний оглядач видання з питань філософії та соціології Андрій Товкачевський, літературний критик та письменник Микола Євшан. У часописі також друкувалися Володимир Винниченко, Ольга Кобилянська та інші прихильники модерністичної парадигми мислення.

Теоретико-методологічна платформа даної інтелектуальної групи була обумовлена філософськими концепціями Ф.Ніцше, А.Шопенгауера, С.К’єркегора. Зокрема, прямі посилання та згадки про даних мислителів наявні в творчій спадщині В.Винниченка, А.Товкачевського, М.Євшана, О.Кобилянської. Філософський дискурс “Української хати” був присвячений висвітленню соціально-філософських проблем у тісному взаємозв’язку з українським контекстом, дослідженню основних засад модерністичної естетики та наданню феміністичним тенденціям позитивного аксіологічного статусу. Концептуальне обґрунтування соціально-філософської платформи “Української хати” було здійснене М.Сріблянським. Зокрема, мислитель надав національній ідеї статусу світоглядного орієнтира часопису. Один з авторів видання Павло Богацький, у спогадах про діяльність та світоглядні установки журналу, зазначив: “Українська хата” виступила з гострою критикою дрібних діл та психології решток т. зв. українофільства з його поміркованим лібералізмом, поверховим демократизмом, лояльністю, угодовством, та орієнтацією в національно-визвольній справі на чужі суспільні сили” (див. Богацький П. Українська хата. 1909–1914. – Нью-Йорк, 1955. – С.52). Проблема творчості учасники даної інтелектуальної групи вирішували з допомогою ключових постулатів модерністичної естетики. Митець не повинен надавати жодного значення оцінці його творчості “публікою”, котра “... мусить чути компліменти, бачити, що коло неї ходять, стараються о її “руку” – тоді вона приходить на готове і оплескує творця. Знаючи публіку – ніякий порядний творець не старається о її ласку, – стверджував М.Євшан” (див. Євшан М. Літературні замітки // Українська хата. – 1913. – Кн. II. – С.759). Модерністичний характер світогляду “хатян” підтверджує толерування останніми феміністичних тенденцій. З цього приводу в передмові до першого номера часопису було сказано: “... по змозі йтимемо назустріч потребам українського жіноцтва, що може бути

О В Максимович. Ключові етапи конститування модерністичної парадигми в українському соціокультурному просторі першої половини ХХ століття: історико-філософський вибір проблеми позитивною культурною силою, а через своє безправ’є і невідомість занедбаного і одкинутого в найтемініший куток життя” (див. Українська хата. – 1909. – Кн. I. – С.2).

Отож, інтелектуальна група, яка згуртувалася довкола видання під символічною назвою “Українська хата”, зробила вагомий внесок у процес інтеграції модерністичної світоглядної парадигми у вітчизняному соціокультурному просторі початку ХХ століття, оскільки пропагувала концепції таких мислителів, як Ф.Ніцше, А.Шопенгауер, С.К’єркегор, а також спрямовувала свій теоретико-методологічний погляд на осучаснення традиційно-раціоналістичної концепції націогенезу, творчості та тендерних ролей. Однак намагання “хатян” зайняти компромісну позицію між радикальним новаторством та традиційною парадигмою мислення (на користь даного твердження свідчить навіть сама назва видання) значною мірою сповільнювало їхній модерністичний поступ.

Найбільш епатажною і революційною проєкцією модерністичної моделі мислення у вітчизняному соціокультурному просторі початку ХХ століття є футуристичний осередок, ідейним лідером якого був Михайло Семенко. Лідерську групу футуристичного гуртка складали поет Михайло Семенко та художники Павло Ковтун і Василь Семенко. Свої твори учасники даної групи друкували в таких журналах, як “Авангард-альманах пролетарських митців Нової генерації” (Київ, 1920), “Альманах трьох” (Київ, 1920), “Гонг комункульта” (Київ–Харків, 1924), “Катафалк мистецтва. Щоденний журнал пан-футуристів-деструкціоністів” (Київ, 1922), “Нова генерація” (Харків, 1927–1930).

Маніфестом творчих пошуків футуристів можна вважати передмову М.Семенка до однієї з перших публікацій гуртка під символічною назвою “Дерзання” [8]. Передмова до “Дерзання” вийшла під заголовком “Сам”, який уже своєю назвою вказував на світоглядну позицію, яку зайняли футуристи в українському мистецько-філософському просторі початку ХХ століття. Епатажна вступна стаття до “Дерзання” була спрямована на зруйнування традиційного культу “людиною з маси” творчого таланту Т.Г.Шевченка: “... Чоловіче, ... Я хочу тобі сказати, що де є культ, там немає мистецтва. А передовсім воно (мистецтво. – *Авт.*) не боїться нападів. Навпаки. В нападах воно гартується. А ти вхопивсь за свого “Кобзаря”, ... і думаєш, його захистить твоя пошана. Пошана твоя його вбила... Хто ним захоплюється тепер? Чоловік примітивний. Якраз вроді тебе... Я не приймаю такого мистецтва... Я бажаю йому смерті... Я палю свій “Кобзар” [3, с. 28]. Зрозуміло, що така радикальна інтерпретація домінуючих аксіологічних підвалин традиційної парадигми мислення була піддана анафемі в українському інтелектуальному просторі початку ХХ століття. Критичну позицію стосовно

світоглядної позиції футуристів зайняли не тільки такі визнані прихильники традиційно-раціоналістичної парадигми мислення, як І.Франко та С.Єфремов, але й модерністи М.Сріблянський та А.Товкачевський.

Український футуристичний рух починає втрачати свою мистецько-філософську автентичність у 20-х роках ХХ століття. Авангардний напрям, який друкував інтерпретацію своїх світоглядних принципів іноземними мовами, а його лідер М.Семенко недвозначно стверджував: “Що мені за діло до Києва та родичів, коли про Семенка мусять марсіяне знать” [3, с. 49] уже в 20-х роках “переорієнтувався із заходу на схід”, заявивши про потребу впровадження в Україні “червоного ренесансу”. Спроба футуристів досягнути консенсусу між цілями “чистого мистецтва” та пріоритетами суспільного устрою зазнала закономірної в даному випадку невдачі, дискурс сучасності в творчості футуристів поступився місцем пролетарському дискурсу риторичного характеру. Таким чином, футуризм, як світоглядна концепція, опинився на маргінесі інтелектуального дискурсу початку ХХ століття.

Наступний період конституювання української модерністичної парадигми, який охоплює 20–50-ті роки ХХ століття, являє собою період занепаду та кризи основних перспектив розвитку модерністичної парадигми. Даний етап не представлений цілісною модерністичною групою чи школою. Модерністичні тенденції цього періоду (переважно глибокого мистецько-семантичного характеру, з яскраво вираженою тенденцією до інтелектуалізму та європеїзму) простежуються у творчості окремих постатей, як-от: Валеріан Підмогильний, Віктор Петров, Володимир Винниченко, Микола Хвильовий, Ігор Костецький, Юрій Шерех. У роботах вищеперечислених авторів відчутний вплив філософських ідей Ф.Ніцше, А.Шопенгауера, О.Шпенглера, Хосе Ортеги-і-Гасета, а особливо З.Фрейда. Однак свої модерністичні ідеї дані автори старанно маскували під прикриттям пролетарської риторики та ідеологічних конструкцій.

Суспільно-політичні обставини в нашій країні на початку ХХ століття детермінували становлення модерністичної парадигми в Україні 20–50-х років як багатовекторний процес, котрий здійснювався в трьох основних напрямках: “східному”, “західному” та “еміграційному”. “Східний” напрямок представлений такими часописами, як “Життя й революція” (Київ, 1925–1934), “Література. Наука. Мистецтво” (Харків, 1923–1924), “Мистецтво” (Київ, 1919–1920), “Музагет” (Київ, 1919), “Новий лев”. Журнал лівого фронту мистецтв” (Москва, 1927–1928), “Червоний шлях” (Харків, 1923–1932), “Шляхи мистецтва” (Харків, 1921–1923), “Юго-лев”. Журнал лівого фронту мистецтв” (Одеса, 1924–1925). На сторінках вищеперечислених часописів пропагувалися такі модерністичні ідеї, як скептицизм, конструктивізм, іморалізм, агностицизм.

Щодо домінуючих напрямків розвитку західноукраїнської інтелектуально-наукової думки, то, на наш погляд, слушною є класифікація редактора часопису “Дзвони” Павла Ісаїва, який констатував розшарування тогочасної інтелігенції на три основні ідейні осередки: націоналістичний, католицький та ліберальний. Друкованим виданням націоналістичного осередку був “Л. Н. Вісник” за редакцією Д.Донцова, який згуртував коло однодумців, серед яких були Є.Маланюк, О.Теліга, Ю.Клен. “Вісник” пропагував теорію “інтегрального націоналізму”, популяризуючи ідеї таких західноєвропейських філософів, як Ф.Ніцше, О.Шпенглер, А.Розенберг. Ліберальний осередок (М.Возняк, Я.Гордицький, В.Сімович, Л.Ласовський) згуртувався довкола часопису “Назустріч” за редакцією М.Рудницького, обстоюючи програму “естетизму” та лібералізму на кшталт теорій Ж.-Ж.Руссо та Дж.Локка. Католицький осередок (Ю.Редька, В.Заїкіна, К.Чехович, Ю.Гнесенський, П.Ісаїв, Г.Костельник) згуртувався довкола часописів “Дзвони” та “Нива”. Слід зазначити, що серед вищеперелічених західноукраїнських ідейних осередків найбільш адекватно принципи модерністичної парадигми мислення висвітлював ліберальний осередок, репрезентований часописом “Назустріч” (Львів, 1934).

Еміграційний напрямок конституювання української модерністичної парадигми після становлення адміністративно-командної системи в нашій країні виявився найпрогресивнішим серед вищезазначених. Еміграційні студії з приводу модернізму здійснювали у своїй творчості Юрій Шерех, Ігор Костецький, Віктор Петров. Слід також зазначити, що перші спроби академічного дослідження феномена модернізму в його українському варіанті були започатковані вченими, котрі працювали в еміграційних умовах (Б.Рубчак, Г.Грабович, Е.Андієвська, І.Фізер). Проблема вивчення еміграційних модерністичних студій є однією з найскладніших, оскільки матеріали дослідження важкодоступні та зазвичай являють собою бібліографічну рідкість. На сьогоднішній день зусиллями українських учених (В.Лучук, С.Павличко, Я.Поліщук) розшуковано такі часописи, як “Нова Україна” (Прага, 1922–1928), “Стерні” (Прага, 1922), “Звено” (Інсбрук, 1946–1947), “ХОРС” (Регенсбург, 1945–1948). Однак проблема розшуку творів української інтелігенції, опублікованих поза межами нашої держави, а також їхнього аналізу під філософським кутом зору залишається на даний момент відкритою.

Зважаючи на вищевикладений матеріал, можна зробити висновок, що становлення модерністичної парадигми в Україні є постапним процесом, у якому можна умовно виокремити чотири ключові періоди: дискурсивно-декларативний, представлений “маніфестом” М.Вороного та “феміністичним дискурсом” Л.Українки й О.Кобилянської; період раннього

українського модернізму, представлений творчістю львівського товариства “Молода муза” та критичним дискурсом із даного приводу; період найбільш повного розвитку, представлений у творчості інтелектуальної групи часопису “Українська хата” та футуристичного осередку, лідером якого був М.Семенко; період “прихованого модернізму” (20–50-ті роки ХХ століття), який водночас є початком імперативного утвердження пролетарської світоглядної парадигми. Інтенсивність та характер модернізації вітчизняного соціокультурного простору початку ХХ століття визначали дві групи факторів: чинники суспільно-політичного характеру й асиміляція в українському соціокультурному просторі зарубіжних мистецько-філософських тенденцій. Українська модерністична парадигма виникла як заперечення і відповідь на кризу традиційно-народницьких вартостей, однак, опинившись під тиском тоталітарної системи, дана світоглядна модель не відбулася як завершена методологічна концепція чи філософська школа.

1. Адорно Т. Теорія естетики / Пер. з нім. П.Тарашук. – К.: Вид-во С.Павличко “Основи”, 2002. – 518 с.
2. Вороний М. Український альманах // ЛНВ. – 1901. – Т.16. – С.14.
3. Ільницький О. Український футуризм (1914–1930) / Пер. з англ. Р.Тхорук. – Львів: Літопис, 2003. – 456 с.
4. Костельник Г. Релігія розпусти // Нива. – Львів, 1937. – С. 146-152, 180-186, 279-285.
5. О.Луцький і сучасники. Листи до О.Кобилянської й І.Франка та інші забуті сторінки / За ред. Юрія Луцького. Вид-во Української Вільної Академії Наук у США. – Нью-Йорк – Торонто, 1994. – 206 с.
6. Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі: Монографія – 2-е вид. – К.: Либідь, 1999. – 447 с.
7. Рубчак Б. Пробний лет. Гло для книги // О. Луцький – молодомузськ. – Нью-Йорк: Слово, 1968. – 69 с.
8. Семенко М. Дерзання. – Київ: Квєро, 1914. – 8 с.
9. Семенко М. Мистецтво як культ // Червоний шлях. – 1924. – №3. – С.222-229.
10. Хабєрмас Ю. Модєрн – незавершений проєкт // Вопросы философии. – 1992 – №4. – С.40-53.

The article devoted to the historical-philosophic analysis of the four main stages of Ukrainian modernistic paradigm formation that have developed under the influence of social – political factors and besides, as a result of the assimilation of West European men of thought philosophic conceptions of the end of the XIX<sup>th</sup> century – the beginning of the XX<sup>th</sup> century into Ukrainian social-cultural area of that period

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 7.034(450)

Ю.В.Юхимик

### РЕНЕСАНСНИЙ РОЗВИТОК АНТИЧНОГО МІМЕЗИСУ

Немає в історії людства іншої культурно-мистецької доби, яка б справила такий велетенський вплив на всі наступні періоди духовного розвитку, як доба Античності. З іншого боку, за рівнем шанобливого визнання особливих досягнень античної культури й мистецтва виділяється доба італійського Відродження, назва якої прямо вказує на особливі духовні намагання її діячів відновити, наслідувати й на цьому ґрунті далі органічно розвинути величні ідеали й досягнення античного періоду. У цьому контексті сфера мистецтва є особливо результативною для виявлення антично-ренесансних аналогій та паралелей. Визнання безумовної спорідненості художніх результатів античного й ренесансного мистецтва, особливо образотворчих його видів, спонукає до пошуку спільних засад художнього творення, вироблених і догримуваних митцями впродовж обох епох. На першому місці серед них слід, на наш погляд, виділити принцип мімезису – художнього наслідування, який, безумовно, визнається самими античними і ренесансними діячами як важлива основа існування мистецтва.

Будучи усвідомленим і теоретично представленим не лише у вигляді, важливої мистецької проблеми, але й у спробі дати певне філософське її розв’язання у творах Платона і, особливо, Арістотеля, мімезис вдруге опиняється у центрі художньо-практичної і теоретичної уваги з утвердженням нових, ренесансних ідеалів. Хоч більш близьке знайомство Відродження з античною міметичною концепцією відбувається лише у середині XVI ст. після перекладу “Поетики” Арістотеля, та вже весь досвід раннього Відродження є свідченням своєрідного самовідновлення актуальної давньої міметичної ідеї, наочно представленої давніми творами пластичних мистецтв.

Одне з перших свідчень визнання міметичної орієнтації ренесансного мистецтва, зокрема живопису, знаходимо в міркуваннях Дж.Бокаччо, присвячених Джотто, який визнається оновлювачем живописної манери, що, звернувши свій погляд до античної художньої традиції, виправив помилки своїх попередників, “оскільки вивів на світ мистецтво, протягом багатьох сторіч поховане за помилкою тих, хто писав, бажаючи скоріше угодити очам невігласів, ніж розумінню розумних” [2, с.130]. При цьому визначаються і причини такого вихвалляння досягнень Джотто: у природі немає нічого, чого б цей митець не міг зобразити з великою подібністю [2, с.131]. Цілий ряд ранніх і пізніших трактатів Відродження свідчать про



безумовне визнання художньо-наслідувальної ідеї засадничим принципом нового мистецтва. Однак антична міметична концепція, відновлюючись через століття середньовічної культури, набуває у новому культурному контексті поглибленого і якісно збагаченого вигляду.

Оскільки теоретичне обґрунтування античного мімезису одержало різну смислову спрямованість у творах Платона й Арістотеля, то відразу зазначимо, що ренесансна естетична думка зафіксувала відчутне переважання арістотелівської позиції. Разом із тим, ряд суттєвих моментів, що стають очевидними вже при уважному естетичному спогляданні ренесансних творів, застерігають від ігнорування важливих ознак впливу платонівської точки зору.

Насамперед наголосимо на спільності вихідних античних – арістотелівського спрямування – та ренесансних уявлень про мистецтво як важливу сферу духовно-практичної діяльності людини. Ренесансна думка аж ніяк не підтримує освячених авторитетом Платона античних сумнівів і критичного аналізу призначення, доцільності і духовної вартісності мистецтва як сфери деякої специфічної, особливим чином сконструйованої “віддзеркаленості” реального світу, що продукує лише спотворені ілюзії, ніяк не будучи спроможним ні втілити істинної повноти ідеї, ані випродукувати жодної справжньої, придатної для дійсного використання речі. Відсутність утилітарно придатної форми кінцевого результату в мистецтві вже не є для ренесансної свідомості жодною перешкодою для позитивної оцінки й визнання його вартісності. Важливим надбанням стає кристалізація розуміння особливої важливості й унікальності з-поміж інших видів діяльності саме інтелектуально-духовного її виду, продукти якого – думки, судження, ідеї, теорії, формули, художні твори тощо – формують у кінцевому результаті найважливішу площину вияву людської сутності. Антична й ренесансна думка є спільною у визначенні мети і способу художнього творення: лише те мистецтво є духовно і соціально вартісним, яке наслідує природу у способах її творення. Поняття природи при цьому одержує подвійне значення – як сукупність певним чином оформлених і представлених предметів, істот, явищ і як система бездоганно діючих законів буття – у ранзі найвишого зразка гармонійно-досконалих життєвих проявів, єдиного і насамперед гідного бути наслідуваним і відтвореним у системі відповідних художніх засобів. Однак у цьому пункті ренесансна свідомість випереджає античну. В античному світобаченні світ уявляється досконало сконструйованим і бездоганно оформленим Космосом, який нерідко порівнюється древніми мислителями з музичними інструментами, прекрасними своїм зовнішнім виглядом і гармонійним звучанням. При підході до грецької класики відбувається важливий світоглядний прорив: краса Космосу одержує персо-

ніфікацію, аналогом і найбільш наочною наслідувальною його одиницею визнається мікрокосм-людина, яка стає центральною темою і найпоширенішим сюжетом античної класики. Цілковито логічним виявляється і відчутне домінування скульптури серед інших мистецьких видів – адже саме вона здатна найточніше відтворити через тривимірність окремої людської фігури всю досконалу красу об’ємних форм.

Нагомість у Відродженні першість у мистецькій ієрархії завойовує живопис, що у свою чергу впливає з особливостей ренесансної свідомості. Світогляд Відродження виходить за межі розуміння світу як статичної і незмінної даності; світ уявляється впорядкованим і гармонійним, але завжди динамічним і нескінченим у різноманітності своїх проявів – “переливів буття”. Саме такий світ, надзвичайний у своїй багатоваріантності, багатий у кожному окремому прояві розглядається у Відродженні своєрідним відбитком аналогічної багатоманітності виявів динамічної людської сутності. Світ тепер – це, насамперед, оточення центру буття – людини, сфера її культуротворчої діяльності. Ця визначальна для Відродження антропоцентрична ідея незмінним лейтмотивом проходить крізь численні трактати доби, формуючи основну тему викладеного в них філософського аналізу. Людина виявляється і головною темою художньо-образного творення у ренесансному мистецтві. Предметом зображення тут, як і в античному мистецтві, є зовнішньотілесна краса у гармонійному поєднанні з урівноваженістю внутрішнього ідеального життя. Але якщо античність сприймає і трактує людську істоту, перш за все, як цілісну форму тілесної досконалості у пропорційному поєднанні усіх її членів, у якій голова й обличчя є лише окремими елементами фігури, то Відродження радикально змінює точку зору на цю проблему. Центр зображення – при всій важливості виразного відтворення інших тілесних елементів – переноситься саме на обличчя, яке, як і в Античності, не порушує пропорційних співвідношень тіла, але, разом із тим, одержує і принципово нове трактування як сфера вияву й відтворення особливостей внутрішніх характеристик людини – моральних, емоційних тощо. Не випадковими тому є поширені зображення неповної фігури, однак із постійним відчутним акцентом на обличчі – особливо в новому стосовно мистецтва Античності жанрі – живописному портреті.

Ренесансна увага зосереджується, насамперед, саме на живописному зображенні як на найбільш адекватному відчутному естетизму світовідчуття ренесансної людини і найбільш здатному відтворити усвідомлену динамічну кількісну та якісну різноманітність світу – “varieta” за терміном-поняттям Л.М.Баткіна [1], що відображає “радість освоєння тілесного світу, захват його конкретним багатством” [1, с.74]. Поступово живопис починає займати настільки важливе місце в культурі Відродження, що нерідко і весь світ

порівнюється із живописною картиною й оцінюється саме з позицій відповідності характеристикам досконалого художнього зображення.

Формальна, колористична й композиційна досконалість природного оточення, аналогічна художній досконалості живописного витвору, що відкрилася вільному погляду ренесансної людини, викликає до життя новий, надзвичайно показовий для ренесансного мистецтва жанр – природний пейзаж. Дивовижна здатність живопису художньо реалізовувати “*varieta*” макро- і мікрокосму стає очевидною причиною визнання за живописом безумовної першості з-поміж інших художніх видів. Так, Леонардо да Вінчі, починаючи від тези “живопис – єдиний наслідувач усіх видимих творинь природи” [4, с.64], наполягаючи, що саме живопис є законним дитям природи, бо породжений саме нею, підсумовує поширену у ренесансній культурі точку зору, що стверджує цілковиту вищість живопису у всій мистецькій ієрархії: живопис є “родичем Бога” у своїй здатності творити довершену різноманітність [4, с.64]. На думку більшості ренесансних митців, живопис має бути поставлений вище за будь-яку іншу діяльність, бо він містить усі форми як існуючі, так і не існуючі у природі [4, с.79], а “божественність, якою володіє наука живописця, робить так, що дух живописця перетворюється на подібність божественного духа, оскільки він вільною владою керує народженням різноманітних сутностей” [4, с.108].

Ренесансний живопис стає художнім наслідком зрослої візуальної уваги людини до всіх різноманітних характеристик і подробиць матеріального світу. Зорові відчуття, що складаються у розгалужену систему візуальних вражень і фіксують різні параметри кількісних і якісних проявів предметів і явищ дійсності: форму, колір, ракурс, розташування у просторі, взаємодію з іншими формами, динаміку вияву, ступінь освітленості тощо, представлені у реальному бутті безмежною у своєму багатстві гамою проявів та їх відтінків. Передати ж подібну видиму невичерпну різноманітність виявляється під силу насамперед живопису – до того ж живопису, підпорядкованому якісно новому міметичному кодексу вимог, правил, цілей. Ця нова тенденція відтворити в особливій художній чуттєвості реальну чуттєвість оточуючого світу виявляється, перш за все, у новій художньо-матеріальній системі ренесансного живопису. Величезною цінністю для ренесансної людини є світ видимо-чуттєвий, максимально сенсорно означений, отже, і живописні засоби для його відтворення мають бути цілком до цього відповідними й аналогічно підкреслено чуттєво визначеними. Одним із найбільш відповідних для виконання цього завдання засобів виявляється нанесена на полотно олійна фарба. Олійний живопис, удосконалений Яном ван Ейком, стає з 30-х рр. XV ст. художнім методом, що справить величезний вплив на європейське образотворче мистецтво. Зазначимо

при цьому, що йдеться, безумовно, не про рецептуру фарби, а про методи художньої роботи з нею.

Застосування насиченої фактури олійної фарби “як прояв чуттєвості” [5, с.114] можна співвіднести із звуковою чуттєвістю органної музики, що аналогічно набуває в цей же час особливого поширення. Олійна фарба одночасно передбачає особливий спосіб її нанесення на площину полотна – “олійний мазок”, що намагається зробитися чуттєвим двійником якщо не зображуваного предмета, то хоча б часточки його поверхні” [5, с.114], “намагається не реконструювати образ, а імітувати його, замінити його собою – не раціоналізувати, а сенсуалізувати [5, с.115].

Розповсюдження олійної техніки вимагає основи іншого – порівняно, приміром, із традиційною для іконографії твердою дошкою – типу зображальної поверхні. Сам кінцевий результат ренесансного вдосконалення олійного живопису не в останню чергу завдячує саме застосуванню нової живописної основи, оскільки “характер мазка суттєво визначається природою поверхні і в залежності від останньої одержує ту чи іншу фактуру” [5, с.108]. “Пружна і піддатлива..., нестійка поверхня натягнутого полотна робить зображальну площину динамічно рівноправною з рукою художника” [5, с.111], замикаючи в єдину цілісність ланцюг світ – митець – твір. “Для натуралістичних образів, для зображень звільненого від Бога і від Церкви світу, який хоче сам собі бути законом, для такого світу необхідно якнайбільше чуттєвої соковитості, якомога гучнішого свідчення цих образів про себе самих, як про буття чуттєве, і до того ж, щоби самі вони були не на испорушному камені утверджені, а на нестійкій поверхні, що наочно виражає нестійкість усього земного” [5, с.112]. Ця надзвичайно тонко вловлена ренесансною художньою свідомістю співвіднесеність і взаємодоповнюваність олії й полотна є добре відчутним – хай і опосередковано виявленим – відбитком світоглядного посягання чуттєвої яскравості сприйняття світу з усвідомленням онтологічної нестійкості і змішності буття.

Світоглядний антропоцентризм Відродження не допускає жодних сумнівів щодо способу представлення у художньому творі відображуваних реальій оточуючого світу. Зображуваний світ, окремі його елементи – це оточення, що спостерігається людським зором і лише через призму людського сприйняття може бути зафіксованим у мистецтві. Не об’єктивні реальії самі по собі, а об’єкти і явища, побачені людським зором і усвідомлені людською психікою, стають предметом художнього зображення. Якщо античний мімезис постійно намагається певним чином виправдати й обґрунтувати доцільність надання переваги оптичним ілюзіям людського бачення перед дійсними об’єктивними параметрами аналогічних предметів у реальності – адже приклад специфічно-об’єктивного мімезису мистецтва

Стародавнього Єгипту ще нерідко (приміром, у Платона) проголошується єдино гідним для збереження і в мистецтві античності – то у ренесансному мистецтві подібне питання навіть не піднімається; навпаки, подолання усіх розбіжностей між зоровими відчуттями та наступним зображенням є однією з найважливіших цілей мистецтва. Такий підхід до образного творення сприяє оновленню й “оживленню” мистецтва після віків середньовічної символічної умовності. Приклади для наслідування, знайдені при цьому саме в античному мистецтві, зумовлюють близькість багатьох художніх досягнень античного й ренесансного періодів. Подібний підхід викликає особливу увагу митців Відродження до перспективи, світлотіні, кольорів, які Леонардо да Вінчі вважав основними засобами живописної творчості [4, с.79].

Таким чином, дійсність, сприйнята людським зором, залишається і визнається абсолютним зразком для наслідування. І хоч “милостива природа потурбувалася так, що ти у всьому світі знайдеш, чому наслідувати” [4, с.63], однак ренесансне мистецтво, вслід за античним, надає очевидну перевагу визнаному нею смисловому центру буття – людині. Антропоморфні зображення стало залишаються центральною темою образотворчого мистецтва, оскільки дають можливість відобразити людину як вершину природної краси – однієї з найвищих духовних цінностей культури Відродження. Однак, подібно як і в античності, людина цікавить митців не як сукупність різноманітних, часом протилежних тілесних, емоційно-чуттєвих, духовних проявів, а як вершина можливої при цьому довершеності. Разом із тим, прагнення відтворити певний ідеал носить інший характер. Античне мистецтво фіксує момент досягнутої рівноваги між внутрішнім і зовнішнім як бажаний і цінний для кожного стан духовного блаженства, нерозривно пов’язаний, на думку Арістотеля, зі спокійною врівноваженою споглядальністю людського життя. Ренесансні митці акцентують інші аспекти прояву краси. Їх у першу чергу цікавить внутрішня динаміка прекрасного, ледь вловимі переходи від однієї фази прояву краси до іншої. Реалізація цієї тенденції створює у кращих творах дивовижну ліззію життя зображуваного образу “Джоконда”, “Дама з горностаєм”, “Мадонна з квіткою” Леонардо да Вінчі) і поступово призводить до оформлення категорії “грація”, що набуває особливого значення в естетичній та художній практиці пізнього Відродження й маньєризму. Особливо показовими в цьому відношенні є твори Леонардо, на яких зображення, представлені в одночасності трьох вимірів, поз і ракурсів, підпорядковані єдиній меті досягнення правдивої життєвості та емоційно-духовної виразності. Ця показова динамічна багатоманітність як намагання показати об’єкт одночасно з кількох боків у скульптурі та живопису підкреслена у “Книзі про живопис”, де митець проводить аналогію з мистецтвом кераміки, зі “створенням вази”, з її “безконечним обертанням” на гончарному крузі.

Поступово до Високого Відродження зміцнюється тенденція живописного психологізму – прагнення і вміння передати різноманітні емоційно-психологічні стани людини відповідними художніми прийомами – через загальну композицію, колорит, світлотіньові акценти тощо; прикладом цього є “Поклоніння волхвів” – перше цілком самостійне полотно Леонардо да Вінчі та численні ренесансні портрети. Відзначена тенденція поступово залучає в площину міметичного зображення контрасти реального світу, насамперед, антипод краси – існуючу та часто виявлювану формальну недоконченість і навіть потворність людського тіла. Цей аспект мімізису ще недостатньо виявляється у готових полотнах, проте численні ескізи та малюнки ренесансних митців, передусім Леонардо да Вінчі, свідчать про зростаючий інтерес та мистецьку увагу до цієї сторони життя.

Ускладнення загальної композиції та окремих елементів зображень, зумовлені ідеєю важливості й необхідності максимально повно наслідувати різноманітність форм природи, їх проявів та принципів природного творення, неминуче посилюють значення науково-пізнавальної діяльності митця, адже “митець повинен створювати фігуру за правилами природного тіла” [3, с.76]. Не прагни стати практиком, перш ніж станеш ученим”, – застерігає митців Леонардо, сам являючи приклад плідного синтезу способу мислення і знань ученого з творчою уявою та найвищою майстерністю художника й скульптора. Проголошуване мистецтвом художнє наслідування засад природного творення визнається невіддільним від скрупульозного вивчення їх шляхом науково-практичної діяльності – механічних експериментів, анатомічних дослідів, математичних обчислень і т.д. Подібний підхід, безумовно, вдосконалює міметичні засади й розширює межі ренесансного творення навіть порівняно з античним мистецтвом. Результат видається цілком закономірним, адже при всій увазі древніх до природи вони обмежувалися в її вивченні лише візуальним спостереженням і логічним осмисленням його наслідків. Виняток становила тільки математика, активне залучення якої справило суттєвий вплив на розвиток і античного мистецтва (приміром, у створенні канону пропорцій пластичних зображень Поліклета).

Однак наслідування досконалих законів природи, здебільшого отожденованої з Богом, усвідомлюється ренесансною свідомістю як нелегка справа, що вимагає від митця особистого таленту, найвищого вміння, а також тривалого часу для їх розвитку та вдосконалення: “Ти не можеш бути добрим живописцем, якщо ти не є універсальним майстром у наслідуванні своїм мистецтвом усіх якостей форм, витворюваних природою”, – вважає Леонардо да Вінчі [4, с.95]. Живописець, що оволодів методами природи, стає на один із нею рівень, полемізує і “змагається з нею” застосовуючи методи божественного творення: “Божественність, якою позначена

наука живописця творить так, що дух живописця перетворюється на подобу божественного духа, оскільки він вільною владою розпоряджається народженням різноманітних сутностей” [3, с. 108]. У цьому процесі неоціненним є досвід, набутий іншими митцями, які прямо чи опосередковано можуть бути наставниками для інших. Тому обов’язковою для художників є вимога копіювати малюнки добрих майстрів [4, с.93]. Це копіювання означає не механічне калькування елементів зображення, зробленого майстром, а наслідувальне навчання через копіювання його творів методів найвірнішого художнього відтворення безконечної різноманітності проявів природної краси. Вдумливе й осмислене наслідування методів і способів творення визнаних майстрів веде до суттєвого вдосконалення індивідуального вміння й вироблення на цій основі власної творчої манери, вироблення нових способів і методів образного творення. Однак основним зразком для наслідування для ренесансного мистецтва завжди залишаються закони, форми і явища природи як найвишого і найдосконалішого першоозраза.

Ренесансна позиція стосовно основної суті мімезису повністю збігається з аристотелівською лінією його античної першооснови: художнє наслідування у митця є не простим копіюванням готової даності, а творчим процесом із залученням багатьох складників. Він передбачає в розумі митця знання суті предмета та способу його зображення, в душі – наявність і результативний прояв уяви та фантазії, в руках – вміння зобразити відтворений, доповнений і уточнений образ на полотні. Лише комплекс цих складників здатний забезпечити високий художній результат художньо-міметичної діяльності.

Крім переважаючого прояву аристотелівської лінії трактування мімезису, мистецтво Відродження зафіксувало й безумовний вплив платонівських ідей, який виявляється як на рівні естетичного споглядання живописних полотен чи скульптур, так і на рівні їх теоретичного аналізу. З одного боку, відзначене вище тяжіння до тілесного, видимо-наочного, чуттєво сприйнятого світу є характерною ознакою ренесансного мистецтва, з іншого, – це “і дуже спіритуалістичне мистецтво..., що творить міф про людину, ідеалізує та героїзує світ..., це спроба звільнення від земних пут [1, с.46]. Навряд чи можна до кінця погодитися з досить розповсюдженою точкою зору на мистецтво Відродження як на одну з перших форм художнього реалізму, адже світ ренесансних творів навіть при знаходженні об’єктивних аналогій з реальністю – це сфера надзвичайно одухотворена, прекрасна, шляхетна; це скоріше відбиток ідеї, мрії, сну про бажану прекрасну і, на думку гуманістів Відродження, цілком можливу дійсність, що зовсім не тотожна значно більш грубій та нерідко потворній реальності. Однак це аж ніяк не применшує духовного значення ренесансного міме-

тичного мистецтва, яке приваблює до себе все нові покоління глядачів і дослідників надзвичайною майстерністю зображення омріяного, але так і не втіленого життям ідеалу людини, краси, досконалості.

Разом із тим, усе ренесансне мистецтво та теоретична думка цього часу безумовно свідчать про продовження й розвиток на новому світоглядно-культурному рівні мімезису як засадничого принципу художнього творення не лише Античності, але й Відродження, формуючи, у свою чергу, базу для майбутніх його варіацій та трансформацій у наступних культурно-мистецьких періодах.

- 1 Баткин Л.М. Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. – М.: Искусство, 1990.
- 2 Лазарев В.Н. Происхождение итальянского Возрождения – Т.1 – М., 1956
- 3 Леонардо да Винчи. Избранное. – М., 1952.
- 4 Леонардо да Винчи. Книга о живописи Леонардо да Винчи. живописца и скульптора флорентийского. – М., 1934.
- 5 Флоренский П. Иконостаc. – М. Изд-во “АСТ”, 2001.

*The article is dedicated to the analysis of some peculiarities of the antique theory of the Art imitation, developed by aesthetic and the Art in Renaissance time. The Renaissance theory and the Art experience kept the main aspects of antique interpretation of this problem, improved it's understanding and at the same time adding the interpretation of this problem with the following new ideas: 1/ necessity of the imitation to the ideals and works principles for the antique Art as a top of people culture achievements and as the creation examples according to the perfect nature laws; 2/ necessity of the scientific investigations deepening of the nature by masters, as a important item for the improvement of the Art creation; 3/ well-grounded mastering to get necessary professional skills in this kind of Art as a basis of the own individual style forming. The investigations of these aspects are important for the future analysis of the reasons unordinary achievements in Renaissance Art.*

УДК 111.821

І.Т.Мелько

### АНАЛІЗ ЗМІСТУ ПРИНЦИПУ ТОТОЖНОСТІ МИСЛЕННЯ ТА БУТТЯ У ФІЛОСОФІЇ Г.В.Ф.ГЕГЕЛЯ

Якщо спробувати дати найпростіше визначення “філософії”, то філософія – це наука про співвідношення (взаємозв’язок) людини і світу. Це найзагальніше, найпростіше визначення філософії є в той же час, напевне, і найбільш точним.

Однак проблема співвідношення людини й світу вже в ранній античній філософії переноситься в більш цікаву площину, в проблему співвідношення мислення і буття. Як зазначають дослідники античної філософії, особливо коли мова йде про філософію Парменіда, думка, сила людського

духу відчувають таку приналежність до всього Універсуму, що, хоч і зі страхом, але все ж таки покидають межі кінцевого тіла й виходять на граничні засади буття. Важко переоцінити той крок, який був зроблений філософами давньої Греції на шляху вирішення основного питання у філософії: “Хто така людина і яке її місце в цьому світі?”. Такі поняття, як “буття” і “мислення”, які були введені у філософію ще в античності, охоплюють усе філософське поле, утримують у собі увесь зміст філософської рефлексії над вищезгаданим запитанням. Е.В.Ільєнков писав, що питання про тотожність мислення і буття займає важливе місце в історії філософії, це парол до входження у філософію.

Вище було сказано, що проблема співвідношення людини й світу перевелася у площину співвідношення мислення й буття, але не слід вважати, що слово “світ” замінилося словом “буття”, а слово “людина” – поняттям “мислення”. Світ тепер у мисленні людини наповнився тими формами буття, які не є лише зовнішні людині (як грізний природний світ), а тотожні їй самій, тотожні мисленню. Тепер реальність знаходиться не лише за межами свідомості, але й у самій собі людина може знайти невичерпну глибину універсальної реальності. С.Л.Франк був абсолютно правий, коли говорив про те, що об’єктивну реальність можна знайти, не виходячи за межі суб’єктивного.

Проблема співвідношення мислення й буття носить у собі не лише онтологічний характер, але й гносеологічний. Він полягає у тому, чи в стані наше мислення пізнати дійсний світ, чи наші поняття й уявлення можуть бути вірними відображеннями цього світу. Діалектика як універсальна форма мислення вбачає реальну тотожність в акті переходу, перетворення протилежностей один в одного, в даному випадку – в акті переходу або перетворення дійсності (буття) в думку, а думки в дійсність. І така тотожність здійснюється кожною людиною, кожним людським фактом повсякденно. Кожний, пізнаючи річ, перетворює її в поняття; і кожен, реалізуючи свій задум у вчинку, в акті зміни речі, перетворює своє поняття в річ. Ф.Енгельс писав з цього приводу так: “Чи в стані наше мислення пізнати дійсний світ, чи можемо ми в наших уявленнях і поняттях про дійсний світ скласти вірне відображення дійсності? На філософській мові це питання називається питанням про тотожність мислення і буття”.

У даній статті висвітлюється проблема тотожності мислення й буття в рамках німецької класичної філософії як історико-філософського феномена. Перш за все слід відзначити, що саме в німецькій класичній філософії був ясно і гостро виражений той факт, що всі проблеми філософії як особливої науки так чи інакше “крутяться” навколо питання, що таке мислення і яке його взаємовідношення із зовнішнім світом. Кант, Фіхте, Шеллінг та

Гегель створили унікальні філософські системи, які завершують у собі довгі й важкі філософські пошуки, дають відповіді на питання, які “відкривають скриту сутність світу і дозволили насолоджуватися нею”.

Мета дослідження полягає у тому, щоб через виявлення принципів зв’язків категорій, які застосовуються Гегелем для визначення тотожності мислення та буття, розкрити діалектичний характер пізнавальних процесів та людської життєдіяльності.

Ця тема розглядалася у працях Е.В.Ільєнкова, В.І.Шинкарука, П.П.Гайленко, А.В.Гулиги, К.Фішера, М.К.Мамардашвілі, В.Л.Петрушенка та ін.

\* \* \*

У вступі до “Науки логіки” Гегель вказав, що його точка зору на логіку визначена тим поняттям науки, яке він вивів у своїй “Феноменології духу”. Згідно з цим поняттям, наука є “абсолютне знання”, тобто те знання, в якому протилежність свідомості й предмета зникає і предмет мислиться як визначення самого мислення, а визначення мислення – як предметна дійсність. Інакше кажучи, наука за своїм істинним поняттям є наука про мислення, що тотожне буттю. Логіка, на думку Гегеля, відрізняється від усіх інших наук перш за все тим, що вона є чиста наука. Хід його думок упирався при цьому на те, що: 1) істиною наукового знання являється тотожність поняття й предметної дійсності – осягнута в понятті сутність і є єдиною дійсною сутністю; 2) “абсолютне знання”, оскільки воно випливає як знання тотожності предметної сутності речей з визначеннями мислення, має своїм предметом думки, що тотожні буттю. Наука, що являє собою систему цього знання, є наука “думок про думку”, наука про “чисте мислення”, “чиста наука”. “Чиста наука, – писав Гегель, – передбачає звільнення від протилежності свідомості (і її предмета). Вона утримує в собі думку, оскільки остання є також і річ у самій собі, або річ у самій собі, оскільки остання є також і чиста думка. В якості науки істина є чиста, така, що розвивається свідомість, має образ “самості”, так, що в собі і для себе суще є знайоме поняття, а поняття як таке є в собі і для себе суще. Цей об’єкт мислення і є змістом чистої науки” [1, с.31].

Таким чином, “чиста наука”, про яку говорить Гегель, є наука “ідеалістичної тотожності” – наука, що вивчає поняття, оскільки вони розглядаються як предметні сутності речей і наука, що вивчає предметні сутності речей, оскільки вони розглядаються як чисті поняття. Виходячи з ідеалістичного уявлення про мислення як про субстанцію світу, Гегель робить висновок, що наука про мислення, логіка, співпадає з наукою про сутність речей, з онтологією або з метафізикою. “Логіка, – писав Гегель, – співпадає ... з метафізикою – наукою про речі, що осягаються в думках, за якими визнається, що вони виражають сутність речей” [2, с.120]. З іншого



боку, оскільки мислення є пізнавальна діяльність, що виражається у визначенні сутності речей, в осягненні їх істини, то логіка, як наука про мислення і його визначення, є також наукою про істину.

Виходячи з ідеалістичної тотожності мислення і буття, він розглядав логіку як абсолютну, всеохоплюючу науку про суще. Логіка, на його думку, була одночасно і логікою, і онтологією, оскільки буття ніколи не випадало з його філософії. У системі абсолютного ідеалізму Гегеля категорія “істини” набула значення логічної субстанції світу – деякої у собі і для себе суцільної “абсолютної істини”. Цією “абсолютною істиною” є Бог, і не стільки “абсолютна істина”, а “абсолютна ідея”, оскільки Бог не просто абсолютне знання, а творець знання, що реалізується. “Філософія і релігія мають своїм предметом істину, і саме істину у вищому смислі цього слова – в тому смислі, що Бог, і лише він один є істина” [2, с.84]. Ставлячи перед собою завдання розкрити сутність Бога й розглянути цю сутність як мислення, що співвідноситься із самим собою, Гегель і робить висновок, що єдиною наукою, яка здатна проникнути в божественну сутність, є “наука логіки”. Логіка повинна стати не лише наукою про кінцеві форми людського мислення, але й про безконечну сутність Бога, наукою про абсолютну істину у її визначенні як абсолютної ідеї. Отже, “логіку ... слід розуміти як систему чистого розуму, як царство чистої думки. Це царство є істина, яка вона ... в собі і для себе самої. Тому можна сказати так: цей зміст є зображенням Бога, який він у своїй вічній сутності до створення природи і якого б то не було кінцевого духу” [1, с.31].

Логіка, як уже зазначалося, має своїм предметом істину й істина, як предмет логіки, є знання, “що узгоджене з самим собою”. Для розуміння цього гегелівського визначення істини важливо згадати, що з його точки зору істиною володіє не всяка думка й не всяке знання взагалі, а система визначень думки – істина дійсна лише як система. Система ж у тій мірі являється системою, в якій вона розвивається з єдиного принципу, що об’єднує різні визначення думки в єдине ціле, в конкретне знання. Істина і є згода окремих визначень думки з поняттям цілого або з ідеєю. Оскільки сама істина дійсна лише як система визначень, то згода кожного з визначень із поняттям цілого є згода істини із самою собою. З точки зору матеріалізму, та чи інша система знання являється істиною лише остільки, оскільки вона адекватно, істинним чином відображає відповідну систему зв’язків і відношень у самій об’єктивній дійсності. З точки зору Гегеля, сама об’єктивна система зв’язків і відношень у самій об’єктивній дійсності. На його думку, сама об’єктивна система зв’язків і відношень, що осягається людським мисленням, є не що інше, як система зв’язків і відношень об’єктивно суцільних думок. Тому питання для Гегеля про істину це не лише питання про

істинність людського мислення, але й питання про істинність об’єктивно суцільного мислення. Об’єктивне мислення не має, за Гегелем, ніякого предмету поза собою, його предметом являється воно само. Звідси неминучий висновок: питання про істинність об’єктивного мислення є питанням про істину його змісту із самим собою.

При такій постановці питання логічний принцип пізнання істини розуміється як принцип розвитку самої об’єктивної дійсності. Об’єктивний зміст системи знання повністю ототожнюється з тим, що цей зміст відображає, тобто з предметною сутністю буття, що відображається мисленням. Оскільки для Гегеля об’єктивний зміст знання означав саму предметну сутність буття, що відображається цим знанням, то визначення предметної сутності в мисленні були для нього рівнозначними визначеннями істини. Предметна сутність об’єктивної дійсності – це і є істина, тому визначення предметної сутності (осягнення її в мисленні) є не що інше, як визначення істини.

Повна онтологізація Гегелем категорії “істини” (ототожнення її з предметною сутністю, що осягається мисленням об’єктивної дійсності) була шкідливим пунктом ототожнення ним предмета діалектичної логіки як науки про істину з предметом діалектики як теорії розвитку. Специфічні закономірності розвитку системи наукового знання на шляху осягнення істини розумілися як закономірності й принципи світового, “космічного процесу”.

Одною з важливих особливостей виникнення системи людського знання являється те, що вона виникає на основі визначених ідей. Для Гегеля ідеї не є чистими поняттями розуму (як у Канта), що не мають ніякого відношення до дійсності. Ідеї у Гегеля активно “втручаються” в життя, перероблюють світ. Дійсність і є розумна остільки, оскільки вона відповідає своїй ідеї, своєму поняттю. Процес логічного пізнання набуває для нього значення процесу самовизначення істини як ідеї. Оскільки зміст системи знання уявлявся Гегелю як об’єктивно суцільна, самоосвяжена істина, то він легко ототожнював цей зміст з ідеєю. Логічна діяльність мислення є діяльність, що націлюється і здійснюється ідеєю; зміст мислення визначено ідеєю. Звідси як висновок: наука логіки як наука про чисте мислення є наукою про ідею. “Логіка є наука про чисту ідею, тобто про ідею в абстрактній сфері мислення” [2, с. 107]. Використовуючи той момент ідеї, що вона цілеспрямовує процес теоретичного мислення, Гегель перетворює її у самостійний суб’єкт мислення, що визначає не лише зміст мислення, але й форми (закони) його логічного руху. “Ідея, – стверджував Гегель, – є мислення не як формальне мислення, а як цілісність, що розвиває свої власні визначення і закони, які вона сама собі дає, а не має або знаходить в собі раніше” [2, с. 107].

Формою, в якій абсолютна ідея осягається як абсолютна істина, Гегель вважає поняття, причому таке поняття, яке виражає собою знання

абсолютного. Гегель узагалі вимагав від логіки більш серйозного й глибокого вирішення проблеми поняття й мислення в поняттях. Для нього поняття – це перш за все синонім дійсного розуміння суті справи. У поняттях розкривається справжня природа речей, а не їх схожість з іншими речами, і тому в них має знаходити своє вираження не лише абстрактна загальність, але й особливість об'єкта. Єдиними поняттями, що адекватні змісту абсолюту, є філософські поняття, які мають значення логічних категорій. Роль логічних категорій як ступенів пізнання була помічена Гегелем ще при феноменологічному розгляді процесу пізнання. Але там вони виступали як загальні визначення предмета, що протистоїть свідомості. У логіці вони беруться в новому аспекті – в аспекті визначень істини. Беруться не просто як визначення об'єктивно істинного, а як визначення об'єктивно сушої істини – буття, що тотожне мисленню. Як сама абсолютна істина була для Гегеля об'єктивно існуючим мисленням, так і його логічні визначення – категорії – означали для нього визначення об'єктивно сушого мислення. “Для Гегеля мислення в категоріях не лише тотожне буттю, але й протилежне йому в середині цієї тотожності” [3, с.30].

Усяка система, за своїм поняттям, є системою зв'язків і відношень між якимись предметами. Тому, розглядаючи абсолютну істину як систему і вважаючи, що тим, із чого складається ця система, являється визначення думки у вигляді логічних категорій, Гегель перетворював у предмет своєї логіки “вивчення закономірних логічних зв'язків між категоріями, виявлення внутрішньо необхідних відношень між ними, що складаються в процесі пізнання” [5, с.128]. У закономірних зв'язках і відношеннях між поняттями, що виконують функції логічних категорій, виражається логічний склад мислення – притаманні мисленню логічні закономірності досягнення дійсності. Але це лише один бік. З іншого боку, в закономірних зв'язках і відношеннях між категоріями, як мисленими образами всезагальних форм буття, відображаються всезагальні закономірні зв'язки й відношення, що притаманні предметам об'єктивного світу. Між цими двома сторонами категоріального складу людського мислення наявне відношення тотожності: будучи досягнені посередництвом категорій, всезагальні закони буття є разом із тим і законами мислення; “логічна побудова мислення складається у своїх суттєвих моментах як відображення внутрішньо необхідних зв'язків і відношень між предметами матеріального світу” [5, с.129].

За своїм змістом всезагальні закони буття, що відображаються логічними категоріями і виступають у мисленні як закони пізнання істини, є не що інше, як закони діалектики. І діалектика “не суб'єктивна гра думки, а об'єктивний перехід від одного визначення думки до іншого. Для нього діалектика – це наука, логіка, що розкриває внутрішній рух предмета, об'єк-

тивні визначення думки, що взяті самі по собі, вона являється системою, розгортання якої виступає як метод пізнання істини” [4, с.84]. Ставлячи перед собою завдання розкрити внутрішньонесобхідні зв'язки й відношення між категоріями в системі абсолютної істини, Гегель брав ці зв'язки й відношення не лише як форми (закони), що досягаються мисленням, але і як форми (закони) самого буття, яке розумілося як таке, що тотожне мисленню. Таким чином, створюючи свою діалектичну логіку, Гегель повністю отождивив логічні принципи пізнання з об'єктивними законами самого буття. При формулюванні законів логіки він йшов не від буття до мислення, а від мислення до буття – закони мислення формулювалися як закони буття; вони розглядалися як закони буття лише остільки, оскільки буття розглядалося як таке, що тотожне мисленню. Ще однією формою подолання протилежності мислення й буття у філософії Гегеля виступає трудова діяльність. Праця стає тим принципом філософії Гегеля, за допомогою якого він намагається подолати кантівський дуалізм чуттєвості і розуму, буття й мислення.

“Вступаючи” у трудову діяльність, людське мислення починає діяти, а природу і переробляти природу за її ж законами, діяти відповідно природі речей. У цьому і буде полягати універсальність людини, яка прикладає до предмета мірку самого предмета, і це дає їй можливість заглибитись у предмет, завдяки цьому ми можемо діяти за красою. Людина у трудовій діяльності починає використовувати природу як знаряддя праці, вона вступає з природою в особливий тип зв'язку, і цей тип називається “практика”. Перетворення природи за її ж об'єктивними законами Гегель називає “хитрістю розуму”. Хитрість ця полягає не лише у зміні природи речі і втілення в ній суб'єктивних цілей, а й одночасно розум проводить і теоретичне спостереження за тим, що відбувається. Прямо себе мислення побачити не може, це можливо лише у дзеркалі власних творінь, у дзеркалі зовнішнього світу, яким ми його знаємо завдяки діяльності мислення (Ільєнков).

Таким чином, мислення, яким воно виступає у логіці, – це те ж мислення, яке реалізувало себе у вигляді знання про світ, у вигляді науки, техніки, мистецтва та багатьох інших формах, що були набуті у процесі суспільно-історичних зв'язків. Для гегелівського розуміння логічна діяльність є діяльність, яка здійснюється не лише в голові окремого індивіда, але й поза нею. “Мислення не залишається суб'єктивним, а знімає це суб'єктивне і показує себе об'єктивним”, – говорить Гегель [Дит. за 6, с.51]. Індивід відчужує від себе свою діяльність і втілює її у зовнішньому матеріалі, робить її для себе предметом. Створивши всю грандіозну цивілізацію, мислення, за словами Гегеля, реалізується не лише за допомогою мозку, а й рук, ніг. Саме тому це не просто діяльність, а трудова діяльність, діяльність, яка протікає як об'єктивний процес зміни духовного й природного світу, а потім піддається об'єктивному вивченню.

Ця особливість гегелівського тлумачення мислення знаходить своє вираження і в такому новому для логіки понятті, як “відчуження”. Мислення виражає себе зовні, “відчужує себе” в реальних діях і про таке мислення можна набагато вірніше судити ніж за тими уявами, які воно само про себе створює (Ільєнков).

Трудова діяльність у суспільстві являється колективною, суспільною діяльністю, яка здійснюється за законами, якими індивід підпорядковує свою волю; пізнавальна діяльність є колективна, суспільна діяльність, якщо вона навіть здійснюється “окремим індивідом у себе вдома чи в окремому кабінеті” [6, с.56]. Таким чином, логічна діяльність, в основі якої лежить праця, є не лише ідеально перетворююча діяльність у старому суб’єктивному значенні, але й одночасно і предметно перетворююча діяльність, є не лише індивідуально-психологічна, але й реально практична діяльність, винесена у зовнішній світ і яка протікає як історичний процес. Саме тому специфічним предметом мислення із самого початку й до кінця являються саме “зовнішні речі”, практична діяльність як одна з форм тотожності мислення й буття.

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – М.: Мысль, 1999.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. – Т.1. – М.: Мысль, 1974.
3. Ильенков Э.В. Проблема единства бытия и мышления в античной философии // Принципы материалистической диалектики как теории познания. – М.: Наука, 1984.
4. Копнин П.В. Гегелевская идея о совпадении диалектики, логики и теории познания // Философия Гегеля и современность. – М.: Мысль, 1973.
5. Шинкарук В.И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. – К.: Изд-во Киев. ун-та, 1964.
6. Щитов А.А. Решение проблемы тождества бытия и мышления Гегелем // Принципы материалистической диалектики как теории познания. – М.: Наука, 1984.

*This article describes the principle of identity of thinking and life in the philosophy of Hegel. The base of his theory of identity thinking and life understands of substance as thinking which is self-develop in logic's categories.*

УДК 165.0

В.В.Лагетко

## І.КАНТ І ДЕЯКІ СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ПІЗНАННЯ

Оцінюючи значення і місце філософії І.Канта в розвитку німецької спекулятивної думки, Й.Шеллінг говорив, що “з Канта зайнялася ранкова зоря” [1], а Гегель вважав себе його учнем [2]. Здавалося б, що ще тут можна додати, якщо самі класики німецької філософії так високо оцінили філософську роль свого зачинателя. А сказати є що, бо кожний класик, у першу чергу, тому тільки класик, що він є сучасником кожної наступної

епохи в розвитку людства. Наш час не виняток, а немінуча ланка в неперервному ланцюгу наближення людей до пізнання самих себе. У цьому плані людина не може бути лише “річчю-у-собі” чи “річчю-для-себе”, вона завжди є “річчю-для-нас”, оскільки людьми люди стають тільки в суспільстві. Цим і визначається актуальність даної статті, а мета її – на сучасному рівні розвитку науки довести цю тезу.

Вивчаючи філософію І.Канта, безумовно, не можна обминути його думку про те, що “... всі інтереси мого розуму (і спекулятивні й практичні) об’єднуються в таких трьох питаннях: 1. Що я можу знати? 2. Що я повинен робити? 3. На що я можу сподіватися?” [3]. Ми зупинимось на першому питанні і спробуємо виявити саме сучасний зріз його, бо на абстрактно поставлене питання “Що я можу знати?” абстрактна відповідь звучить приблизно так: “Можу знати все, будучи на рівні своєї епохи”. Специфіка ж нашої епохи полягає (у порівнянні хоча б з епохою Канта) в тому, що дійти до “тонкощів пізнання” (Ж.-Ж.Руссо) ми просто не маємо морального права. А в загальному наша мудрість мала б виявитися не у знанні “тонкощів” світу, а в поверненні у зворотний бік від стіни (“трансцендує” за Кантом), за якою ховаються останні його “тонкощі”. Останніми тонкощами ми вважаємо розгортання досліджень у напрямку клоування людини. Чи передбачав щось подібне І.Кант? Чому ж ні? Адже застерігав: “Спостереження і аналіз явищ проникають в середину природи, і невідомо, як далеко (підкреслення наше. – В.Л.) ми з часом просунемося в цьому” [4].

Що ж з цього випливає? Можливо, по-перше, це відповідь на розуміння “речей-у-собі” як сутності предметів природи, яка (сутність) виявляється через явища (феномени) природи, але цілком з ними не збігається, бо в разі їх збігу (явища й сутності), за тим самим Кантом, наука була б (для Канта, нагадаю, наукою було лише математизоване природознавство) не те, що неможливою, а й непотрібною. Красномовним фактом у цьому плані є дослідження матерії як філософської категорії. Давні греки (найбільш, ймовірно, Демокрит із Левкінієм) матерією вважали речовину і тільки її, тому й створили атомістичну теорію її будови. Цікаво, що термін “атом” не є винаходом самих авторів цієї теорії, а з’явився набагато пізніше за них. Те, що сьогодні називаємо атомами, автори атомістичної ідеї називали “ідеями” [5]. Історично це виправдано: початковий рівень європейської цивілізації, коли єдиними приладами пізнання природи є органи чуття людини, які, будучи витвором природи, нею ж не налаштовані на реагування лії поля (другий на сьогодні нам відомий вид матерії), переконували давніх, як і сучасників І.Канта, в тому, що матерія – це речовина і ніщо, крім речовини. Досягнення в розвитку науки й техніки спростувало цю думку, тобто підтвердило існування невидимих і на сьогоднішній день атомів як скла-

дових речовини (за прогнозами Н.Бора, людина ніколи не зможе безпосередньо спостерігати мікрочастинки через кількісну невідповідність між мікрочастинкою і “зондом” (приладом), але спростувало їх неподільність. Однак відкриття електрона як складової атома настільки заворожило фізиків-атомників (і не тільки їх!), що вони без жодних застережень кинулися досліджувати хащі мікросвіту. Що з цього вийшло, знаємо – термоядерна зброя як зброя масового ураження. Чому і для чого? Через ідеологічні розбіжності в сприйнятті світу різними групами людей, які узурпували владу. І немає сенсу фізикам-атомникам вигороджувати себе, мовляв, це робота (створення термоядерної зброї) фізиків-практиків, а не теоретиків. Шановні, хіба теоретики і практики живуть на різних планетах? Це вже, по-друге.

Слухаємо далі І.Канта: “Але якби навіть уся природа розкрилася перед нами, ми ніколи не були б спроможними відповісти на трансцендентальні питання (підкреслення наше. – В.Л.), що виходять за межі природи” [6]. А за межі природи, тобто трансцендентальними предметами (надприродними, потойбічними), для Канта є релігійні предмети: Бог, душа та її безсмертя, вільна воля, що, зрозуміло, не можуть бути предметами науки, а тому віддаються на відкуп релігії. Це цілком у дусі Ф.Бекона, який закликав філософію й релігію не втручатися у справи одна одної, оскільки вони мають різні методи пізнання, додамо, не тільки методи (нагадаємо, за Ф.Беконем: дослід (індукція) у науки й віра (дедукція) у релігії), але й предмети. Кант був чесним як науковець, тому до непізнаваних “речей-у-собі” за великим рахунком відносив саме релігійні об’єкти. Чи потіснив він тим самим науку, звільняючи місце для віри? Ми так не вважаємо. Раз релігійні предмети не є природними, то до чого тут наука? Блудив Гегель, коли писав, що “філософія до тих пір не буде завершеною, у крайньому разі у своєму викладі, доки їй не вдасться здійснити примирення і гармонію віри і знання” [7]. Але як ідеалісту можна не блудити, коли ти ідеаліст.

Людині в житті (у безпосередніх стосунках із собі подібними) потрібний ідеал, який ніколи не зрадив би та й щоб не так самотньо було серед інших німих створінь решти світу, а, можливо, хтось підступно розмірковує (адже сам Кант визнавав незнищуваність “радикального” зла, що властиве людині), щоб і було на кого спихнути свою нерозважливість (пам’ятаємо, “все в руці Божій”), м’яко кажучи, у стосунках не тільки з природою, але й поміж собою, тому неминучим елементом нашої свідомості є віра, і саме вона й породжує жаданий ідеал, яким може бути лише той, і не жодний інший – Бог. А це предмет релігії.

Хоч ідеологічно зашореними очима можна було вважати, що сучасна з Кантом німецька дійсність виключала можливість не тільки практичного вирішення реальних суперечностей суспільного життя, але й навіть мож-

ливість адекватного відображення цих суперечностей теоретичною думкою [8], ми вважаємо це помилкою. Із смертю І.Канта “не вмерли” ні Бог, ні релігія. Отже, тут справа не в “дійсності” сучасній чи ні, а в специфіці нашого способу виживання, яким є розум (свідомість у цілому) як ідеальне явище – звідси наша невмируща потреба в ідеалізації, а значить, і в ідеалізмі. Філософія у принципі не може бути тільки матеріалістичною, в цьому її визначальна ознака у порівнянні з іншими формами суспільної свідомості; знищити єдність матеріалізму та ідеалізму у філософії це те саме, що відібрати у людини розум.

Діалектико-матеріалістичний погляд мав би завжди бачити визначальну роль свідомості як ідеального засобу виживання й невичерпного джерела не тільки ідей, але також ілюзій і, в першу чергу, саме ілюзій, оскільки у світі марень не потрібні фізичні зусилля для досягнення мети. Та все це має значення тоді і тільки тоді, коли ми будемо чітко розмежовувати: ідейні (можливі) підстави нашої практики від ілюзійних заносів (заскоків) і раз і назавжди позбудемося бажання бажане, нехай і нездійсниме, адже в підсвідомості, напівне, щось таке визріває, бо ж не дурні переймаються подібними проблемами, сприймати бажане за дійсне.

Згадаймо гегелівське “все розумне дійсне, а дійсне розумне” (до речі, критиковане перекритиковане марксистами-ленінцями, а історично правим виявився Гегель, бо повернення в сучасних умовах від “комунізму” до ринкових відносин у розвитку економіки неспростовно це довело), тобто дійсність така, якою є вже тисячі років тільки тому, що вона єдино саме такою можлива. Чому ж вона в такому разі нерозумна, і саме така, бо розумна, тобто дійсна. Але при цьому не забуваймо, що це були часи Гегеля – перша третина XIX ст. Тому не завадило б поставити питання, звідки така впевненість у розумності світу? Бо людська тілесність є вищою (останньою) формою в розвитку природи, який до неї (людської тілесності) є неперервним, а на ній закінчується. Далі йде розгортання людських можливостей, тобто перетворення їх на дійсність в окремих індивідів, і вже визначальну роль тут відіграють соціальні (родинні й ін.) умови соціалізації, тобто входження у певні соціальні групи з усіма наслідками, які звідси витікають. Тому органи чуття людини (як і все живе) налаштовані на адекватну реакцію зовнішніх подразників (феноменальний світ дійсності).

Атомістична будова матерії – це вже ноуменальний світ, який нищить органи чуття людини, тому для його пізнання між ним і собою людина змушена вибудовувати продовження своїх органів чуття у вигляді (форматі) приладів різного ступеня чутливості (складності), які відкривають цей ноуменальний світ для спостереження. Але можемо спостерігати лише слід від взаємодії частинки з екраном приладу.

Сьогодні на часі клонування органів людини. Знову чуємо аргументи, які заперечити не можна: потреба в донорських органах для медицини. Так, звичайно. Але ж доступ до цієї галузі знову ж таки буде в руках тих (або до них подібних), хто свого часу внутріатомну енергію використав у форматі зброї масового ураження, у великому масштабі розгортав атомну енергетику, не дочекавшись, коли вона підніметься на рівень безвідходного виробництва. Принагідно відмітимо: для атомної енергетики досить скелястих обширів із стрімкими потоками води, а не українського чорнозему. Україна, примножуючи свої атомні реактори, виробляє електроенергію на експорт, замість того, щоб повернути собі славу європейської годувальниці. Можна змінювати форми (тобто як ми робимо), але ніколи не змінимо змісту (тобто що ми робимо). Бо зміст (субстанція) саме те, що за своєю суттю є незмінним – природа і її складова, людина. І, за всієї людської досконалості, не може бути довіри до людської недосконалості (єдність протилежностей), бо саме ця недосконалість (ця ахіллесова п'ята) є джерелом нашої вразливості, тобто тимчасовості на цій землі, у світі тілесності. Цей світ можна й обожнювати і проклонати, від того його тимчасовість не зміниться і не здолається.

Тому перше, з чого треба починати освоєння світу, – це сумнів у самому собі, сумнів (а краще сказати невіра) у свою божественність, непомильність; божественним у людині є її свідомість, розум має бути керівництвом до дії на всіх рівнях соціального розшарування, не забуваючи історично набутого – кому багато дано, з того багато й спитається. Це застергло б від непоправних помилок. П'ять млрд. років життя на Землі, які обіцяють нам астрономи, є хіба достатнім призом за відступ перед природою й упокорення своєї гордині, які (п'ять млрд. років) фатально змаліють, якщо керівництвом буде підступна (“мавпяча”) цікавість, а що там, за “стіною” (трансцензус)? Бо ж знаємо, що свідомість активна і там, і там, тобто щодо змісту й щодо форми: наскільки пізнає (зміст), так його і виразить (форма).

Вищевикладене дає можливість з'ясувати сьогоденний стан пізнання “речі-у-собі” і можливість її перетворення у “річ-для-нас”.

Інколи в науковій літературі виникає питання, чи не пора відмовитися від кантівського терміна “річ-у-собі” й послуговуватися його ж таки терміном “річ-сама-по-собі” як нібито більш адекватним у пізнанні природи [9]. Що з приводу цього можна зауважити? Очевидно, для самого Канта така постановка питання не була принциповою, оскільки він непослідовний у вживанні цих термінів “річ-у-собі” і “річ-сама-по-собі”. Якщо “річ-у-собі” – це завжди недоступна сутність і то лише типу “Бог, безсмертність душі, вільна воля”, то поняття “річ-сама-по-собі” вживається ним і як недоступна сутність і як речі типу космічного простору з усіма його складовими. Оскільки людина дісталася вже і до космосу, то такий аспект терміна “річ-сама-по-собі” втра-

тив сенс, а оскільки сам Кант усе ж переважно вживає термін “річ-у-собі” і ця традиція міцно закріпилася в коментуючій літературі, то, напевне, немає потреби в цьому плані щось змінювати.

Таким чином, відповідь на перше питання, поставлене Кантом, може звучати так: “Можу знати все, оскільки мій мозок, будучи найскладнішим витвором природи, налаштований на її пізнання, але вже ідеальними (духовними) засобами, яких без мозку нема, переходячи з шабля на щабель історичного розвитку”. Це, з одного боку. З іншого боку, людям бажано було б не все знати, бо останні “тонкощі” знання про світ є відкритими дверима в небуття. І це не парадокс, а пеминуча (практика підтвердила!) єдність протилежностей.

Тепер звернемося до “іспанських чобіт”, за висловом Гегеля [10], якими є його діалектика, що зродилася, звичайно, не на голому місці, й ланкою у цьому ланцюгу розвитку діалектики, безумовно, є діалектичні змагання І.Канта у форматі його славнозвісних антиномій “критичного розуму”.

А що було у філософії до Канта в цьому плані? До Канта, очевидно, був, можемо вважати, зародковий рівень діалектики давніх греків типу Парменідових протилежностей “тепле-холодне”, коли розум тішився, що світ постає перед ним парами. Тобто абсолютно все можна заперечити: день і ніч, рух і спокій, біле-чорне, високий-низький, світло-темін, кінечне-безкінечне, єдине-множинна, чоловіче-жіноче, коли розум ще не дійшов (не низрів) до того, що треба поставити питання “чому?” це так і “що?” є цього причиною. На дані питання звертає увагу Арістотель у своїх лекціях. Тут же (напр., у Піфагора) не до пошуків, звичайно, зв'язків між членами пари, тому в таблиці протилежних понять Піфагора з десяти наведених пар п'ять виявилися діалектичними і п'ять – недіалектичними [11], за термінологією Гегеля, тривіальними.

Можливо, елементи діалектики Кант побачив в антиноміях кінечного й безкінечного, простого й складеного (складного), свободи й необхідності, в існуванні Бога і в його запереченні, оскільки, в його розумінні антиномії, – це тези, що взаємовиключають одне одного і володіють у той же час однаковим ступенем достовірності. Вважалося, що це суперечності, до яких вдається людський розум (за Гегелем), а за Кантом, розсудок (тому Гегель свою діалектику називає розумовою, а Кантову – розсудковою), коли намагається перестрибнути через межу (трансцензус) між світом явищ (феноменів) і світом “речей-у-собі” (ноуменів). Та, абсолютизуючи протилежності кінечного й безкінечного, простого і складного, свободи й необхідності тощо, не розглядаючи їхню єдність і взаємопроникнення (очевидно, це і є межа між розсудком і розумом); напр., безкінечне існує лише через кінечне як його сутність, тому, як одного (безкінечне), так і другого (кінечне) самого по собі немає, не було б змоги її адекватно пізнати. Істинне



вирішення проблеми антиномій бачиться в діалектичному зв'язку цих категорій, в їхній єдності, що забезпечується переходами (переливами) одне в одне. Тому саме істинного знання, його адекватності з природою об'єктів, що пізнаються, досягаємо не шляхом зовнішньої кореляції (метафізика), статичного протиставлення категорій, що далеко від діалектики об'єктів, тому й не може бути адекватним діалектичним методом її пізнання, а на підставі їхньої взаємодії, взаємопроникнення, тотожності протилежностей як рівності у відмінності чи, за Г.Сковородою, "рівної нерівності".

Тепер можемо відповідно оцінити філософський геній Гегеля, знаючи його схему діалектики у закінченій формі її принципів загального зв'язку і загального розвитку, який розглядається як розвиток від простого до складного, від нижчого до вищого, з моментами повторення, але не в абсолютній формі, до того ж розвиток розглядається не прямолінійним (уже М.Чернишевський зауважив, що розвиток у діалектиці – це "не стріла Невського проспекту"), а з усіма можливими (історичними) відхиленнями (свою історію, як відомо, має не тільки суспільство, але й природа) і, безумовно, все це стосується в першу чергу систем, що самоналаштовуються. Такою системою, як знаємо, є наша сонячна система, яка, починаючи з гравітаційних сил відштовхування й притягання, самоорганізувалася, через первісний вибух чи ні – це не принципово, хоч для астрономії (космогонії та космології), безумовно, є проблемою, над якою вчені працюють.

Обмежившись лише різністю певних речей, антиномічність як учення не побачила їхньої взаємозалежності (хоча б взаємозамінюваності). На філософському рівні узагальнення, користуючись категоріями "одичне-особливе-загальне", неминуче робимо висновок, що світ безконечний і кінцевий тільки тому, що ця безконечність існує в безконечному (нескінченному) ряді кінцевих речей. Перша антиномія розв'язана. Четверта антиномія: Бог існує чи не існує? Відповідь одна; Бог існує, бо як же без Бога, коли це надбання нашої свідомості (здаймо гегелівське: якби тварини мали розум, вони створили б своїх тваринних богів!) через людську невлаштованість (екзистенційність) у світі.

Єдність протилежностей завжди жива, а не спляча, тим більше не мертва, а мінлива, бо в цій єдності завжди одна протилежність тимчасово переважає, до певного моменту (протягом життя) на це не звертають увагу. Чому живе врешті-решт відмирає? Бо народжується (з'являється) вже з можливістю цього. Значить, живе – це єдність живого й неживого, тобто перехід одного в друге, що звільняє місце для наступного живого, яке теж з'являється з тією ж програмою ("відцвісти і померти"), що і забезпечує безконечність розвитку. Саме тому виникає проблема нескінченності (як шир, так і глиб) як філософська. До речі, завдання математичної нескін-

ченності (через диференціальне й інтегральне числення) виразити можливими формально-логічними символічними засобами інтуїтивну нескінченність світу та його конкретних проявів.

Отже, стрибок Гегеля у розумінні діалектики був без перебільшення занаморочливим. Тому, напевно, серед представників філософського табору чуємо так багато нарікань на незрозумілість філософії Гегеля. Якщо нерозуміння, критику, нехтування кантівським "вченням про розум" вже з боку А.Шопенгауера В.Асмус називає "рідкісною несприйнятливістю діалектики" [12], то що можна сказати про Б.Рассела (найвидатніший філософ ХХ ст.), якого в більш чіткій формі повторює К.Поппер, називаючи діалектику Гегеля "небезпечною плутаниною" [13]. З боку Рассела така постановка питання не випадкова, оскільки "він (Гегель. – В.Л.) – найважчий для розуміння з усіх видатних філософів" [14]. Але ширість завжди заслуговує на повагу.

Ми тут торкнулися "святого святих" філософії, яким є її діалектика як теорія і метод пізнання. Очевидно, це найскладніша загальнофілософська проблема.

Таким чином, бачимо, що дійсно філософська класика є сучасною й виконує свою, нею ж визначену, авангардну роль.

1. Лист Шеллінга до Гегеля від 04.02. 1795 р. / Гегель. Работы разных лет: В 2-х т. / Сост., общая ред. А.В.Гулыги. – М.: Мысль, 1971. – Т.2. – С.221.
2. Лист Гегеля до Дюбока. – Там само. – С.415.
3. Кант И. Критика чистого разума / Соч. В 6-ти т. – М.: Мысль, 1964. – Т.3. – С.326.
4. Там само. – С.326.
5. Лёвек Пьер. Эллинистический мир / Пер. с франц. – М.: Наука, 1989. – С.III.
6. Кант И. Критика чистого разума / Соч.: В 6-ти т. – М.: Мысль, 1964. – Т.3. – С.326.
7. Гегель. Работы разных лет: В 2-х т. – М.: Мысль, 1971. – Т.2. – С.415.
8. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. – М.: Наука, 1973. – С.36.
9. Кант И. Трактаты и письма / Сост., общая ред. А.В.Гулыги. – М.: Наука, 1980. – С.4.
10. Гегель. Работы разных лет: В 2-х т. – М.: Мысль, 1971. – С.322.
11. Аристотель. Метафизика / Соч.: В 4-х т. – М.: Мысль, 1976. – Т.1. – С.255.
12. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. – М.: Наука, 1973. – С.255.
13. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги: В 2-х т. / Пер. з англ. О.Буценка. – К.: Основи, 1994. – Т.2. – С.360.
14. Рассел Бертран. Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю.Лісняка, П.Таращука. – К.: Основи, 1995. – С.608.

*The founder of German classical philosophy E. Kant has made a great contribution in the development of a lot problems of the epistemology by his philosophical talent and he developed a problem of nature, well known "thing-in-itself" and approached to the dialectics through the discrepancy of a "critical intellect". This is the eternal problem of a modern gnoseology. So E. Kant has become the necessary for all the next generations of the philosophers, i.e. has become the classic of the world philosophy.*

УДК 130.2

С.С.Возняк

## КАНТІВСЬКА ДІАЛЕКТИКА ФОРМИ І ЗМІСТУ У КУЛЬТУРОТВОРЧІЙ ДІЯЛЬНОСТІ

Культура є цілком і повністю результатом та наслідком творчої доцільної діяльності суспільної людини – думається, що тезу на початку ХХІ століття не треба спеціально доводити. Так само очевидним для теоретично озброєного ока є різочне неспівпадіння, шпарина, розрив між бажаними цілями цілісної (цілокупної) суспільно-перетворюючої та культурно-організованої діяльності і наявними реаліями суспільного культурного буття. Проблема полягає навіть не у вічній невідповідності бажаного і наявного, існуючого і належного. Питання акумулюється в наступне: чому розумно, здавалось би, організована і теоретично (й технологічно) звірена суспільна творча діяльність обертається часом (зрештою, здебільшого) руйнацією людини та її культури, цінності обертаються антицінностями, ідеали – потворними ідолами тощо?

На наш погляд, значною мірою відповідь криється у природі та закономірностях самої культуротворчої діяльності людини – тієї діяльності, котра історично виникла й пройшла ряд стадій чи етапів свого розвитку. Цей поступ, ця трансформація діяльності віділилися у категоріальному ладі теоретичного мислення (принаймні щодо західної парадигми філософствування). Культуротворча діяльність, власне, й сформувала цей лад, його логіку, яку суб'єкт спрямовує на моделювання й конструювання свого світу – світу культурних координат та імперативів, понять та цінностей<sup>1</sup>.

Найбільш адекватною рефлексією людської культуротворчої діяльності ми вважаємо категорію “форма” у її діалектичному зв'язку з іншими розумовими поняттями теоретичного мислення. Світоглядний сенс категорії “форма” полягає в тому, що вона дозволяє визначити й відобразити різні типи й способи людського світовідношення і взагалі суспільно визначеної активності. Будучи сама формою думки, категорія форми містить у своєму русі (русі відношення) стислу генезу форм людської діяльності і світовідношення, у різних типах діалектично-логічної взаємодії виявляються етапи розкриття самого поняття форми, грані рефлексії культуротворчої активності.

Так, категоріальна пара “форма – сутність” виступає відображенням форм споглядання суспільної людини, позначаючи такий тип активності, де у своїй рефлексивній єдності “форма” і “сутність” орієнтують спогля-

<sup>1</sup> Про це детальніше див.: Возняк С. Проблеми формоутворення в духовно-культурній діяльності // Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки. – Луцьк // Вежа. – 1997. – № 9. – С.48-52.

дання на сприйняття предметного світу як людського організованого буття, на впізнавання людської сутності у зовнішньому, на бачення смислу й осмислення бачимого<sup>2</sup>.

Показово, що коли у цьому відношенні форма і сутність знаходяться на боці об'єкта, то у категоріальній парі “форма – матерія” вони цілком належать до суб'єкта. Тим самим категоріальні визначення “форма” і “матерія” постають способами, формами, образами людської активності, тобто такої діяльності, яка знаходить свій вираз у *простій праці*. Остання знімає зовнішні формальні ознаки свого предмета, наділяючи його структурними визначеннями, котрі презентують доцільну мету суб'єкта. Зміст культурного предмета у такому відношенні випаровується до простого байдужого пасивного субстрату, який здебільшого випадковим чином заповнює форми діяльності суб'єкта.

У контексті відношення “форма – матерія” і сутність, і форма знаходяться цілком на боці суб'єкта, якому с зовнішніми німі байдужі субстрати, що мають форму лише потенційно. Така побудова думки – наслідок поділу праці на теоретичну й практичну, керівну й виконавчу діяльність, що притаманне насамперед соціальному суспільству. Власне, це відношення людини як сучасного соціального суб'єкта. Цим і обмежується культурологічне, світоглядне значення категоріального відношення “форма – матерія”<sup>3</sup>.

Суть проблеми, таким чином, концентрується навколо питання про саму змістовність діяльності суб'єкта культуротворення. Відповідно, іманентно проступає проблема змістовності як така, і це не випадково: адже матерія, схоплена не як пасивний субстрат, а в іманентній єдності з формою, вже с *зміст*.

Метою цієї статті є простежити становлення й розвиток проблеми змістовності форм культуротворення у контексті еволюції філософських понять, пов'язаних із категоріальним полем “форма – зміст” у німецькій класичній філософії, зокрема, І.Канта.

Конкретизація категорії “матерія” у Новий час призводить до розуміння її переважно у якості матеріалу, речовинного субстрату всезагального

<sup>2</sup> Аналіз цієї проблематики детальніше див.: Возняк С. Сутність, форма, єйдос: вступ до метафізики культури // Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки. – Луцьк: Вежа. – 1998. – № 10. – С.36-43

<sup>3</sup> Традиційний виклад категоріальної діалектики відносин форми належить Гегелю, який у книзі другій “Науки логіки” послідовно розглядає розгортання понятійних пар “форма-сутність”, “форма-матерія”, “форма-зміст” у контексті діалектичного аналізу сутності. Попри час, вважаємо, що в даному випадку цей поділ дуже вдало фіксує реальні форми світовідношення і культуротворчості.

<sup>4</sup> Про це див.: Возняк С.С. Філософсько-світоглядний аналіз діалектики категорій “матерія” і “форма” у культуротворчій діяльності // Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки. – Луцьк: Вежа. – 2004. – № 2. – С. 85-96.

буття, який слугує об'єктом емпіричного та теоретичного дослідження. Найціннішим у дослідженні форми стало відкриття Ф.Беконом такої її визначеності, як закон руху реальності. Він вважав, що під формами констуктивно можна розуміти лише "ті закони і визначення чистої дії, які витворюють якусь просту природу... у найможливіших матеріях та предметах, що її відтворюють" [1, с.114.]. Таким чином, у вченні англійського матеріаліста зберігається діяльнісне розуміння форми, яке йде від Арістотеля, але в той же час вона усвідомлюється як закономірна активність самої матерії. Тим самим долається уявлення про матерію як пасивний субстрат, вона осмислюється у внутрішній єдності зі своїми формами-законами. Матерія, яка взята в єдності зі своїми формами, – змістовна.

У той же час подальша розробка категорії "форма" й виокремлення категорії "зміст" відбуваються в руслі логіко-гносеологічних досліджень у німецькій класичній філософії. Логіка як наука про закони мислення отримує в Новий час вирішальну силу і значення, що обумовлене потребами розвитку науки та осмислення сутнісних характеристик активності суб'єкта. Останні усвідомлюються у контексті особливої сфери – теоретико-пізнавальної, хоч саме у німецькій класичній філософії владно стверджується пріоритет практичного розуму над теоретичним.

Проблема матерії і форми переноситься у галузь дослідження мислення й трансформується у проблему матерії і форм думки, – матерії мислення і форми мислення. Дослідження мислення з боку форми – заслуга німецького класичного ідеалізму. Виявилось, що традиційна формальна логіка, яка вважала, що саме вона займається формами мислення, відсторонюючись від будь-якої онтології, до справжніх форм думки дуже віддалено стосується. Ця логіка не досліджує форми отримання знань, закономірності пізнавального процесу; її предмет – способи та форми виразу мислення в іншому, в тому, що власне мисленням саме по собі не є. Її предмет – розробка операційної сторони роботи розуму у складі вже "готового" знання. І такий аспект дослідження заслуговує на всіляку повагу, оскільки пізнання правил побудови подібних операцій – справа вельми значима й безумовно необхідна. Але в той же час претензія формальної логіки на розгляд мислення з боку форми – беззмістовна, так само як виявили свою непридатність спроби описати процес пізнання у межах цієї логіки (вчення Дж.Локка). Переосмислення завдань та сутності логіки як науки про мислення у класичній німецькій філософії привнесло в її предмет чимало такого, що у попередні філософські часи споконвічно вважалося прерогативою філософської онтології.

У першу чергу це стосується аналізу предмета знання. Сам предмет знання повинен був абстрагуватися від власної об'єктивності, тим самим

с'с' Возник. Кантівська діалектика форми і змісту у культуротворчій діяльності

бути зрозумілим у якості об'єкта логічного пізнання. Можливість розгляду проблеми у такому "розрізі" може дати категорійне розчленування об'єкта на форму й зміст і тим самим виявити систему відносин, у яку з необхідністю включене знання. Логіка якраз і створює таку можливість, дозволяючи розглядати форми отримання знань, абстрагуючись від їхнього змісту. Іншими словами, у логіці об'єкт абстрагується як сторона мислення, зміст – як властивість форми [3, с.44-45].

І.Кант здійснює спробу позбавитися крайнощів емпіризму й раціоналізму, розв'язати цю проблему. Знання для нього виступає єдністю чуттєвого і раціонального. Але джерелом знання, руху знання постає не зовнішній покладений об'єкт сам по собі (хоч він у якості речі-у-собі існує й діє на наші органи чуття), але вже освоенний та розчленований спогляданням зміст емпіричного досвіду. Кант не претендує на створення філософської онтології. Більше того, він вважає, що розуміння пізнання як теоретичної рефлексії над об'єктами зовнішнього світу є некритичний підхід до пізнання. Суттю же свого "критичного" повороту Кант вважає наступне: процес пізнання не є просте пасивне відображення об'єкта, у співвідношенні "суб'єкт-об'єкт" активність належить суб'єкту, котрий конструює об'єкт пізнання, витворює його за допомогою всіх своїх пізнавальних властивостей. Ми можемо знати лише те, що створили самі, що ж лежить за межами цього – постає як позамежове (трансцендентне) нашому знанню й пізнанню.

Звичайно, можна в цьому рішучому розмежуванні з минулою "некритичною метафізикою" вбачати ухил Канта в бік об'єктивного ідеалізму, тобто за певною зовнішньою підставою віднести вчення філософа до цієї чи іншої "партії" у філософії – справа нехитра. Але, одночасно, й малокорисна та й, чесно кажучи, нецікава. А ось спробувати зрозуміти, чому Кант робить подібний – "коперніканський" – поворот, що це дає для осмислення поставленої проблеми – це завдання.

Кант старанно і настійливо намагається відмежуватися від звичуначень у беркліанстві: річ сама по собі існує й діє на нас. Іншими словами, існує світ поза нами, але він даний нам не безпосередньо, а крізь форми і способи пізнавального процесу. Ми знаємо про нього лише в тій мірі, в якій він переломлюється через наші пізнавальні можливості, таким, яким він з'являється нам. Явище зовнішнього покладеного світу не є пасивним і безумовним адекватним відображенням: у ході пізнання ми активно будемо образ світу, конструємо об'єкт пізнання. А якщо це так, то не слід безпосередньо переносити характеристики цього явленого через нашу активність світу на світ сам по собі; перш ніж це робити, варто ретельно й критично проаналізувати ті засоби, за допомогою яких ми пізнаємо світ. Перепесення характеристик явленого в нас і крізь нас світу на світ сам по собі є, за Кінгом, некритична метафізика.

Згідно із ученням Канта, джерелом знання є відчуття, які викликані діями речі-в-собі на нас. Але власне знанням потік відчуттів стає лише тоді, коли він постає організованими формами нашого споглядання, до яких Кант відносить простір і час. “Те, єдино в чому відчуття можуть бути впорядковані та приведені до певної форми, саме, у свою чергу, не може бути відчуттям” [2, с.128]. Простір і час, як форми споглядання, категорії розсудку, як власне форми мислення у Канта постають додосвідними, апіорними. Вони не можуть впливати з досвіду та, відповідно, поставати характеристиками речей самих по собі внаслідок двох причин: по-перше, ці форми є всезагальними та необхідними, а досвід індивіда обмежений та незавершений; по-друге, лише завдяки наявності в нашій душі цих форм стає можливим досвід як такий.

Отже, матеріалом знання може виступати тільки *явище*. Матерією пізнання виявляється не “всезагальна прамати речей” Арістотеля, не природа з її модусами й структурами, але *природа, сотворена чуттєвою практикою споглядання*. “Те у явищі, що відповідає відчуттям, я називаю *матерією*, а те, завдяки чому багатоманітне у явищах може бути впорядкованим певним чином, називаю *формою* мислення” [2, с.120]. Форми таких розумових операцій мають своїм змістом не всю багатоманітність предметного світу, а лише те, що дано нам у досвіді, що організоване через апіорні поняття. Значить, форми мислення співвідносяться з будь-якою матерією, вже певним чином підготовленою до сприйняття розумової форми. Від запитання про природу форм мислення Кант свідомо абстрагується, відносячи його до ноумену.

У ролі чистих – у смислі звільненості від дослідно-емпіричного змісту – форм мислення у філософії Канта постають категорії; вони відокремлені від емпіричних понять трансцендентально [2, с.137]. Трансцендентальна логіка, на відміну від “логіки загальної”, виявляється вченням про категорії, тобто про всезагальні форми діяльності пізнаючого суб’єкта, через посередництво яких відбувається перетворення чистого досвіду в знання [2, с.211]. Тут постає проблема поєднання категорій з даними чистого споглядання; вона вирішується Кантом шляхом уведення трансцендентальної схеми й продуктивної властивості уяви.

Кант з особливою гостротою поставив питання щодо змістовності форм мислення. Якщо взяти глибше – проблему змістовності діяльності суб’єкта взагалі. Вперше після Арістотеля Кант узявся за розгляд мислення саме з боку форми (категорій як форм “роботи” розуму), не обмежуючись межами “загальної логіки”, яка визначально аналітична й байдужо всмоктує будь-який зміст як вміст, тому вона не може бути логікою істини. Взагалі проблема змістовності виникає там і тоді, де і коли віднаходиться протилежне –

певна формальність, беззмістовність. Некритична докантівська метафізика цю проблему долала доволі просто: чи то загальні ідеї, існуючі у розумі, є наслідком емпіричного узагальнення даних досвіду (Локк), чи то вони оголошуються вродженими (Декарт, Лейбніц), але в будь-якому випадку вони відповідають як форма деякій матерії поза суб’єктом. У той же час скептицизм Д.Юма вже не дозволяв безумовно стверджувати подібну співвіднесеність.

Концепцію вродженості, даності “від Бога”, котрий завчасно передбачив, аби наші ідеї співпадали з формами буття, Кант заперечував, хоч у той же час був глибоко переконаний у неможливості виведення цих загальних форм з емпіричного досвіду індивіда. За Кантом, вони мають не емпіричне чи теологічне походження, вони – трансцендентальні. І саме в цьому пункті філософ здійснює радикальний крок щодо переосмислення природи пізнавальних властивостей людини. Вони не становлять собою наслідок “роботи” мислення індивіда, але в той же час присутні у його душі, і завдяки їм послідовний індивідуальний досвід стає можливим. Значить, їх існування є трансцендентальним, воно знаходиться по той бік індивідуальної психіки, вони всезагальні, але неможливо стверджувати, що вони взагалі знаходяться по той бік родового буття – вони не є трансцендентними. Саме тому їх неможливо віднести до речей самих по собі, ноуменів, що знаходяться за межею можливого досвіду.

Таким чином, відкриття Канта полягає у тому, що всезагальні форми діяльності суб’єкта мають трансцендентальне походження, вони знаходяться за межами психіки індивіда, але аж ніяк не у зовнішній об’єктивності. Отже, вони коріняться у родових властивостях людини, у досвіді роду, суспільства, в культурі. Сам мислитель, звичайно ж, такого висновку не робить, але хід його роздумів неминуче підштовхує саме до цього. Якщо форми мислення відносно речей самих по собі порожні, то стосовно родового досвіду вони змістовні: вони й є форми організації цього досвіду, тобто такі форми, в яких представлена культура.

Іншими словами, форми роботи розуму змістовні трансцендентально, їхню змістовність слід шукати за межами індивідуального емпіричного досвіду, відносно нього вони – чисті форми. За їх допомогою організується, структурується й осмислюється індивідуальний емпіричний досвід, тому коли їх узяти лише в такій іпостасі, вони суть чисті форми. Але якщо їх походження трансцендентальне, то ці чисті форми в даному сенсі вже змістовні, оскільки репрезентують певний всезагальний досвід, досвід не в сенсі контакту з речами самими по собі, але в сенсі культури, розумілої як родовий спадок людини як такої.

Кант розкрив суперечливий, складний характер людського пізнання, його активну функцію, але, як відомо, не зміг вирішити всі суперечності, –

світ речей самих по собі виявився недоступним людському пізнанню, “чистому розуму”. Можна Канту дорікнути за свосерідний формалізм: форми пізнавальної активності людини в нього виявилися перепоною на шляху проникнення людини у світ сам по собі. Однак самою констатацією неможливості вирішити проблему, що постала, Кант немовби розкриває власне світоглядний “шар” питання: якою мірою людина причетна до буття, в якій мірі формам руху людської душі відповідає зміст буття самого по собі, наскільки змістовні самі ці форми і якою є міра цієї змістовності в-собі і для-себе. Тобто проблему форми й змісту І.Кант поставив, і досить гостро.

При цьому не слід забувати, що ноуменальний світ, за Кантом, недоступний “чистому розумові”, теоретичному пізнанню, але в той же час він постає сферою застосування практичного розуму. Людина як феномен – річ серед інших речей, яка змальовується категоріями речовинного (природничого) пізнання. Людина як ноумен – вільна, і це є чисте буття людини, позаемпіричне. Значить, можна висловити припущення, що змістовність форм роботи душі й духу слід шукати саме у сфері свободи, оскільки у сфері феномена вони постають формальними. Тому той формалізм, за який Кантові довелося потерпати від своїх філософських колег, має певний сенс: тут не лише нездатність Канта змістовно розкрити діалектику категорій (що, безумовно, має місце), але й знов-таки постановка світоглядної проблеми. Форми організації речового (вещного – рос.) пізнання нездатні змістовно описати сутнісні виміри людського буття, стосовно них вони формальні, а світ свободи, моральності та істинної суб’єктності є трансцендентним до цих форм.

І все ж, коли мати на увазі власне логіко-гносеологічний бік справи, Кант гостро поставив проблему змістовності форм мислення. При цьому він залишається на рівні співвідношення категорій “форма” і “матерія”, які розуміє, звичайно, не онтологічно або телеологічно, а логічно: як форму та матерію мислення. “Матерія” постає як “визначене взагалі”, а форма – як його визначення, в силу чого обидві категорії “знаходяться в основі будь-якої іншої рефлексії, до такої міри вони пов’язані нерозривно з будь-яким застосуванням розсудку” [2, с.318.]. У тому, що “матерія” і “форма” становлять підвалини розсудкової рефлексії, Кант не помилявся, оскільки розсудок докладає свою форму ззовні до змісту, і тоді останній вже не лише “змістовність”, невизначений субстрат, матеріал, котрий слід закувати у чіткі й тверді визначення. “Розсудок є розсудком лише остільки, оскільки в ньому щось закріплюється; і все, що закріплюється, закріплюється єдиною розсудку. Розсудок можна описати як силу уяви, закріплену розумом, або ж як розум, насичений об’єктами через силу уяви. Розсудок, що б не казали час від часу про його дії, є пасивною, бездіяльною властивістю духу, є

простим зібранням того, що створене силою уяви, визначене розумом і потребує подальшого визначення” [4, с.209]. Правда, ця думка належить вже не Канту, але його учневі Фіхте, котрий спробував вирішити ті суперечності, які були властиві вченню учителя.

1 Бэкон Ф. Сочинения: В 2-х т. – М.: Мысль, 1978. – Т.2. – 575 с.

2 Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: В 6-ти т. – Т.3. – М.: Мысль, 1964. – 756 с.

3 Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. – М.: Высшая школа, 1968. – 190 с.

4 Фихте И.Г. Избр. сочинения. – Т.1. – М.: 1916 – 522 с.

*The analysis of the philosophical-cultural content of the categorial pair “content and form” is made in the article. Examining the notion of the reality (made up by values and sense) as a substance of cultural formation of a man, the definitions of the notions “content” and “form” in the philosophy of I. Kant are given as world-outlooking determinations of the culture-forming activity. The character of the activity, which is described by the mentioned categories, is analyzed. Such notions as form, substrate, substance, subject-object relations, the profoundness of the activity etc are given in the culturological aspect.*

УДК 141.2

Ю.С.Сабадан

## САКРАЛЬНЕ ОСМИСЛЕННЯ ЖИТТЯ ТА ПОСТМОДЕРНІЗМ УМБЕРТО ЕКО

Поняттям “постмодернізм” усе частіше визначають не тільки становище сучасної літератури, а й стан суспільства в цілому. Постмодернізм проголошує гасло “відкритого мистецтва”, вільної взаємодії з усіма старими й новими традиціями. Це гра з цитатами, жанрами й стилями різних епох, зняття різниці між нормативним і ненормативним, узагалі, принципова відмова від поняття норми. Постмодернізм встановлює партнерські “ігрові” відносини між читачем і автором. Гра й іронія – важливі якості цієї літератури, що стала найхарактернішим явищем художнього життя кінця ХХ ст.

Останнім часом дискусія про постмодернізм у науковій літературі стає більш предметною. Почали розрізняти справжній постмодернізм і “постмодернізм” у лапках. Серйозні зауваження з цього приводу зроблені П.Баткінім, який пропонує надзвичайно простий і водночас гранично точний критерій істинності, співвіднесеність з єдиними для всього людства моральними законами “значеннєвого світу, у якому люди вирішують для себе жити і в якому їм доведеться помиратися” [1, с.180]. Іншими словами, якщо постмодернізм справжній ставить суворий і безсторонній діагноз сучасності, то “постмодернізм” перетворює цей діагноз у предмет смакування й мазохістського самозадоволення.



Можна стверджувати, що “постмодернізм” сьогодні все більше стає винятково східноєвропейським феноменом. У той час, коли у нас захоплюються західними ідеями 60–70-х років, їхні творці вже багато в чому переосмислили свої старі погляди й пристрасті. Яскравий тому приклад – глибокий песимізм Ж.Бодріяра, який охарактеризував теперішнє європейське світовідчуття в дуже похмурих тонах. У сьогоднішньому знівельованому й уніфікованому світі культура, на думку Бодріяра, все більше нагадує якийсь постісторичний смітник, на якому будь-яка річ сприймається лише як сміття, навіть якщо й більш-менш цінне, то все одно як сміття, як непотріб. Культура дарунку й обміну безповоротно пішла в минуле, поступившись місцем тотальній оборотності, коли абсолютно будь-яка річ цілком тотожна власній протилежності. Подібна ситуація, за словами Бодріяра, явилася результатом знищення Іншого. Зникнення культурного Іншого призвело до дуже сумного результату, позаяк “ніщо тепер не захищає символічний простір” [2].

Наприкінці 80-х років ХХ століття європейські інтелектуали з обуренням відреагували на слова Ф.Фукуями на адресу Історії. Тоді багатьом ще здавалося, ніби це всього лише черговий випад Нового Світу проти Старого. Проте вже й сама Європа з усією очевидністю відчула себе в ситуації “кінця історії”. Щоправда, фукуямівське формулювання тут так і не закоренилось: замість нього віддають перевагу вживанню своєрідних “євфемізмів”. Бодріяр, наприклад, говорить про трансполітику – “зону, де усе стає оборотним, де можна повернути назад”. У межах такої зони “ми стикаємося з чимось, що вже мертво і чому в той же час ніяк не вдається померти” [3]. Хіба ця сама “трансполітика” не виглядає однією з можливих інтерпретацій “кінця історії”?

Звісно ж, Бодріяр – корифей постмодернізму справжнього, без лапок. Як свою особисту драму він переживає теперішню духовну позачасовість, яка подібно ряному туману огорнула Європу. І в цьому гранично суб’єктивному підході, у пропусканні культурних проблем “через себе” – джерело надзвичайної інтуїції філософа, яка дозволяє легко, ніби граючись, із першого ж влучення позначити найбільш пекучі проблеми сучасності: як жити в ситуації зникнення Іншого і де знайти вихід із “кінця історії” у якісь нові форми Буття.

Іншими словами, на порядок денний виходить питання про світовідчуття прийдешнього сторіччя. Однак Бодріяр обмежується лише вказівкою напрямку, у якому варто шукати. А про те, як йому вбачається це світовідчуття, філософ вважає за краще змовчати. Аналогічно поведуться й інші визнані метри постмодернізму. Можна лише гадати, чим викликане таке одноставне мовчання. На сьогодні один із найцікавіших, відкрито заяв-

лених постмодерністських проєктів завтрашнього (або, скоріше, альтернативного сьогоднішнього) світовідчуття знаходимо у творчості італійського вченого й письменника Умберто Еко. Розгляду саме такого проєкту на прикладі його роману “Маятник Фуко” і присвячена дана стаття.

Щоб розкрити зміст проєкту Еко, необхідно з найпильнішою увагою вчитатися в його романи – “Ім’я троянди”, “Маятник Фуко”, “Острів вчорашнього дня”. Ці твори, по суті, є відбитком академічних вишукувань Еко у сфері семіотики – науки, що сьогодні – в добу постмодернізму – набула особливого значення внаслідок свого проникнення в такі важкодоступні сфери людського Буття, як світ знаків, світ вічного й безперестинного бунту “Означаючого” проти тиранії “Означуваного”, світ езотеричних знань, що стають доступними завдяки інтерпретації “Універсуму” як “Тексту”. При уважнішому розгляді романів починає здаватися, що вони – не стільки відбиток семіотичних штудій Еко, скільки їхнє безпосереднє продовження або, навпаки, їхній початок, причина й умова.

В інтерв’ю французькому журналові “Ле Пуен” Еко розповідає історію написання свого другого роману: “Це було мукою. Я почував себе немов жертва шантажу. Чи не пишу я його, бува, лише для того, щоб не бути автором тільки одного роману, успіх якого міг бути випадковістю? Писати “Ім’я троянди” було розвагою, я не відчував відповідальності. А тут я вже сам вступив у гру. Я мав страшне відчуття, ніби ризикую одразу всім” [4, с.172].

“Ім’я троянди” починається латинською мовою, “Маятник Фуко” – спірсоврейською. Еко каже, що в другому випадку він зробив це з наміром неохотити читачів, аби ніхто не думав, ніби він, заживши першим романом небувалої популярності, шукає собі знову легкого успіху. Та виявляється, читачі самі прагнуть такого “знеохочування”, щоб вони могли себе ще дужче поважати.

“Маятник Фуко”, за висловом самого Еко, “це історія всіх змов, які тільки можна собі уявити на нашій планеті”. Дія роману відбувається в період із початку 70-х і до кінця червня 1984 року переважно в Італії. Молодий історик на прізвище Казобон (натяк на швейцарського герметиста Іванка де Казобона) пише роботу про тамплієрів. Одного разу він розповідає про свої вишукування новим друзям – співробітникам престижного видавництва. Один із них – Бельбо – скептик, набагато старший від Казобона. Інший – Діоталлеві – прихильник кабалістики, який вважає себе свресем. Історія тамплієрів захоплює друзів Казобона. Інтерес до храмівників розпалюється з ще більшою силою після дуже загадкової події: до видавництва приходить відставний офіцер і пропонує свій рукопис, у якому почата спроба дешифрування одного середньовічного тексту, що інтерпретується

ним як якийсь “План” таємної діяльності тамплієрів, котрі врятувалися після розгрому ордену королем Пилипом Красивим. Після цієї зустрічі автор рукопису зникає при надзвичайно таємничих обставинах, а головні герої роману Еко, остаточно зацікавлені, звертають найпильнішу увагу на залишений їм у видавництві рукопис. Друзі починають будувати свої припущення, у чомусь погоджуючись зі зниклим автором, а в чомусь – сперечаючись із ним.

У результаті стислий текст, що являє собою взагалі нескладні словосполучення, “реконструюється” в глобальний “План”, розрахований на декілька сторіч слугувати керівництвом до дії ордену тамплієрів. Практично вся європейська історія – від Шекспіра, Бекона, єзуїтів, масонів, розенкрейцерів і до Гітлера, Нілуса, Вітте, Миколи II – починає розглядатися героями як реалізація “Плану”. Поступово друзів починають оточувати дуже дивні особистості, немов би з натяками на те, що вони бажають бути втаємниченими в “План”, хоч герої тримають свій “винахід” у найсуворішому секреті й не дають ніякого приводу для здогадок про його існування.

В остаточноному підсумку обставини складаються таким чином, що про “План” дізнається один їхній давній знайомий – надзвичайно поінформований в окультних науках. Після цього і настає розв’язка роману.

Діоталлеві помирає від раку. Перед смертю він говорить Бельбо, що розглядає свою хворобу як покарання за “План” – за цей жарт з Історією. “Ми, – говорить він, – згрішили проти Слова, яке створило й утримує світ” [5, с.39].

Дізнавшись про існування “Плану”, окультист відразу приймає його за чисту монету й починає власну гру з метою роздобути “Карту світового панування” – один з елементів “відновленого” друзями “Плану”.

З Бельбо ж відбувається парадоксальна історія – його захоплюють люди, що називають себе Тамплієрами – Лицарями інтернаціональної Синархії, тобто в реальному житті виникає орден ТРИС – головний суб’єкт вигаданого героями дійства “Плану”. Але перед тим, як потрапити в полон, Бельбо встигає повідомити Казобону, що все повинно відбутися в ніч Святого Іоанна в паризькому Консерваторії Науки і Техніки, розташованому в будинку колишнього собору Сен-Мартен-де-Шан. Казобону вдається залишитися в Консерваторії після його закриття, і, сховавшись у відлюдному місці, він спостерігає трагічний фінал цієї історії. До півночі в Консерваторії збираються практично всі дійові особи роману, котрі, як виявляється, належать до ордену ТРИС. Вони намагаються змусити Бельбо розкрити секрет “Карти світового панування”, проте той відповідає на всі їхні домагання з презирливою іронією. Оскаженілі адепти ордену ТРИС страчують Бельбо –

винають його на тросі маятника Фуко, що є одним з експонатів Консерваторія. Казобону вдається покинути це окультне дійство, але він знає, що і його дні полічені – люди ТРИС, напевне, вже йдуть слідом за ним.

Можна було б сказати, що в “Маятнику Фуко” демонструється неспроможність езотеричного світосприйняття і, отже, того типу семіозису, що опирається на принципи герметизму й кабалістики. Точніше, неспроможність спроби зведення цього езотеричного світосприйняття в якийсь абсолют, що не потребує до себе критичного ставлення. Так, за словами Д. Хатчен, роман Еко “показує, що трапляється з герметичним мисленням, коли воно стикається з іронією – своїм структурним і герменевтичним близькоком” [6, с.125].

Здається, що все-таки головний об’єкт критики Еко – не стільки герметичний (або кабалістичний) семіозис, скільки сама ідея необмеженого семіозису, що розкручується до того ж ще й у ігровій формі.

Так, спеціаліст з інтерпретації створює пародію на інтерпретацію, висміюючи маніпулювання аналогіями, елементами, не пов’язаними між собою, волюнтаристське поєднання фактів у значуще ціле, а також відсутність у ній будь-якої логічної цілісності: не кожній інтерпретації можна довіряти. Але не всі читачі зрозуміли іронію автора. Дехто, наприклад, був щасливий знайти в романі підтвердження своєї точки зору на твори Шекспіра, які, мовляв, насправді писав Бекон.

Зрештою, герметизм і кабалістика не вигадані сучасними людьми: вони дані ззовні і, отже, не нам судити про достоїнства й хиби даного типу світосприйняття – в есхатологічній перспективі все само по собі стане на свої місця. До речі, помираючи, Діоталлеві аж ніяк не вважає свою хворобу простим результатом занять кабалістикою. Він навіть згадує вислів одного рабина, що застерігає учня, який переписує Тору: “...Якщо ти загубиш хоча б букву або зайву букву напишеш, ти зіпсуєш увесь світ” [5, с.39]. Кабалістика, як відомо, не порушує що заповідь: тлумачення Тексту будуватися на комбінаториці споконвічно визначеної суми знаків. На відміну від кабалістів, герої роману, розробляючи свій “План”, були значно менш педантичними: “Ми, – говорить Діоталлеві, – хотіли переписати Тору, але не боялися недописати або приписати, буквою більше або менше” [5, с.39].

Іншими словами, “План” – це результат необмеженого семіозису, яким бавить себе людина, що спустилася трансчасовою штольєєю на той ярус Історії, з якого вона хоче переписати весь її подальший хід. Проте ця ж сама штольєя дозволяє вирватися на земну поверхню і тіням минулого, колишній надійно утримувані у своїх підземеллях пізнішими культурними нащадками. Чи ж варто дивуватися, що плід людської уяви спроможний в один прекрасний момент стати явою й почати реальне матеріалізоване

існування. Як міркує наприкінці роману Казобон, “варто тільки винайти План – і він здійснюється іншими, виходить, План певом би дійсно існував, більш того, відтепер він існує” [5, с.55].

Де ж та ледь помітна межа, за котрою будь-яка, нехай навіть найфантастичніша, інтерпретація Історії перестає бути власне інтерпретацією і перетворюється в певний альтернативний проєкт, що розкручується інфернальними сутностями, котрі вибралися з трансчасової штольні? Можливо, ця межа і повинна стати певною природною межею необмеженого семіозису?

Така межа, безумовно, існує. І критерій, що дозволяє визначити її місцезнаходження, полягає у можливості виправдати семіозис зсередини, а не ззовні. Причому виправдати не з погляду ігрового мотивування, а з позиції якихось вищих змістів людського буття, через такі поняття, як жертва, подвиг, самозречення. Знаходячись усередині “Плану” і займаючись незліченними інтерпретаціями подій світової Історії, герої роману просто грали. Їхнє блукання в нетрях “Плану” відверто нагадувало гру у схованки із самим собою в ризоматичному лабіринті із дзеркальними стінами. Отже, “План” був грою, точніше, грою в “План”. Єдиним виправданням цієї гри є для героїв сама гра. Можливо, покинувши простір “Плану”, вони й зуміли б усвідомити трагізм власного стану. Проте цього не трапилося. Вірніше, трапилося занадто пізно – коли вирватися за межі вигаданого ними лабіринту можна було лише ціною власного життя. І тут надзвичайно значима та послідовність, з якою друзі покидають цей світ.

Перед смертю Діоталлеві говорить Бельбо про їхню загальну провину перед Історією. Той спочатку не готовий сприйняти думку друга. Проте сказане останнім, безумовно, западає в душу Бельбо. Діоталлеві – жертва “Плану”. Жертва на спокуту вчиненого ними всіма. Жертва – це виправдання подвигу. І Бельбо чинить подвиг у ніч на 24 червня 1984 року в паризькому Консерваторії. Цієї ж ночі помирає і Діоталлеві. Жертва й подвиг завжди йдуть поруч...

Залишивши Консерваторій, Казобон намагається пояснити собі поведження Бельбо перед стратою. Адже він просто міг би наговорити ТРИСівцям дурниць і тим самим урятувати своє життя. Проте Бельбо вчинив інакше. “Йому, – як починає розуміти Казобон, – було огидним приниження перед відсутністю сенсу” [5, с.57]. Казобон остаточно усвідомить усе значення зробленого його другом лише після прочитання його автобіографічних записок, що розповідають про надзвичайний духовний досвід, придбаний Бельбо в тринадцятилітньому віці. Тоді, в самому кінці війни, йому довірили виконати на трубі урочистий відбій на похорон полеглих партизанів. Казобон відчуває, що в житті Бельбо це був “вирішальний момент, той, що виправдовує народження і загибель”, адже він тоді “дивився в очі Істині” [5, с.63]. Погодитися на пав’язувану ТРИСівцями

гру означало для Бельбо зрадити що Істину, і він обирає смерть. Осягнувши глибокі витoki того Змісту, яким керувався його друг, Казобон до кінця виконує власне призначення – він дає правильну інтерпретацію подвигу Бельбо, яка, у свою чергу, виправдовує жертву Діоталлеві.

Отже, вистражданий Автором позитивний ідеал необмеженого семіозису – це створення значень у рамках гранично напруженої сакральної осмисленості життя. Роман переконливо доводить, що “необмежений” не тільки може, але й повинен бути “в рамках”. І ця істина – не оксюморон. У протилежному ж разі, семіозис вироджується в елементарну нікчемність і завершується повним розчиненням усього справді значимого в бездонній порожнечі Задзеркалля.

Якраз *о-смысленный* семіозис покликаний стати тим самим путівником, що допоможе подорожньому відшукати вихід із *не-свідомого*, ризоматичного лабіринту в якусь нову якість життя, у більш високі яруси Універсуму. Еон Ризоми, мабуть, найбільш серйозний іспит для Людини за всю її Історію. Альтернатива тут гранично жорстка – або загинути, зашутававшись у безмежному просторі лабіринту, або врятуватися, вирвавшись в інший вимір буття. Отож недарма Еко зображує в романі ризому у виді інфернального лабіринту паризьких підземель, з яких часом так важко вибратися назавні...

Л.Хатчен відзначає, що без іронічного компонента “Маятник Фуко” був би просто “прикладом герметичного семіозису”, а завдяки іронії роман “стає одночасно і прикладом, і критикою (герметичного семіозису)” [7, с.5]. Дійсно, іронія в даному випадку – кращий засіб доказу неспроможності претензій ренесансної моделі світосприйняття на роль нової універсальної метатеорії пізнання. “Маятник Фуко” – і це випливає вже з подвійного значення назви роману – своєрідна відповідь класику постмодернізму М.Фуко, що відчув відродженську епістему з усіма її “сусідствами підігнаності”, “перекликами суперництва”, “зчепленнями аналогії” і “простором симпатії й антипатії” як якийсь особистий досвід Коментатора, що спостерігає світ із “проміжку між первинним Текстом та необмеженістю Тлумачення” [8, с.89]. Еко безпомилково передбачив ту спокосу, в яку може впасти сучасний інтелектуал, що збудувався за цілісним баченням Універсуму. Вже через два роки після виходу “Маятника Фуко” С.Тумілін у своїй новій роботі “Космополіс” заговорив про сьогоднішнє “перевідкриття Гуманізму” як про феномен, що намагається перебороти відкритий у XVII ст. і дотепер пануючий у нашій свідомості бінарний тип світосприйняття. “Через триста років, – вважає С.Тумілін, – ми виявилися знову в тій же вихідній точці, з котрої колись усе починалося” [9, с.50]. Схоже, Еко багато чого передбачив, висвітливши це у своїх романах.

1. Баткин Л.О постмодернизме и "постмодернизме" // Октябрь. – 1996. – №10.
2. Рыклин М. После конца истории // Независимая газета. – 1996. – 25 апреля.
3. Рыклин М. Вирус прозрачности (Интервью с Ж.Бодрийяром) // Независимая газета. – 1996. – 22 февраля.
4. Прокопович М. Дві мрії Умберто Еко // Всесвіт. – 1991. – № 3.
5. Эко У. Маятник Фуко // Иностранная литература. – 1995. – № 9.
6. Hutcheon L. Irony's Edge: The Theory and Politics of Irony. – London – New York, 1995
7. Hutcheon L. Eco's Echoes: Ironizing the (Post) modern // Diacritics. – 1992. – Vol.22. – № 1.
8. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. – М., 1977.
9. Холтон Дж. Что такое "антинаука"? // Вопросы философии. – 1992. – № 2.

*The article is devoted to Umberto Eco's consideration of specific approach to the place of the literature in conditions of postmodern perception.*

## ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ І КУЛЬТУРИ

УДК 159.955.2

Г.О.Дичковська

### КОНЦЕПЦІЯ БІОЕТНОЦЕНОЗУ ЯК ПАРАДИГМА ЕКОЛОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ

Констатація факту всезагальної, у масштабах людства, екологічної кризи, в силу самоочевидності, вже не вимагає навіть наукового доведення. До основних причин цієї кризи, як правило, зараховують виснаження природних ресурсів, неконтрольований демографічний процес та техногенно-цивілізаційний фактор.

Важливість указаних чинників не викликає заперечення. Водночас, значно глибша й масштабніша причина екологічної катастрофи пов'язана з філософсько-світоглядними настановами людського суспільства, які становлять стратегічну основу взаємодії дуальної опозиції "людина-природа".

Насамперед доводиться визнати, що в більшості вказана опозиція в філософсько-світоглядних системах має конфронтаційний характер. Відомою й широко розповсюдженою є теза про те, що цивілізація (а власне, і суспільство) формується в процесі тривалого протиставлення і подолання природи, негативних природних факторів [1].

До певної міри утвердженню антагонізму між природним і людським служить біосоціальна концепція особистості. Навіть якщо розглядати "біосоціальність" у руслі християнства, то і тут виявимо акцент на подоланні "тварності", що є свосереднім висловлюванням "поборювання", "перемоги" над природним початком. Навіть фрейдизм, звертаючи увагу на важливість і значення первинно-сексуальних (природно-тваринних) імпульсів, усе ж протиставляє їх суспільству, тобто перебуває в контексті традиції протиставлення природного й соціального, де останньому завжди надається перевага. Причому соціально-людське завжди розглядається як щось "вище", духовніше, гуманніше від природного.

Цю тенденцію продовжує й загострює концепція антропоцентризму, в силовому полі якої перебуває і наше суспільство. Протагорова "міра всіх речей", поєднавшись з уявленнями про богоподібність людини, набула тенденції переростання у фальшиве обожествлення людини й значною мірою обернулася філософією егоцентризму й споживачького егоїзму.

У підсумку в сьогоденні соціумі домінує переконання про підпорядкованість природи людині, про "царювання" людини над світом живого й неживого. Ще одним аспектом екологічної проблематики є те, що "природа", "екологія" і навіть "біосфера" найчастіше розглядаються як *зовнішні*, відсторонені від соціуму категорії.

“Природа” і “соціум” не становлять єдності, а, наче “теза” й “анти-теза”, термінологічно протиставні. Відсутність терміна, який би синтетично поєднував природне й соціальне, свідчить про конфронтаційність чи, принаймні, непоєднуваність цих феноменів у світоглядному просторі.

Разом із тим, давно відомим є явище термінологічної детермінантності: вплив термінів на розвиток і функціонування світоглядних конструкцій. Скажімо, для однієї і тієї ж професійної діяльності можна застосувати терміни: експлуататор, організатор виробництва, бізнесмен, господар, керівник, корупціонер тощо. Засоби масової інформації вміло маніпулюють означеннями, що однією лише своєю назвою змінюють ставлення до певного факту: тероризм – визвольна боротьба; імперіалізм – боротьба з міжнародним тероризмом – агресія; внутрішня політика – тоталітаризм тощо. У даному випадку сам термін, ще *перед* описом події чи явища, несе світоглядне, а навіть методологічне й праксеологічне навантаження.

Аналогічно у сфері екологічного мислення вже усвідомлюється негатив автономно-протиставного функціонування термінів “соціум” – “природа”, “людина” – “екологія” та формується потреба витворення поняття, що вказуватиме на цілісність і єдність соціального й природного. “Першою ластівкою” мовленнєво-лінгвістичного подолання вказаної опозиційності є **“соціоекологія”** [2, с. 12-14]. Та все ж і тут зберігається тенденція домінантності соціуму й традиційного “поборювання” й підпорядкування природи людині: “Соціоекосистеми – це суспільно-природні територіальні динамічні саморегульовані системи, функції регулятора яких має виконувати їх соціальна складова – людське населення” [2, с. 12] (підкр. наше. – Д.Г.).

У визначенні існує певна суперечність: САМОРЕГУЛЬОВАНІСТЬ І РЕГУЛЯЦІЯ ЛЮДИНОЮ – взаємовиключні тези. Ідея регулювання екосистеми людиною світоглядно й методологічно нічим не відрізняється від давнього “людина – цар природи”, від бажання контролювати і підпорядковувати собі світ. Безперспективність даного підходу яскраво ілюструє невдалий американський експеримент дев’яностих років “Біосфера – 2”: намагання створити штучну біосферу, ізольовану від біосфери Землі, закінчилися розвитком неконтрольованих процесів, які унеможливили життя в штучній системі.

Екологічна ситуація не почне суттєво змінюватися, поки парадигма підкорення природи не втратить свою світоглядну привабливість. На жаль, соціоекологія, попри певні елементи поєднання “соціологічного” й “екологічного”, залишається в руслі давніх світоглядних стереотипів.

Найбільш серйозною перешкодою для кардинальної зміни екологічного мислення є *страх* втрати відвойованого соціального простору, страх повернення до первісного тваринного варварства. Цей страх формує аксіо-

логічну піраміду, пік якої намагається винести соціум у надбіосферні висоти й відторгує природу як певну апіорну скверну [3, с.44-45].

З іншого боку, людській природі завжди були притаманні елементи єднання з природою, намагання віднайти в ній саму “істину життя” [4, с.271]. Цей пошук істини через “злиття” з природою вимагає синтетичного поєднання “соціуму” та “природи”.

Таку мовну, ментальну й світоглядну єдність соціально-духовної та природно-біологічної сфери може дати концепція **біоетноценозу** (біогеоетноценозу).

Соціальна категорія “етнос” найбільше відповідає екобіологічній категорії “популяція” [5]. У цьому випадку етнос може розглядатися як соціум, що максимально ідентифікує себе з довкіллям і на рівні підсвідомості не мислить себе поза даним природним середовищем.

Термін “ценоз” означає загальний, сукупний. Його суть у тому, щоб підкреслити взаємозв’язок біологічного й соціального, культури й “ойкосу”.

**Біоетноценоз** – це природна, біоморфна сукупність етносу і біоценозу, що забезпечує *повноцінне функціонування та відтворення* соціальних, культурних і біологічних структур певного типу природного й соціального середовища.

У світовій історії доволі легко прослідковується така закономірність: руйнування екосистеми чи навіть знищення певних видів рослин або тварин безпосередньо пов’язане з експансією чужорідного етносу на невластиву йому територію. “Природа-територія”, ставши підвладною, так і не стала “своєю”, залишилась чужою й ворожою. Прикладів можна навести безліч, починаючи від варварського винищування лісів Африки й закінчуючи знищенням бізонів та Стеллерової корови в Північній Америці, руйнуванням тундрового покриву, деградацією сільви Амазонки, винищенням китових та цілого ряду промислових риб тощо. На нашому рідному осередку чужорідна експансія обернулася вирубуванням карпатських лісів, висушуванням Полісся, мертвими морями Дніпра і, врешті, Чорнобилем.

Цікавим і повчальним є той факт, що корінні етноси, проживаючи на певних територіях сотні і тисячі років, уміли зберігати природний баланс і жодним чином не провокували екологічних катастроф. Справа в тому, що суттєвою складовою етнічної культури є регулятивний компонент взаємодії із власним природним середовищем, який спрямований не лише на задоволення потреб людей, але й на відтворення й збереження довколишнього “ойкосу” як неодмінної умови функціонування етносу.

Етнос, перебуваючи в залежності від середовища, розуміючи його як необхідну умову свого існування, не лише одухотворював, але й сакралізував природне. Зверхнє ставлення сучасного раціонально-цивіліза-



ційного типу мислення до “первісно-примітивного” гілозоїзму та анімізму не завжди виправдане.

На жаль, сучасний етнос, у тому числі український, значною мірою втратив біоценотичний тип функціонування й перетворився на техногенно-аморфний безликий або навіть паразитарний соціум.

Етнос, будучи всього лише популяцією екосистеми, протягом століть, а може, тисячоліть виробляв форми й способи природно-органічного функціонування. Етнічна культура будь-якого народу містить у собі архаїчні пласти органічно-єднісного світу, не розділеного на протиставлення Соціум – Природа.

Автентичний соціум немислимий поза культом-традицією. Саме тут можна знайти елементи не просто екологічно-етичні, а такі, що сакралізують довкілля, перетворюючи його з формально-мертвого “середовища” в містичну “Матір-Природу”.

Цивілізаційна самовпевненість розглядає як примітивізм анімістичні традиції спілкування з природою. Замовляння трави, води, сонця, погоди тощо, звертання до духу вбитого ведмеда з проханням вибачити мисливця, бо він “не убивав, а брав на харч собі і дітям”, видаються нам не просто наївними, а навіть смішними й недоречними. Справді, вбитому ведмедеві байдуже, перепросили його дух чи ні.

Ми тільки забуваємо, що це “вибачення” потрібне не тварині, а насамперед людині, саме воно формує особливий стан суцільно-віщого діалогу Людини й Природи, де вбивство фізичне не переходить у деструкцію, садизм чи зневагу до довколишнього світу. Це вибачення дає змогу почувати себе Дитям Світу і виховує здатність любити і поважати кожную живу істоту та, навіть у такому дійстві, виявляти Швейцерівське “благоговіння перед життям”.

Наведені міркування зовсім не мають на меті оголосити екологічною панацеєю повернення до давніх анімістичних вірувань чи до первісного доцивілізаційного стану суспільства. Але справа в тому, що етносу, який втратив значну частину свого первинного вміння “творити з природою рідного краю одну” [6, с.92-93], необхідно знайти форми й способи діалогу з рідною Природою.

Сковородівське “Бог є Natura” можна потрактувати й інакше: “Natura є Бог”. У даному випадку гордовите самообожествлення “людина – цар природи” втрачає зміст і світоглядно перетрансформовується на парадигму єднісного (ценотичного) єднання з Природою. Техногенно-гедоністичний соціум зміщується в напрямку розуміння соціуму як біоморфної структури.

Техногенний соціум, філософською основою якого часто виступає раціоналізм у поєднанні з гедонізмом, розвивається за такою схемою: освіта

(навчання) – розробка проблеми – створення технології – нова технологія – нова якість життя [7]. Зрозуміло, що прогрес, у тому числі технічний, зупинити неможливо. Але переміна ціннісної орієнтації з “нової якості життя людини” (яка фактично відповідає гедоністичній безодні споживання) на “життя смислу” [3] додає до поняття цивілізації нове морально-совісне осердя, яке здатне перетворити спієнізм у мудрість.

Мудрість біоморфного соціуму вимагає не тільки усвідомлення обмеженості природних ресурсів та необхідності їх відновлення, а перорієнтації з економічно-вигідного (гедоністичного) виробництва на біоморфне, побудоване на безвідходних циклах, які можуть стати початком і запорукою біоценозу.

Для українського етносу характерною є настроєність на гармонію із природою, на “довіру до Неньки-природи” (В.Храмова). Довіра долає як страх перед природою, так і намагання силового її завоювання. Такі риси української етнічної ментальності відзначаються цілою низкою дослідників (І.Мірчук, Д.Чижевський, В.Кульчицький, М.Костомаров, В.Храмова).

Згідно з уявленнями С.Б.Кримського, культура й архетипічні структури соціуму здатні задавати смислове поле людського буття [8, с.70-75]. Таким чином, можна припустити, що “біоценоз” – усього лиш термінологічне оформлення глибокого архетипічного компонента української культури, що зорієнтована на ідею “зовнішньої і внутрішньої гармонії” [9], де гармонія зовнішня – це єдність людини й природи, а внутрішня – єдність із своїм духовним світом.

Відомий етнолог Л.Гумільов писав: “У біосфері все так влаштовано, що світ, весь живий, безкрайний світ розколений на низку етнічних спільностей... Їх неможливо об’єднати, в об’єднанні буде дещо насильницьке, неможливо влаштувати так, щоб вони одне одного любили”.

Розколюючи “біосферу” (зверніть увагу: не соціум, не людство, а *біосферу*) на етноси, Л.Гумільов також своєрідно підтверджує парадигму біоценозу. Та, погоджуючись із першою частиною його твердження, варто зауважити, що етноси, а також біоценози не лише неможливо, але й непотрібно об’єднувати: в цьому буде не тільки насильство, а загалом смерть, повна руйнація біосфери, адже неможливо “поєднати” біоценоз тропічного лісу й арктичної тундри.

Водночас міжетнічне примирення, взаємовизнання й усвідомлення цінності та неповторності кожного етносу й біоценозу, те, що Л.Гумільов окреслює словом “любов”, – необхідна складова екологічного і біоценотичного мислення. Міжетнічне примирення – одна із складових “зовнішньої” гармонії людського єства. Кожен етнос шукає свій сакральний стержень, свою місію, свою “ноту” в біосферно-ноосферному хорі.

Підсумовуючи, хочеться звернутися до філософської спадщини Івана Мірчука. Визначаючи роль українського народу у “світовому масштабі”, І. Мірчук твердить: “Надзавдання України” полягає у поверненні гармонії між “людиною і природою”, між “одиницею та її оточенням”, між соціумом і Космосом. Подальший розвиток можливий лише в “єдності з природою і розумінні її процесів”, що є тотожним “любові до буття”.

Хочеться вірити, що *біоетноценоз* – як соціум, що перебуває в симбіотичній взаємодії з навколишнім середовищем і творить із ним природну сукупність (ценоз), здатен виконати таке надзавдання. А неантагоністична взаємодія різних біоетноценозів є запорукою збереження біосфери Землі – умови існування всіх живих організмів планети.

1. Тойнбі А. Дж. Постигание истории: Пер. с англ. / Сост. А. П. Огурцов; Вступ. ст. В. И. Уколовой; Закл. ст. Е. Б. Рашковского. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
2. Бачинський Г. О., Науменко І. М. Безпека життєдіяльності як прикладна функція соціології // Питання соціології. Матеріали Першої всеукраїнської конференції “Теоретичні та прикладні аспекти соціології”. – Т. 1 / За ред. Г. О. Бачинського. – Львів: ВНТЛ, 1996. – С. 12-14.
3. Панарин А. С. Философия политики: Учебное пособие для политологических факультетов и гуманитарных вузов. – М.: Новая школа, 1996. – С. 44-45.
4. Віконська Д. За силу й перемогу: Нариси. – Ч. 1: За державну бронзу. – Львів, 1938. – С. 271.
5. Махнич В. Историко-культурное введение в политологию: Лекция 2. Основы этнологии / [www.russ.ru](http://www.russ.ru). Русский университет.
6. Коссак З. Плекаймо силу. 1937. “Дорога”, Львів // Коссак, Охримович, Тураш. Мемуаристика. – Торонто, 1968. – С. 93-95.
7. Карлов Н. Полемические заметки о науке в наше время // Свободная мысль. – 1991. – № 16 (1386). – С. 61-63.
8. Крымский С. Б. Культурные архетипы, или Знание до познания // Природа. – 1991. – № 11 – С. 70-75.
9. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – Прага: Український громадянський видавничий фонд, 1931. – 175 с.
10. Мірчук І. Етика а політика. – Прага: Український Вільний університет, 1923. – С. 31-32.

*This work opens the problem of the ideological opposition society-nature and seeks ways of integration of the ethnic culture, natural environment and modern industrial society*

## ФЕНОМЕН ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНОСТІ У КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ СПІЛКУВАННЯ

Швидкий розвиток науково-технічного прогресу, створивши нові інформаційні технології, прагне значно наблизити людину до людини. Однак виходити в міжособистий простір спілкування стає дедалі важче через нетерпиме, вороже ставлення до інших, до “інакшості” Іншого. Сучасна “цивілізована” людина ні в чому так сильно не проявила себе, як у виміні тримати себе “спиною” до Іншого, до спілкування, дійсного буття.

Тому необхідність пошуку нових морально-ціннісних орієнтирів, спрямованих на вирішення проблеми взаєморозуміння, набуває глобального значення. Тільки тоді, коли людина навчиться проникати, співпереживати, сприймати внутрішній світ іншої людини, вона здатна буде до символізації й налагодження контактів з іншими сутностями.

Ініціативу в даній ситуації бере на себе філософія діалогу. Маючи у своїй основі суб'єкт-суб'єктний зв'язок, вона прагне запровадити етичний вимір для врегулювання взаємовідношень між Я і Ти. Досить суттєвим моментом у діалогічній філософії постає обґрунтування проблеми інтерсуб'єктивності. У різних формулюваннях і підходах дана проблематика знайшла своє відображення у працях багатьох західних дослідників, зокрема в Е. Гуссерля, Г. Марселя, Ж.-П. Сартра, М. Гайдеггера, М. Мерло-Понті, Ф. Гібнера, М. Бубера, Ю. Габермаса, К.-О. Апеля, Е. Левінаса, К. Ясперса, В. Гюссє та інших.

Аналіз праць і публікацій, присвячених феномену інтерсуб'єктивності, дав змогу осягнути його як важливий принцип філософії, який приходить на заміну проблемі суб'єктивності. Однак цілісного дослідження даної проблеми на сьогодні немає. Тому метою статті є спроба розкрити зміст проблеми інтерсуб'єктивності, проаналізувати можливості самостворення Я у стосунках з Іншим, з'ясувати, наскільки необхідний Інший виміру Я і що дає спілкування з Іншим.

Витоки проблеми інтерсуб'єктивності сягають ще часів античності. Саме Сократівський діалог направляє філософію до пошуків інтерсуб'єктивного вираження сутності людського буття. Середньовіччя, беручи за основу досвід християнської традиції, прослідковує відношення “Я-Інший” як діалектику божественного і людського. І тільки епоха Нового часу звертає увагу на проблему інтерсуб'єктивності як сферу міжособистісної взаємодії (П. Фейєрбах).

Усвідомивши той факт, “що інші суб'єкти не є ані предметами, ані аналогією нашої власної суб'єктивності, а є, натомість, певним синтезом

обох”, Кант заявляє, що ми потребуємо нової науки – науки про інтерсуб’єктивність [5, с.43]. Але в межах своєї теорії феноменального світу філософ не залишає жодного місця для досвіду іншого Я і не дає відповіді на питання: яким чином ми пізнаємо інших суб’єктів?

Одним із перших, хто інтерпретував природу людської суб’єктивності через зв’язок Я і Ти, був представник філософського антропологізму Л.Фейербах. Виголошуючи фразу “справжня діалектика це діалог між Я і Ти”, він відверто виступає проти гегелівського монологізму і стверджує, що людська сутність є міжіндивідуальна, інтерсуб’єктивна [14, с.377]. Міркуючи, що “Я є Я тільки через тебе, і Я усвідомлюю себе самого тільки тому, що ти протистоїш моїй свідомості як Інший”, філософ прагне повернути діалектиці її діалогічне звучання. Хоч у Л.Фейербаха поняття Я-Ти тільки визначається, однак саме він, беручи за основу любов, визначив людину через зв’язок Я і Ти.

Розуміння проблеми інтерсуб’єктивності отримало нове звучання у сучасній філософії Заходу. Людина вже не є, як стверджували екзистенціалісти, “центром власного утвердження в собі самій”, а виходить за свої межі, стає ніби “зовнішньою” сама собі [12, с.6]. Тобто індивід формує й утверджує себе у відношенні з Іншим, “розкриває себе як “мірило” іншого суб’єкта. У зв’язку з цим особливого значення набувають інтерсуб’єктивні зв’язки, які стають чітким способом самостановлення людини. Сама ж інтерсуб’єктивність розуміється як “структура суб’єкта, яка відповідає факту індивідуальної множинності суб’єктів і виступає основою їх спільності і комунікації” [13, с.115].

Перші спроби вийти за межі індивідуальної свідомості й осмислено говорити про інше Я зробила феноменологічна філософія (Е.Гуссерль, М.Мерло-Понті, М.Гайдеггер та інші). Вона дала змогу розкрити суть основних понять діалогових відношень і звернула свій погляд на Іншого як на дійсно Іншого.

Уже Е.Гуссерль, звертаючись до досвіду людини, намагається проникнути в таємницю людської здатності виходити за межі власної свідомості. Він стверджує, що свідомість існування іншого Я народжується з досвіду пізнання власної плоті. А способи прояву певних об’єктів можна пояснити тільки проявом у них плоті іншого Я. “Першопочаткове “Я”, – зауважує філософ, – дане з допомогою вчування буття інших” [4, с.262]. Поняття “вчування” він розуміє як момент у конституюванні “іншого Я”, почування себе ніби іншим, “жити в іншому” [там само]. Тому світ, у якому я живу з іншими, сприймається кожним окремо і таким чином визначається інтерсуб’єктивністю. У “Лекціях про феноменологію” філософ аналізує поняття інтерсуб’єктивності як “буття разом з іншими”.

Таким чином, проблема інтерсуб’єктивності Гуссерля розглядається через дослідження і розкриття “імпліцитних інтенціональностей”, в яких трансцендентальне Я переживається в існуванні і досвіді Іншого.

Спроба осягнути феномен інтерсуб’єктивності в емпіричному ракурсі належить Г.Марселю. Інтерсуб’єктивність, на думку Марселя, займає місце емоційних відносин (переживання, відчуття) між речами. Аналізуючи такі поняття, як любов, віра, відповідальність, повага і ряд інших, Марсель виявляє в них глибинний, навіть божественний смисл, який виводить людину за межі її повсякденного існування. Саме “Я” виступає як “глобальна присутність” (досвід), який потрібно осягнути ззовні. Звідси виникає потреба утвердити себе якоюсь іншою особою і тільки через неї найзосередженіше в собі “Я” в кінцевому підсумку набуває своєї чистоти” [11, с.22]. Говорячи про людину, зауважує філософ, неможливо не думати про те, що перебуває поза нею, тобто про “надосібну реальність, яка управляє всіма її ініціативами, яка є її початком і кінцем” [11, с.35].

Досить важливим є дослідження ставлення людини до Іншого у філософії Сартра. Аналізуючи структуру “буття-для-іншого”, Сартр вводить термін “побаченість”, який означає, що буття людини завжди констатується присутністю Іншого. Тільки в “побаченості” Іншим вона застигає у вигляді об’єкта, про який може скласти своє враження Інший. Виходячи з цього, Сартр заявляє, що пізнати себе самого ми зможемо тільки при наявності Іншого. Однак слід мати на увазі, що людське самобуття не допускає, щоб людина стала Іншою.

Якщо у Гуссерля визначальним постає трансцендентальне “Я”, то у Сартра воно замінюється потоком “безособових актів свободи”, в яких конститується “Я”, а відношення між окремими свідомостями мислиться як фундаментальний конфлікт несумісних свобод.

Своєрідне тлумачення проблеми власного тіла індивідуального суб’єкта як “теорії сприйняття” висуває французький феноменолог М.Мерло-Понті. Проблема соціального характеру і духовного світу людини формується як проблема “Іншого” і сфера інтерсуб’єктивного. Під таким “Іншим” розуміється не окремий індивід, як у Гуссерля, а може бути окрема частина власної “соми” (тіла). На думку мислителя, “власне тіло” людини не пізнається науковим пізнанням як об’єкт, воно завжди є зі мною або, іншими словами, “Я” є “Воно”. Саме об’єктивний рівень “власного тіла” і покликаний з’ясувати в концепції Мерло-Понті суттєве питання: “Яким чином “Я” може осягнути існування світу, спільного для всіх людей?” Ця проблема вирішується у філософа шляхом розщеплення “власного тіла” на феноменальне (те, що переживається) й об’єктивне. Тільки володіння “моїм” роздвоєним тілом, як зазначає Мерло-Понті, відкриває мені сферу

інтерсуб'єктивної “міжсвітової реальності” і зв'язує мене з “іншими”. Отже, феноменолог, визнаючи тіло за “провідника буття у світі і посередника між свідомістю і трансцендентними речами”, уже говорить про утворення відношення “Я-Інший”, хоч інший залишається у нього об'єктом.

Ставлення до проблеми інтерсуб'єктивності у герменевтичній феноменології М.Гайдеггера відрізняється тим, що він звертає увагу не лише на мову, але й підкреслює визначальне значення розуміння “темпоральності буття”. Мислення, як переконує філософ, завжди скінченне й одночасно інтерсуб'єктивне внаслідок своєї історичності. Буття не вивільняється з часу тому, користуючись онтологічними поняттями часу, Гайдеггер закладає підвалини аналізу інтерсуб'єктивних відношень, що постають не як буттєві відносини суб'єктів, а скрізь призму “тотальної структури буття”.

Відштовхуючись від цього, онтологія Гайдеггера вимагає трактування буття як інтерсуб'єктивного феномена, вивчення його мовно-комунікативних структур. Людина зберігає буття у своїй мові, тому мова стає тим місцем, “вмістилищем” буття, де вона отримує можливість екзистувати.

Розглядаючи проблему інтерсуб'єктивності як складову “єдиної онтологічної структури”, доречно зупинитися на дотичних поглядах Гегеля й Гайдеггера. Поворот від гносеологічного до онтологічного трансценденталізму розпочинається з того, що Гегель, на підставі принципу Я і принципу Бога, помістив у трансцендентальну логіку категорії природного і духовного світу. У випадку об'єктивного духу мова йде про інтерсуб'єктивні відношення у сфері моральності (вищій сфері об'єктивного духу). Тільки перебуваючи у світі інтерсуб'єктивних смислів, ми зможемо опанувати мовою. Оскільки “життя насамперед є життям з іншим” (М.Гайдеггер), то гегелівська метафізика намагається пізнати цю засадничу істину за допомогою поняття “субстанціальної моральності”. Однак у Гегеля це поняття постає проблематичним у силу того, що тема вічності й абсолютного знання, перетинаючись із темою історичності й системою комунікативних дій, отримує різноманітне представлення.

Людська самосвідомість, за Гегелем, формується завдяки комунікативному відображенню в Іншому на рівні “субстантивістської онтології”. Тому “логіка інтерсуб'єктивності не є логікою трансцендентального моменту свідомості, а виходить із поняття абсолюту як суб'єкта, що в собі самому протистоїть іншому суб'єкту” [10, с.109]. Завдяки цьому ми отримуємо трансцендентальне поняття “інтерсуб'єктивності як життя абсолюту”, який слід розуміти як принцип людської комунікації.

Отже, поєднання інтерсуб'єктивності й особистості в акті розуміння можливе в циклічності темпорального. Тому, аналізуючи вищесказане, слід зауважити, що в екзистенціальній комунікації мова отримує роль вирішаль-

ного моменту “інтерсуб'єктивності смислової дієвості”, що існує темпоральним чином. Але не варто забувати, що це тільки один із способів вираження сутності власне самого феномена.

Феноменологічна традиція в особі Е.Гуссерля, М.Мерло-Понті, М.Гайдеггера та інших філософів здійснила перші спроби вийти за межі власної свідомості й відкрила простір для реалізації відношень Я й Іншого.

Людина, будучи творцем власного внутрішнього світу, відчуває свою ідентичність у зовнішньому, діючому світі. Звернення до зовнішнього світу як до Іншого породжує стан, близький до “відчуження в собі самій” – самоізгублення. Ж.Батай у книзі “Внутрішній досвід” заявляє, що людина зможе вернутися до себе самої тільки у випадку “сплавлення суб'єкта з об'єктом”. Інтерсуб'єктивний світ виникає тоді, коли суб'єкт в іншому бачить себе і коли в собі знаходить іншого. У Гадамера на прикладі мови йдеться уявлення про те, що не Я говорить на мові, а Ми: “...говоріння не відноситься до сфери Я, але до сфери Ми. ...Духовна реальність мови є реальність Духа, який об'єднує Я і Ти” [3, с.139].

Зважаючи на те, що деякі зовнішні структури визначають людину в її власному бутті, виникає потреба віднайти новий підхід, щоб повернути людину до самої себе. Тільки набувши нового світоглядного статусу, підкреслює П.Ф.Новицька, людина стане в більшій мірі зрозуміла в зовнішньому своєму прояві, в “кореляції зовнішнього прояву і внутрішнього руху”. Тому провідне місце посідають “інтерсуб'єктивні зв'язки, які стають чітким способом самостановлення особистості. Самостановлення в даному контексті розуміється як шлях “самотворення суб'єкта автономно моральної волі”.

Традиція західноєвропейського раціоналізму якраз і розглядає людину як самодостатню сутність, яка розгортає власне Я через наперед визначену структуру. Уможливило існування самості наявність Іншого, завдяки якому відбувається самостановлення самодостатнього “Я” у процесі буття людини. З одного боку, зустріч з Іншим є великою потребою людини, а з іншого, – як писав Е.Левінас, – вона “проблематизує” самосвідомість людини, торкається емоціональної сфери її буття, переформовує і змінює саме Я. Тому, усвідомлюючи неминуче зіткнення з Іншим, слід знайти найбільш власний спосіб прийняття й розуміння Іншого. Цей вихід, на думку М.Бубера, полягає у зверненні до сфери діалогу, “в якому кожен з учасників, маючи на увазі Іншого або Інших в їх наявному бутті, звертаючись до них, прагне встановити живе взаєморозуміння” [2, с.108]. Слід зазначити, що саме в цій сфері взаємовідносин з Іншим особливого значення набуває проблема свободи й відповідальності людини. Інший стає єдиною можливістю існування Я як свободи, звільняє Я від обтяженості собою. Оскільки моральне життя завжди народжується в безпосередній реалізації відношення люди-

ни до Іншого, Інших, то воно завжди відповідальне, причому відповідальне “тут і тепер”.

У концепції Левінаса вперше робиться спроба осягнути Іншого заповідями любові до ближнього. Інший є тим, хто пов’язує наше буття у світі з Тим, хто по той бік суцього. Проблема Я-Інший у нього трактується формулою: “Немає самого без Іншого, який закликає до відповідальності”. Завдання полягає в тому, щоб у суспільстві підтримати союз Я й Іншого, беручи на себе долю Іншого, тобто відповідаючи за нього. Відповідальність, пише Левінас, з’являється лише для того, щоб відповісти у безсилі зійткненні зі смертю іншого: “Я тут” [9, с.169].

П.Рікер, визнаючи подібність своїх поглядів із концепцією Левінаса, зазначає, що початковим завданням є визнання Іншого і взаємодія з ним. Він замінює “Я” на “Сам” і цим передбачає наявність Іншого поряд із собою. Визнати власне буття залежним від того, хто вчинив так, що ми такі, якими є, означає вважати себе відповідальними.

Виходячи з вищерозглянутих концепцій, можна зазначити, що саме тепер відношення “Іншого” поступово виходить за межі проблематизації. Якщо раніше вважалося, що Інший пізнається як мов інше Я, то сучасна філософія робить наголос на тому, що Інший є не таким, як Я, Інший є чужинець (Е.Левінас, П.Рікер). Однак у сучасних діалогічних концепціях говориться вже не про подолання чужинності, а про мотив незалежнення “Чужого”. За будь-яких обставин Я повинно відповідати за Іншого, незалежно від внутрішнього самовизначення Іншого.

Своєрідний поворот на ґрунті філософських учень відбувся в останній третині ХХ ст. На арену виходить комунікативна філософія, суттєвою парадигмою якої виступає парадигма комунікації, що опирається на трансцендентальну мовленнєву прагматику (К.-О.Апель, Ю.Габермас, В.Кульман та ін.). Обираючи методологічним принципом повсякденне мовне спілкування між людьми, вона повертається до інтерсуб’єктивності. Проблема інтерсуб’єктивності стала найважливішою сполучною ланкою між різними, часом протилежними течіями ХІХ і ХХ століть: антропологією Фейєрбаха, діалогічною філософією від Ебнера до Бубера, феноменологією Гуссерля, екзистенціалізмом Гайдеггера, Ясперса й Сартра, філософією Вітгенштейна, герменевтикою Гадамера.

Побудова нової етики (макроетики), етики відповідальності, яка б здійснювала контроль за розвитком сучасного суспільства, виникає за умови переорієнтації світогляду. У зв’язку з цим Апель наголошує на необхідності пошуку “підвалин для раціонального обґрунтування моральних нормативів і цінностей”. Тому “опирання” на етику колективної відповідальності допоможе реконструювати цивілізаційний процес і забезпечить можливості виживання й спільного життя різних народів і культур.

Тільки практичний розум через свою реконструкцію у “дискурсивно-комунікативний розум” здатен вирішити дану проблему. Але практичний розум виявляється незахищеним, тому Апель вводить поняття “мовленнєво-комунікативної інтерсуб’єктивності”, яку розробляє у своїй праці “Трансформація філософії”. Згідно з його комунікативною концепцією, розробка ціннісних нормативів має здійснюватися не на основі наслідування традиції, як це говорить Г.Гадамер, а на основі комунікації, яка уявляється “останньою авторитетною інстанцією”.

Однак, розуміючи важливість реальної комунікації, Апель все ж таки наголошує на її недостатності. Тому на зміну реальній комунікації він подає поняття “трансцендентальної” комунікації, цим самим розглядаючи розум уже не як щось суб’єктивне, а як інтерсуб’єктивне. Не Я, а безмежна комунікативна спільнота виступає регулятивним принципом трансцендентальної прагматики. Якщо ж говорити в ширшому значенні, то під “трансцендентальною” комунікацією, на думку А.М.Єрмоленка, мислитель розуміє “контролюючу і легітимуючу інстанцію, яка як апіорна форма встановлює достеменність смислу і взаєморозуміння, що є наслідком істинної комунікації” [7, с.34].

Продовжуючи розвивати погляди Апеля, Ю.Габермас вводить поняття “ідеальна комунікація” і висуває на місце трансцендентального суб’єкта суспільство або “самоконститууючий рід”. Однак поняття роду у Габермаса так само амбівалентне, як і поняття комунікативної спільноти в Апеля. Ідеал суспільних відносин, як і в Апеля, зводиться до інтерсуб’єктивної взаємодії індивідів і припускає досягнення істинної згоди учасників комунікації.

Увівши поняття “життєвий світ” у концепцію “комунікативної дії”, Ю.Габермас у дусі феноменологічної традиції тлумачить “світ дії”, який є спільним для нас з іншими людьми й освоюється інтерсуб’єктивно. Життєвий світ, в якому перебувають діючі індивіди і спілкуються один з одним чи допомогою традицій і мови, можна пояснити засобами раціонального пізнання. Тому, опираючись на раціональну аргументацію, комунікативна діяльність має за мету налагодити взаємини партнерів, визнаючи в кожному з учасників особистість, гідну поваги. Адже раціональне взаєморозуміння між людьми, на думку Єрмоленка, “немислиме без взаємного визнання їх як розумних, незалежних персон” [6, с.34]. Це, власне, й утворює центральний пункт універсализації спілкування.

Опираючись на принципи раціональності, шляхом підпорядкування його вимогам і потребам людського спілкування, К.-О.Апель і Ю.Габермаскладають підвалини нової етики людських відносин, пошуку таких універсальних цінностей, які були б заглиблені у “життєвому світі” людини,



пов'язані з повсякденним буттям і одночасно сприяли порозумінню людства в цілому.

У сучасній новітній філософії (В. Табачковський, Г. Шалашенко та інші) прослідковується спроба розглянути інтерсуб'єктивність через критерій істинності. Під "інтер" у слові "інтерсуб'єктивність" мається на увазі вже не відношення між суб'єктами, між мною і тобою і "он тим", а те, що "відмінність між знаннями різних суб'єктів у подібних питаннях усувається, якщо ці знання є істинні" [8, с.63]. Звідси виходить, що цінності й норми тільки тоді стають обґрунтованими й оправданими, коли суб'єкти приходять до інтерсуб'єктивної згоди в тому, що вони істинні й правильні.

Проаналізувавши основні положення феномена інтерсуб'єктивності як одного з найважливіших вимірів людського життя, можна зробити висновок, що у етико-філософській думці склалося неоднозначне тлумачення даної проблеми. Однак незаперечним постає той факт, що людина нездатна досягнути себе в цілісності не співвідносячись з іншими, тільки "проблематизуючи себе для Іншого, вона розкривається назустріч Іншому" [1, с.125]. Тому, власне, проблема інтерсуб'єктивності й бере за основу відношення Я-Інший, щоб наблизити людину до людини, допомогти їй пізнати можливості самодостатнього Я, навчитися володіти собою і цим сприяти власному самоствановленню й самореалізації.

Окреслена проблематика має перспективи подальшої розробки, бо завдяки її дослідженню ми зможемо проникнути в міжсуб'єктивний простір людського спілкування, зрозуміти Іншого в усій його інакшості й унікальності.

1. Батищев Г.С. Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. – 1995. – № 3. – С.109-129.
2. Бубер М.М. Диалог // Бубер М.М. Два образа веры. – М., 1995. – 592 с.
3. Гадамер Г.Г. Человек и язык // От Я к Другому. Сб. пер. по проблемам интерсуб'єктивности, коммуникации, диалога. – Мн.: Мисис, 1997. – 139 с.
4. Газнюк Л. Соматичне буття персонального світу особистості. – Харків, 2000. – 355 с.
5. Гюсле В. Практична філософія в сучасному світі. – К., 2003. – 249 с.
6. Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). – К., 1994. – 200 с.
7. Ермоленко А.М. Коммуникативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – 489 с.
8. Колізії антропологічного розмислу // За ред. В.Табачковського, Г.Шалашенко та інших. – К.: Паранан, 2002. – 156 с.
9. Левінас Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого. – К., 1999. – 294 с.
10. Людина в сфері гуманітарного пізнання. Укр. Центр дух. культури. – К., 1998. – С.98-113.
11. Марсель Г. Ното viator. Пролетомени до метафізики надії. – К., 1999. – 320 с.
12. Новицкая Л.Ф. Проблема нравственного самообретения в пространстве интерсуб'єктивности. – Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2000. – 128 с.
13. Современная западная философия. Словарь. – М., 1991. – 416 с.

14. Фейербах Л. История философии. Соч.: В 3-х т. – М.: Мысль, 1974. – Т. 3. – 488 с.

*The article represents a ethico-philosophical research of the phenomenon intersubjective in the context problem association. The intersubjective is investigated and analyses in different complexions. Phenomenon of intersubjective is determined*

УДК 141.7

Г.Г.Гараніна

## ФІЛОСОФСЬКО-СОЦІОЛОГІЧНІ ПИТАННЯ СОЦІАЛЬНИХ НАСЛІДКІВ РОЗВИТКУ ТЕХНІКИ

Фундаментальні зміни в техніці й технології призводять до революційних змін у суспільстві. Першою соціотехнологічною революцією є аграрно-ремісничка. Виникає історично перша цивілізація, в основі якої лежать землеробські та ремісничі технології. Друга соціотехнологічна революція може бути названа індустріальною. Вона охоплює період із XVII по XIX століття. Здійснювана сьогодні інформаційно-комп'ютерна революція (ІКР), поява нової інформаційної технології (ІТ) можуть призвести до нового типу суспільства – інформаційного суспільства (ІС).

Діяльність людини в міру її розвитку щораз більше регулюється знаннями, інформацією, що зберігаються, виробляються й передаються за допомогою символічних мовних систем у формі абстракцій, дескрипцій, приписних норм і правил. Обсяг знань зростає, традиційні методи їх освоєння недостатні. До цього часу технологія у сфері інформації зводилась до її фіксації, тиражування й поширення. Технологія не торкалася процесу створення інформації. ІКР суттєво технологізує інтелектуальну діяльність та допомогою комп'ютерів і сучасних засобів зв'язку.

Інформаційні системи, що використовують комп'ютери, здатні здійснювати такі інтелектуальні процедури, як контроль за виробництвом, автоматизоване проектування, введення бухгалтерської звітності, багатомовний переклад, організаційно-розпорядчу діяльність, різні види діагностики. Всі сучасні технології неможливі без комп'ютеризованих інформаційних систем. Останні перетворюються також у генератори знань, у специфічні інтелектуальні інструменти у розв'язанні практичних, теоретичних та технологічних завдань.

Сучасна ІТ має культурогенну та гносіогенну функції, проникаючи в освіту, виховання, навчання, спілкування, у процес приросту знань. На основі першопочаткових досягнень передових країн світу можна зробити висновок, що сучасне суспільство є передовим, культурним і цивілізованим, якщо: 1) кожна людина, група осіб, підприємство чи організація в будь-

якій країні і в будь-який час можуть отримати будь-яку інформацію і знання, необхідні для життєдіяльності й розв'язання соціально-значимих завдань; 2) функціонує і доступна всім інформаційна технологія; 3) розвинута інфраструктура; 4) в суспільстві має місце процес прискореної автоматизації і роботизації всіх сфер виробництва й управління; 5) розширюється сфера інформаційної діяльності.

В основі сучасного науково-технічного прогресу лежить розвиток техніки, технології, науки. А в основі розвитку самої техніки лежить випереджаючий ріст наукових знань. Поява нових знань і швидке збільшення їх обсягу – джерело технічного прогресу. Для прискореного розвитку техніки необхідно, щоб ріст знань випереджував темп технічних інновацій. Скорочуються часові інтервали між появою нових наукових знань, інженерно-конструкторською діяльністю і промисловою реалізацією.

Які види діяльності змушують суспільство здійснювати комп'ютерну революцію, переходити до інформаційного суспільства? Це, по-перше, неможливо управляти і контролювати старими методами, ускладнене виробництво з великою кількістю операцій, контактів, документів, тим більше, що обсяг операцій і процедур зростає. По-друге, цього вимагає спілкування, тобто обмін відомостями, знаннями і даними. Спілкування інтенсифікується. По-третє, змін повинна зазнати функція пам'яті. Суспільно значима інформація зростає. Необхідні нові засоби соціальної та індивідуальної пам'яті. По-четверте, саме матеріальне виробництво з атомними реакторами, гігантськими конвеєрами, з десятками одночасно діючих агрегатів, із великими швидкостями, точністю й складністю несумісне з традиційною участю людини. По-п'яте, радикальних змін вимагає функція пізнання. Необхідно автоматизувати такі пізнавальні операції, як обчислення, креслення, графічне зображення, деякі елементи проєктування, вимірювання.

До створення сучасних швидкодіючих обчислювальних машин, до сучасної інформаційної технології мають безпосереднє відношення деякі інтелектуальні та техніко-технологічні процеси. У першу чергу, слід нагадати про цілий ряд певних філософських ідей і установок, висловлених філософами. Так, Р.Декарт у філософських творах, присвячених методологічним питанням, висунув думку про те, що розум людський визначається обсягом пам'яті, набором логічних операцій та швидкістю їх виконання. Він стверджував також, що тварина може бути представлена як машина. Пізніше цю думку французькі філософи Ж.Ламетрі і П.Кабаніс екстраполювали на людину. Б.Спіноза вважав мислення автоматичним процесом. Б.Паскаль і Г.Лейбніц намагалися створити інтелектуальні машини, прирівнюючи мислення до обчислення.

Наукове технічне знання дозволяє ефективно вирішити завдання інженерної діяльності. Але інженерна діяльність не може бути обмежена

технічними знаннями. Технічні об'єкти включаються в людську практику, функціонують у суспільстві. Необхідно врахувати всі наслідки функціонування техніки в суспільстві. Отже, до техніки ставляться певні вимоги. На цій основі й виникає проблема взаємозв'язку технічного знання із суспільними науками. Технічне функціонування інженерних об'єктів пов'язане з соціальними потребами, соціальною метою суспільства. Техніка є інструмент досягнення соціальної мети. Техніка, будучи включена в соціальне середовище, до певної міри змінює його. Суспільні науки займаються питаннями соціального функціонування техніки і змін у суспільстві, які відбуваються під її впливом, а також станом соціального середовища, оцінкою соціального впливу технічного об'єкта.

Суспільно-технічне знання дає змогу знаходити оптимальні пропорції між технічними й соціальними вимогами до об'єкта ще у процесі проєктування. Суспільні науки проникають у технічні двома шляхами. Перший шлях – це виявлення зв'язків технічних і соціальних аспектів функціонування технічного об'єкта на етапі технічного проєктування. Другий шлях – проникнення усіх наук у галузь технічної діяльності. Необхідно і можливо виявити зв'язок людської діяльності, сприймання, поведінки з принципами побудови технічних структур. Об'єктом проєктування стає і людська діяльність.

Автоматичні технічні системи полегшують працю, підвищують її продуктивність, звільняють людину від безпосереднього технологічного процесу. Такі технічні системи не можливо створювати на базі однієї науки, тут необхідний цілий комплекс наук, у тому числі й суспільних. Необхідно "прорахувати" не тільки технічні аспекти, але й економічні, екологічні, естетичні, медичні й т.д. Критеріями для з'ясування переваги тої чи іншої технічної системи є соціальні характеристики кінцевого продукту споживання, допустимі суспільні затрати, розподіл функцій у системі "людина – техніка", умови функціонування технічної системи без шкоди для оточуючого середовища. Технічні системи, які створені на основі виділених критеріїв, змінюють зміст і характер праці. Таким чином, загальні технічні рішення, технічні принципи, які визначають структуру зв'язку в системі "людина – техніка" з необхідністю повинні включати знання про суспільну мету й суспільні цінності, попередити про негативний вплив сучасної техніки й технології на людину й природу.

Найбільш видатне науково-технічне дослідження другої половини ХХ століття – електронно-обчислювальна техніка (ЕОТ). Обчислювальні машини, інформатика, процесори, роботи, автоматизовані системи визначають головні магістральні напрямки розвитку виробництва й технологій, наукових досліджень і інженерних розробок, планування й управління

економікою. Обчислювальна техніка проникає у структури людської діяльності, перетворює зміст і характер праці, навчання, по-новому впливає на розвиток інтелекту людини, її світоглядні й ідеологічні концепції, організацію наукового дослідження.

ЕОТ прискорює науково-технічний прогрес, акумулюючи в собі знання і досвід учених, інженерів. Продукти автоматизованої обробки інформації стали економічним ресурсом, а інформація – економічною категорією, що безпосередньо входить у структуру виробничої діяльності. Вплив ЕОТ і роботів на соціально-економічний розвиток здійснюється за такими напрямками:

- 1) підвищення рівня організаційного управління за рахунок роботи автоматизованих систем;
- 2) раціональний розподіл і перерозподіл трудових ресурсів;
- 3) підвищення науково-дослідницького потенціалу вчених і спеціалістів;
- 4) більш раціональне використання сировини, матеріалів, енергії, виробничих фондів.

Комп'ютеризація й автоматизація, стереотипізація технологічних процесів роблять деякі види праці беззмістовними, творчо збідненими, що не вимагають витрат інтелектуального й емоціонального потенціалу особи. Розрив між процесом праці і її результатом породжує відчуження. Звідси виникають утилітаристські орієнтації, прагматичне відношення до життя, нехтування духовними цінностями, дефіцит емоціонального спілкування, поверхневе відношення до освіти, посилюється раціоналізм. Експансіонізм комп'ютерного раціоналізму призводить до вилучення особистісних аспектів у раціональній діяльності людини й тим самим породжує дегуманізацію, коли людина розглядається як функція, а не особа.

Машинне мислення, "штучний інтелект" не мають суб'єктивності, а функція мислення зводиться до логічного перетворення знаків, знакових структур і відношення між ними. Знаки для машин – це код-команда. У машинних операціях відсутні мотиваційні, цільові, смислові та інші суб'єктивно-особистісні компоненти. Людина – суб'єкт діяльності й мислення. Машина опосередковує діяльність людини. Знання людини – джерело інтелектуального потенціалу комп'ютерних систем, а комп'ютери, включені в процес інтелектуальної роботи людини, стимулюють продуктивні, творчі функції мислення, сприяють росту інтелектуальних здібностей людини.

Які можуть бути соціальні перспективи розвитку техніки, особливо інформаційно-комп'ютерної революції? Вони позитивні й негативні. До позитивних наслідків можна віднести такі: подолання інформаційної кризи, розширення свобод та участі в суспільному житті, підвищення продуктив-

ності праці, раціоналізація господарства й праці, підвищення компетентності, збільшення багатства, покращення якості продукції, нові професії й кваліфікації. До негативних наслідків відносяться: "автоматизація" людини, технократичне мислення, поява елітарного знання, можливість посилення маніпуляцій людьми, всезростаюча складність життя, стандартизація, масове безробіття, стреси, декваліфікація.

Інформаційно-комп'ютерна революція робить особливий вплив на антропогенез. Зміни в життєдіяльності, способі праці, соціальній організації змінюють тип людини. Письменники-фантасти скоріше за вчених передбачували появу роботів, кіборгів (гібрид людини й ЕОМ). Сьогодні, коли здійснюються щорічно 4 млн. операцій з трансплантації різних органів і вживлення електронних пристроїв, можна сказати, що ми вже близькі до "кіборгізації" людини.

Мозок – найвище досягнення біологічної еволюції й найдосконаліший орган людини. Але його функція обмежена традиційними способами й швидкостями засвоєння інформації, біологічними властивостями мозку. Ці обмеження можна подолати завдяки сучасній інформаційній технології. Остання дозволяє різко підвищити рівень інформованості людини, збільшити обсяг пам'яті, перетворити творчий потенціал людини.

Роботизація й автоматизація значною мірою звільняють людину від важкої фізичної праці. Само виживання людини, умови життя все більше залежать не від фізичних зусиль, а від інтелектуального розвитку, від рівня інформованості. Все це може вплинути не тільки на спосіб життя, але й на біоінтелектуальний потенціал людини. Для розв'язання життєво важливих проблем глобального чи регіонального характеру людина може опиратися на інформаційно-комп'ютерну систему, на автоматизовані бази даних і знань, на електроніку й вищу технологію, тобто тільки на раціональні системи.

Науково-технічний прогрес і комп'ютерна революція змінюють соціальну структуру суспільства. Чисельність зайнятих у матеріальному виробництві зменшується. Зростає кількість людей, зайнятих у сфері послуг та інформації. Так, у США сфера інформації та послуг поглинає біля 80% усіх трудовозайнятих, 20% припадає на промисловість, а 30% із них – на сільське господарство. Приблизно така ж картина в Західній Європі (у сфері послуг та інформації зайнято 70–75% людей). Це радикально змінює соціальну структуру суспільства, політичні інтереси, життєві установки, цінності, масову свідомість. Марксистське положення про те, що промисловий робітничий клас є головна соціальна сила суспільства, застаріле. Сьогоднішнє соціальне положення робітничого класу, рівень соціальної захищеності, добробут принципово змінили його політичні установки.

Такий робітничий клас заінтересований і більш зацікавлений у суспільному розквіті ніж у революції та захопленні політичної влади.

Витіснення робітників і службовців роботами й автоматами призводить і до інших соціально-структурних змін суспільства. Вимивається середня ланка менеджерів нижчого рангу, збільшуються автоматизовані робочі місця, зростає творча активність виробників, їх кваліфікація, але зростає й безробіття, вимушена перекваліфікація в майбутньому підвищить роль представників інтелектуальної технології.

Інформаційно-комп'ютерна революція змінює темпи духовно-культурного життя суспільства, збагачує духовний світ людини, допомагає долати мовні бар'єри. Протягом невеликого часу можна отримати таку багату візуальну та звукову інформацію, на що в індустріальному суспільстві потрібно було б затратити десятки років. Інформаційні пристрої розширюють інтелектуальний горизонт людини: можна магі власні індивідуально розраховані бази даних і знань, підібрані бібліотеки, записані на комп'ютерних носіях.

Позитивні й негативні наслідки техніки в суспільстві породжують протилежні філософські інтерпретації техніки. Неоднорідність світоглядного впливу техніки на різні верстви населення відобразилася у таких філософських напрямках "філософії техніки": сциєнтистському, ірраціоналістичному, антропологічному й релігійному. Сциєнтистський напрямок розвиває концепцію "раціональної" техніки, яка орієнтується на гносеологічне й логіко-методологічне дослідження проблем техніки. Особлива увага приділяється тому, як реалізується в техніці наукове знання. Сциєнтистська "філософія техніки", або техніцизм, виражає світоглядні ідеї елітарної науково-технічної інтелігенції. Техніцизм відіграв позитивну роль у створенні раціональних методів організації виробництва, науковому аналізі інформаційних зв'язків і відношень, втілених у технічних системах. Техніка тлумачиться представниками цього напрямку як соціальна й світоглядно нейтральна, що підпорядковується лише логіці абстрактної технічної думки. Найбільш видатні філософи ХХ століття дали глибокий аналіз техніки. Наприклад, представник екзистенціалізму М.Хайдеггер підняв "філософію техніки" на більш високий рівень ще в 50-х роках. За Хайдеггером, техніка не просто "засіб", нейтральний інструмент для досягнення тих чи інших цілей. Розвиток технічної цивілізації – універсальний процес виявлення завдяки людині можливостей самого буття, самовираження його. Але в той же час загрожує небезпека односторонності: вимірювати, виявляти буття тільки через технічну перспективу. Небезпека йде не від техніки, не від "технізації" життя, а від нерозуміння її суті, невміння визначити місце техніки в людській культурі. Техніка – це не тільки реміснича діяльність,

уміння, машини й апарати, а й виявлення істини буття, мистецтво. Сучасний стан розвитку техніки – це лише спосіб існування її суті, а не сама суть.

Ірраціоналістичний напрямок філософії техніки є антитехніцистським. Він виник у 20-х роках ХХ століття. Представники "технічного песимізму" виступають проти світоглядного планування техніцизму й відкидають віру у всемогутність озброєного технікою інтелекту. Звертають увагу на моральний регрес у "технічному світі", безмістовність і спустошеність "машинного" життя.

Г.Маркузе ще в 60-ті роки вважав, що за допомогою техніки створені ірраціональна соціальна реальність, суспільство "технічного раціоналізму". Це є наслідок втілення в життя одного принципу – формальної раціональності. Технічний універсум усе без залишку розчинив у техніко-організаційних взаємозв'язках. Технічна раціональність перетворюється у нову форму ідеології. Сама по собі техніка нейтральна, але саме тому її можна використати з будь-якою метою. Науковий і технічний прогрес паралізував революційні тенденції історії, бунт людської суб'єктивності. Поширився конформізм.

На платформі екзистенціалізму ґрунтується гуманістична критика техніки, яка реалізує провідні ідеї антитехніцизму. Гуманістичні доктрини техніки претендують на формування гуманного відношення до світу за допомогою "морального удосконалення" (Г.Марсель, М.Брайтон), звільнення від вузької природничо-наукової й технічної спеціалізації освіти та виховання (Е.Фромм), світоглядно-філософської переорієнтації (К.Ясперс, М.Хайдеггер).

Антропологічна "філософія техніки" проголошує технічне середовище існування людини й цивілізації, а техніко-виробничу діяльність аналізує з урахуванням усіх наук, що вивчають людину – соціології, антропології, психології, фізіології, етнографії. Антропологічну проблематику техніки розробляють представники "філософської антропології" і "філософії культури" (А.Гелен, Х.Ортега-і-Гассет, Г.Плеснер), антропології (Ф.Боас, А.Кребер, К.Леві-Строс). Техніка для них є властивість людської організації, спосіб цілеспрямованого створення штучного середовища. Технічний прогрес має самодіяльну активність, природні життєві ідеали витісняються і замінюються "машинними". Абсолютизують іманентну логіку технічного мислення. Релігійна "філософія техніки" намагається дати багатопланове пояснення світоглядних проблем, що виникають у зв'язку з науково-технічною революцією. Представники цього напрямку (Ф.Лессауер, С.Бретон, К.Тухель) ставлять своїм завданням створити раціоналістичну концепцію техніки, яка давала б можливість поєднувати філософське обґрунтування релігійної догматики з відповідною інтерпретацією техніки.

Вони доводять, що можливий сьогодні союз знання й віри, що існує потреба в релігійно-етичному регулюванні розвитку технічного прогресу. Творцям техніки, твердять теологи, загрожує перспектива загубити свої душі. Необхідно повернутися до “чистої” науки, що орієнтується на абсолютне буття Бога. Знання шляхом віри здатне витримати всі перипетії науково-технічної революції. Техніка панує над людьми, підкоряє їх життя своїми жорстко механічними законами, діючи за критерієм корисливості. Проте тут не техніка винна, а людина. Людина в силі заставити діяти техніку за законами добра й краси.

Дослідницька діяльність утилізується, технізується та знеособлюється, людина використовується як засіб для створення й функціонування техніки. Але і цю тенденцію можна переламати, вдосконалюючи суспільство. У протилежному разі загрожує тотальне поневолення людини технікою, промисловою технологією виробництва, “універсальним технічним Логосом”.

1. Волков Т.Н. Истоки и горизонты прогресса. Социологические проблемы развития науки и техники. – М., 1976. – С.91-105.
2. Білогуб В.Д. Соціальні орієнтири науки. – К., 1991.
3. Казютинский В.В., Степин В.С. Социокультурные факторы динамики научного знания // Вопросы философии. – 1988. – №7.
4. Ханс Ленк. Размышления о современной технике. – М., 1996. – Глава V. – С.106-125.
5. Смирнова Т.Е. Критика буржуазной философии техники. -Ленинград, 1976. – Главы III-IV. – С.75-216.

*The author shows in given article, that changes in engineering and technology results in revolutionary changes in a society, namely, that the activity of the man is ever more adjusted by knowledge, information, that information computer revolution are technologizing intellectual activity with the help of computers and modern communication facility. The basis of development of engineering is outstripping growth of scientific knowledge, which should outstrip rate of technical innovations.*

УДК 141. 7

В.П.Будз

### ЧИННИКИ СУСПІЛЬНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ

Основним світоглядним методологічним підґрунтям, яке робить можливою соціальну філософію та постановку проблем у її сфері, є ідея про те, що суспільство має свої внутрішні чинники розвитку, які у певній мірі незалежні від об'єктивних умов та трансцендентних сил. Припускати абсолютний вплив на суспільство природних і трансцендентних чинників – це визнавати, що людина не в силі нічого змінити, це заперечувати сутність людини як вольової та вільної істоти.

Аналіз основних чинників суспільного життя є актуальним у контексті внутрішньополітичних та зовнішньополітичних відносин, які розвиваються на теренах України, в які втягнутий український народ через історичні та геополітичні обставини. Таке дослідження прокладає теоретичні шляхи для вирішення важливих суспільно-політичних проблем і стратегічних орієнтацій для українського суспільства, коли Україна перебуває на межі історичного вибору свого майбутнього шляху у світовому співтоваристві.

Дослідження чинників суспільної трансформації дає змогу проаналізувати майбутні суспільно-політичні реалії українського суспільства. Актуальною для України залишається проблема побудови безконфліктного суспільства в умовах розмаїтості громадських, політичних, релігійних, етнічних інтересів. Розбіжність інтересів соціальних груп українського суспільства відображена у наявності великої кількості політичних партій, національних, конфесійних та культурних ідентифікацій, які можуть спричинити конфлікти у майбутньому.

Наукові публікації з проблеми чинників суспільної трансформації орієнтовані на вузько спеціальні сфери суспільних відносин, де аналізуються тільки окремі об'єктивні сторони суспільної дійсності. Комплексне дослідження чинників суспільної трансформації, зокрема в українському суспільстві, поки що відсутнє у науковій літературі. Так, наприклад, В.Конюцький вважає, що у сучасному українському суспільстві найважливішою засадою консолідації суспільних і політичних сил виступають такі глибинні засади, як: традиційна українська європейськість, універсальність українського етнічного світогляду – соборність, толерантність, розвинуте почуття індивідуалізму, самостійності, самодостатності [1]. Але дослідник не аналізує у статті механізми формування даних почуттів і рис світогляду.

Такі автори, як М.Оніщук, О.Юлдашев, стверджують, що головна проблема, яка стримує процеси інтеграції України у світове та європейське співтовариство, є бюрократизація, низький рівень життя в Україні, відсутність реформ, неповага до європейських цінностей [2]. Г.Палій означає, що фундаментальними інтересами української держави та політичної нації є: збереження територіальної цілісності, збереження власної національної культурної самобутності, подальша консолідація всередині суспільства та нації, рівноправні стосунки України з іншими державами та націями [3]. У цих статтях відображені бажані форми відносин, але не виявлено їх суті. Такі форми не є самодостатніми, а належать від людини та її дій. Такий же формальний бік аналізує



О.Полякова, яка зазначає, що факторами демократизації політичного режиму України можуть виступати: вільні вибори, правова держава, політичний плюралізм, наявність громадянського суспільства та фундаментальних прав і свобод людини й громадянина [4].

В.Селіванов вважає, що для успішних демократичних перетворень в Україні, які повинні базуватися на духовно-інтелектуальній, волевій енергії громадянського суспільства, потрібно, щоб в українському суспільстві людина зайняла статус найвищої соціальної цінності [5]. Аналогічний погляд висловлює Р.Мартинюк, який вважає, що в сучасній демократичній правовій державі окрема людина, її права й свободи визнаються вищою цінністю і мають пріоритет стосовно загальних або державних інтересів [6]. Проте ці дослідники не обґрунтовують, якими шляхами можна досягнути визнання людини як найвищої соціальної цінності.

С.Сокол вважає, що українське суспільство розколюється на ідейно й політично непримиренні суспільні течії, тому доцільним є вироблення інтегративної ідеології, яка б дозволила з'єднати цінності різних ідеологій у структуру, що не суперечить українській ментальності [7]. Але у статті не аналізується механізм побудови такої “інтегративної ідеології”, на яку б, на наш погляд, могли претендувати гуманізм та солідаризм.

Проаналізовані вище статті авторів, які досліджують процеси трансформації українського суспільства, виявляють проблемні питання, але не вказують на чинники суспільного розвитку, зосереджують увагу на формальних підходах до вирішення суспільних проблем. Тому аналіз факторів суспільної трансформації є важливим та актуальним завданням, вирішення якого – мета даної статті.

Суспільні відносини у своїй суті залишаються непрогнозованими навіть на теперішньому етапі розвитку цивілізації. Такий стан речей зберігається, на наш погляд, тому, що відносини у суспільстві формуються не тільки на основі раціональних чинників, які у певній мірі можна передбачити. У формуванні суспільних відносин та суспільної трансформації велику вагу відіграють ірраціональні чинники – воля, почуття, емоції, інстинкти, на яких наголошували представники екзистенціалізму, “філософії життя”, психоаналізу. Такі ірраціональні чинники, у свою чергу, є змінними та нестабільними категоріями психіки людини, яка є основою соціального життя.

Ірраціональні чинники суспільних трансформацій (воля, почуття, емоції, інстинкти) – це психологічне поле людської свідомості, яке, на нашу думку, є основним у соціальних взаємодіях, особливо у малих соціальних групах (сім'я, родина, неформальні об'єднання та групи). Почуття перебувають також в основі творення та функціонування первинних соціальних інститутів (сім'я, мораль, право, релігія). Такі соціальні інститути не можуть

існувати без почуттів любові, милосердя, смирення, страху. У моралі, праві та релігії схоплена, вважаємо, людська сутність у її первісному чуттєвому значенні, яка ще не підпорядкована прагматизму та раціоналізму, що властиві сучасній цивілізації.

На наш погляд, почуття і воля – це апіорні форми людського сприйняття світу, людської діяльності й поведінки. В антропології науковці класифікують людський рід за формою діяльності у природі як *homo sapiens* (людина розумна), але скоріше його варто визначати, думаємо, з морально-етичного боку як *homo affectus* (людина чуттєва, емоційна). Ми поділяємо погляд Канта, що “...розум недостатньо пристосований до того, щоб упевнено скеровувати волю стосовно її предметів... все ж таки нам даний розум як практична здатність, яка повинна мати вплив на волю, – тоді істинне призначення розуму повинно бути в тому, щоб породити не волю як засіб для будь-якої іншої мети, а добру волю саму по собі” [8, с.231] (курсив наш. – В.Б.).

Почуття та воля є визначальними при формуванні суспільних відносин. Людська психіка має позитивні й негативні емоційні психічні стани. Якщо людина у своїх діях і вчинках проявляє позитивні почуття та емоції (щобов, милосердя, повагу, ввічливість), тоді ми констатуємо, що така людина є гуманною, доброю, справедливою. Коли ж вона проявляє негативні психологічно-емоційні стани (гнів, ненависть, злість, неповагу, зверхність), тоді оцінюється як егоїстична та негуманна. Любов, віра, надія, страх, відчай, тривога, ненависть, почуття обов'язку, совість, відчуття своєї гідності, честі є не тільки “категоріями” морально-етичного життя людини, а перебувають в основі більшості позитивних суспільних взаємодій, конфліктів із самим собою та з соціальним середовищем.

Суспільні відносини стають більш або менш напруженими на рівні людських почуттів. Напруженість суспільних відносин характеризується зростанням у спільноті негативних психічних почуттів: страху, відчаю, ненависті, егоїзму. Навпаки ж, їх стабільність ґрунтується на почуттях солідарності, альтруїзму, любові. У такому контексті юридичні, моральні, природні закони не є фактором соціальної стабільності чи нестабільності. Процеси змін суспільних відносин мають більш глибоку основу – світовідчуття людини, її почуття. Саме гуманні чи егоїстичні почуття є передумовою для виникнення чи зникнення конфліктних ситуацій, тому їх слід розглядати нагомими чинниками суспільної трансформації.

Людина не народжується від природи доброю чи злою, бо такі риси не передаються через генетичний спадок. Людина стає гуманною або ж негуманною у процесі соціалізації, у процесі виховання. Якщо почуття людини можна вважати чинником суспільної трансформації, то такі основи

трансформації потрібно планувати та контролювати біля їх витоків – у процесах виховання та соціалізації, які теж тоді можна вважати чинниками суспільних змін.

У процесі соціалізації людини через виховання (соціальний досвід, світогляд, культуру, традиції) у ній продукуються раціональними шляхами основні суспільно важливі емоції та почуття. Саме вони є вагомими у малих соціальних групах. Крім того, великі соціальні групи також у своїй основі мають почуття, наприклад, нація не може існувати без почуття національної єдності та солідарності.

Інтеграційні суспільні почуття не можуть передаватися у спадок від покоління до покоління через генетичну інформацію. Почуття передбачають не генетичний, а духовний шлях народження. Вони виникають не у минулому й майбутньому, а в теперішньому часі, тому вимагають постійної актуалізації з боку людського духу та волі.

У процесах суспільної трансформації, на наш погляд, змінюються не самі соціальні інститути, а суспільні відносини, їх характер. Виникнення або зникнення соціальних інститутів, міграція та еміграція населення, соціально-політичні конфлікти свідчать про комплексні зміни у сфері духу, свідомості, у сфері цінностей, способі світосприйняття та світовідчуття, а отже, у сфері почуттів, у сфері суспільної психіки.

Суспільна трансформація – це перш за все трансформація думок, ідей, переживань та почуттів. Соціальні взаємодії відбуваються не в реальному фізичному часі та просторі, а в “просторі свідомості”, у просторі переживань і почуттів людини й нації, у сфері духу спільноти. Тому характер суспільної трансформації залежить у цілому від позитивних чи негативних почуттів людини.

Раціональні суспільні трансформації пов’язані із зміною суспільних ідей, які обґрунтовують ті чи інші цінності. Раціональні суспільні зміни – це зміни ціннісних пріоритетів. Проте цінності не виступають безпосередніми феноменами, які впливають на суспільні зміни, бо цінності не можуть існувати самостійно безвідносно до почуттів та волі людини. У такому випадку цінності (раціональний чинник) не можуть існувати самостійно без почуттів та волі, які є ірраціональними чинниками, тому цінності завжди мають емоційний вимір.

Якщо почуття та воля є в основі суспільних трансформацій, тоді у такому контексті можна вести мову про те, що процеси суспільної трансформації також мають періодичну часову характеристику, вони не є континуальними у часі, бо такими ж непостійними є почуття. Для того, щоб відбувся будь-який соціальний процес, соціальна зміна, потрібна актуалізація почуттів, волі та розуму. З такої точки зору основним чинником

суспільних трансформацій є людина, бо саме вона може продукувати суспільні почуття та волю.

Ми погоджуємося з думкою, що “... вирішальну роль у вічних змінах людського життя цієї неустанної конкуренції індивідуалістичних і колективістичних тенденцій і періодичного чергування переваги то одних, то других... Се чергування... основа того ритму соціальної еволюції...” [9, с.4]. Суспільна трансформація може мати подвійний різновекторний характер – інтеграцію та диференціацію, але такі вектори ґрунтуються, у свою чергу, на різновекторних інтеграційних і диференційних почуттях і волі.

Трансформація суспільства має духовний, моральний вимір. Вона можлива у “моральному просторі”, який є більш важливим ніж простір фізичний. Тому в такому контексті не історичні, природні, геополітичні обставини, а сфера духу, свідомості, сфера людської психіки, почуттів та волі є найбільш дійовими чинниками суспільної трансформації.

З таких роздумів випливає, що основним суб’єктом історичного процесу виступають тільки носії свідомості, духу, почуттів та волі – людина, соціальна група, нація, людство. Тому суспільна трансформація – це трансформація суспільних груп у межах свідомості, духу, почуттів і волі.

Найбільш оптимальні форми трансформації суспільних відносин можуть ґрунтуватися на інтеграційних почуттях та емоціях, на позитивній налаштованості волі на добродійність. Суспільні трансформації повинні ґрунтуватися на добровільних (*добро-вільних*, вільному виборі добра) засадах, на засадах свободи, солідарності, почутті обов’язку. Воля людини має бути доброю, спрямованою на добродійність. Стабільні суспільні відносини та спільноти неможливо уявити без почуття солідарності, взаємодопомоги, взаєморозуміння й довіри.

Успішна суспільна трансформація, на наш погляд, можлива тільки на основі солідарності, почуттів гуманізму, які необхідно виховувати в людині та в спільноті. У складних процесах суспільної трансформації, які переживає сучасне українське суспільство, слід наголошувати на почутті національної солідарності, яке є інтеграційним чинником.

На нашу думку, будувати безконфліктне суспільство – це формувати у кожній людині позитивне психологічно-емоційне вольове поле, яке буде скеровувати людину на добродійність та гуманізм. Гармонійне суспільство і гуманною ідеологією та світоглядом не може існувати відірвано від людини та її волі. Притому воля повинна бути доброю сама по собі: “Добра воля є доброю... тільки завдяки волінню, тобто сама по собі” [8, с.229]. Для гармонійного суспільства необхідно, щоб воля мала добродійне спрямування, вона повинна викликати до життя гуманні почуття: любов, толерантність, повагу, пошану, взаємодопомогу, солідарність, альтруїзм.

Суспільна трансформація можлива тільки на основі зміни світоглядних відношень, які впливають на волю та почуття. Змінити суспільство – це змінити його волю і почуття, тому відповідно зміна суспільства на гуманний, демократичний лад – це зміна його волі та почуттів на гуманістичну спрямованість.

Вважаємо, стабільне суспільство можна побудувати тільки на основі гуманних почуттів і волі. Саме гуманістичні та альтруїстичні почуття є оптимальним шляхом побудови стабільного громадянського суспільства в Україні. Гуманістична ідеологія передбачає впровадження у життя загальнолюдських цінностей, які можуть подолати національні, расові, етнічні, політичні та міжконфесійні протиріччя.

Людина не є механізмом, який можна запрограмувати на добро чи зло. Вона є вільною істотою, однак для побудови безконфліктної соціальної взаємодії її воля повинна бути спрямована на подолання егоїзму і переорієнтацію його на солідарність та альтруїзм. При цьому воля людини має бути постійно зосереджена на добродійності, тобто бути доброю самою по собі у розумінні Канта, бо “ніде у світі, а також ніде поза ним, неможливо мислити нічого іншого, що могло б вважатися добрим без обмеження, крім однієї тільки *доброї волі*” [8, с.228].

Цінності та ідеологія (у формі філософських і релігійних ідей) не є самодостатніми об’єктивними феноменами, які існують незалежно від волі і почуттів людини. Тільки воля і почуття є безпосередньо належні людській сутності, бо саме воля здатна вибирати чи заперечувати цінності: “Моральні цінності... можуть бути, а можуть і не бути *втіленими в особі чи її вольовому акті*” [10, с.128] (курсив наш. – В.Б.). Тобто воля є сама чинником формування цінностей, а не навпаки.

Суспільні відносини, на наш погляд, трансформуються перш за все на ґрунті моральних та правових норм. У свою чергу, мораль і право як суспільні феномени не існують самі по собі, а мають дотичність до психіки людини, до її почуттів та волі. Тому будь-які суспільні моральні або правові трансформації відбуваються на основі почуттів, які формуються через ідеологію, світогляд, філософію, релігію.

Таким чином, для суспільних трансформацій, для побудови безконфліктного, гармонійного суспільства велике значення мають позитивні психологічні стани людини. Конфлікти, які виникають у суспільстві, – це перш за все конфлікти почуттів та волі. Ідеальне, гармонійне суспільство не можна будувати лише на основі раціонального права, бо тоді воно ґрунтується тільки на почутті обов’язку, не зачіпаючи інші вагомні психологічні стани, без яких неможливою є гармонія у суспільних відносинах. Стан суспільної гармонії передбачає довір’я, взаємоповагу, пошану, толерант-

ність, чесність, а їх неможливо сформувати у людині та у міжлюдських стосунках виключно на основі права.

Зрештою, важливими для суспільних трансформацій є не моральні та правові норми й закони, а ті психологічні стани, які вони викликають, і на основі яких впливають на суспільну поведінку. Важливим є не норма, а відношення людини до неї. Саме ж відношення проявляється у почуттях і волі, які виникають у людині в процесі контакту (соціалізації) з нормою закону або моралі.

Гуманне суспільство неможливо побудувати тільки на основі законодавства, правових і моральних норм. Закон та мораль не формують гуманні почуття, вони скоріше забороняють дії, які є злочинними щодо загального світогляду та культури. Мораль і право, як це на перший погляд не парадоксально, діють на людину та суспільство на основі страху перед каральними санкціями з боку правових інститутів або моральних санкцій. Мораль і право діють на психологічно-емоційну сферу людської свідомості, викликаючи страх перед покаранням. У такому аспекті право та мораль за способом своєї дії на спільноту та людину є антигуманними, оскільки засобом суспільної трансформації виступає у такому випадку страх, але на ньому неможливо побудувати гармонійні відносини.

У суспільстві регуляція суспільних відносин має нормативний характер. Норми моралі та права є чинниками, які суттєво впливають на стабільність у суспільних відносинах та їх трансформацію. Саме вони є формами, які структурують суспільство у соціальні інститути. У свою чергу, норми моралі і права є раціональними. Рацію належить до сфери духу, духовності. Дух та духовність включають у себе складні процеси взаємодії духовних явищ – розуму, почуттів і волі. Тому трансформація суспільних відносин має духовний характер і відбувається на основі взаємодії розуму, почуттів та волі, які є сутнісними характеристиками людини й суспільства. Так, наприклад, норми, які є раціональними, для своєї реалізації повинні підтримуватися почуттями людини та її волею. Поза волею людини і її почуттями неможливо собі уявити існування норм моралі й права, оскільки вони б тоді мали трансцендентний характер. У такому випадку вони б діяли незалежно від людини, від її волі, свободи вибору, фатально б визначали поведінку людини та її діяльність.

Норми моралі та права не мають трансцендентного впливу на людину. Вони завжди підтримуються людиною чи нею заперечуються. В онтологічному аспекті мораль і право поєднують у собі волю людини, її почуття, емоції. Тому, будучи раціонально обґрунтованими у системі світогляду, мораль і право діють як ірраціональні чинники, апелюючи до сфери людських почуттів, сфери підсвідомого. Тому вони поєднують у собі раціональне та ірраціональне.

Норми моралі й права обґрунтовуються у межах світогляду раціональними методами. Але вони впливають на людину через почуття (іраціональне), на основі яких можлива взаємодія у суспільстві. Тут можна прослідкувати раціональне продукування іраціонального, тобто продукування почуттів та емоцій (любові, страху, обов'язку) через світоглядне обґрунтування їх важливості, корисності, необхідності. При цьому раціональне обґрунтування норм та почуттів (а такі почуття, як любов, віра, надія, є основними цінностями моралі) посилюється іраціональним чинником – волею.

На наш погляд, почуття та воля людини й соціальної групи є більш важливими чинниками суспільної трансформації ніж сукупність інших факторів – географічних, геополітичних, економічних. Для того, щоб були реалізовані моральні та правові норми, культурні цінності, які вони захищають, потрібна свідомо воля людини, нації, соціальної групи. У такому випадку для суспільної трансформації велике значення має позитивна воля людини, яка б була інтегральною, об'єднуючою, яка б продукувала інтегративні почуття.

Побудова правової держави, громадянського суспільства, яка є пріоритетним завданням у процесах суспільної трансформації українського суспільства у сучасних умовах, неможлива без реалізації гуманістичних, демократичних цінностей, без почуття солідарності та альтруїзму. Сильну державу неможливо побудувати тільки через економічні, політичні реформи. Вона можлива на основі гуманістичних цінностей, солідарності та почуттів громадян України.

1. Конопельський В.А. Етнічна й національна свідомість як складові процесу конституювання української нації // Вісник Одеського інституту внутрішніх справ. – 2003. – №2. – С. 7-10.
2. Онішук М., Юлдашев О. Нова програма адміністративного реформування як крок на шляху до ЄС і побудови конкурентного уряду // Юридична Україна. – 2003. – №8. – С. 39-44.
3. Палій Г. Формування української політичної нації // Політичний менеджмент. – 2003. – №1. – С. 93-101.
4. Полякова О.М. Фактори демократизації сучасного політичного режиму України // Держава і право. – Серія "Юридичні і політичні науки". – 2003. – Вип. 19. – С. 87-92.
5. Селіванов В. Демократичний вимір конституційної реформи в Україні: сучасне розуміння // Право України. – 2003. – №9. – С. 15-23.
6. Мартинюк Р.С. Державна влада та громадянське суспільство в сучасній Україні: політико-правовий аспект // Актуальні проблеми вдосконалення чинного законодавства. – 2003. – Вип. XI. – С. 24-36.
7. Сокол С. Парадигми ідеологічних систем та політичний вибір України в умовах глобалізації // Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету імені В.Гнатюка. – Серія "Філософія". – 2003. – Вип. 10. – С. 95-103.
8. Канг И. Основы метафизики нравственности // Канг И. Сочинения: В 6-и т. / Под общ. ред. В.Ф.Асмуса, А.В.Гульги, Т.И.Ойзермана. – М.: Мысль, 1965. – Т.4. – Ч.1 – 544 с.

9. Грушевський М. Початки громадянства. Гістична соціологія. – Відень, 1921. – 328 с.
10. Гільдебранд, Дітріх фон. Етика. – Львів: Видавництво Українського Католицького університету, 2002. – 445 с.

*The article observes actual problems the factors of social transformation and of transforming various forms of social life. Social transformation have spiritual nature. The base of social change there are will and sense man and society.*

УДК 14

Д.І.Дзвінчук

## ЗАХІДНА ЄВРОПА: ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ НА ТЕОРІЮ І ПРАКТИКУ МОНІТОРИНГУ ЯКОСТІ ВИЩОЇ ОСВІТИ

Дивне і непередбачуване ХХ століття завершилося повним крахом спроби побудови так званого "комуністичного суспільства" – суспільства без класів, без індивідуальної власності, без варіативності поглядів, ідеологій, партій і навіть мов. Будівничі комунізму полишили по собі один по-справжньому цікавий і незвичайний спадок – системи освіти СРСР і країн-сателітів.

Чи можна вважати, що освітня система є одним із головних винуватців того, що соціалістичний табір програв соціально-економічне й "холодно-воєнне" змагання з блоком капіталістичних країн, а також того, що ми маємо так багато проблем, досі не виборсалися з кризи і не перевищили економічні показники 1990 року?

В Україні серед науковців-педагогів можемо зустріти непоодинокі твердження, які покладають на систему освіти і викладачів вищих навчальних закладів повну відповідальність за те, що керівна політична й економічна еліта демонструє і погану мораль, і невміння вести країну до суспільного прогресу швидко і без будь-яких втрат (напр. [7]).

А на теренах Росії не бракує науковців, які переконані, що радянська педагогіка і система освіти безнадійно програла змагання "західній", створеній і поширеній у розвинених демократичних країнах [1].

На наш погляд, обидві ці позиції є дуже вразливими для критики. Якщо детальніше проаналізувати засоби, методи й темпи створення в СРСР військово-промислового комплексу, потужної індустріальної бази й системи наукового забезпечення їх діяльності, то стає гранично очевидним інший висновок: саме завдяки по-справжньому науковій і ефективній організації освітньої системи та матеріально-кадрового забезпечення її роботи СРСР кілька десятиріч успішно змагався не лише зі США, а всім блоком капіталістичних країн.

Інша справа – цей надпотужний науково-освітній потенціал потрапив у нічим не обмежене диктаторське управління "титанам інтелекту" на

кшталт Сталіна і його послідовників, які не могли зрозуміти сенс і перспективність праць генетиків, кібернетиків і представників деяких інших наук, а тому без особливих сумнівів знищували засновників цих наук та забороняли самі науки. Парадокс: ті, хто претендував на позицію інтелектуального й морального лідера світу, власними руками знищили якраз ті паростки знань, які у майбутньому могли забезпечити прогрес і економічну могутність СРСР. Саме ці науки у наш час стали безсумнівними лідерами й забезпечують більшу частину приросту ВВП тих країн, де слово “нанонауки” знає більшість політиків, законодавців і населення. Приклади цього ми можемо легко знайти у США, Канаді та інших країнах [2; 4; 8].

Отож, “радянська педагогіка” зовсім не “програла змагання західній педагогіці”, як це стверджує росіянин Н.Белканов, бо аж до останніх днів існування СРСР під час усіх міжнародних вимірювань знань і школярів, і студентів вихованці радянської системи освіти показували хороші показники і входили в групу 5–6 лідерів світу.

Інша справа, що процес “лібералізації” систем освіти ексоціалістичних країн, за рідкісними винятками (до цих винятків можна віднести країни Балтії і Словенію), призвів до значних втрат – сутнісних, ідейних, наукових – і до зниження знань учнів і студентів, формування у молоді недовіри до точних наук та їх досягнень. Найбільш переконливо про це свідчить Росія, яка постійно брала участь у всіх міжнародних тестуваннях і вимірюванні знань учнів і студентів. З кожним роком упродовж усіх 1990-х показники учнів Російської Федерації знижувалися й знижувалися аж до рівня аутсайдерів із країн третього світу – з 32 країн-учасників школярі Росії опинилися на 25-му місці, а зі знання природничих наук – на 27-му [3; 5; 6].

Детальний аналіз причин і наслідків спроб перенесення на терени країн СНД якомога більшої кількості рис американської системи освіти, парадигми навчання й виховання, індивідуалістських методів і ультрасучасних технічних засобів, педагогічна ефективність яких, як свідчить практика, набагато поступається їх вартості, ми зробимо в іншій праці, а в цій розглянемо проблему моніторингу якості вищої освіти.

Нас більше цікавитиме не досвід США, а Європи одразу з кількох причин, серед яких особливо важливою ми вважаємо необхідність входження України в 2005 році в число країн, які підписали Болонську відозву 1999 року про необхідність побудови відкритого європейського простору вищої освіти. Головна мета учасників цієї континентальної “будови” – підвищення якості підготовки кадрів і значне розширення обмінів студентами й молодими науковцями.

Будь-які судження про якість вищої освіти даної країни й отримання висновків про її перевагу чи відставання стосовно іншої країни повинні

опиратися на процедуру чи акт “оцінювання” – теоретичний аналіз уже наявних даних і свідчень чи безпосереднє вимірювання стану діяльності всього сектора вищої освіти, його частини (наприклад, педагогічних закладів) чи окремого ВНЗ. Процес оцінювання інспекторськими чи будь-якими іншими службами завершується складанням документальних висновків, у яких не лише відзначаються позитивні й негативні аспекти діяльності ВНЗ, але й пропонуються певні висновки щодо інтегральної оцінки якості навчання, а також кроків, які слід здійснити для її збереження й підвищення.

У подальшому для забезпечення прогресу і розвитку вищої освіти через певний час після завершення оцінювання необхідно провести перевірку того, чи були втілені у життя ті висновки й рекомендації, що з’явилися внаслідок проведення оцінювання й поширення заключного звіту про його результати.

У європейській літературі з теми “оцінювання” знаходимо багато найрізноманітнішої інформації про систему індикаторів якості, показники яких і намагаються виміряти безпосередньо чи оцінити якимось іншим способом, а також класифікацію самих процедур оцінювання.

У своєму найбільш поширеному варіанті класифікація розрізняє усього три групи оцінювань – за їх освітнім рівнем, способом перевірки та її об’єктом. Тут “освітній рівень” означає місце в освітньо-структурній ієрархії тієї інституції, яка зазнала процесу оцінювання. Відтак, у першій групі можливі такі варіанти оцінювання:

- оцінювання всієї системи вищої освіти чи її значного сектора (групи університетів, технічних ВНЗ, підсистеми підготовки педагогів тощо);
- дослідження роботи окремого закладу (університету, академії та ін.);
- оцінювання роботи окремого організаційного підрозділу цього закладу: факультету, відділення, школи, інституту;
- дослідження діяльності найнижчої виокремленої структури – кафедри, лабораторії тощо.

За способом проведення оцінювання й тим, хто його здійснює, можна виокремити такі варіанти:

– внутрішнє оцінювання чи самооцінювання. Його ведуть особи, що входять у штат даного вищого навчального закладу чи тісно пов’язані з ним тим чи іншим способом;

– зовнішнє оцінювання, яке проводять особи, не пов’язані безпосередньо чи опосередковано з тим ВНЗ, який зазнає оцінювання. Бажано розширити склад подібної експертної комісії за рахунок включення представників інших країн (у деяких країнах Європейського Союзу ця вимога вже не факультативна, а обов’язкова).

У групу оцінювань, виокремлених за об’єктом перевірки й моніторингу, входять:



- оцінка навчального процесу;
- оцінка науково-дослідної діяльності;
- оцінка управління (зокрема, аудит використання фінансових та інших засобів);
- інтегральне оцінювання діяльності ВНЗ чи його частини за всіма цими трьма та довільними іншими показниками.

З огляду на зацікавленість керівників української системи вищої освіти стати учасниками Болонського процесу, в якому тон задають розвинені країни Західної Європи, надалі ми розглядатимемо як політику, так і практику контролю й оцінювання ВНЗ країн – членів ЄС, зокрема, їх організацію і використання результатів.

Аналіз літератури з даної теми дає змогу зробити висновок, що у першому наближенні всі концепції контролю й моніторингу, які сформувалися в Європі, поділяються на дві групи: а) континентальні; б) британські. Різниця між ними досить істотна, оскільки виходить на рівень відмін у філософії освіти, у стосунках між вищими навчальними закладами й державою, а не зводиться лише до способів виконання контрольних функцій.

Століттями континентальна Європа була осередком війн і безперервних конфліктів, учасники яких майже постійно відчували себе обложеними у фортеці, оточеними явними чи потенційними супротивниками. Відчуття загрози змушувало народи згуртовуватися навколо своїх провідників, тому в організації суспільного життя домінували централізм і тоталітаризм. А от у відділеній від континенту острівній Великобританії з моменту створення її населенням кращого у світі флоту виникли умови відносної безпеки, які, на наш погляд, стали однією з провідних причин раннього формування у цій країні підстав для підвищення автономії і громадян, і вищих навчальних закладів.

У континентальній концепції діяльності вищої освіти контрольні й регулятивні функції покладені на урядову установу (це найчастіше міністерство освіти) чи на агентство, яке їй підзвітне. Основний принцип – поєднання вступних вимог і норм (контроль *ex ante*) з кінцевою перевіркою отриманих результатів (контроль *ex post*)

Вступний контроль типу *ex ante* найчастіше являє собою поєднання кількох засобів:

- деталізацію з боку вищих державних органів усього бюджету ВНЗ;
- надання викладачам статусу державних службовців і покладення на них відповідних обов'язків (принцип “більше соціального захисту – менше індивідуальних прав і свобод”);
- формулювання вступних вимог до потенційних працівників і набір за конкурсом на кожне місце праці;

- призначення на певні ставки лише за урядовим рішенням (їдеться переважно про професорів);
- встановлення рівня зарплат лише урядовими органами та стандартизація їх для всіх викладачів даної категорії;
- централізоване визначення обсягу прийому першокурсників і майже всіх деталей проведення вступної кампанії;
- централізоване встановлення всіх вимог до студентів, навчальних планів і програм окремих дисциплін як для старих, так і для щойно створених вищих навчальних закладів;
- жорстко регламентовані екзаменаційні процедури з важливим значенням – під час розподілу на профілі спеціалізованої підготовки тощо.

Вихідний державний контроль найчастіше включає такі дії:

- регулярний контроль кожного ВНЗ в аспекті дотримання ним норм імітету, методів і обсягу навчального процесу, підготовки й проведення екзаменів та ін. Цим зайнята державна інспекція;
- спеціалізовані державні екзамени для тих, хто хоче отримати державний диплом чи науковий ступінь;
- організація захисту дипломної роботи публічно й перед досить кваліфікованою комісією, членів якої призначають державні органи.

Зовсім інша ситуація властива зоні дії британської концепції забезпечення якості вищої освіти. У Великій Британії і країнах, які мають споріднені підходи до організації навчання, ВНЗ (зокрема, університети) мають досить високий рівень автономії. Ця автономія проявляється в тому, що:

- університети можуть проводити незалежну політику набору й оплати працівників у всіх аспектах цих питань;
- університети автономні у виборі правил відбору й прийому абітурієнтів;
- вони можуть вільно формувати навчальні плани, обирати дисципліни та їх зміст;
- університети мають чималу свободу у встановленні правил присудження дипломів і наукових ступенів;
- поділ ресурсів із державного бюджету може контролюватися агентством чи органом, які зберігають незалежність від державних інстанцій.

Основою британських підходів до контролю й забезпечення якості вищої освіти і діяльності кожного ВНЗ є система зовнішнього оцінювання й незалежних експертів. В окремих профілях вона може доповнюватися ліцензуванням чи акредитацією, які проводять незалежні органи професіоналів (фахові асоціації).

Описані нами вище дві концепції забезпечення контролю якості роботи ВНЗ мають у наш час переважно історичне значення, адже надто

урізноманітнилися системи вищої освіти, де поряд із невеликою групою університетів із дуже тривалим існуванням, традиціями і розвитком виникли зовсім молоді заклади університетського рівня як академічні, так і професійно-навчальні. І все ж у сучасних комплексних європейських моніторингових системах ми знаходимо ті чи інші їх елементи. Втім, можна виділити два полярних підходи:

1) Контроль проводить державне агентство типу інспекторату. Головне його завдання визначити, чи досягла своєї мети державна політика щодо ВНЗ, а також перевірити, чи справді бюджетні кошти були витрачені всередині закладу відповідно до суспільної користі (перевіряється підзвітність закладу, його *accountability*).

2) Оцінювання проводиться з ініціативи академічної громадськості і фінансується також нею. Головна мета контролю – поліпшення якості навчальних послуг, що надаються, у першу чергу – навчального процесу.

Зустрічається і змішаний підхід, коли контролююча організація є цілком автономною, але створюється вона з ініціативи державної інстанції і фінансується нею.

Та незалежно від концепцій і філософських підходів до оцінювання способи їх втілення на практиці часто доволі подібні. Вони опираються, як це досить легко передбачити, на внутрішню й зовнішню оцінку.

Внутрішнє оцінювання (самооцінку) проводять безпосередньо працівники ВНЗ чи пов'язані з ним особи. Самооцінка може охоплювати всю діяльність ВНЗ або якийсь його окремий аспект, наприклад, програму підготовки в певному профілі чи інше. Результатом самооцінки найчастіше є звіт або розширена довідка.

Зовнішнє оцінювання проводить незалежна від ВНЗ група осіб (експертів). У тому разі, коли група контролерів складається з викладачів і професорів інших ВНЗ, кажуть про “середовищний” контроль (*peer review*). Це оцінювання опирається на документи, серед яких обов'язково фігурує і звіт про самооцінку, а також на інші доступні дані. Воно починається з прибуття у ВНЗ групи експертів і завершується відповідним їх звітом. Рівень доступності чи поширення тексту цього звіту може бути вражаюче різноманітним: він може передаватися лише керівництву того ВНЗ, який зазнав перевірки, а може бути доступний усім і навіть публікуватися у засобах масової інформації чи вміщуватися в Інтернеті.

Характерною рисою сучасної еволюції процедури оцінювання є застосування так званої “метаоцінки”, тобто контроль застосованих процедур оцінювання, аналіз рівня їх відповідності до поширеної практики й рекомендації науковців рідної країни і Європейського Союзу (чи іншого міжнародного об'єднання). Метаоцінка проводиться переважно на рівні ВНЗ чи його частини, коли група експертів перевіряє й оцінює засоби

контролю й забезпечення якості (екзамени та ін.), які застосовуються у ВНЗ або на його відділенні.

Метаоцінка може стосуватися одразу всієї системи вищої освіти, якщо експертно-контрольна організація (приклад – міністерство освіти) оцінює контрольні процедури й перебіг експертного оцінювання, яке проводиться в даному ВНЗ силами групи експертів чи інспекторів. Саме метаоцінкою мають намір займатися учасники Болонського процесу в найближчі роки, організуючи для цього кілька проєктів із перевіркою на практиці різних варіантів акредитації ВНЗ і наступного кваліфікованого порівняння їх результатів.

Рамки цієї статті обмежують можливості опису і порівняльного аналізу систем контролю діяльності ВНЗ в окремих країнах ЄС, тому зробимо це в наступних публікаціях, адже в Європі існують дуже цікаві й ефективні варіанти організації цих систем, які опираються на різні підходи і на різноманітні послання зусиль академічної громадськості й офіційних органів. Аналізуючи кожну з цих систем, будемо дотримуватися певної упорядкованості, наводячи такі кроки й аспекти оцінювання:

1. Загальні характеристики системи, а саме:
  - законодавчі підстави її діяльності;
  - контрольні агентства чи групи та їх відношення до державних адміністративних органів (автономія або залежність та ін.);
  - планування напрямів розвитку системи.
2. Характеристики зовнішньої оцінки, зокрема:
  - предмет оцінки (вся діяльність ВНЗ чи його частини, навчальний процес у закладі або його частина, програми навчання з даного профілю та ін.);
  - характер і склад тієї групи, яка проводить оцінювання;
  - організація і перебіг процесу оцінювання: тривалість перевірки, фази (етапи), використана шкала оцінювання та ін.;
  - фундаментальні критерії оцінювання;
  - частота проведення оцінювання;
  - спосіб використання результатів оцінювання, зокрема, зв'язок заключного звіту і фінансування ВНЗ.
3. Характеристики внутрішнього оцінювання:
  - предмет оцінювання (вся діяльність ВНЗ чи його частини, навчальний процес у закладі або його частина, програми навчання з даного профілю та ін.);
  - частота проведення оцінювання;
  - головні критерії оцінювання.
4. Досвід функціонування системи оцінювання.

І ще одна заувага щодо опису моніторингу якості вищої освіти. Акцент буде зроблений на зовнішній оцінці. Намагатимемося виокрем-

лювати загальне: політику, філософські підходи, етнос, історичний спадок, інтегральні вимоги і сподівання, не заглиблюючись у деталі практичного здійснення частин самооцінки керівництвом і працівниками університетів та інших ВНЗ.

Серед найцікавіших європейських об'єктів досліджень для фахівців у сфері освіти – Фінляндія, яка досягла значного прогресу в модернізації вищої освіти й охоплення нею практично всіх представників вікової групи 18–23 роки (нині 80% молодих людей мають можливість вступити у ВНЗ, хоч використовують таку можливість не більше 60%).

У Фінляндії досить довго вища освіта була представлена двома університетами в Турку (стара столиця) і Гельсінкі (нова столиця), а період її розширення та осучаснення припав на другу половину ХХ століття. У Фінляндії сьогодні діють 52 ВНЗ (20 університетів та 32 політехнічні вузи), характерною особливістю є відсутність приватних ВНЗ, а державні витрати на вищу освіту склали 1,47% ВВП (дані 1997 р.). Контроль її якості виконували представники інспекторату міністерства освіти.

Та підвищення суспільних вимог до сектора вищої освіти, поглиблення інтеграції із сектором науки й виробництвом з одночасним урізноманітненням (у країні середня професійна освіта перетворена у вищу) примусили в 1996 році створити під егідою міністерства освіти спеціалізований орган – Раду з оцінювання вищої освіти (Council for Evaluation of Higher Education) [9; 10].

До його появи нерегулярного контролю зазначали фактично лише академічні заклади, який ініціювала Академія наук Фінляндії і проводила вже з початку 1980-х років з обов'язковою участю зарубіжних фахівців (найчастіше з країн Скандинавії). Об'єктом оцінювання, зазвичай, ставали профілі навчання і сектори наукових досліджень, які були особливо важливі для забезпечення успіху ключових секторів економіки країни, та ті, які вважалися перспективними в науково-технологічному аспекті. Інтегральна оцінка якості роботи всього сектора вищої освіти була проведена вперше в 1991–1993 роках.

На певний час цього варіанта контролю-інспектування фінам вистачало. Але у середині 1990-х років серйозної критики зазнали національні програми професійної підготовки молоді у системі післясередньої освіти. Недоліки були безсумнівними, що змушений був визнати і тогочасний міністр освіти [11].

Діяльність фінської Ради з оцінювання вищої освіти фінансується Міністерством освіти, хоч не є його структурною частиною, а її завдання визначені відповідним законом і полягають у допомозі ВНЗ в організації і проведенні самооцінювання. Рада орієнтована на пошуки стратегічних рішень у сфері освітнього оцінювання у Фінляндії взагалі як для університетів, так для новостворених вищих професійних шкіл (т. зв. “політехнічних

інститутів”). Вона має невеликий постійний штат (членів ради призначає Міністерство освіти терміном на 4 роки з представників ВНЗ, студентів та інших організацій) і всі можливості залучати необхідну кількість фінських і зарубіжних професорів та науковців для виконання експертних функцій.

Перші роки діяльності фінської Ради з оцінювання припали на завершення програми перетворення середньої профосвіти у вищу, тому вона була завантажена перевіркою саме цих закладів і створенням стандартизованого інструментарію (створена у Раді детальна інструкція з проведення самооцінки наведена у статті [9]). На даний момент ця Рада знайшла своє місце у системі управління освітою у Фінляндії, а тому в науковій пресі вона не стільки зазнає критики, скільки стимулює потік пропозицій щодо поліпшення якості навчального процесу в університетах і неуніверситетських закладах та підвищення міжнародного рейтингу фінських дипломів про вищу освіту.

Отже, успіхи Фінляндії у модернізації освітньої системи такі значні, що за прикладом росіян, сподівасмося, і наші керівники-освітняни і політики зацікавляться їх причинами та здобутками, можливо, використовуватимуть її досвід у моніторингу й забезпеченні якості вищих рівнів освіти.

1. Белканов Н. Российское образование: поиски себя в контексте глобализма // Вестник высшей школы (Alma mater) – 2001. – №1. – С. 25-30.
2. Боброва А. Будущее изменится нанометрами // 2000. – №37 – 10 сентября 2004 г.
3. Долженко О. Какова наша школа (по результатам международного сравнения) // Вестник высшей школы (Alma mater) – 2002. – №3. – С.37-42.
4. Корсак К.В., Корсак С.К. Освіта, наука і економіка знань // Науковий світ. – 2004. – № 5. – С.2-4.
5. Любомиров Д.Е. Кризис рациональной парадигмы в образовательной системе постсоветской России. В сб. “Наука и образование” / Под ред. Дж.Беркса, Э.И.Колчинского. – СПб., 2000. – С.87-90.
6. Проскура О. Порівняльні міжнародні дослідження успішності учнів // Шлях освіти. – 2004. – №1. – С.22-26.
7. Сергеева Т. Современное образование в контексте парадигмы “личность – образование – социум” // Новый Коллегиум. – 2000. – №3. – С.10-13.
8. Уайтсайлс Дж., Эйлер Д., Андерс Р. Нанотехнология в ближайшем десятилетии. Прогноз направления исследований / Под ред. М.К.Роко, Р.С.Уильямса и П.Аливенатоса. Пер. с англ. – М.: Мир, 2002. – 292 с.
9. Higher Education in Finland – Helsinki, CIMO, 1999. – 44 p.
10. Two Decades of Reform in Higher Education in Europe: 1980 onwards – Brussels, EURYDICE, 2000. – 194 p.
11. Vahapassi A. Accreditation of Continuing Education: from Control to Improvement // Lifelong Learning in Europe. – 2000. – n.2. – P.110-114.

*In article the general philosophical approaches to assessment qualities of higher education in aspect of its opportunity are stated to provide public and economic progress. The theory and practice of countries – participants Bologna of process is used.*

*Key words: higher education, quality of education, monitoring of quality, inspection, value of higher education, Bologna process.*

## ПОДОЛАННЯ АНТРОПОЦЕНТРИЗМУ В ЕТИЦІ А.ШВЕЙЦЕРА

Антропоцентризм є фундаментальним світоглядним орієнтиром людського роду, одвічним переконанням, що саме людина є центром і вищою метою світобудови. Буденно-психологічною передумовою антропоцентризму є те, що кожен із нас, відчуваючи себе як активний, діяльний чинник щодо всього довкілля, сприймає себе як суб'єкта, себто центрує світовідношення за індивідуальним "Я". Всесвіт створений саме для людини й усі його фрагменти й процеси налаштовані на задоволення її потреб. Звичайно, не всі з численних форм антропоцентризму були настільки відвертими, проте, навіть у найпоміркованіших варіантах означена установка завжди мала місце. Антропоцентризм у його класичному варіанті є традиційним уявленням про те, що людські цінності, потреби й інтереси мають абсолютну значимість.

Таким чином, у свідомості людини сформувалася така система світоглядних принципів:

- природа створена для людини, вона її господар;
- природа позбавлена внутрішньої моральної цінності, сенсу й лише людина здатна наділити її значимістю;
- природа має бути вдосконалена людиною [6, с.23].

Орієнтація на повноту життєвого процесу (буття), де органічно сполучаються розуміння минулого, сьогодення й майбутнього, контакт із природою та соціальним оточенням стимулюють пошуки " нової моралі", саме на цих засадах формується " нова етична парадигма", головними орієнтаціями якої є такі міркування:

- людина – один із членів природного співтовариства.
- людина при всіх своїх якостях – лише один із репрезентантів живого і як вид *Homo sapiens* є включеною у єдину глобальну екологічну систему;
- вона живе не лише в соціальному, а й у природному контексті;
- людина не має ніяких привілеїв. Навпаки, на неї покладається відповідальність за стан природного довкілля.

Протягом історичного розвитку суспільства взаємовідносини людини й природи осмислюються через етичні категорії "благо", "добро" і "зло", зокрема у філософських дослідженнях Платона, Арістотеля, Цицерона. Значної ваги проблема "людина – природа", де виявляється сутність людського ставлення до природи, що включає в себе морально-етичну складову,

Мах У.І. Подолання антропоцентризму в етиці А.Швейцера

набуває в етико-філософських підходах М.Бердяєва, М.Вебера, Е.Фромма, А.Швейцера, А.Шопенгауера, Д.Юма.

Крім праць власне екологічного змісту, в осмисленні етико-екологічної проблематики та морального значення ідеї непорушної єдності людини з природним універсумом суттєву роль мають дослідження фахівців з етики та історії моралі – Р.Г.Апресьяна, Ю.А.Бондаренко, А.А.Гусейнова, А.М.Єрмоленко, В.А.Малахова.

Ставлення людини до природи нині набуває такого самого морального змісту, як і ставлення людини до людини. І цю обставину мають на увазі, коли кажуть про перехід морального імперативу в імператив екологічний. У цих пошуках філософія природи постає однією з найголовніших ланок. Саме тому, що люди – природні істоти, які відчувають, прагнуть і домагаються мети, природа постає і моральною категорією, і фундаментом нашої морально-етичної позиції, і її предметом. Оскільки люди є організмами, а антропологія – частиною філософії живого, то це спонукає до подолання антропоцентризму в етиці.

Тому головним завданням нової етики є подолання розриву між прогностичною могутністю дій людини, встановлення надійного контролю за власною непомірною могутністю. Нові різновиди людської діяльності вимагають відповідної етики передбачення та відповідальності. Для цього пропонується трансформація кантівського категоричного імперативу в імператив повний, адекватний новому характеру людської діяльності: "Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності були сумісними з підтримкою достеменно людського життя на землі" [3, с. 18].

Головне завдання людини – навчитися не бути перешкодою для інших живих істот. Природа зовнішня й природа людська – одне і те саме. Людські цінності й пріоритети – це не всі цінності й пріоритети у світі. А тому, щоб змінити власні звички, людям слід змінити свої переконання. Природа не може не звертатися до внутрішнього світу людини й тому постійно балансує між раціоналістичною регламентацією та ірраціональністю етичних переконань. Антропоцентричність екологічної свідомості є очевидною й неминучою. Інакшим просто не може бути усвідомлення людиною (людством) свого статус-кво у природній та соціальній реальності. Тому набуває поширення міркування про формування принципово нової етики, головним завданням якої є подолання розриву між прогностичністю дій людини й установлення надійного контролю за власною непомірною могутністю.

Прямою відповіддю на питання, як людина повинна ставитися до природи, є концепція благоговіння перед життям, запропонована німецько-французьким філософом, лікарем, богословом А.Швейцером.

А.Швейцер – унікальна людина, яка протягом усього свого життя не тільки творила добро, але й на практиці й у своїй багатогранній діяльності реалізовувала ідеї гуманізму. Його діяльність була не лише помічена, але й визнана прогресивним людством. Більше того, зовсім не прагнучи цього, він здобув репутацію і славу одного з істинних філантропів ХХ ст. Колись мислитель сказав: “Людина повинна боротись, боротись із злом, а не сидіти склавши руки, очікуючи божого втручання” [7; с.24]. Ці слова стали програмою, символом його життя і діяльності. Принцип самоцінності життя (життя взагалі і життя окремої людини) розглядається як засада нового світогляду – оптимістичного, який розвивається в умовах гуманної культури [8, с.82].

В етиці “благоговіння перед життям” немає поділу на вище й нижче, або більш цінне чи менш цінне життя. Найважливішою для екологічної етики є проблема “пробудження” людини, тобто вироблення відповідного ставлення людини до самої себе, до собі подібних та до природи. Для глибоко моральної людини кожна форма життя є священною. Особливу увагу А.Швейцер приділяв подоланню антропоморфної обмеженості своїх попередників, поширенню біблійної заповіді “не вбий” за межі міжлюдських стосунків. Найважливішою для екологічної етики є проблема “пробудження” людини, тобто вироблення відповідного ставлення людини до самої себе, до собі подібних та до природи. І закони моральності він виводив не тільки з взаємовідносин людей, але із взаємовідносин з іншими живими істотами й ширше – з Природою.

Тому постає таке питання: які моральні трансформації слід здійснити, щоб досягти коеволюції людини та природи?

А.Швейцер указував на те, що великий недолік усіх попередніх трактувань етики у їхньому зверненні лише до міжлюдських стосунків. Філософ зауважував, що значна вада всіх тлумачень етики полягає в людському спілкуванні, де природу антропоморфно наділяють певною суб’єктивністю. Хоч корені її глибші – у давньогрецькій та іудейсько-християнській традиції, за якою людина постає “мірою усіх речей” (Протагор) чи як створена за образом і подобою Бога, отже, є господарем усього суцього на Землі.

Тому кожна людина повинна ставитися до свого життя в цілому і будь-яких його проявів зокрема з таким самим пошануванням як і до себе самої: все життя стає частиною власного існування людини [8, с.102]. При цьому для А.Швейцера добро – це відчувати жалість, допомагати іншим зберегти своє життя та оберігати їх від страждань; зло, навпаки, полягає у не проявленні співчуття й співпереживання до всіх живих істот, здатності спричиняти їм біль і викликати смерть. Коли людина осягає саму себе, до неї приходять і розуміння цінності інших живих істот. Тобто пошанування

життя є одночасно й розвитком самого індивіда, пробудження й виявлення у ньому високих людських якостей. Прикметним є те, що злом виступає не менше вчинена небажана, нелюдська дія, але й не вчинення добра. Так ми знову стикаємося з вічними християнськими цінностями про те, що найменша антисуспільна дія може бути гріхом, але такий самий від’ємний смисл має й людська думка про неї. Отже, людина мусить сама стояти на сторожі і своїх вчинків, і своїх діянь.

А.Швейцер відкидав постулат про те, що людина – господар інших творинь, їхній володар і повелитель. Реальність свідчить про інше: кожна жива істота має власну еволюційну історію і є самодостатнім та унікальним витвором реальності. Звідси – неможливість чинити з життям що завгодно, не порушуючи не лише моральний закон, але й усталений природний устрій: “Через моральне ставлення до всього створеного ми вступаємо у духовний взаємозв’язок зі Всесвітом. У Всесвіті воля до життя знаходиться у конфлікті сама із собою. У нас вона шукає примирення зі собою. У Всесвіті воля до життя є факт, а в нас – одкровення” [9, с.115].

А.Швейцер, досліджуючи природу моральності особистості (яку називав етикою), звернувся до феномена волі до життя. На його думку, основою волі до життя є інтуїтивне пізнання, яке не потребує раціонально-логічного обґрунтування, а живиться вона духовними цінностями, емоційними переживаннями. Завдяки інтуїтивності, емотивності волі до життя людина осягає високі духовні цінності, явища нерационально, а за аналогією із закладеною в ній волею до життя. Внаслідок цього знанням про світ стають переживання світу. А пізнання, що стало емотивним переживанням, підносить людину над рівнем тих, хто лише пізнає, пробуджує в ній почування органічного внутрішнього зв’язку зі світом [5, с.142].

Стрижнем волі до життя, за А.Швейцером, є прагнення жити якомога досконаліше. У вдумливих людей прагнення досконалості, як вияв волі до життя, настільки розвинуте, що ними оволодіває нестримне бажання утверджувати високі духовні цінності, підпорядковувати ним матеріальні процеси в собі і в підвладному їм світі. Прагнення досконалості реалізується, насамперед, як воля людини зберігати й удосконалювати у житті все, що вона може. Тому сутність заснованої на волі до життя моральності, на думку А.Швейцера, полягає у виявленні людиною благоговіння перед волею до життя як перед своєю, так і перед будь-чиєю. Отже, моральність є безмежною відповідальністю за життя на основі самозречення задля підтримки і його вдосконалення.

Таке становище залишає відкритим питання про подолання антропоцентризму в етиці А.Швейцера. Хоч з цього приводу відомо, що “антропоцентризм в етиці подолати вкрай важко, мабуть, взагалі неможливо”. Проте



це не означає, що “права природи” не повинні бути захищені, як захищаються права людей. Лише людина є суб’єктом пізнання, який досліджує свого “партнера”. Отже, тільки людина є суб’єктом дій і відповідальності щодо природи й так само права природи можуть бути представлені в суспільстві за принципом універсалізації взаємності.

Діюча у природі та в людському житті воля не залишає надовго в спокої жодне створіння. Суттєвим є те, що воля – є воля жити, а оскільки життя нерозривне із стражданням, то і воля в будь-якій формі не вільна від страждання. Страждання корениться у самій “волі до життя”, точніше, в тій постійній незадоволеності, звідси очевидна відсутність сенсу життя, оскільки у ньому ніколи не досягти задоволення. Навіть смерть не може звільнити від страждання, тому що вона руйнує тільки індивідуума. Воля не є руйнівною і тому самогубство не дає того, що обіцяє. Навіть тоді, коли обставини прирікають людину, яка керується моральністю волі до життя, на страждання, вона не перестає бути собою. І якщо людина віддає заради такої моральності своє життя, вона знає і відчуває, що залишається в житті як цілісності, яка живе, дихає і за межі якої ніщо не виходить. Свідомо віддаючись моральності волі до життя, людина сама стає потужною життєдайною силою [5, с.143].

Але на відміну від своїх попередників А.Швейцера перевертає формулу волі до життя як основу самоідентифікації людини. Він формулює свою аксіому: “Я – життя, яке хоче жити, я – життя серед життя, яке хоче жити” [7, с.508]. Завжди, коли людина думає про себе і своє місце у світі, вона утверджує себе як волю до життя серед інших волей до життя. Існування, яке виражене у волі до життя, він розглядає як останню реальність і дійсність предмета думки. Коли людина мислить у чистому виді, вона знаходить у собі не думку, а волю до життя, виражену в думці.

Воля до життя Швейцера, на відміну від “я думаю” Р.Декарта, говорить про те, що робити, дозволяє і, більше того, потребує виявлення відношення до себе й до навколишнього світу. Воля до життя приводить людину в рішучість. Тільки тоді людина діє істинно, коли вона утверджена волею до життя. Людина не усвідомлює, що рухає нею інстинктивно й необдуманно, вона разом із тим виявляє суто людське – благоговійне! – відношення до життя. Воля до життя утверджується як така і стає початком мислення, визнаючи свою ідентичність у всіх своїх багатоманітних проявах. У мислячої людини воля до життя приходить у згоді зі собою, і така згода досягається діяльністю, спрямованою на благоговіння перед життям. Людині притаманна воля до життя, тому її реалізація через усі види людської діяльності є універсальним і вищим етичним імперативом, який А.Швейцера формулює як принцип благоговіння перед життям. Благоговіння перед

життям – своєрідна рефлексія волі до життя. Воно потребує поважного ставлення до життя як такого у будь-яких проявах і реалізує відповідальність людини за життя і життєвих умов. Усе живе, весь універсум, у якому людина займає своє особливе, але не виключне місце, – це життя, воля до життя, пошанування життя, це осереддя всієї нової етики й світоглядної гуманістичної парадигми, це предметне поле нового гуманізму. Все життя стає частиною власного існування людини.

Як свідчить досвід ХХ ст., загроза людському існуванню, наявному буттю завжди пов’язана із загрозою існування людини як особистості, з нехтуванням її правами й свободами, з безлюдністю й безконтрольністю соціального ладу. Саме екологічна загроза виказує неспроможність емансипаторсько-прогресистської гіпотези про те, що панування людини над природою уможливило усунення панування людини над людиною. Але тут має бути зворотний зв’язок, тобто подолання панування людини над природою неможливе без подолання панування людини над людиною і навпаки.

Збереження природи, життя людства можливе тільки в гідних людських умовах, які, так би мовити, відповідають самій “ідей людини”. Однак жодний минулий чи існуючий суспільний лад не може претендувати на це. Тому навряд чи можна знайти відповіді на сучасні екологічні питання у традиційних культурах. Звідси випливає, що імператив “збереження буття і життя” має бути знятий імперативом “справедливості” як регулятивним принципом, що корелюється з ідеальною “необмеженою комунікативною спільнотою”, теорія якої розробляється в універсалістській макроетиці [2, с.202].

Морально-етичні норми та цінності мають опиратися не тільки на наявне буття й відображати необхідність його збереження, а й містити в собі абсолютні виміри людського існування, куди входять трансісторичний як попередній досвід, так і можливий майбутній досвід.

Що насправді може цілком зруйнувати сучасна, викликана людською діяльністю, екологічна криза, так це ту частину планетарної біосфери, яка належить до нашої екосфери, становлячи передумови виживання людини. Однак антропоцентризм, не має на меті розглядати природу як засіб для людського життя. Це було б спрощеним тлумаченням антропоцентризму. Спрямованість цих міркувань полягає в тому, що людина не може не дбати про тих же рослин і тварин, які мають єдину з нею долю. Загроза екологічної кризи полягає не в тому, що людина руйнує природу, а що природа відрикається від людства і його біологічних попередників.

Однак можна припустити, що повітря концепція поваги чи, навіть, благоговіння перед природою і зокрема перед життям, яка мала б заступити обмежену концепцію інструменталістського ставлення людини до природи, певною мірою могла б стати при нагоді, а саме – як мотивація для прийняття

і реалізації таких змін у поведінці. Значить, людство або людська спільнота співвідповідальних діячів, є таким наслідком еволюції і таким суб'єктом влади, якому ввірено буття як таке. Це останній і тому найвищий шабель еволюції.

За умов, коли стає сумнівною можливість подальшого існування самого життя людини на землі, посилюються тенденції пошуку підвалин таких етичних норм і цінностей, де саме життя, його збереження, а також виживання розглядаються як головний ціннісно й нормоутворюючий принцип. Продовжуючи традиції подолання філософії суб'єктофілософією життя, філософією існування, ідея "нормативності життя" концептуалізується в ціннісному консерватизмі, постмодернізмі й інших напрямках західної філософської думки. Узагальнити ці концепції можна вимогою "Людство має бути!" [3, с.372]. Г.Йонас пише: "Закладені в сучасній технології апокаліптичні можливості навчили нас, що антропологічна винятковість може бути забобонами і потребує подолання" [3, с.372].

За таких обставин етика відповідальності, нерідко звертаючись до мудрості архаїчних культур та до мудрості східної філософії, намагається увібрати в себе онтологічні певності – відповідальність за буття загалом, що виявляється в принципі "благоговіння перед життям" А.Швейцера, в намаганні створити "дружню щодо космосу етику", етику "збереження живого" тощо, відповідно до яких людина та світ перебували б у симетричних відносинах між собою, тобто у згоді один із одним, і на основі "евристики страху" перед небуттям, на основі партнерства, солідарності, злагоди та примирення утворювали б етику "спільної з природою системи" чи етосферу.

Надія на виживання пов'язується тут із компромісом між підкоренням та збереженням світу. Цей компроміс уможливився б лише тоді, коли б людині вдалося зрозуміти також і навколишню природу, яку вона не створила, а отримала від Бога як предмет етичної відповідальності та піклування. Природа має слугувати не лише засобом, а й метою, бути не лише пасивним, а й активним началом, якому людина має підкорятися. З цього випливає, що вижити можна лише підкорившись життю. А це означає, що потрібно жити відповідно до законів, які не створені людиною. Довкілля і сама людина зможуть лише тоді вижити, коли буде покладено край жакливому підкоренню природи і коли його заступить довгострокове планування взаємодії людини з природою на засадах нової етики збереження навколишнього середовища. Семантика "благоговіння перед життям", "збереження життя, якщо воно зародилось", "співчуття" поширюється на відношення людини до навколишнього середовища загалом, набуваючи статусу самоочевидності.

Проте за таких підходів дуже проблематичним постає практичне застосування цих принципів саме на макрорівнях науково-технічної цивілізації, оскільки тут постає питання: що саме має бути предметом піклування та збереження – природа як така чи лише живі істоти, які сюди належать? Адже, якщо бути послідовними, принцип збереження природи маємо поширити і на ті фрагменти буття, які ворожі людині. Наприклад, треба протестувати проти знищення мікробів, що викликають хвороби. До того ж, незважаючи на всю свою могутність, людина навряд чи в змозі призвести до глобальної загибелі біосфери, тим паче цілковито знищити природу як таку.

Можна зробити висновок, що люди існують у світі один з одним і один для одного. Вони відповідальні один перед одним і перед світом за себе і за інших, за світ у минулому й майбутньому. Це означає, що відповідальність, як найвищий обов'язок, має бути осягнута як спів-і-для-інших-буття-у-світі, що принципи і норми людської діяльності забезпечували б узгоджену взаємодію людини, суспільства та природи.

1. Бауер М. Етичний ідеал у системі соціально-екологічних цінностей // Вісник Київського національного університету ім. Т.Шевченка. Серія філософія, політологія. – 2003 – №59-61. – С.4-8.
2. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія: Підручник. – К., 1999. – 488 с.
3. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К.: Лібра, 2001. – 400 с.
4. Кисельов М.М Біологічна етика в системі практичної філософії // Практична філософія. – 2000. – №1. – С.166-174.
5. Москалець В.П. Психологія релігії: Посібник. – К., 2004. – 240 с.
6. Філософія: Світ людини. Курс лекцій / В.Г.Табачковський, М.О.Булатов, Н.В.Хамітов та ін. – К.: Либідь, 2003. – 432 с.
7. Швейцер А. Благоговеніє перед життям / Сост. и посл.: А.А.Гусейнов; Общ. ред. А.А.Гусейнова и М.Г.Селезнёв. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.
8. Швейцер А. Культура и этика. – М., 1973. – 378 с.
9. Швейцер А. Я защищал то, во что верил... // Человек. – 2000. – №1. – С.115.

*The article is dedicated to the essence manifestation of anthropologic methodology of ecological ethics as a humane field of knowledge, in the philosophic analysis of Schweizer's works. It is determined the tendency to ideology of man's attitude to nature, their unity, person's responsibility before everything alive. The anthropologic direction of social man's consciousness is grounded, the new anthropologic approach of philosophic-ethical cognition is established*

УДК 17.0

В.М.Фіглевський

## Ф.БЕКОН ПРО БІОЕТИКУ ТА РОЗВИТОК ЙОГО ІДЕЙ УКРАЇНСЬКИМИ ВЧЕНИМИ

Історія медичної науки, історія біоетики переплітаються з історією філософії. Як відомо, широка галузь біоетики особливо тісно пов'язана з філософією перш за все тому, що об'єктом біоетики є людина, і сам об'єкт біоетичного дослідження постійно взаємозв'язує медика, юриста, еколога з філософією. Адже поганий той лікар, який бачить перед собою хворобу, а не хвору людину.

Ряд дослідників дотримується думки, що біоетика – філософська дисципліна, яка не дублює предмет медичної етики. Це вчення про соціальні, правові й етичні наслідки, пов'язані із сучасною НТР, із застосуванням нових біомедичних технологій. Ідеї біоетики, її основи, безперечно, формувалися в далекому минулому. “Біоетика, – підкреслює академік Ю.Кундієв, – виникла не на голому місці. Їй передували тисячолітній досвід розвитку медичної етики та лікарської деонтології. Етичні норми і правила в медицині, вироблені ще Гіппократом, застосовуються і сьогодні, а його клятва традиційно звучить в устах всіх, хто стає лікарем. “Канон науки про лікування”, який створив видатний лікар Сходу, вчений-енциклопедист Авіценна (Ібн-Сіна, 981–1037 рр.), також містить чимало етичних принципів. До них, зокрема, належить вимога до лікаря зосередити зусилля на профілактиці хвороб, враховувати індивідуальні особливості та унікальність кожної людини” [1, с.13].

Для сучасної медичної етики і біоетики важливе значення мають думки, що були висловлені в гуманістичну епоху Відродження, а потім трансформовані в багатьох країнах, зокрема, в нашій державі. Цей період в історії людства генетично пов'язаний з епохою наукової революції, що розпочалася пізніше. Праці Коперника, Бруно, інших учених перевернули напрямки наукових досліджень не лише в астрономії, але в усій науці в цілому. Не випадково “коперниківський переворот” до цього часу означає революційні зміни в науці. Важливі відкриття в галузі анатомії були зроблені А.Везалієм, що стали основою сучасної анатомічної науки. Його праця “Про будову людського тіла” вперше вийшла у світ у 1543 р. Великий німецький поет Ф.Шіллер, який у молодості був лікарем, писав про виникнення наукової анатомії: “Людина мужньо бере ніж і відкриває найвеличніше творіння природи – Людину”.

Виразником революційних змін у науці був і Ф.Бекон (1561–1621). Він уважав завданням філософії створення нового методу наукового пізнання, переосмислив предмет і завдання науки. Маловідомою сторінкою, на

нашу думку, є вплив великого англійського філософа Ф.Бекона на становлення біоетики, трансформація його ідей в Україні у XVII–XVIII століттях. Не будучи лікарем за фахом, Бекон виявляв великий інтерес до медицини, висунув і обґрунтував завдання її подальшого розвитку. Попередню медицину, як і сучасну йому, вчений різко засуджував: “Ми бачимо в ній багато, але мало істинно нових відкриттів”. Досягнення довголіття він уважав “невідкладним завданням медицини”. Найважливіша книжка Ф.Бекона – засновника сучасного індуктивного методу і першовідкривача у справах логічної системи наукових досліджень – “Про поступ у науці” з багатьох поглядів напрочуд сучасна. Філософію природи Бекон ділив на “спекулятивну” й “оперативну”: одна повинна пізнавати закони, а інша – їх застосовувати. Крім того, з іншої точки зору, ділив їх на фізику та метафізику. Одна розглядає те, як речі збудовані і як виникають, інша – те, якою є їх сутність (“форма”) і мета. Розміщення науки “оперативної” поряд із “спекулятивною” та фізики поряд із метафізикою було проявом нової епохи. Бекона вважають автором вислову “Знання – це сила”. Хоч, можливо, у нього були попередники, що казали те саме, однак він висловив цю думку з новою силою. Основа його філософії в цілому практична: дати людині можливість оволодіти силами природи з допомогою наукових відкриттів, винаходів. Мета наукового знання – у принесенні користі людям. На відміну від тих, хто бачив у науці самоціль, Бекон підкреслює, що наука служить життю, практиці й лише в цьому знаходить своє виправдання.

“Ті, хто ставився до природи споглядално, схильні були, як правило, бачити в науці шлях до більш поглибленого й просвітленого розумом споглядання природи, – відзначають дослідники. – Такий підхід був характерним для античності. Бекон різко засуджує подібне розуміння науки. Він вважав, що “наука – засіб, а не ціль сама по собі; і її місія в тому, щоб пізнати причинний зв'язок природних явищ заради використання цих явищ для блага людей”. Усі сучасні ідеологічні системи володіють індустрією впливу на культуру й свідомість людей. Як відзначає Бертран Рассел, “Бекон страшенно не любив Арістотеля, зате дуже шанував Демокріта. Не заперечуючи, що розвиток природи виказує божественну мету, Бекон відкидав усякі домішки телеологічних пояснень при реальному дослідженні фізичних явищ; усе, вважав він, має пояснюватись як необхідний наслідок дії тих або інших причин. Бекон цінував свій метод, оскільки він показував, як згрупувати дані спостережень, що на них має опиратися наука. Нам не слід, казав він, бути павуками, що випрядають речі із самих себе, чи мурахами, що тільки збирають; треба бути бджолами, що і збирають, і впорядковують. Це трохи несправедливо щодо мурах, зате добре ілюструє думку Бекона” [2, с.455–456]. Не випадково один із своїх основних творів учений

назвав на протипагу “Органону” Арістотеля “Новим Органоном”: якщо філософія Арістотеля – вихолощена схоластика – була основою і вихідним пунктом наукової діяльності у попереднє тисячоліття, то філософія Бекона слугувала передовій позиції епохи впродовж наступних століть. Наука, за визначенням Бекона, “має бути діяльною і слугувати могутності людського розуму, повинна оволодіти якомога більшим числом таємниць природи, досі ще прихованих від людини”.

Індуктивний метод припис Ф.Бекону безсмертну славу. Об’єкт людського пізнання, на думку філософа, – природа, і, щоб пізнати її закони, необхідне знання причин. Причини і наслідки для нього – так званий причинний ланцюг, який не може перериватися за жодних обставин. “Ніякі сили, – пише філософ, – не можуть розірвати або роздробити ланцюг причин” [3, с.83].

Ф.Бекон можна справедливо вважати філософом, який разом з іншими вченими висловлював нові біоетичні ідеї, закладав фундамент сучасної біоетики. Зокрема, багато уваги приділяв проблемам вивчення людського тіла, причин різних хвороб, одним із перших аналізував евтаназію. Він, як відзначає Г.Аронов, “розглядав прискорення смерті невиліковно хворої людини з метою позбавлення її від важких страждань (не лише коли сам хворий просить про смерть) як право на свободу вибору. Інакше кажучи, мова йшла лише про добровільну евтаназію”. Ф.Бекон проголосив, що “медицина, яка не ґрунтується на філософії, не може бути надійною” і що “перший обов’язок медицини – збереження здоров’я, другий – лікування хвороб, третій – продовження тривалості життя” [4, с.263]. Йому ж належить і думка про величезне значення для здоров’я психоемоціонального стану людини.

Функції організму, за Беконем, можна правильно вивчити лише за допомогою експериментів на тваринах. Потрібно порівнювати будову тварин із будовою людини, організм здорової людини з організмом хворої. Філософ уважав, що профілактика хвороб пов’язана із з’ясуванням причин, що повели за собою якісь порушення, усунення їх необхідно проводити природними засобами. У природі шукав Бекон і приклади для вдосконалення методів лікування. У роботі “Про гідність і силу науки” (у книзі 4, розділ 2), де Бекон розглядає питання фізичної природи людини, він радить, наприклад, створити “таку галузь медицини, метою якої має стати наслідування природі у створенні штучних мінеральних вод”. Великий учений також поставив перед медициною ряд основних завдань. Так, вважаючи недостатньою існуючу описову анатомію, зазначав: “Слід би в аналогічних дослідженнях ретельно спостерігати за слідами хвороб і результатами їх, за ураженнями і пошкодженнями, які вони спричиняють у внутрішніх частинах. Тим часом цим нехтують”. Якщо говорити сучасною мовою, він ставив завдання розробки патологічної анатомії.

Бекон вважав за необхідне у процесі лікування хвороб “детально записувати все, що відбувається з хворими”, і об’єднувати історії хвороби окремих хворих у “медичні описи, які треба докладно складати й обговорювати”, тобто, іншими словами, створювати клінічні порадики. Причини відсутності прогресу в терапії Бекон убачав у тому, що лікарі визнавали багато хвороб інкробельними, не бажали поповнювати арсенал лікувальних засобів, вишукувати їх. Він покладав великі надії на хімію, що, на його думку, повинна дати людству особливо цінні лікувальні засоби, вважав перспективним лікування за допомогою дієтики, мінеральних вод і гімнастики. Обурюючись проведенням операцій, болісних для хворого, він вимагав розробки й запровадження ефективного знеболювання. У цих вимогах Бекон, по суті, можна вбачати продуману програму наукової роботи в медицині на кілька століть уперед аж до нашого часу.

Проблеми, які стосуються біоетики, майбутньої медичної науки Бекон показав у фантастичному оповіданні “Нова Атлантида”, яке він не встиг закінчити. Філософ розповідає про далекий острів в океані, до якого випадково допливають його сучасники. Перш ніж дозволити цим людям вийти на берег, їх піддають спеціальним заходам, щоб уберегти мешканців острова від занесення епідемічних захворювань.

На острові прибульці побачили багато добре обладнаних громадських дослідних, лікувальних установ. В одних проводили досліди над тваринами: за бажанням могли змінювати їх розмір, робити багатоплідними й безплідними; в інших приміщеннях виготовляли ліки, лікувальні мінеральні води. Пасажири корабля були вражені, побачивши в лікарнях людей, у яких оперативно було видалено важливі органи; рангово померлих уміли оживляти; поживні речовини виробляли такої якості і концентрації, що вже невелика кількість їх робила людину ситюю. Зазначимо, що науково-дослідних громадських закладів у ті часи не мала жодна країна. Думку про те, що такі установи потрібні для прогресу науки, в популярній формі вперше висловлено у “Новій Атлантиді”.

Погляди Ф.Бекона з проблем майбутньої медицини, біоетики знаходили відгук і дальший розвиток у працях українських учених-медиків, зокрема викладачів Києво-Могилянської академії, яка відіграла у XVII–XVIII століттях важливу роль у підготовці медичних кадрів. Як відомо, вона була заснована у 1632 році як Києво-Братська колегія, а в 1701 році одержала офіційну назву та права академії. Спочатку у Києво-Могилянській академії було 6 класів з однорічним терміном навчання і по одному з дворічним і трирічним терміном навчання.

Праці Ф.Бекона, як свідчать архівні документи, спогади колишніх студентів і викладачів, вивчалися у філософському класі, вони були відомі

в Україні, мали немалий вплив на формування світоглядних позицій ряду вчених, зокрема медиків. У 1802 році при академії було засновано спеціальний медичний клас, яким керував відомий український вчений-медик Опанас Масловський. Він цікавився проблемами, які нині вивчають медицина етика, біоетика, зокрема, полегшенням страждань хворих. Свої погляди з цих та інших питань виклав у докторській дисертації. Масловський зробив медичний опис Орловської губернії, був автором ряду праць з інфекційних хвороб, ботаніки, опрацював план викладання медичних наук, приділяв велику увагу проблемам медичної етики та деонтології. Український учений є автором популярного підручника з медицини для широкого користування (“Наставленіє какъ пользоваться домашними самыми дешёвыми лекарствами больных” [5, с.1484]. Ряд праць О.Масловського пропав, не зберігся до наших днів. У 1792 році йому було надано науковий ступінь доктора медицини, а в 1802 році обрано почесним членом Медичної колегії, тобто найвищого адміністративного центру, що керував усіма медичними справами колишньої Росії. До речі, вчений був першим почесним членом цієї колегії з числа провінційних лікарів. Масловський викладав у медичному класі Києво-Могилянської академії і, отже, був одним із перших професорів медицини у вищій школі в Україні. В академії викладали старослов'янську, польську, латинську, грецьку, давньоєврейську, німецьку, французьку мови, історію, географію, математику, астрономію, риторику, діалектику, етику, фізику, метафізику, психологію та інші предмети. В останній період існування академії приділялась увага вивченню природознавства, зокрема охорони навколишнього середовища.

Вже у XVIII столітті, як пише Василь Плющ у виданій у Мюнхені монографії, українські вчені-медики переклали велику кількість підручників із різних галузей медицини, праці біологічного або філософського характеру, цікавилися проблемами філософії науки. І це не випадково. Як відзначають автори “Енциклопедії українознавства”, філософська думка в Україні саме на межі XVIII–XIX століть розвивалася під впливом поширеного тоді у світовій філософії “німецького ідеалізму”, що його головними представниками були Кант, Фіхте, Шеллінг та Гегель. Виявлявся інтерес до філософських праць учених інших європейських країн. Правда, українські філософи того часу не писали свої твори рідною мовою. Працюючи здебільшого в чужих високих школах, не маючи підготовки до філософського викладу рідною мовою, вони писали звичайно якоюсь слов'янською мішаниною з домішкою української і російської мов або й чужими мовами: латинською, польською, російською та угорською і таким чином були посередниками в перенесенні західноєвропейської філософської думки до сусідніх з Україною держав. Характерно, що твори Канта на російську мову

першим переклав українець Яків Рубан (видані у Миколаєві у 1803 р.). Професором Харківського університету був німець В.Швед, послідовник Фіхте. Він видав у Харкові латинською мовою логіку, викладав філософію природи, згуртував біля себе талановитих учених, які у 1825–30 рр. написали ряд праць філософського змісту [6, с.899].

Українських медиків, як і Ф.Бекона, цікавили проблеми евтаназії. На цю тему вони опублікували ряд робіт, а в 1764 році в Лейдені вихідцем з України Петром Веніяміновим була захищена дисертація “Про лікарське вбивство”.

Оригінальні думки з приводу майбутнього медицини, шляхів її розвитку в Україні висловлював український лікар Іван Данилевський – випускник Києво-Могилянської академії. Він одним із перших українських медиків указав на важливість проведення профілактичних заходів із метою збереження людського здоров'я, підкреслював велике значення державної системи охорони здоров'я. “Вилікування хвороб, знищення їх причин треба чекати не від лікарів та аптекарів, а лише від державної влади. Яку користь лікарі принесуть державі, коли вони вилікують небагатьох із допомогою медицини, у той час як більша частина громадян передчасно помирає через хвороби, які виникають унаслідок поганих умов життя, недостатньої санітарної освіти та інших несприятливих соціальних умов”. Ці та інші цікаві й злободенні думки Іван Данилевський висловив у дисертації, яку захистив у вересні 1784 року у Геттінгені. Її назва – “Про найкращу медичну управу”. За цю наукову роботу Данилевському було присвоєно ступінь доктора медицини” [7, с.157].

Плідно розвивав ідеї Ф.Бекона Інокентій Гізель. Він народився близько 1600 року, у 1642 році закінчив Києво-Могилянську колегію. Після цього вчився за кордоном, був професором і ректором Києво-Могилянської колегії й архимандритом Києво-Печерської лаври, видатним громадським, церковним і культурним діячем. Сучасники вважали його одним із найосвіченіших серед його оточення. Лазар Баранович навіть називав цього вченого Арістотелем України. Для історії медицини, біоетики цікаво, що І.Гізель викладав у Києво-Могилянській колегії психологію, був, мабуть, автором першого українського підручника з історії “Синописа”, редактором “Патерика” (1661 р.). Погляди Ф.Бекона, безперечно, вплинули на працю Інокентія Гізеля “Твір про всю філософію” (Opus totius philosophiae, 1645–1647 рр.). Не треба забувати, що в той час філософія та медицина були досить наближені між собою і медицину в ряді університетів викладали як розділ філософії. У Києво-Могилянській академії філософські курси читалися в дусі доброї схоластики, – відзначає М.Попович, – точніше, неосхоластики, орієнтованої на мислителів із Толедо. У лекціях із філософії ми бачимо тему порядку й хаосу в зовсім іншому формулюванні, властивому західній схоластичі з часів Фоми Аквіната... Тільки XX ст. гідно оцінило



доробок схоластичної вченості, що розвивала логічний аналіз у напрямі, підхопленому сучасними логіками й аналітиками. Збережені часом студентські конспекти, написані латиною, свідчать про те, що в Києві розбирались у схоластичній мудрості на рівні європейських університетів [8, с.199–200].

Учнями Києво-Могилянської академії, за даними дослідників, були близько 740 українських лікарів. Зокрема, цей навчальний заклад закінчили такі видатні українські медики, майбутні професори або керівники медичних установ, як Нестор Амбодик-Максимович, Данило Велланський-Кавунник, Опанас Масловський, Степан Андрієвський, Василь Жуковський, Петро Погорецький, Мартин Тереховський, Степан Фіялковський, Олександр, Йосиф та Павло Шумлянські, Касіян Ягельський та багато інших. Колишні учні академії потім навчалися у найпрестижніших університетах Західної Європи, були організаторами й професорами основних кафедр Петербурзької та Московської медико-хірургічних академії, творцями перших оригінальних підручників, займали керівні посади, працювали головними лікарями.

Ідеї Ф.Бекона про природні фактори лікування мали вплив і на праці Андрія Крупинського, що народився 2 листопада 1744 р. у селі Біланах (Галичина). З творами англійського філософа він ознайомився, навчаючись у Віденському університеті, де здобув ступінь доктора медицини. З його ініціативи у Львові було організовано медичну школу, яка мала право видавати дипломи лікарів. Термін навчання у ній був короткий, лише три роки. Крупинський використовував ідеї Ф.Бекона, викладаючи науки про людське тіло, загальну патологію та фізіологію. Український учений займався й науковою роботою, досліджував цілющі властивості українського курорту Шкло, окрему працю присвятив вивченню мінеральних вод (1784 р.).

Крупинський – автор двох великих праць, а саме, – “Опис хвороб” (1775 р.) та “Спланхнологія або наука про нутроші” (1775 р.). Опис хвороб був одним із перших друкованих підручників в Україні, розрахований переважно на хірургів, акушерів та цирульників, що навчалися у вищезгаданій школі.

“Обсяг праці (більше 1000 сторінок), – відзначає Василь Плющ, – показує, що ця книга для того часу була неабияким явищем у медичній літературі. У цьому підручнику Крупинський висвітлює тогочасні знання про анатомію, фізіологію людського тіла, дав опис відомих на той час хвороб, досить докладно описав методи їх лікування. На протязі XVIII–XIX століть ця праця користувалася великою популярністю серед української людності, була довгий час майже єдиним більш-менш науковим підручником для тодішніх хірургів та цирульників” [7, с.56].

XVIII століття, зокрема його друга половина, стали в певній мірі переломними в медицині. Саме тоді розпочалася особливо гостра боротьба

між “спекулятивною” та науково-дослідною медициною. “Мусимо відзначити, – напишуть потім дослідники, – що переважна більшість учених медиків-українців XVIII століття вибирала саме другий шлях, шлях уважного клінічного спостереження, шлях наукового досліді, вивчення фактів, а не шлях умоглядних міркувань та беззмістовних диспутів. Більше того, багато наших учених суворо засуджували різні безпіддані розумування”.

Саме з цього боку, тобто як прихильник експериментального досліді та уважного клінічного спостереження, суворий критик спекулятивних теорій, дуже цікавою особистістю, послідовником ідей Ф.Бекона в Україні був Мартин Тереховський, видатний український біолог, ботанік, професор анатомії, хімії, медичної етики та деонтології, діяч у галузі медичної освіти. Народився він у 1740 році в родині священика в м. Гадячі. Випускник Києво-Могилянської академії, він продовжує навчання в медико-хірургічній школі в Санкт-Петербурзі, а потім на медичному факультеті у Страсбурзі, де захистив дисертацію, що лягла в основу протиепідеміологічних заходів у Росії та Україні у XVIII ст. [9, с.3170]. Тереховський, зокрема, писав: “Треба не вигадувати та фантазувати, а досліджувати”. Іншого разу, пояснюючи свою позицію у дискусії між медиками, прихильниками спекулятивного мислення та медиками-експериментаторами, Тереховський зазначав: “У цій воістину важливій суперечці, не бажаючи дивитись чужими очима, і ні клятвено підтверджувати будь-чийсь слова, я вирішив не збирати чужих відкриттів, а вважав за краще вчитись у самої природи, цієї найкращої напуні, шляхом власного досвіду”.

Вчитись у природи закликав і Ф.Бекон. А хіба не співзвучна з ідеями англійського філософа гостра критика Тереховським творців різних спекулятивних теорій, які вигадувались у кабінетах учених на безпідставних гіпотезах, захисників різних “уроджених ідей”, противників досліді, експерименту, спостереження природи, зокрема, хворої людини. Він писав у своїй праці: “У перших лавах цих губителів воюють ті всезнайки-мудрагелі, які знехтували кожний дослід і, базуючись на багатстві власного розуму, плетуть у мурах свого кабінету безперервний ланцюг гіпотез із так званих уроджених ідей і, в ренгі ренгі, вигадують для себе, наперекір природі, цілі невідомо які системи привидів. Виходячи з цих своїх вигадок, і звикнувши з пиховитістю нібито з триножника-віщуну вирішувати всі питання, вони готові нібито шляхом якоїсь ворожби, дуже легко пояснювати будь-які тайни природи (Цитується за дисертацією Тереховського).

На Першому національному конгресі з біотики, що відбувся в Києві, називалися імена і багатьох інших видатних українських учених і лікарів – М.Максимовича-Амбодика, Д.Самойловича, М.Пирогова, В.Образцова, М.Стражеско, Ф.Яновського, Д.Заболотного, О.Богомольця, які не тільки

неухильно слідували високим етичним нормам і принципам, а й розвивали та доповнювали їх. Вони застосовували нові методи діагностики лікування і профілактики лише після ретельного вивчення їх в експерименті на тваринах, а часто і в автоексперименті. Їм було притаманне безкорисливе служіння людям, самопожертвування у виконанні свого обов'язку [10, с.1-2]. Біоетика аналізує моральні аспекти медико-біологічної діяльності та її вплив на суспільство. “Ця наука, – підкреслювали учасники “круглого столу”, проведеного Інститутом філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, – ґрунтується на праві кожної людини оцінювати з етичної точки зору діяльність осіб, які приймають рішення щодо екологічних, медичних та інших проблем, що стосуються життєдіяльності людини, а також на праві висвітлення своєї етичної позиції в засобах масової інформації”.

Основи, на яких базується сучасна біоетика, її засади розроблялися вченими-філософами, медиками, юристами, релігієзнавцями, екологами. Безперечно, що важливий вклад у цю науку вніс Ф.Бекон. Українські вчені трансформували дані ідеї відповідно до своїх умов, традицій, менталітету свого народу. Їхні праці, написані в далекому минулому, потребують належного вивчення й аналізу, немало того, що було ними напрацьовано в минулому, є актуальним для сьогодення.

1. Кундієв Ю. Біоетика – веління часу // Вісник НАН України. – 2001. – №11. – С.11-16.
2. Рассел, Бертран. Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю.Лісника, П.Тарашука. – К.: Основи, 1995. – 759 с.
3. Бэкон Ф. Сочинения: В 2-х т. – Т.1. – М.: Мысль, 1997. – С. 83.
4. Там само. – С.263.
5. Енциклопедія українознавства. Словникова частина. Перевидання в Україні. – Т.4. – Львів, 1994. – С.1484.
6. Енциклопедія українознавства. Загальна частина. Перевидання в Україні. – К., 1995. – С.899.
7. Плющ В. Нариси з історії української медичної науки та освіти. – Мюнхен: Українська вільна Академія Наук у Німеччині, 1970. – 342 с.
8. Попович М.В. Нарис історії культури України. – К.: АртЕк, 1998. – 728 с.
9. Енциклопедія українознавства. Словникова частина – Т.8. – Париж – Нью-Йорк: Молоде життя, 1976. – С.3170
10. Перший національний конгрес з біоетики, 17–20 вересня 2001, Київ, Україна. – К., 2001 – 144 с.

*The article is devoted to popularization that to development by the Ukrainian scientific-physicians bioethics ideas of English philosopher F. Bacon's.*

## СУСПІЛЬНІ ФУНКЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦИЗМУ: СПЕЦІАЛЬНЕ ДУШПАСТИРІВАННЯ

Сучасна суспільна пасторальна діяльність виразника українського католицизму – Української Католицької Церкви візантійсько-українського обряду (УКЦ), за якою історично закріпилась церковно й теологічно неювсім обґрунтована назва – Українська Греко-Католицька Церква (УГКЦ), характеризується надзвичайно великою багатогранністю і різноманітністю, серед яких вирізняється спеціальне душпастирство. До спеціального душпастирства УКЦ перш за все відноситься духовна опіка над службовцями силових відомств української держави – армії та міліції, а також над тими, хто перебуває в місцях позбавлення волі. Ці види душпастирської діяльності українського католицизму є надзвичайно важливими пріоритетами душпастирських програм церкви, які опираються на “великодушній і однастайній підтримці духовенства і мирян в ділі ефективної євангелізації, якій сприяє атмосфера свободи, що сьогодні панує” в Україні [1, с.1]. Згаданим видам душпастирства також відводиться важливе місце в душпастирському плані стратегічного розвитку УКЦ, який розробляється в церкві і має на меті зреалізувати її духовно-богословські покликання [2, с.4].

Якщо душпастирвання у Збройних силах України та в пенітенціарних закладах на сьогодні вже досить поширене і УКЦ набула на цьому поприщі певного досвіду, то її душпастирська співпраця з органами міліції є досить новою, особливою справою, адже цей вид душпастирської діяльності церкви є доволі новим і мало вивченим як у теології, так і в релігієзнавстві, а тому потребує спеціальних глибоких досліджень. Такий стан досліджень цієї проблеми має свої відомі історичні й політичні мотиви та причини.

Душпастирська співпраця церкви з армією завдяки сприянню в цьому питанні української держави створила можливості для розвитку у воїнів різної етнічної належності загальнолюдських суспільних моральних засад служіння і життя, реалізації свободи совісті військовослужбовців, забезпечення їх активної участі в національно-релігійному відродженні [3, с.69-71; 4, с.42-53; 5, с.110-112; 6, с.81-85].

Душпастирська опіка УКЦ над ув'язненими в пенітенціарних закладах проходить у тісному контакті з душпастирями практично всіх конфесій та віросповідань, що дозволяє прискорити процес духовно-моральної реабілітації ув'язнених і подолати брак відповідної духовної літератури в церкві [7, с.54-55].

Наведений досвід спеціального душпастирювання УКЦ, а також духовні можливості і багатий тисячолітній досвід душпастирської діяльності церкви [8, с.6] дозволяють їй реалізувати себе і на поприщі співдії з органами внутрішніх справ України. Для цього церква має всі необхідні можливості, адже вона є носієм найвеличчішого, універсального закону любові, даного Ісусом Христом як найголовнішого закону Нового Завіту. Саме християнські морально-етичні норми є найдосконалішою, наймудрішою наукою життя, бо їх мета – служіння Богові, порятунок людських душ та побудова морально досконалої родини й людського суспільства. Саме християнська мораль є тією твердою й незмінною духовною основою життя родини й суспільства, котра відкидає суспільний релятивізм і пристосування та є вічною основою універсальних суспільних норм поведінки, котрі, ґрунтуючись на законах любові Бога і ближнього, є досконалими, перевіреними двохтисячолітньою історією, нормами життя й поведінки як окремої людської особи, так родини і суспільства загалом [9, с.184-187].

Із законів любові випливає постійне прагнення людства до ідеалу в моральних звичаях і до довершеності як в родинному так і суспільному житті. Власне, кожна морально здорова, без збочень людина завше прагне до моральної довершеності. Тому, як свідчить душпастирський досвід Католицької Церкви, набутий упродовж останнього століття, у сучасному мінливому, нестабільному житті лише той знаходить задоволення, хто зберігає моральну життєву звичаєвість. Моральна людина оцінює сама себе і діяльність інших не лише з погляду користі, але найперше з вищих засад добра й любові як цілковитих протилежностей до засад зла.

Людина змушена завжди боротися зі злом у собі і у світі, ніколи не задовольняється собою. Навіть великі праведники ніколи не відчували, що вони вже досягли вищого ступеня моральної досконалості, а навпаки, вони завжди бачили перед собою нові поля для подвигів, нові вершини християнської досконалості.

Щире, послідовне та неухильне виконання всіх, а не лише деяких заповідей Божих, завжди було для християн ключем їх моральної досконалості.

Характерною особливістю християнської моралі, котра вирізняє її з-поміж інших моральних учень, є пропагування взаємної любові і готовності християнина до самопожертви. Християнин повинен бути чистим від усякої ненависті у відношенні до всіх і любити навіть ворогів, а за друзів, при потребі, душу віддати (Мт. 5, 43, 44, 48).

Наслідком порушення закону любові ближнього є завдання йому прикрості чи навіть шкоди. Саме недотримання цього закону в Україні на сьогодні інтегральна причина численних особистих та суспільних законо-

порушень і злочинів. Натомість вершиною прояву християнської любові є вияв зичливості християнина навіть до того, хто творить йому прикрість (у суспільному житті, у громадських місцях, на роботі і т. п.): “Нас лають, а ми благаословимо, нас переслідують, а ми терпимо, нас лихословляють, а ми молимося” (1 Кор. 4, 12).

Християнська мораль завжди і в усьому досконала, послідовна і не допускає ніякої подвійності. Метою християнської моралі є оберігання людини від гріха та збереження в чистоті її совісті, бо заплатою за гріх є вічна смерть: “Істинно, істинно говорю вам, – навчає Ісус Христос, – хто моє слово берегтиме, повік не побачить смерті” (Ів. 8, 51).

Християнина відрізняє постійна готовність прийти на допомогу, чинити лише добро. Його характерною ознакою є правдивість у всьому і завжди: “А мова ваша хай буде: так, так, ні, ні. А що більше понад це – то від лихого” (Мт. 5,37), – вимагає Ісус Христос.

Саме тому християнська релігія завжди була запорукою морально досконалого суспільного ладу, бо без неї суспільство – “... корабель без керма. Без релігії нема ладу. Тільки релігія дає силу і тривалу підтримку державі. Дайте мені одного доброго священика, і тоді мені не треба сотні поліцаїв”, – говорив Наполеон у 1800 році. Але, на жаль, довіра українського суспільства до християнства за останні п'ятдесят років була підірвана атеїстичними режимами і наслідки цього не забарилися – різко зросла злочинність і кількість правопорушень, у тому числі і в українському суспільстві.

Тому сьогодні для оздоровлення нашого суспільства вже недостатньо лише самостійної дії церкви і правоохоронних органів, а необхідна їх спільна творча взаємодія, особливо на рівні співпраці священиків-парохів та дільничних інспекторів міліції. Саме цей аспект душпастирювання УКЦ був представлений і продискутований 13 березня 2004 року на науково-практичному семінарі в Прикарпатському юридичному інституті Національної академії внутрішніх справ України, а рекомендації церкви були враховані при складанні “Програми співпраці християнських релігійних конфесій і правоохоронних органів Івано-Франківської області”, ухваленої УМВС України в Івано-Франківській області та трьома домінуючими на Прикарпатті християнськими конфесіями.

Цю співдію церкви та міліції об'єктивно ініціює саме життя, адже й у церкви і в міліції спільні цілі своєї діяльності: побудова морально досконалого суспільства, в якому панували би закон, справедливість, любов і повага між усіма його членами. І нехай ці суспільні інституції прямують до цієї мети кожна своїм шляхом, проте у них є спільний об'єкт опіки і вивчення – людина, яка як найдосконаліше Боже творіння поєднала в собі начала двох світів – матеріального й духовного, і яка є відповідальна за

влаштування розумного порядку в самій собі й у своєму оточенні на основі свідомого і вільного вибору між добром і злом. Також церква і міліція покликані допомогти людині, щоб вона не надуживала своєї свободи, адже це надужиття на початку людської історії вже один раз спричинилося до гріхопадіння перших людей і зло цього найпершого гріха перейшло на все людство, і саме воно, як це засвідчує теологія, спричинилося до втрати першими людьми, а слідом за ними і їх потомками, рівноваги духу і сили в протидії злу спокуси, яке і є причиною і наслідком найрізноманітніших злих вчинків і правопорушень із боку людини. Тому тут є цілком об'єктивним вести мову про "антропоцентричність" як діяльності церкви, так і міліції, бо саме людина є центральним, спільним об'єктом інтересів і діяльності цих різних за своєю природою суспільних інституцій.

Сучасна людина, ставши жертвою злочинних сил ХХ століття, зазнала глибокої дегуманізації, а тому вона сьогодні вимагає особливої уваги до себе. Тобто сьогоднішня людина, її духовний світ повинні стати не лише центром уваги душпастирської діяльності церкви, але й усіх суспільних інституцій, у тому числі, звичайно, й міліції. На жаль, цей процес дегуманізації триває сьогодні і далі – в українському суспільстві ще має місце процес занепаду духу, розчарування, фальшивість, економічні і духовні парадокси, котрі приводять людину не лише до абсурдних, але й до злочинних рішень і дій. Тому порятунок ображених, скривджених, знівечених, обдурених людині повинні надавати як духовні – церковні, так і світські – державні, в тому числі і правоохоронні структури.

Людина – це неповторний, наділений вільною волею духовний унікум, який має своє місце в системі видимого і невидимого Всесвіту. Лише людина сама має можливість це місце знайти і тільки вона сама може його втратити. Це винятково унікальний привілей, який вимагає від людини надзвичайно великої відповідальності за його використання чи невикористання задля особистого досконалого земного життя і спасіння у вічності. Зокрема, за негідне використання цього привілею людина буде суджена як сама в собі судом своєї совісті, судом Бога, так і земним судом. І саме християнська релігія не лише навчає як допомогти ближньому чи навіть ворогу в його проблемах, оскільки в ближньому та у ворогові християни повинні бачити Христа: "Істинно кажу вам: усе, що ви зробили одному з моїх братів найменших – ви мені зробили" (Мт. 25, 40), але християнство володіє також досконалим арсеналом духовних засобів профілактики всіх без винятку правопорушень, які є також і порушеннями заповідей Божих і церковних. Ці християнські закони регламентують усе життя людини і є універсальним, а тому ефективним засобом, який запобігає можливим правопорушенням із боку людини і саме вони роблять людину дійсно вільною у своїх діях,

дозволяють їй ніколи не втрачати своєї гідності. Підтвердженням цього є свідчення ув'язнених, котрі дуже часто висловлюють священикам щирий жаль і глибоке каяття з приводу скоєних злочинів через брак духовної підтримки і допомоги в скрутні хвилини життя, яку вони могли б отримати, живучи за християнськими нормами [10, с.54].

Загалом християнство, завдяки універсальності свого вчення, спроможне, як свідчить його майже двохтисячолітній досвід, допомогти в удосконаленні всіх суспільних форм діяльності людини, зокрема і в правоохоронній сфері – в діяльності дільничних інспекторів міліції.

Антропоцентричність християнського бачення всякої світської влади як форми людської діяльності, сфокусованій на служіння людині, дозволяє надати ефективну допомогу і дільничним інспекторам міліції в їх праці. Виконання ними наданої законом влади повинно бути насамперед служінням людині, громаді: "Як хтось хотів би у вас бути великий, нехай буде вам слугою" (Мт. 20, 26). Виконання влади морально регулюється її Божим походженням, її розумною природою і її особливим предметом, як навчає Католицька Церква [11, 514]. Тому ніхто не може наказувати чи встановити того, що суперечить гідності особи і природному закону.

Виконання дільничними інспекторами міліції своєї влади, наданої законом, повинно прямувати до виявлення справедливої іспрахії духовно-суспільних вартостей, щоб полегшити цим усім громадянам користування свободою і відповідальністю. При цьому керівництво дільничних інспекторів, як і всяке вище суспільне керівництво, як на цьому наголошує католицьке церковне вчення, "...повинно мудро виконувати "розподільчу справедливість", враховуючи потреби і внесок кожного, маючи на меті згоду і мир". Воно повинно стежити за тим, щоб установлені ним "...закони і розпорядження не спричинювали спокуси протиставлення приватних інтересів суспільним" [12, с.514]. Катехизм Католицької Церкви також вимагає від усякої світської влади поваги прав людини, бо влада має служити справедливості гуманним способом, поважаючи права кожного, а передусім права родини і знедолених. Одночасно католицьке суспільне вчення висуває конкретні вимоги і щодо обов'язків громадян, зокрема – співпраці з цивільною владою для добра суспільства в дусі правди, справедливості, солідарності і свободи. При цьому церква закликає громадян керуватися засадами любові до Батьківщини, служіння якій вишлює з обов'язку вдячності та із самої суті любові. "Покірність законній владі і служіння загальному добру вимагають від громадян сповнення їхньої ролі в житті політичної спільноти". Разом із тим церква наголошує і на праві громадян щодо захисту своїх прав: "Сумління зобов'язує громадянина не виконувати принципів цивільної влади, якщо ці принципи суперечать вимогам морального

порядку (тобто спонукують громадянина до гріха. – С. К.), основним правом людини або вченню Євангелія. Відмова послуху цивільній владі, якщо її вимоги суперечать вимогам чесного сумління, знаходить своє оправдання в розрізненні між службою Богів і службою політичній спільноті: “Віддайте кесареві кесарево, а Боже – Богові” (Мт. 22, 21)” [13, с.515].

З огляду на те, що людина є спільним “об’єктом опіки” з боку церкви і міліції, доцільно проаналізувати значення й місце основних християнських релігійно-моральних засад у житті та діяльності дільничних інспекторів міліції.

Для дільничного інспектора міліції найпершим моральним обов’язком, який випливає з християнського вчення і є універсальним засобом допомоги інспектору у виконанні ним службових обов’язків, є обов’язок любові ближнього. “Любов є терпелива, любов є ласкава, не завидує, не чваниться, не надувається, не осоромлює, не є користолобива, не сердиться, не задумує зла, не тішиться неправдою, а тішиться правдою. Все переносить, всьому вірить, всього надіється, все перетерпить”, – вказує святий апостол Павло в першому посланні до коринтян (1 Кор. 13, 4-7). Ці слова апостола навчають, що справжня любов до ближнього повинна бути чистою і святою, без огляду на його суспільний стан чи оцінку його діяльності законом; любов має бути приязною, бо приязнь випливає з благородної цілі діяльності – досягнення чесної мети. Чесноті християнської любові протидіє ненависть, у якій міститься відразу, неприхильність до ближнього й бажання йому лиха. Носіями ненависті виступають у суспільстві особи, котрі чинять правопорушення, однак вони все ж таки залишаються нашими ближніми і заслуговують на нашу любов. Обов’язок любові ворогів Ісус Христос проголосив як загальну, всіх зобов’язуючу заповідь. Заповідь любові ворогів не вимагає від дільничних інспекторів, щоб вони не були нечутливими на заповідні правопорушеннями кривди їм чи закону, бо це було б проти людської природи, але вчить тому, щоб ми, за прикладом Ісуса Христа, були схильні заповіді зневагу та кривду радше приписати невідомості, квапливості, хвилевій пристрасті ближнього ніж його холодній чи продуманій злості. Ворогові не слід відмовляти звичайних ознак чемності, треба бути готовим творити йому добро щодо душі і тіла, як тільки для цього є нагода. За прикладом Ісуса Христа кожен християнин повинен молитися за ворогів. Християнське моральне вчення засуджує закам’янілість у пам’ятанні ближньому заповідної ним кривди, ненависть, мстивість і небажання примирення. Однак не є забороненим, а іноді є навіть обов’язковим, домагатися від ворога відплати за порушення прав людини або її майна, навіть через суд. Але це не повинно походити з мстивості, а лише для самооборони і пошуку справедливості. Любов ворога є також передумовою прощення і нам наших гріхів.

У сучасному світі є загальноприйнятими християнські засади вияву досконалої любові в якості загальнонародських гуманних принципів: щира участь у щасті і нещасті ближнього; готовність до прислуги ближньому; ввічливість у стосунках з ближнім; лагідність – терпеливе перенесення прямої чи непрямой образи від ближнього; згідливість. Протилежними до цих християнських чеснот є злі вчинки, які мають негативний моральний зміст, тобто є гріхами: байдужість до щастя чи нещастя ближнього, радість із нещастя ближнього, заздрість. Усі ці злі вчинки є не лише шкідливими в роботі дільничного інспектора міліції, бо вони віддаляють, відчужують його від людей, якими він повинен опікуватись, але й отруюють його душу і з часом стають поганою звичкою, а в кінцевому підсумку – його ворогами, бо змінюють думку людей про нього в гірший бік. Зокрема, звичка заздрості є не лише шкідлива сама по собі і виявляється через відразу до заслуженого товариша, підопічного чи суперника, але вона породжує ненависть, наклеп, роздратування і гнів.

Християнське етично-моральне вчення робить значний наголос на реалізації любові ближнього через старання про спасіння душі ближнього, які проявляються в ділах милосердя для його душі [14, с. 157-160]: грішника виправити; незнаючого навчити; тому, хто сумнівається, лати добру пораду; сумного потішити; кривду терпеливо переносити; образу від серця прощати; за живих і померлих молитися. Усі ці діла милосердя мають не лише суто християнську, але й загальнонародську актуальність і є, зокрема, актуальними в діяльності дільничних інспекторів міліції з відповідною адаптацією даних засад до специфіки об’єктів та сфери професійної діяльності інспекторів. Наприклад, інспектор також має метою своєї праці профілактику правопорушень та виправлення порушників закону і громадських норм, покликаний навчати, нагадувати, потішати, давати добру пораду всім, хто її потребує, повинен бути терплячим до кривди й образи громадян чи співробітників, бо основною метою його діяльності якраз і є зміна суспільно-морального клімату та торжество закону і справедливості у суспільстві. Зрештою, він повинен бути завжди готовим потішити засмучених, яких немало довкола нас, котрі зазнають фізичних або душевних терпінь. Метою такої потіхи має бути надання засмученому надії на майбутнє, вияв співчуття, яке полегшує ближньому перенесення горя і в цьому якраз дуже посприяє підкріплення допомогі порадою про звернення засмученого до віри в Бога, до повної надії на Боже милосердя.

Наступною важливою духовною якістю дільничного інспектора міліції повинна бути правдолюбність, адже цією якістю він не лише завойовуватиме довіру, щире ставлення у своїх підопічних, викликатиме їх на відверті стосунки, але й підніматиме свій авторитет і, врешті, запобіга-



тиме вчиненню правопорушень. Окрім того, інспектор повинен незламно дотримуватися даного слова і совісно виконувати свої обов'язки, бо інакше про яку його правдолюбність може йти мова?

Від риси правдолюбності невіддільною є інша християнська моральна засада: збереження доброї слави ближнього. Інспектор повинен глибоко усвідомлювати значення дотримання цього принципу, адже цим самим він відкриває собі тривкий "кредит довір'я" з боку підопічних і здобуває тим самим їхні симпатії. Для дотримання цього принципу він має остерігатися сам і запобігати безпідставному підозрюванню, осуджуванню, зневазі, наклепу, обмові як безправному і немилосердному виявленню дійсних і таємних хиб ближнього. Хоч в останньому він повинен чітко відрізняти обмову від свого професійного обов'язку виявляти і виправляти недоліки чи законопорушення людей.

Дільничний інспектор міліції зобов'язаний дбати і про збереження життя, здоров'я та майна ближнього. Під убивством, згідно з християнським етично-моральним вченням, прийнято розуміти несправедливе і спеціальне позбавлення ближнього життя [15, с.171]. Цей гріх є порушенням права Бога, єдиного пана життя і смерті. Він є найбільшим покривдженням убитого, бо йому відбирається найдорожче – життя.

Від убивства ближнього відрізняється його випадкове позбавлення життя. Воно не є провинною, коли смерть настає внаслідок дії, котра сама по собі не є небезпечною для життя інших і яка настає з вини вбитого. Однак випадкове позбавлення ближнього життя є провинною, коли смерть є наслідком дії дуже небезпечної для життя інших, що вже не раз могла бути причиною смерті і не була владою справедливо покарана. У цьому випадку вина є тим більшою, чим більшим є вияв необережності.

Нарешті, дільничний інспектор міліції покликаний стояти на сторожі приватної власності, яка є запорукою спокою в суспільстві та цілком природним прагненням кожної людини щодо пошанування її власності. У цьому питанні церква і держава є також солідарними: вони закликають кожну людину остерігатися всього того, що може зашкодити власності ближнього і його чесно заробленій платні, забороняє грабж і крадіж, обман, несправедливе утримання чужого майна. Причому за християнськими нормами гріх шкоди майну ближнього є важким гріхом і може бути прощений лише за умови реституції – відшкодування завданої матеріальної кривди.

Загалом проблема душпастирювання УКЦ в органах внутрішніх справ України на сьогодні вимагає не лише подальшого теологічно-релігійно-знавчого, але й правового дослідження й удосконалення цих стосунків, що, у свою чергу, посприє вдосконаленню особистого життя та діяльності дільничних інспекторів міліції. Дана проблема є надзвичайно актуальною

для українського суспільства, але разом із тим і доволі мало дослідженою, а тому для її вивчення необхідні спеціальні глибокі релігійно-теологічні й педагогічно-психологічні дослідження. Однак уже тепер можна зробити висновок про те, що з огляду на існуючий на сьогодні християнський досвід організації суспільного життя та професійний досвід праці дільничних інспекторів міліції в незалежній Україні є очевидною користь і потреба більш ширшого залучення в професійну діяльність інспекторів цього позитивного досвіду дії морально-духовних чинників християнства як на окрему людину, так і на життя цілого суспільства. При цьому вплив цих чинників на діяльність дільничних інспекторів міліції буде вагомим тоді, коли вони будуть постійно й активно духовно самоудосконалюватися. Кожна людина є наділена дорогоцінним даром життя, численними дарами різних талантів та сили, але без духовно зорієнтованої самоактивізації ввесь цей людський потенціал може залишитися бездіяльним, незреалізованим, а сенс життя та мета професійної діяльності не будуть досягнуті. Головним у цьому духовному самовдосконаленні інспекторів повинно бути вміння розуміти і цінувати долю людини через засвоєння християнських ідеалів Любові і Добра. Інспектор-професіонал обов'язково має систематично контролювати і перевіряти стан своєї душі, свого сумління, своїх професійних мотивів та цілей. Він повинен постійно намагатися не лише вдосконалювати свої професійні навички, але й уміти пізнати і самого себе, свої можливості, своїх підопічних, проаналізувати всі реалії життя і праці та свої дії, вдосконалювати їх духовну мотивацію, знати, що йому не вистачає для повної досконалості. Розумно використовуючи всі проаналізовані духовні чинники та власні можливості вдосконалення свого життя й праці, справжній дільничний інспектор міліції працюватиме із задоволенням і радістю, втішатиметься Божим благословенням і допомогою та щедрими плодами своєї праці.

1. Іван-Павло II. В очікуванні дня, визначеного Богом // *Нова зоря*. – 2004. – №24 (594) – С.1.
2. Стратегія розвитку Церкви // *Нова зоря*. – 2004. – №8 (578). – С.4.
3. Уткін О. Питання свободи совісті в Українському війську // *Релігійна свобода: функціонування релігії в умовах свободи її буття*. – Київ, 2004. – С.69-71.
4. Голейко Р. Душпастирювання у війську // *Свангелізація і душпастирство у III тисячолітті*. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2002. – С.42-53.
5. Хмільовський М. До питання про душпастирство у Збройних силах України // *Київська церква*. – 2000. – №1(17). – С.110-112.
6. Коберський Л. Досвід душпастирської опіки у військах Західного оперативного командування // *Київська церква*. – 2001. – №1(12). – С.81-85.
7. Новицький Ю. Душпастирство над ув'язненими // *Свангелізація і душпастирство у III тисячолітті*. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2002. – С.54-55.

8. Будуйкевич Я. Душпастирство. Українське душпастирство на порозі XXI століття. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2002 – 272 с.
9. Кияк С. Християнська етика. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФГКД, 1997. – 224 с.
10. Новицький Ю. Душпастирство над ув'язненими // Свангелізація і душпастирство у III тисячолітті. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2002. – С. 54.
11. Катехизм Католицької Церкви. – Синод Української Греко-Католицької Церкви. – Львів: Місіонер, 2002. – С. 514
12. Там само. – С. 514.
13. Там само. – С. 515.
14. Кияк С. Християнська етика. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФГКД, 1997. – С. 157-160.
15. Там само. – С. 171

*In the article are analysed state and problems of pastoral activity of Ukrainian Catholicism on example of spiritual guardianship in army, militia and of prisoners.*

УДК 215

Р.А.Горбань

## СОЦІОГЕНЕЗ БОГОСЛОВ'Я ІСТОРІЇ

**Постановка проблеми.** Історія – це інтегральна персонігенеза, індивідуальна і водночас суспільна, матеріальна і внутрішня. Генеза тут не лише початок і походження, а також перманентний розвиток у всіх вимірах, стала, змістовна й онтична персоналізація й соціалізація водночас. Усе це в структурі часу, що обраховується, і простору, що вимірюється. Особа тут постає не як ідея, модель, концепція, а як дійсність, дійсність дійсності, в аспекті творення [4, с. 107]. Немає особи без дійсності і дійсності без особи, без її відношення до особи. Історія постає як реалізація особи в усіх вимірах, тому історичне мислення завжди універсальне.

**Ступінь наукової розробки проблеми.** У сучасній систематизації богослов'я історії одні вважають його за доповнення філософії історії, відмежовуючи від історії спасіння. Серед них – Г.Рондет, Г.Тільс, Р.Сіберг, Т. де Шарден. Інші ототожнюють його з богослов'ям історії спасіння: Е.Раст, Ж.Данелю, Г.У. вон Балтазар, К.Ранер, К.Льовітц, О.Кульман, В.Паненберг. Однак богослов'я історії не треба ототожнювати з рефлексією над історією спасіння, це дві різні ділянки богослов'я [10, с.88], де перша досліджує, вказує і систематизує земну історію людства у світлі об'явлення і природного (історичного й позаісторичного) пізнання та її відношення до трансцендентної дійсності, а друга займається самим лише процесом спасіння, трансцендентним і містерійним виміром історії. Тому першу ділянку належить вважати богослов'ям історії в стислому значенні, а другу – богослов'ям історії в широкому значенні, аналогічному. Обидва напрямки

богослов'я історії не існують цілком відокремлено, а взаємно зумовлюються, доповнюються і пов'язуються в людській особі.

Подібно як і при філософії, тут можна говорити про богословсько-історичне пізнання в аспекті підмета (людина), про певне метабогослов'я історії, а також про богослов'я історії в аспекті предмета зацікавлення, тобто про антропогенезу у світлі богослов'я [9, с.64]. Історія світу, людства повністю зображується як теїстичне відношення дійсності до надприродного. Воно передовсім утверджує правду про абсолютну неповторність історії завдяки своїй триптичній будові: альфальність історії (протологія – початок), середня ділянка, тобто “цей світ” – сон (сонологія) і фінальність (есхатологія). Історія, власне, опирається на співвідношення цих трьох частин [6, с.126].

**Метою статті** є проаналізувати виникнення і розвиток явища богослов'я історії у світовій суспільно-філософській думці до остаточного формування її в окремий сучасний напрямок відновленого в Україні богослов'я.

**Виклад основного матеріалу.** Давні греки, творячи термін “історія”, надали йому значення досліджень істотної ваги, інформації про людей і світ, відношень і розповіді, а пізніше – найвищого знання та людської мудрості. У досить ранній період пошук людських знань у дослідженнях діянь світу був заблокований і сповільнений грецькою метафізичною і статично-синхронічною думкою, які нав'язували передовсім до дослідження природи. Згідно з цим, достовірним знанням можна визнати лише те, що походить із пізнання того, що загалом в природі, того, що підлягає правилам необхідності і повтору. Тому історичне пізнання не мало наукового характеру, оскільки відносилось до того, що поодиноке, випадкове, одноразове і неповторне [7, с.43-44]. Плагон і Арістотель поезію ставили набагато вище від історії з огляду пізнавальних вартостей. У подібний спосіб християнське богослов'я, яке розвинулося завдяки застосуванню грецької філософії при злибленні Об'явлення Божого, не проявляло особливого зацікавлення історичним світом. Попередні визначення богослов'я як “економії” (Божого задуму), що містило багато історичних елементів, було невдовзі витіснене старогрецьким терміном “theologia”, який обмежував предмет досліджень до необхідного бугтя, абсолютного, надчасного і незмінного, тобто без жодного зв'язку з часом та історією [14, с.38-40]. Незважаючи на те, що християнство per excellence історичний феномен, виникло завдяки приходу Сина Божого у світ, отримало Об'явлення, реалізоване в конкретному часі і просторі, спрямоване на всю людську історію, в практиці послуговувалось історичною аргументацією з метою схилити на свій бік освічених людей – протягом багатьох століть у теорії науки богослов'я пріоритет надавався метафізичному пізнанню історичного типу.

Навіть такі мислителі, як св. Августин і Тома Аквінський вбачали вартість історії тільки в тому, що вона подавала моральні взірці наслідування [11, с.42]. Особливо в середньовіччі про світ, людину й християнство говорилося в основному антиісторично.

Формування середньовічного образу світу набрало особливих змін і йшло в напрямку збільшення ролі історичного мислення, що відзначається найбільше в епосі відродження. XVIII століття принесло спроби автономізації наук від метафізики і визнання історії за науку. Починаючи з наступного століття, історичне мислення стало одним з елементів майже всіх автономних наук [1, с.34], одночасно історія стає одним із головних предметів зацікавлень багатьох філософських напрямків: іdealізму, марксизму, позитивізму, екзистенціалізму, персоналізму, філософії життя. У такій ситуації неважко зрозуміти упередженість богословів, які були антиісторично налаштовані.

У новому образі, що вимальовувався, земля переставала бути незмінною й безпосередньо створеною Богом, ставала фрагментом і моментом гігантської космогенези, людина переставала бути істотою закоріненою в інший світ і ставала твором, фрагментом і моментом історії Землі [12, с.77-78]. Християнство як би почало втрачати риси “тамтого світу” і перетворювалось в особливу постать людської історії, яка не виключає, а, навпаки, домагається історичних досліджень над собою. Як наслідок, богословська думка віднайшла наростаючу необхідність повної конфронтації з історичною думкою [4, с.84]. Навіть на сьогоднішній день ця конфронтація проходить досить складно. Деякі богослови вже давно вказували на потребу визнати історію за друге після філософії допоміжне джерело богослов'я, та й пізніше багато богословів у меншому чи більшому ступені використовували історичне мислення. Однак офіційне богослов'я вбачало в цьому загрозу релятивізації християнських вартостей і намагалось серед іншого відродити томізм, який сприймався як закритий на історичне мислення; осуджувало історизм не лише радикальний, але й поміркований, упереджено ставилось до історично-критичних досліджень Біблії та біблійних питань і виражало ноту недовіри до еволюціонізму й усіляких динамічних та діахронічних напрямків [Там само]. Лише постанови II Ватиканського Собору виразили згоду на поширення предмета християнської рефлексії на історію, людські діяння, а богословські науки повинні збагатитися історичним пізнанням і мисленням.

Богослов'я історії таке ж давнє, як і саме усвідомлення себе людиною, відтоді, коли людина почала мислити і задумуватись, зокрема, коли виникло історичне самоусвідомлення [18, с.51-72]. Людина, ставлячи питання про Бога, шукала трансцендентних і остаточних причин певних подій

чи взаємопов'язаних фактів, тобто ставила питання з ділянки богослов'я історії. Це було важливою частиною кожної релігійної свідомості. У звичайній свідомості довгий час не спостерігалось окремого зацікавлення такого роду, як і не було такої університетської дисципліни. З огляду на це, богослов'я історії як загально визнана наукова дисципліна є новою [10, с.86]. Для багатьох осіб зі статичною ментальністю навіть занадто новою. Такий статус прадавнього і нового відображається в самій назві, яку побудовано, беручи за взірець термін, вжитий у XVIII столітті Вольтером – “філософія історії” (philosophie de l'histoire). Богослов'я історії як дисципліна динамічного і діахронічного мислення й водночас системна дисципліна, на відміну від мікрофактографії, не відповідає на загальні характеристики університетських наук і енциклопедичного мислення, тому залишається дещо незрозумілою, а через це – “новою” [там само, с.87]. Для того, щоб практикувати богослов'я історії, потрібно розвивати й удосконалювати сам світ богослов'я і світ історичних наук разом із їх філософською систематизацією. Саме богослов'я у своїх дослідженнях принесе чистий апіоризм або несумісність із фактичною історією. З іншого боку, сама історія, особливо без філософії історії, не зможе вийти далі як поза іманентне бачення. Богословське мислення не обходиться без філософії, яка в систематичному богослов'ї відіграє надзвичайно важливу роль [2, с.27]. Богослов'ю історії в систематичному значенні необхідна філософія історії. В історіософії виникли мінімалізуючі і скептичні течії у стосунку до цієї ділянки богослов'я. Статичний томізм вважає, що філософія історії неможлива, без об'явлення не можемо дізнатися ні про цілість історичної дійсності ні про її фінал. Кантизм і неокантизм практикують філософію історії, але лише суб'єктивістичну, яка отримує повноту тільки завдяки вірі. Феноменологія почала займатися тим, що часове й історичне, але лише в межах “конкретного”. Екзистенціалізм займається суб'єктивізмом, який відкривається в само-свідомості людини. Аналітична філософія займається виключно аналізом способу говорити про історію, герменевтика трактує тільки про розуміння історичних текстів, структуралізм уже на початку занегував усяку об'єктивну зміну, розвиток, прогрес і реалізацію [13, с.56-57]. Після історизму XIX століття щораз частіше здійснюється опозиційна хвиля, яка вважає історію міфом, міфографією. Сьогодні це поволи відходить і на зміну антиісторичності приходять історичне мислення у багатьох ділянках наук.

Існує дуже багато форм історичних наук (наприклад: універсальна історія, історія цивілізації, історія релігії), які мають певну вагу для богослов'я історії, хоча найбільш вартісними є історичні та історіософичні науки [10, с. 64], які мають вищий ступінь загальності й систематичності, ширший і глибший обсяг бачення. Однак слід пам'ятати, що історичне та історіо-

софічне пізнання не потребують об'явлення, щоб зрозуміти всю індивідуальну історію чи деякі історичні процеси, події, в яких концентрується універсально-історичне. Кожне природне пізнання – свого роду вступне об'явлення, а повноту і досконалість надає йому натхненне об'явлення, дане “згори”, тобто об'явлення юдео-християнське [4, с.89]. Тому всі результати історичного та історіософічного пізнання, певною мірою перевірені, передаються дослідженням богослов'я історії. В аспекті предмета одні вважають, що богослов'я історії означає спробу висвітлення земних, природних, світських подій у християнському світлі. Інші, зокрема німецькі і французькі богослови, вважають, що світську історію потрібно відкласти осторонь, а богослов'я історії повинно відноситись виключно до “історії спасіння”, що означало б своєрідну “історизацію” всього богослов'я. Також існує тенденція відокремлення “богослов'я історії спасіння” і введення напрямку синтезуючого обидві історії, земну і святу, в особі людини (таку концепцію будували польський богослов Ч. Ст. Бартнік і російський – М.Бердяев). У результаті, на світську історію дивляться крізь призму історії спасіння, поєднуються два вектори в одній площині історії.

Богослов'я історії зобов'язує до ерудити і пам'яті про культуру в широкому значенні й аспекті. У східних культурах головна історична роль приписувалась одиницям: пануючим і героям (грецька культура), більшість вбачала в суспільстві органічну цілість (латинська і християнська культури), в давній Індії першість визнавалася за більшістю, в Ізраїлі і в арабів провідну роль відігравали царі і пророки [7, с.65-66]. У християнстві перших віків історію мав творити Ісус Христос з Його суспільством – Ekklesia – церквою, Тілом Христа. Марксизм і наступні форми соціалізму за творчий підмет історії вважали тільки “маси”, не визнаючи жодної значущої ролі визначних постатей, особистостей. Нині побутує думка, що історію творять одиниці і суспільство разом, взаємними зусиллями, суспільство не може творити історії без одиниць, а одна людина, навіть найвизначніша, не має значення без суспільства. Залишається питання, на скільки одна особа впливає на історію більше ніж інша. Це залежить від багатьох чинників.

Ототожнювання богослов'я історії з історією спасіння або богослов'ям історії спасіння є невідповідним і помилковим, фальшивим баченням [15, с.89]. Такий спосіб підходу виростає з християнського фідейзму та ірраціоналізму, філософічного скептицизму і модного сьогодні суб'єктивізму. Історія має характер об'єктивний, є такою ж дійсністю, як природа, і тому може бути предметом зацікавлення й осмислення не лише фактографічного, але й спектркулятивного. У загальній площині філософія історії і богослов'я історії взаємно доповнюються і взаємно зумовлюються [там само, с.91]. Християнське богослов'я історії в широкому значенні є система-

тизуванням історичної свідомості людини, індивідуальної і суспільної, у межах християнської думки. У вузчому, стислому значенні – це ділянка богословської антропології, яка досліджує і вказує в методичний спосіб історію людини та людства в абсолютному аспекті, у світлі християнського і наукового пізнання, спробою віднайти абсолютний сенс буття, опираючись на дії людини, її творчість і здобутки [4, с.109].

Богослов'я історії стисло пов'язане з філософією історії, вони говорять про одне й те ж, але з інших точок зору, застосовують подібний підхід до дійсності “історичного”. Філософія історії застосовується в дещо ширшому значенні ніж в університетській номенклатурі, як фундаментальна наука про історію людства, тобто рефлексія людини над собою, упорядкована у спосіб “вищої науки”; “мудрість” співвіднесена до людської історії без стислих наукових чи систематичних вимог; певного роду ідеологія, що має на меті реінтерпретацію людської свідомості, дійового формування діянь людства [8, с.451]. Очевидно, найважливішим є перше визначення. Згідно з ним, філософія історії чи історіософія – частина філософії, яка займається остаточними причинами історії людства, їх підметом, природою, правилами, метою і сенсом. Вона входить у ділянку філософської антропології. Синхронічні науки сприймають людину як нерухому, статичну, незмінну дійсність, так, як це чинила платонсько-аристотелівська метафізика; діахронічні науки бачили людину як процес реалізації, розвитку власної людяності, людського в людині, так, власне, сприймають її і напрямки сучасної думки [17, с.116]. Ці обидва напрямки наук взаємно доповнюються, однак філософія історії належить до діахронічного напрямку. Філософія історії постає на базі особливої історичної свідомості людини в часі й просторі; це вища, цілісна і систематизована рефлексія людини над собою в аспекті історії, що закорінена чи то в особі, чи в суспільстві, чи в усій людськості [там само, с.118]. Філософія історії розвивається не лише на позиціях університетської філософії у стислому значенні, але також інших ділянок: всесвітньої історії, соціології, культурології, літератури й богослов'я історії. Більшість сучасних філософських систем намагаються розвивати власну концепцію історії. Появлялися філософсько-богословські системи, пізніше повільно відділялись і розмежовувались філософія і богослов'я [16, с.93], а також філософія історії від релігійних наук і систематичного богослов'я.

Концепція “історичного” усвідомлення того, що історичне, проходила різні етапи розвитку і метаморфоз, від фактів, подій, що мали мілітарний, політичний, незвичайний характер, або фрагментарний і затомізований, як цілості історичної екзистенції у часі й просторі особи, суспільства, людськості. Форму і зміст цієї екзистенції творить не лише людська діяль-

ність, а й об'єктивізовані наслідки цих дій, тобто процеси, і те, що становить, творить людину: існування, ситуація, стан, доля, зумовлення, детермінація, етап розвитку [6, с.107]. Історію зображують щораз частіше не лише як минуле, але також як теперішнє і перспективу майбутнього, тобто цілість людської реалізації у часі й просторі буття і світу. Сталі структури буття та історичні зміни взаємно зумовлюються. У цьому значенні людина постає одночасно як стала структура і як історія.

Історія у світлі богослов'я отримує новий вимір "середини", який відкриває нові горизонти людського буття. Це багатство проявляється не тільки у світлі правди про creatio continua (продовження творення), але й у світлі правди про Ісуса Христа, церкви і трансцендентного Божого Об'явлення, даного людині [4, с.136]. Твориться нова лематизація людської історії, нові правила і новий світ нескінченних можливостей. Твориться не лише людина, а й людина у відношенні до Бога, тобто в абсолютному і необмеженому значенні. Кожна подія отримує перспективу нескінченності. Історію можна в цьому аспекті піддати процесові афірмації і тоді вона стає "теїстичною", хоча має власну автономію і не підлягає використанню церквою з власною метою. Можна також піддати негації, і тоді вона стає "атеїстичною". У такий спосіб може відбуватися процес теїзації і атеїзації, християнізації і антихристиянізації, історизації й антиісторизації [там само, с.137]. Християнство вважає, що Бог як Фундамент, Основа Історії є єдиним шансом доповнення і реалізації людини в історії.

Теїстичне відношення отримує свій кульмінаційний момент у фінальності, тобто есхатології, яка може мати як іманентний, так і трансцендентний характер, як земний, так і надприродний. Цей пункт вирішує питання цілеспрямованості історії, футурології і прямування вперед (таку ж теорію приймає у своїй концепції Бердяєв, де історія сповнена Божою дією, метаісторичним, має свою мету і спрямована вперед, в майбутнє, де знаходить свій кінець). Завдяки цьому християнство виключає можливість циклізму, безформності історії, повторення чи рух у зворотному напрямку. Історія має характер анізотропності. Усе вирішиться в кінці часу й простору, історія внутрішньо пов'язана з Омегою, кінцем. У цьому значенні людина і Бог є майбутнім.

Кожна вища релігія і кожна теїстична філософія мали й мають своє богослов'я історії, хоча, зазвичай, мериторично і методологічно не виділене [8, с.451]. Спочатку воно було присутнє в юдаїзмі, в Новому Завіті і майже в усіх визначних християнських мислителів. Його практикували Ориген, св. Августин, Йоахим із Флориди, св. Юстин, Ж.Б.Босюєт. Нині воно розвивається в особливий спосіб з огляду на популярність динамічних напрямків, протиставлених статичній метафізиці, і збільшення внутрішньої ідейної порожнечі.

Земна історія ставить питання про Бога і тому може бути інтерпретована у світлі правди про Бога. Історія в остаточний спосіб "відкриває" Бога, Бог проявляє себе в історії і через неї. Для християнського богослов'я нема "секуляризованої" (позбавленої Бога, суто світської) історії, в сенсі негування Бога. Вона земна, тобто створена і дочасна, оперта на Бога як Творця світу, всього земного. Усе стає повністю зрозумілим лише у світлі надприродного, того Предвічного Джерела, самобутнього існування, того, Хто є. Усе буття отримало створене існування (esse creatum) і вимір форм цього існування у часі й просторі. Немає історії, яка б виникла самобутньо, сама із себе, кожна має свій початок, причина якого знаходиться зовні, тому мусить брати свій початок із Самобутнього Існування як джерела і через це мати також свою альфальну структуру [6, с.108; 5, с.224-225]. Історія – це перший акт створеного існування, але при цьому вона не має фаталістичної залежності, "початок" існування у вигляді отриманого дару. Цей акт відзначається тривалістю, продовжується до кінця історії і завжди є одиночним, незважаючи на велику кількість подій в історії і кількість окремих, поодиноких історій у створеному світі.

**Висновки.** Різні концепції намагаються віднайти і вказати ті чинники, які зумовлюють і окреслюють історичний процес: надприродні сили, небесні тіла, енергію природи, природні катаклізми, умови життя, інстинкти, раси, еволюційний розвиток, техніку й цивілізацію, ідеї, дух народу, суспільно-державний устрій, культуру, творчу волю і т. д. [3, с.44-53]. Однак ці концепції не в силі до кінця вирішити, що насправді зумовлює історичний розвиток, творить історію. Філософська рефлексія над історією ставить перед людиною питання про трансценденцію, і то набагато сильніше й виразніше ніж природа й космос. Водночас це питання переходить у складову питання про саму людину.

У богослов'ї історії філософія і богослов'я тісно пов'язані з метою цілісного і повного виявлення дійсності, історії, людини. Історичне мислення приходить на зміну антиісторичному і відкриває нові перспективи, правди і завдання, що постають перед людиною як Божі правди. Бог є тим чинником, істотою, сенсом і метою історичного процесу, які шукали філософські концепції, не маючи змоги дійти до однозначності у своїх пошуках. Знання і віра стають тут поряд, щоб спільно, взаємодоповнюючись, дійти до глибинного, внутрішнього сенсу буття, де наука не заперечує віри, а допомагає їй і доповнює.

1 Aries Ph. Zeit und Geschichte. – Frankfurt a/M, 1988

2 Banka J. Absolut i absurd. Filozoficzne dociekanie poczatkowosci i finalnosci swiata. – Katowice, 1993.

3 Bartnik Cz. St. Historia i myst. – Lublin, 1995.



4. Bartnik Cz. St. Teologia historii – Lublin, 1999.
5. Бердяев Н. О назначении человека. – М., 1993.
6. Бердяев Н. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. – Париж, 1969.
7. Bomann Th. Das Hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen. – Göttingen, 1954.
8. Bovis de A. Philosophie ou theologie de l'histoire? // NRT. – 1959. – № 81.
9. Early R. L. Christian Interpretation of History. – London, 1954.
10. Forte B. Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, inizio e il compimento. – Milano, 1991.
11. Hayen A. Le Thomisme et l'histoire // RT. – 1962 – № 62.
12. Hunermann P. Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19 Jahrh undert. – Freiburg, 1967.
13. Kula W. Wokół historii. – Warszawa, 1988.
14. Liszka P. Wpływ roznoego rozumienia czasu w naukach szczegolowych na refleksje teologiczna. – Wrocław, 1990.
15. Mondin B. Teologia della storia. – Roma, 1992.
16. Padovani U. Filosofia e teologia della storia. – Brescia, 1953.
17. Reucher T. Zur Systemtheorie der Historie. – Freiburg, 1976.
18. Zywczyński M. Narodziny i dzieje pojęcia historyzmu // Historyka. – 1967. – № 1.

*Analysing the social philosophical thought in perception of history and its progress during the ages, there was formed an invariable turn to supernatural dimension of "historical" which had an influence on the inner meaning and sense of events. As a result it caused the creation of the individual tendency in science that was named the theology of history.*

УДК 159.923

Л.М.Романкова

## ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА ФІЛОСОФСЬКО-СОЦІОЛОГІЧНОГО ТА ПСИХОЛОГІЧНОГО ПІДХОДІВ ДО ВИВЧЕННЯ КОНФЛІКТУ

Традиції нагромадження конфліктологічних ідей мають багатовікову історію. Перші цілісні концепції конфлікту з'явилися на рубежі XIX–XX ст., але і в попередніх століттях кращі мислителі пропонували своє бачення природи цього феномена, шляхи його попередження та вирішення.

Спершу тлумачення конфліктної проблематики у філософсько-соціологічній традиції було пов'язане з вивченням процесів боротьби в людському суспільстві, які найбільш повно виражала школа соціал-дарвінізму. Соціал-дарвіністи стверджували, що суспільство можна ототожнити з людським організмом, а це дає можливість пояснювати суспільне життя біологічними закономірностями. Сам конфлікт співвідноситься з боротьбою і розглядається як форма соціальної взаємодії. Яскравими представниками цього вчення були Г.Спенсер, У.Самнер, Л.Гумплович, Г.Ратценгофер.

Твердження соціологів про відносно стабільну й інтегровану природу суспільства виразились у функціональній моделі його опису (структурний функціоналізм). Теза про функціональну єдність, тобто гармонійну відповідність і внутрішню узгодженість різних частин соціальної системи, призвела до трактування конфліктів як патології у функціонуванні суспільства, як аномалії, яку потрібно виключити з життя (Е.Мейо, Т.Парсонс; "функціональна модель рівноваги").

Всупереч "теорії рівноваги" була сформульована теорія конфлікту, заснована на ідеї постійної зміни суспільства. Отже, конфлікт є характерною будь-якого суспільства. Ціннісна перевага "моделі порядку" стримує розвиток і визнання "конфліктної моделі" (Л.Козер, Р.Дарендорф).

Теоретичні основи конфлікту і соціологія конфлікту були закладені К.Марксом і Г.Зіммелем, авторами системних досліджень процесів боротьби і конфлікту в суспільстві. Роботи К.Маркса висвітлювали діалектику розвитку суспільства і закономірності виникнення конфліктів. Г.Зіммель сформулював теорію про позитивні функції конфлікту. Згідно з Г.Зіммелем, конфлікт – універсальне явище суспільного буття, невід'ємна особливість соціальних відносин. Зіммелем були закладені основи конфліктного функціоналізму.

Продовженням досліджень К.Маркса і Г.Зіммеля й концептуальною основою сучасної парадигми конфлікту стали праці Р.Дарендорфа і

Л.Козера. В їх інтерпретації конфлікт набуває більш визначене звучання, конкретну феноменологію. Праці Р.Дарендорфа і Л.Козера стали основою сучасної конфліктології, яка здійснила перехід від теорії конфлікту до практичної роботи з ним. Американський соціолог Кеннет Боулдінг уперше спробував створити універсальне вчення про конфлікт – “загальну теорію конфлікту”. В його теорії розглядаються дві моделі конфлікту – статична й динамічна. У статичній моделі Боулдінг аналізує “сторони конфлікту” й систему відношень між ними. Ці відносини будуються на принципі конкуренції. У динамічній моделі розглядаються інтереси сторін як спонукальний фактор у конфліктній поведінці людей. Опираючись на ідеї біхевіоризму, Боулдінг визначає динаміку конфлікту як процес, що складається з реакцій протидіючих сторін на зовнішні стимули.

Отже, тлумачення конфлікту через призму філософсько-соціологічної традиції йде в руслі соціал-дарвінізму і марксистської теорії (друга пол. XIX ст.); функціональної теорії конфлікту Г.Зімеля і Т.Парсонса (перша пол. XX ст.); теорії позитивно-функціонального конфлікту Л.Козера, загальної теорії конфлікту К.Боулдінга та конфліктної моделі суспільства Р.Дарендорфа (кінець XX ст.).

Психологічна традиція розуміння конфлікту базується на сприйнятті особистістю протиріч між різноманітними її сферами. На сьогодні виокремлюють такі основні підходи: психоаналітичний, який пов’язує з іменем австрійського психолога З.Фрейда, що створив одну з перших концепцій людської конфліктності: психіка – це поле боротьби між непримиренними силами інстинкту, розуму і свідомості [1, с.63]. Загалом З.Фрейд вивчав внутріособистісні конфлікти, але його заслуга полягає в пошуку причин міжособистісних конфліктів у сфері несвідомого. Послідовник З.Фрейда Альфред Адлер зміст конфліктів особистості з мікросередовищем убачав у спробах індивіда звільнитися від почуття неповноцінності й домінування одних над іншими.

Американські психологи К.Хорні, Е.Фромм, Г.Саллівен розширили розуміння природи конфлікту, вносячи в нього соціальний контекст. Так, К.Хорні основною причиною конфліктів між індивідом і його оточенням вважала нестачу доброзичливості з боку близьких людей, у першу чергу, батьків. Е.Фромм відзначав, що конфлікти виникають із-за неспроможності реалізувати в суспільстві особистісні наміри і потреби.

Другий напрямок – це теорія групової динаміки Курта Левіна, який розробив концепцію динамічної системи поведінки, що перебуває в напруженому стані при порушенні рівноваги між індивідом і середовищем. Ця напруженість виявляється у вигляді конфліктів, джерелом яких може бути неприйнятний стиль діяльності лідера групи. К.Левін убачав шляхи вирі-

Л.М.Романкова. Загальна характеристика філософсько-соціологічного та психологічного підходів до вивчення конфлікту

шення конфліктів у реорганізації мотиваційних полів особистості й структури взаємодії індивідів.

Група психологів Єльського університету (США) на чолі з Д.Доллардом, опираючись на праці З.Фрейда і К.Левіна, запропонувала нову гіпотезу конфлікту – фрустраційно-агресивну. У цій концепції інтегрована біосоціальна причина конфліктів – агресивність індивіда і соціальна причина – фрустрація. Агресія завжди породжує фрустрацію, а випадки агресивної поведінки передбачають існування фрустрації.

Відомим представником поведінкового напрямку є американський психолог Арнольд Басс. Причини конфліктів він шукає не тільки в біології людини, її вроджених якостях, але й у соціальному оточенні, яке видозмінює ці якості в результаті взаємодії особистості з навколишнім середовищем.

Згідно з теорією соціометрії, розробленою соціальним психологом Я.Морено, міжособистісні конфлікти визначаються станом емоційних відносин між людьми, їх симпатіями й антипатіями стосовно один одного. Я.Морено зробив висновок, що всі конфлікти, від міжособистісних до міжнародних, можуть бути вирішені шляхом перестановки людей відповідно до їх емоційних уподобань, для того, щоб “соціометрична революція” дозволила гармонізувати суспільні відносини.

Слідом за працями засновника символічного інтеракціонізму – американського психолога й соціолога Д.Міда – широкий резонанс отримали дослідження представника чикагської школи Т.Шибутані. На його думку, причини конфліктів приховуються у процесі соціальної взаємодії. При виникненні незадоволення у стосунках “індивід – середовище” суб’єкт починає відчувати внутрішню дисгармонію і дискомфорт. Намагаючись їх ліквідувати, індивід пристосовується до середовища, внаслідок чого і виникають конфлікти.

Початок етологічного підходу до тлумачення природи конфлікту був покладений працями австрійського природодослідника Конрада Лоренца, який висловив гіпотезу про те, що основною причиною соціальних конфліктів є агресивність індивіда і наговну. На його думку, механізми виникнення агресивності у тварин і людини однотипні, а агресія – постійний стан живого організму. Етологічні ідеї К.Лоренца розвивав нідерландський етолог Н.Тінберген.

Соціотропний підхід до тлумачення конфлікту пов’язують з іменами У.Мак-Дугалла, С.Сігеле, які стверджували, що конфлікти в суспільстві неминучі, бо людям властиві соціальні інстинкти страху та самоствердження, які передаються генетично. Опираючись на твердження Ч.Дарвіна про те, що інстинкт боротьби за виживання забезпечує існування і розвиток виду, Мак-Дугалл поширив його на людське суспільство. Створена ним

теорія соціальних інстинктів визначила соціотропний напрямок у вивченні конфліктів (С.Сігеле).

На сьогодні дослідження конфліктів у сучасній психології ведуться такими напрямками:

- теорією ігор (М.Дойч);
- теорією організаційних систем (Р.Блейк, Дж.Мутон);
- теорією і практикою переговорного процесу (Д.Рубін, Р.Фішер, У.Юрі).

Представники теоретико-ігрового підходу основним завданням вважають побудову універсальної схеми взаємодії у конфліктній ситуації та її вирішення. Стилі поведінки в конфліктній ситуації узагальнюються двома типами – кооперацією та конкуренцією.

У системному вигляді цей підхід представлено у працях американського соціального психолога М.Дойча. Його концепція – це цілісна розробка соціально-психологічного підходу до проблеми конфлікту. На думку вченого, в основі конфлікту лежить несумісність цілей учасників міжособистісної взаємодії, і увага акцентується на мотивах протидіючих сторін (мотиваційна концепція).

Представники цього підходу вважають, що конфлікт може вирішуватися як конструктивним, так і деструктивним шляхом. Продуктивним вважається конфлікт, учасники якого переконані, що досягли поставленої мети.

Другий підхід у сучасній психології – це теорія організаційних систем, розроблена Р.Блейком, Дж.Мутоном і К.Томасом, у якій досліджуються стилі конфліктної поведінки людей у реальних умовах. Автори цієї концепції виокремили п'ять стратегій поведінки в конфліктній ситуації: конкуренція, пристосування, компроміс, співробітництво, ухилення.

На рубежі 60–70-х років формується самостійний напрямок у вивченні переговорного процесу як частини конфліктної взаємодії. Дослідження зосереджені на вирішення двох проблем: виявлення сукупності умов, що сприяють прийняттю конфліктуючими сторонами рішення приступити до переговорів, і вивчення процесу переговорів, коли обидві сторони прийняли рішення про пошук взаємної згоди.

Конфлікт – це досить складне психологічне та соціальне явище, успішність вивчення якого залежить від вихідних теоретичних та методологічних передумов. Перш за все необхідно максимально чітко визначити зміст, який ми вкладаємо в поняття “конфлікт”. На сьогодні не існує єдиного визначення цього терміна, тому що при абсолютному характері свого прояву кожна дисципліна розглядає конкретний соціально-середовищний зміст поняття “конфлікт”. Так, Ф.Ю.Васильюк відмітив, що якщо задатися метою знайти дефініцію, яка не суперечила б жодному з існуючих поглядів на

конфлікт, то вона прозвучала б абсолютно безглуздо: конфлікт – це зіткнення чогось із чимось [2].

У психології найбільш поширені два підходи щодо розуміння конфлікту. У першому випадку конфлікт (від *lat. conflictus* – зіткнення) за своїм змістом означає зіткнення протилежних інтересів, сил, поглядів, думок. У філософському розумінні конфлікт трактується як “крайній випадок загострення суперечностей”. “Психологічний словник” визначає конфлікт як “протиріччя, що важко вирішується і супроводжується гострими емоційними переживаннями”. У багатьох випадках у зміст поняття “конфлікт” вкладається протистояння підстав, що взаємно виключаються, для розвитку того чи іншого процесу або явища. У той же час використовуються такі терміни, як “амбівалентність”, “антиномія”, “дихотомія”. Тобто у першому випадку поняття “конфлікт”, “протиріччя”, “протистояння” фактично отожденоються.

Другий підхід вкладає у розуміння конфлікту зіткнення протилежно направлених цілей, інтересів, позицій, думок або поглядів опонентів чи суб'єктів взаємодії. Б.І.Хасан, один із відомих сучасних російських дослідників конфлікту, зазначає, що “конфлікт – це така характеристика взаємодії, в якій взаємодетермінуються дії, що неспроможні існувати в незмінному вигляді, і, взаємозмінюючись, вимагають спеціальної організації” [3, с. 150].

Серцевиною конфлікту є його морально-ціннісний зміст. Суть морального конфлікту полягає у тому, що це найбільш гостра форма вияву морального протиріччя, що виникає в соціальному середовищі чи у свідомості окремого індивіда і пов'язана із зіткненням сторін, думок, оцінок, ціннісних орієнтацій, з боротьбою добра і зла, особистісних і суспільних інтересів.

Гострий і хворобливий моральний конфлікт виникає у тому випадку, коли зіштовхуються могили, якими змушена під тиском життєвих ситуацій, обставин керуватися людина, і ті принципи, яким вона віддана. Наприклад, прагнення терміново виконати поставлену роботу, не підвести колектив диктує поспіх у роботі і породжує неякісне її виконання. Сама по собі така підпорядкованість ситуації може викликати конфлікт із власним принципом ставлення до праці у формі морального конфлікту. Можливими механізмами розв'язання морального конфлікту можуть бути формування певної суспільної думки, прийняття ідейних і організаційних рішень керівником і колективом.

Не досягнувши вирішення проблеми в соціальній, а потім моральній основі конфлікту, у літературі з'являється теорія емоційного конфлікту. У ній підкреслюється, що будь-яка форма конфліктної ситуації супроводжується емоційними переживаннями, що можуть бути визначені як емоційні конфлікти і виражатися у прояві почуття антипатії або ворожості до протилежної сторони.

В емоційному конфлікті можливі тільки два виходи: або роз'єднання учасників конфлікту, при якому взаємодія між ними неможлива, або повна психологічна перебудова учасників конфлікту.

На нашу думку, найбільш глибоке обґрунтування конфлікту дається у книзі А.Я. Анцупова, А.І. Шипілова "Конфліктологія". "Конфлікт – це найбільш гострий спосіб вирішення значущих протиріч, що виникають у процесі взаємодії, полягають у протидії суб'єктів конфлікту, переважно супроводжуючись негативними емоціями" [1, с.81].

Опираючись на вищезазначені тлумачення конфлікту, відмітимо, що сутність його полягає у виникненні протиріч, зіткненні інтересів, у способі вирішення цих протиріч, тобто сутність конфлікту – це протидія суб'єктів конфлікту в цілому.

Отже, конфлікт – це один із найважливіших теоретичних конструктів психологічної науки, свого роду ключ до розуміння витоків психічного життя людини. Конфлікту приписується первинний характер у силу суперечливої природи самої людини і породжуваних нею соціальних груп.

1. Анцупов А.Я., Шипілов А.И. Конфликтология. – М.: Изд-во ЮНИТИ, 1999. – 551 с.
2. Василюк Ф.Е. Жизненный мир и кризис: типологический анализ критических ситуаций // Психологический журнал. – 1995. – Т.16. – № 3. – С.90-101.
3. Гришина Н.В. Психология конфликта. – Москва – Харьков – Минск – СПб.: Изд-во "Питер", 2000 – 464 с.
4. Дарендорф Р. Элементы теории социального конфликта // Социологические исследования. – 1994. – № 5. – С.142-147.
5. Дмитриев А., Кудрявцев В., Кудрявцев С. Введение в общую теорию конфликтов. – М., 1993. – 211 с.
6. Донченко О.А., Титаренко Т.М. Личности: конфликт, гармония. – Киев: Политиздат, 1989. – 344 с.
7. Дружинин В.В., Конторов Д.С., Конторов М.Д. Введение в теорию конфликта. – М.: Радио и связь, 1989. – 288 с.
8. Зигерт В., Лагг Л. Руководить без конфликтов. – М.: Экономика, 1990. – 357 с.
9. Козер Л. Завершение конфликта // Социальный конфликт: современные исследования. Реферативный сборник. – М., 1991. – С.27-35.

*The article is dedicated to the investigation of conflict as one of the most important theoretical constructs in psychology. The conflict is interpreted by the author as the key to understanding the sources of people's psychological life.*

## ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГІЧНІ АСПЕКТИ ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТІСНОЇ ГОТОВНОСТІ ДО ПІДПРИЄМНИЦЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

У сучасних соціально-історичних умовах, коли світова спільнота входить в еру інформаційного суспільства, нагальним стає питання формування цілісної особистості, здатної проявляти приватну ініціативу і нести повну соціальну відповідальність перед людьми і суспільством у цілому за результати своєї діяльності. Особливо нагальною є ця проблема для більшості пострадянських держав і України зокрема. Це пояснюється втратою провідних орієнтирів розвитку суспільства внаслідок девальвації цінностей старої епохи та незрілості ціннісних та поведінкових установок громадян щодо сучасних умов.

Відбувається тотальна маргіналізація суспільства. Чим сильнішим є руйнування традиційних соціальних структур, тим виразнішою є дезорієнтація свідомості найширших верств населення. У свою чергу, маргінальна суспільна психологія надзвичайно близька до так званої люмпенської, що характерна для повністю знекласованого, злочинно-паразитарного прошарку, який у цивілізованих країнах становить невеликий відсоток населення, пов'язаного з тіньовою економікою та мафіозними структурами. Для осіб, які реалізують у своєму житті цей тип світогляду, характерні такі риси, як безпринципність у досягненні власної мети, аморальність, концепція "легких рішень", тотальна зрівнялівка, екстремізм, що ґрунтується на зневазі до свого народу, "грабуванні нагробованого", прагненні до перерозподілу всього зробленого і виробленого попередніми генераціями співвітчизників, орієнтацією саме на привласнення суспільних багатств, а не на їх виробництво [5, с.9].

Для подолання вказаних вище негативних проявів функціонування перехідного суспільства та формування нового інформаційного, економічно та духовно розвинутого суспільства на засадах соціально орієнтованої ринкової економіки необхідний цілий комплекс політичних, соціально-економічних, культурно-просвітницьких заходів із боку держави, громадських об'єднань, окремих прогресивно налаштованих громадян.

Слід зважати й на те, що Україна, як одна з постгегалітарних країн, котра відчула на собі жорсткий тягар асиміляційних впливів, гено- та етноциду, змушена вирішувати тепер двосдине завдання: будувати державу і відроджувати національні цінності як титульного етносу, так і меншин. В історії така ситуація не є типовою [2, с.78].

Особливу роль у цьому процесі мусить відігравати освітня галузь як така, що забезпечує процес формування і становлення особистості, її

громадянської позиції. Оскільки Україна робить тільки перші спроби на шляху становлення сучасної ринкової економіки, перед освітою стоїть завдання виховати особистість, яка була б адаптована до соціально-економічних вимог часу, зберігаючи при цьому високий моральний потенціал та зв'язки з традиційною культурою предків. Це, у свою чергу, вимагає від освітян формування в людини особистісної готовності до підприємницької діяльності.

Під готовністю до підприємницької діяльності ми розуміємо складноорганізований внутрішньоособистісний комплекс психологічних властивостей із подальшим їх об'єктивним вчинковим представленням, що суттєвим чином позначається на характері й результатах бізнес-діяльності інноваційного типу.

До осіб, які прагнуть досягти успіху в сучасній підприємницькій діяльності, висуваються вимоги щодо їхніх особистісних властивостей. Цими вимогами, за Ю.М.Швалбом та О.В.Данчевою, є:

1. Прагнення до досконалості.
2. Постановка завдань і визначення пріоритетів.
3. Урахування потреб інших людей.
4. Контроль результатів і реагування на розбіжності між досягнутим і запланованим.
5. Установлення продуктивних взаємин зі співробітниками.
6. Завоювання відданості співробітників.
7. Уміння завоювати довіру партнерів.
8. Демонстрація впевненості у собі й наполегливості у роботі.
9. Володіння своїми емоціями і вміння долати стрес.
10. Самоосвіта і саморозвиток.
11. Збирання і систематизація корисної інформації з подальшим її використанням.
12. Вивчення і практичне використання концепцій розвитку бізнесу.
13. Прийняття зважених рішень [6, с.24].

Проте для формування ефективного середнього класу дрібних підприємців та власників необхідно плекати в дітях позитивні риси українського менталітету: здатність до наполегливої праці, прагнення до досконалості, синтетичність складу мислення, естетичну чуттєвість, прагнення до справедливості й рівноправності у стосунках з іншими як такі, що слугують архетипною основою готовності до підприємницької діяльності.

Чим складнішою й творчою є праця навіть у технічній сфері, тим більше вимог вона ставить перед людиною, тим більше потребує розвитку уяви, нестандартного мислення, моральної відповідальності за свої дії у складних, аварійно-небезпечних технологічних комплексах. А ці якості

різноманітними, інколи незбагненними шляхами формують у людини справжнє мистецтво й гуманітарні науки [5, с.124].

Важливим компонентом успішної підприємницької діяльності має стати висока моральна культура підприємця. У той час як моральність є загальноприйнятною та незаперечною властивістю пересічного бізнесмена чи менеджера розвинутих країн і не потребує особливого акцентування, вітчизняна система підготовки, навчання, професійно-ділового розвитку спеціалістів повинна зосередити увагу власне на цьому аспекті. Констатація дефіциту не тільки кваліфікаційного, а й морально-етичного потенціалу керівництва актуалізує важливість такого елемента підприємництва, як культура управління, що являє собою гармонію професійних знань і моральних властивостей особистості і має своє вираження в певних характеристиках суб'єкта управління, зокрема в глибині наукового розуміння життя, широті мислення, доброзичливості, людяності, правдивості, відвертості, толерантності тощо.

Ефективність підприємницької діяльності залежить не лише від загальних чинників бізнес-діяльності і духовних пріоритетів нації, що спонукають до певного стилю її ведення, але й від прагнення кожного потенційного підприємця до самовдосконалення власної особистості. Професіоналізм людини, у свою чергу, залежить від її освіченості, інтелектуалізації фізичної праці, про що добре дбають у розвинених країнах світу [4, с.35].

Головною метою класичної освіти до недавнього часу було формування гарно навчених, легко контрольованих та керованих, взаємозамінних і дешевих виконавців. Нині класична освіта дає змогу принаймні вижити, і тільки самоосвіта приводить до успіху.

Сучасна середня школа, попри задекларованій нею принцип гуманізму, вчить дітей того, як втрачати мрії, віру в себе, як ненавидіти життя, входити в депресивний стан, втрачати перспективи. Проте вона не вчить їх того, як можна бути щасливими, займаючись улюбленою справою, та радіти життю.

І тепер, як ніколи, стає актуальним вираз: "Шкільні навички важливі, але не менш важливі навички, отримані на вулиці". Мова йде про так звану альтернативну систему освіти. Настав час навчити якомога більше людей бути незалежними підприємцями і перетворювати власні ідеї у бізнес, який буде приносити гроші.

Що стосується вищої школи, то в ній не вчать найголовнішого: бути суб'єктом діяльності інноваційного типу, не вчать науки жити й самореалізовуватися. Необхідно всім зрозуміти, що без фінансової грамотності та знань про те, як заробляти гроші, людина психологічно не готова до життя в реальному світі, де витраті грошей приділяється значно більше часу, ніж їхньому створенню та збереженню.



Р.Кійосакі в одній із своїх праць вказує на те, що сьогодні життєво важливим стало питання, яку інформацію отримувати і в якій кількості. Символом епохи вчений вважає закон Мура, за яким кількість інформації в світі подвоюється кожні вісімнадцять місяців. Тобто кожні півтора року необхідно повністю переучуватися. У результаті найуспішнішими будуть ті, хто готовий постійно вчитися і відкритий сприйняттю нової інформації. Багато хто твердить, що сьогодні студент стає технічно відсталим уже на момент закінчення вузу.

Отже, для того, щоб стати господарем власної долі, власної кар'єри, щоб бути роботодавцем, незалежним підприємцем, необхідно вчитися іншим речам і по-іншому.

Освіта в сучасному світі отримує таку формулу: звичка вчитися + здатність сприймати нову інформацію + навички спілкування з людьми + навички управління фінансами (власними і чужими) + мотивація. Тому, коли змінюються обставини, необхідно змінювати спосіб мислення.

Бажання та здатність сприймати й використовувати нову інформацію є однією з невід'ємних властивостей сучасної ділової людини. А ставлення до навчання, жадоба до знань можуть слугувати своєрідним тестом на готовність до підприємницької діяльності. Сучасні реалії вимагають від людини перестати працювати багато і почати працювати розумно. Об'єктивні факти доводять, що нині найбагатшими є ті, хто менше за всіх працює фізично.

Сучасне суспільство стає самонаучуваним і це знаходить свій прояв у тому, що сьогодні діти вчать своїх батьків користуватися сучасною технікою, а керівники фірм часто надають перевагу при відборі на певну посаду технологічно обізнаним юнакам перед дипломованими спеціалістами середнього віку [1, с.30-42].

Таким чином, зростання ролі безперервного навчання особистості з метою формування та підтримки на належному рівні її здатності проявити приватну ініціативу, а також нести повну моральну відповідальність за результати власної праці вимагає змін у системі освіти задля формування готовності до підприємницької діяльності та адаптації до конкретних вимог часу.

1. Карпенко З.С., Петрошенко С.І. Диференціально-психологічне дослідження ступеня функціональної готовності до підприємницької діяльності населення Прикарпаття // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Плай, 2002. – Вип.7. – Ч.1. – С.226-235.
2. Лисенко О. Время перемен, или путешествие продолжается. – М.: Издательский дом "Довгань", 2003. – С.30-42.
3. Тоїчкіна Т.А. На перехресті: проблема маргінальної особистості в сімейному ракурсі // Практична психологія та соціальна робота. – 1998. – № 10. – С.9-10.

4. Рафальський О. За припущенням етнічної мозаїки // Політика і час. – 2003. – № 11/12. – С.78.
5. Шмогун О. Україна: шлях відродження (економіка, політика, культура) // Наука і суспільство. – 1996. – № 11/12. – С.7-12.
6. Швалб Ю.М., Данчева О.В. Практична психологія в економіці та бізнесі. – К.: Лібра, 1998. – С.15-17.

*The article deals with the problem of influence of teaching and educational process on formation and development of psychological readiness to entrepreneurship as to objective requirements of modern life. The stress is made on the necessity of the existing system upbringing that is based on the humanistic subject-subjective approach in the pedagogical activity reforming.*

УДК 159.9.07

А.А.Палій

### КОГНІТИВНІ СТИЛІ: ДИФЕРЕНЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

**Постановка проблеми.** Термін "когнітивний стиль" уперше з'явився в американській психології у 50-60-х роках ХХ століття у межах досліджень індивідуальних відмінностей у перцептивних процесах, аналізі, категоризації і відтворенні інформації. Індивідуально-специфічні способи переробки інформації (когнітивні стилі) принципово відмежовувались від ідеї індивідуальних відмінностей у успішності інтелектуальної діяльності. Сильовий підхід сформувався в якості альтернативного тестологічному підходу в психології. Основна ідея полягала в тому, що когнітивні стилі розглядались як формально-динамічні характеристики інтелекту, які ніяк не пов'язані із змістовними (результативними) аспектами розумової діяльності. Разом із тим, когнітивні стилі трактувались як надання індивідом переваги певним способам інтелектуальної поведінки, які у найбільшій мірі відповідають пізнавальним схильностям і можливостям даного суб'єкта [1, с.283].

Подальші дослідження когнітивних стилів переконливо довели, що індивідуальні способи переробки інформації не лише визначають процесуальні характеристики пізнавальних психічних процесів, але тісно пов'язані з багатьма особистісними рисами. Результати досліджень лягли в основу створення когнітивних теорій особистості. У даних теоріях, на противагу персонологічним напрямкам, стверджувалося, що детермінанти особистісних рис і своєрідність індивідуальної поведінки слід шукати в особливостях сприймання, структурування, кодування і розуміння людиною дійсності [2].

**Актуальність** теоретичних та експериментальних досліджень статусу і феноменології когнітивних стилів та пов'язаних із ними особистісних

характеристик визначається рядом принципових моментів. Когнітивні стилі, будучи характеристикою пізнавальних процесів, повинні розглядатися як прояв особистісної організації в цілому, оскільки індивідуальні способи переробки інформації, як довели експериментальні дослідження, тісно пов'язані з потребою-мотиваційною, афективно-вольовою та іншими сферами індивідуальності [3]. Когнітивні стилі виступають у якості основного “посередника” між ситуативними впливами природного і соціального середовища та поведінковими реакціями і вчинками особистості [4]. Крім того, знання специфіки оцінки і переробки інформації особистістю має неабияке прикладне значення, оскільки дозволяє робити прогностичні висновки щодо поведінки людини в конкретних життєвих ситуаціях [5].

**Предметом** аналізу даної статті є когнітивні стилі як детермінанти особистісних відмінностей.

Наше припущення полягає у тому, що когнітивні процеси (відчуття, сприймання, пам'ять) у ранньому онтогенезі, вже в перші місяці після народження дитини, починають активно розвиватися і функціонувати. Тоді як елементарні особистісні підструктури психіки формуються значно пізніше, на базі вже діючих пізнавальних процесів. Ми припускаємо, що на розвиток власне особистісних компонентів психіки (мотиваційно-потребової та афективно-вольової сфер) активно впливають способи сприймання, кодування, структурування, збереження, репрезентації й розуміння сигналів оточуючого середовища (інформації), які, у свою чергу, складають основу індивідуального когнітивного стилю особистості.

**Метою** даної статті є теоретичний аналіз впливу основних когнітивних стилів на міжособистісні відмінності. **Завдання** полягає у встановленні взаємозв'язку між такими компонентами індивідуального когнітивного стилю, як *полезалежність – полenezалежність, вузький – широкий діапазон еквівалентності, вузькість – широта категоризації, ригідний – гнучкий пізнавальний контроль, толерантність до нереалістичного досвіду, вузькість – широта сканування, згладжування – загострення, імпульсивність – рефлексивність, конкретна – абстрактна концептуалізація, когнітивна простота – складність.*

Перші вітчизняні дослідження когнітивних стилів були проведені І.М.Козловою (1974), В.А.Колгою (1976), А.В.Соловйовим (1977), М.С.Єгоровою (1979) та ін. Праці даних авторів в основному присвячені індивідуальним відмінностям у навчальній діяльності школярів.

В останнє десятиліття проблема когнітивних стилів стає знову надзвичайно актуальною, але вже у зв'язку з особистісною, психодіагностичною, соціально-психологічною й прогностичною тематикою. Зокрема, заслуговує на увагу ґрунтовна праця А.В.Лібіна, в якій когнітивний стиль

розглядається як інтеграційне особистісне утворення, яке включає в себе когнітивні, темпераментні, мотиваційні та характерологічні підструктури [6]. І.П.Шкуратова на багатому експериментальному матеріалі доводить вплив різних компонентів когнітивного стилю на індивідуальні особливості міжособистісного спілкування [4]. Особливо науковою новизною відрізняються погляди на структурні компоненти когнітивного стилю М.О.Холодної. Зокрема, висунута нею гіпотеза “квадриполярного вимірювання” стильових параметрів відкриває нові можливості не тільки для теоретичного переосмислення природи когнітивного стилю, але і для прикладних досліджень у різних галузях психологічної практики [7].

У сучасній когнітивній психології описано біля двох десятків різноманітних структурних компонентів когнітивного стилю. Ми розглянемо ті з них, які найбільше розкривають сутність взаємозв'язку когнітивного стилю з міжособистісними відмінностями.

**Поле залежність – полenezалежність** як стильовий параметр уперше був досліджений Г.Уткіним і колегами у зв'язку з вивченням ефекту “фігура – фон” у тестах просторової орієнтації й ефекту “частина – ціле” в перцептивних тестах. Тенденція орієнтуватися на внутрішній досвід при вирішенні завдань отримала назву полenezалежності (ПНЗ), а тенденція покладатися на оточуючі предмети, які попадають у поле зору досліджуваного, – поле залежності (ПЗ) [1, с.289].

При вивченні зв'язку показників ПЗ–ПНЗ з особливостями міжособистісних стосунків були отримані такі результати. Полезалежні особи виявилися більш чутливими до соціальної інформації, доброзичливими і комунікативними, схильними тримати коротшу фізичну дистанцію в умовах реального спілкування. Залежні від поля люди чекають від оточуючих допомоги і підтримки. Присутність інших людей робить їх діяльність більш продуктивною. Вони легше сходяться з людьми, усмішніше вирішують конфліктні ситуації, рідше висловлюють негативне ставлення до оточуючих. Дані особи схильні змінювати свою точку зору під впливом авторитетів. А полenezалежним особам притаманні прямо протилежні за змістом психологічні якості [8].

Оскільки ПЗ особи проявляють такі соціальні установки і якості, які є ефективнішими в міжособистісних стосунках, то, на думку Уткіна, можна говорити про більш розвинені у них соціальні здібності. У свою чергу, люди з переважанням ПНЗ характеризуються кращим розвитком когнітивно-переструктуруючих здібностей. Таким чином, вважає Уткін, полюс ПНЗ свідчить про інтелектуальну компетентність, а полюс ПЗ – про соціальну компетентність особистості.

**Вузький – широкий діапазон еквівалентності** характеризує індивідуальні відмінності у схильності особистості використовувати багато або

мало категорій при сприйнятті дійсності. У працях вітчизняних авторів даний стильовий параметр інтерпретується як “аналітичність” (схильність виявляти відмінності в ряді об’єктів) і “синтетичність” (схильність виявляти подібності в ряді об’єктів).

Крім явних відмінностей в інтелектуальній діяльності, а вони, безумовно, відображаються і на особистісних рисах (в “аналітиків” нижчі показники довільного і мимовільного запам’ятовування, вища пізнавальна ригідність, нижчий темп засвоєння знань і вмінь, гірша навчальна успішність, тоді як у “синтетиків” спостерігаються вищі прояви зацікавленості, здатності оперувати узагальненими структурами), особи з широким діапазоном еквівалентності в тесті Роршаха дають більше відповідей, що пов’язані з різними аспектами життя людей, більше виділяють цілісних людських фігур, у них більше відповідей за типом “рухи людей”. При описанні малюнків ТАТ у “синтетиків” переважає звертання у минуле [5].

**Вузькість – широта категоризації** відображає ступінь диференційованості будь-якої однієї категорії (наприклад, відтінків “зеленого кольору”). Вузькі категоризатори схильні специфікувати свої враження й обмежувати галузь застосування певної категорії, тоді як широкі категоризатори, навпаки, схильні підводити під одну категорію велику кількість параметрів.

У даному когнітивному стилі чітко прослідковуються міжстатеві відмінності. Дівчатка в порівнянні з хлопчиками звичайно проявляють вузьку категоризацію (концептуальний консерватизм). Випробувані, у яких були викликані позитивні емоції, демонстрували тенденцію створювати й використовувати більш широкі категорії [9].

**Ригідний – гнучкий пізнавальний контроль** характеризує ступінь суб’єктивної трудності при зміні способів діяльності. Ригідний контроль указує на неможливість швидкого переключення з однієї пізнавальної функції на іншу в ситуації когнітивного конфлікту в силу низького ступеня їх автоматизації, тоді як гнучкий – на відносну легкість такого переключення внаслідок високого ступеня їх автоматизації.

Особи з гнучким пізнавальним контролем характеризуються кращими показниками розвитку довільного й мимовільного запам’ятовування, вищою шкільною успішністю, різносторонністю інтересів, комунікативністю, емпатійністю, але в них спостерігається підвищений рівень тривожності та емоційної збудливості [10].

**Толерантність до нереалістичного досвіду** як когнітивний стиль проявляє себе в ситуаціях, для яких характерна невизначеність, суперечливість, двозначність. Толерантність припускає можливість прийняття вражень, що не відповідають чи навіть суперечать наявним у людини знанням, які вона оцінює як вірні та очевидні.

Нетолерантність до нереалістичного досвіду являє собою характеристику “закритого” розуму і є симптомом високого рівня тривожності. Поведінка і погляди таких суб’єктів характеризуються набором певних шаблонів, яким вони слідуєть, такі люди є хорошими, легко передбачуваними виконавцями, прихильниками консервативних поглядів [11].

**Вузькість – широта сканування** проявляється в індивідуальних особливостях розподілу уваги, які характеризують ступінь широти охоплення різних аспектів ситуації, що відображається суб’єктом, а також ступінь точності врахування її релевантних ознак. За індивідуальними відмінностями у скануванні лежать два основні фактори: відмінності в станах уваги і здатності стримувати імпульсивну експресію.

Полнос широкого сканування позитивно корелює з фактором Кеттела “хороше моральне виховання” і негативно – з фактором Айзенка “імпульсивність”. Вузькі “сканувальники” описують себе як людей емоційних, таких, що легко включаються у спілкування з іншими людьми. Широкі “сканувальники” показують менш виражену інтерференцію за методикою Струпа, тобто краще контролюють свої вербальні реакції [11].

**Згладжування – загострення** проявляється в індивідуальних відмінностях збереження у пам’яті певної інформації. У “згладжувачів” збереження матеріалу супроводжується його спрощуванням, втратою деталей, випадання окремих фрагментів. А в пам’яті “загострювачів” – навпаки, відбувається виділення, підкреслювання специфічних деталей і моментів матеріалу [1].

У дослідженнях відмічається, що для “згладжувачів” характерні такі особистісні риси, як пасивність, консерватизм, відсутність почуття суперництва. А в “загострювачів” спостерігається позитивна кореляція з такими особистісними факторами опитувальника Р.Кеттела (16 PF), як емоційна нестійкість, підозрливість, розсудливість [12].

**Імпульсивність – рефлексивність** проявляється у схильності особистості швидко чи повільно приймати рішення. Даний когнітивний стиль найбільш чітко виявляє себе в умовах невизначеності, коли потрібно здійснити правильний вибір із певної кількості альтернатив. Імпульсивні особи схильні швидко приймати рішення, але при цьому гіпотези висуваються без достатньої їх перевірки і без урахування всіх можливих альтернатив. Для рефлексивних індивідів характерним є уповільнений темп прийняття рішень, при цьому гіпотези багаторазово уточнюються на основі ретельного попереднього вивчення властивостей альтернативних об’єктів [1, с.298].

Звичайно в інтерпретації даного стильового параметра на перший план виходять індивідуальні відмінності в когнітивному темпі. Однак останні дослідження показують, що саме компонент помилки є критичним у

розумінні природи даного когнітивного стилю. М.О.Холодная відмічає, що для рефлексивних осіб (відповідно, протилежні властивості, характерні імпульсивним) властивим є використання більш продуктивних стратегій вирішення завдань, полезалежність, вищі показники навчальної успішності, більша зрілість мови, вища вираженість вербального контролю за своєю поведінкою [13]. Крім цього, імпульсивність має вищі кореляційні значення за такими факторами Кеттела, як емоційна нестійкість, безпечність, прямо-лінійність та напруженість.

**Конкретна – абстрактна концептуалізація** характеризує індивідуальні відмінності в особливостях інтерпретації (концептуалізації) дійсності, що обумовлено рівнем розвитку диференціації та інтеграції понять у межах індивідуальної понятійної системи. Полюс “конкретності” характеризується незначною диференціацією та недостатньою інтеграцією понять, а “абстрактності” – навпаки [1].

Протягом розвитку особистості в онтогенезі відбувається удосконалення абстрактності індивідуальної понятійної системи, що обумовлене збільшенням кількості альтернативних схем сприйняття та аналізу певного об’єкта, відходом від стандартних оцінок. Звідси випливає, що абстрактність виступає однією з детермінант міжіндивідуальних відмінностей особистісного плану.

Дослідження показали, що полюс абстрактності позитивно корелює з високим вербальним інтелектом (за методикою Векслера), низьким рівнем догматизму та авторитарності, а також високими показниками креативності. Конкретна концептуалізація пов’язана з тенденцією ізольованості ідей, яка ґрунтується на дискретному, жорсткому наборі понять [2].

**Когнітивна простота – складність**, науковим підґрунтям її є теорія особистісних конструктів Дж.Келлі, згідно з якою людина розуміє, інтерпретує, оцінює та прогнозує дійсність на основі певним чином організованої системи особистісних конструктів. Конструкти, будучи способом диференціації об’єктів, можуть застосовуватися до оцінки іншої людини, себе, конкретних ситуацій та явищ. З цієї точки зору даний когнітивний стиль можна вважати суттєвим чинником міжособистісних відмінностей.

У ряді досліджень відмічається, що полюс когнітивної складності пов’язаний з більшою точністю в оцінці себе та інших людей, більшою ефективністю у спілкуванні, успішністю вирішення інтелектуальних задач [13]. Інші автори співвідносять його з тривожністю, догматизмом, меншою соціальною адаптованістю [4].

З вищесказаного можна зробити такі **висновки**:

1. На проблему взаємозв’язку когнітивних стилів з особистісними характеристиками склалося, принаймні, два протилежних погляди. Згідно

з першим, когнітивні стилі є характеристиками пізнавальної сфери та інтелекту особистості і ніяким чином не стосуються базових власне особистісних утворень, зокрема її мотиваційно-потребової та ціннісно-сислової сфер. Згідно з іншим, когнітивні стилі є тим фундаментом, на якому надбудовуються всі особистісні новоутворення, і їх формальний та змістовний бік залежить від специфіки когнітивних стилів.

2. На наш погляд, індивідуальний когнітивний стиль та його структурні компоненти, будучи в значній мірі генетично детермінованими функціями, починають активно формуватися і функціонувати вже у ранні періоди онтогенезу. Всі подальші соціальні впливи, на основі яких створюються власне особистісні структури, в тій чи іншій мірі “фільтруються” когнітивним стилем у цілому та його окремими складовими.

3. Індивідуальні особистісні відмінності, в основі яких лежить когнітивний стиль, пов’язані, перш за все, безпосередньо з формальними, а опосередковано зі змістовними особистісними характеристиками.

**Ключові слова:** когнітивний стиль, індивідуальні відмінності, особистісні детермінанти, стильові параметри.

1. Когнитивная психология: Учебник для вузов / Под ред. В.Н. Дружинина, Д.В. Ушакова. – М.: ПЕР СЭ, 2002. – 480 с.
2. Harvey O.J., Hunt D.E., Schroder Y.M. Conceptual system and personality organization. – N.Y., 1961.
3. Холодная М.А. Психологический статус когнитивных стилей: предпочтения или “другие” способности? // Психологический журнал. – 1996. – Т. 17. – №1. – С.61-69.
4. Шкуратова И.П. Когнитивный стиль и общение. – Ростов-на-Дону: Изд-во РПУ. 1994.
5. Яничев И.П. Соотношение временных параметров в описании ситуаций в связи с когнитивным стилем // Когнитивные стили: Тезисы науч.-практич. семинара. – Таллин, 1986. – С.111-115.
6. Стиль человека: психологический анализ // Под ред. А.В. Либина. – М.: Смысл, 1998.
7. Холодная М.А. Когнитивный стиль как квадратное измерение // Психологический журнал. – 2000. – Т.21. – №4. – С.46-56.
8. Witkin H.A., Goodenough D.R. Field dependence and interpersonal behavior // Psychol. Bulletin. – 1977. – Vol. 84. – P.661-689.
9. Isen A.V., Daubman K.A. The influence of effect on categorization // J. of Pers. and Soc. Psychol. – 1984. – Vol. 47 (6). – P.1206-1217.
10. Riemann B.C., McHally R.J. Cognitive processing of personality relevant information // Cognition and Emotion. – 1995. – Vol. 9 (4). – P.325-340.
11. Gardner R.W. Cognitive control. Psychological Issues. Monograph 4 – Vol. 1. – N.Y., 1959.
12. Holzman I.H.S., Gardner R.W. Leveling-sharpening and memory organization // J. of Abnorm. And Soc. Psychol. – 1960. – Vol. 61 (2). – P.176-180.
13. Холодная М.А. Когнитивные стили как проявление своеобразия индивидуального интеллекта. – Киев: УМК ВО, 1990.

*In this work a specific influence of the concrete Cognitive Styles on personal characteristics is analyzed.*

## МЕХАНІЗМИ ВЛАСНОЇ СВІТОПОБУДОВИ

У статті здійснено аналіз психологічних механізмів творення людиною суб'єктивного світу, вказано на взаємозв'язок феноменів мислення, почуттів і дії у цьому процесі. Розкривається зміст поняття "життєвий світ" через призму осмислення його сенсу.

**Ключові слова:** життєвий світ, світопобудова, особистість, творчість.

### Постановка проблеми

Важко уявити складність нашого буття, але ще важче надати йому сенсу й невідступно, впевнено йти дорогою вибору, який колись здійснив і який вважаєш єдино вірним.

Питання життєвих виборів, творення людиною суб'єктивного світу є одним із ключових усієї наукової практики. Воно стоїть у центрі наукових досліджень, причому не тільки гуманітарного спрямування, у центрі людського життя, існування. До питань життєтворення зверталися П'єр Жане, Ш.Мюллер, Г.Олпорт, А.Маслоу, Г.Томе, Е.Еріксон, Е.Фромм, Е.Берн, В.Франкл, Б.Г.Ананьєв, С.Л.Рубінштейн, К.О.Абульханова-Славська та ін. У філософсько-психологічних дослідженнях останніх десятиліть дана тема звучить усе більш виразно: суб'єктивний підхід до вивчення життєвого шляху реалізується у вчинковій моделі В.А.Роменця; суб'єктивний підхід до розуміння рушійних сил життєвого шляху особистості репрезентує В.О.Татенко; життєвий шлях як динамічну характеристику життєвого світу особистості розглядає у психології особистості Т.М.Титаренко; питання життєвого простору, необмеженого рамками фізичної реальності, розвиває П.А.Флоренський; пізнавальні, естетичні та моральні аспекти активного ставлення людини до світу представлені у працях Т.С.Кириленко; типологію життєвих світів знаходимо у працях Ф.Ю.Василюка та ін.

Завданням пропонованої статті є розгляд недостатньо з'ясованих питань, пов'язаних із детермінацією життєвого шляху людини, науково-теоретичне обґрунтування взаємозв'язку феноменів мислення, почуттів і дії у процесі творення власного світу.

### Результати теоретичного аналізу проблеми

Згідно з Т.М.Титаренко, життєвий світ як психологічна категорія – "це відкрита самоорганізована система, цілісна модель універсуму, що постає як відношення між світом зовнішнім, практичним, емпіричним і світом внутрішнім, ціннісним, ідеальним. Це пряма і зворотна проекції зовнішнього і внутрішнього світів один на одного, багаторазово відображена й у кожному відображенні змінювана реальність" [10, с.11].

Життєвий світ – це результат самовизначення особистості, небайдужого ставлення до дійсності та до себе самої. Категорія "життєвий світ" набула психологічного статусу завдяки працям С.Л.Рубінштейна, який визначає "світ" як специфічну, надбудовану іпостась буття, властиву суспільній людині [8]. Світ, за визначенням автора, не збігається з "об'єктивною дійсністю", не тотожний їй, адже в кожній людині ця дійсність своя, особлива. Цю ж думку підкреслює М.О.Бердяєв у автобіографії "Самопізнання". Видатний філософ ніколи не відчував себе часткою об'єктивного світу, завжди переживаючи ядро свого світу поза цим світом, стикаючись з ним лише на периферії. Власне, перетин цих двох світів і переживається як людське "Я" [2, с.39].

Яким чином відбувається процес самовизначення особистості, виокремлення себе із світу, що її оточує, а надалі вибіркове сднання з ним і творення власного? Роблячи перші кроки, дитина намагається дізнатися якомога більше про своє оточення. Але зацікавленість ця проходить крізь призму потреби в осмисленні себе, свого призначення у ньому. Чи завершаться на цьому її пошуки і пізнання, чи продовжаться вони – залежить від неї самої (суб'єктивний чинник) і значною мірою від батьків (об'єктивний). На жаль, стереотипність мислення і досвід виховання у власній сім'ї, труднощі побуту, шалений темп технократичного суспільства відволікають людину від високих запитань і помислів у світ фізичних речей, це ж стосується і сфери виховання. Замість того, щоб допомогти дитині пізнати принципи побудови Всесвіту і наблизитися до себе у пошуку відповіді на запитання "Хто я у цьому світі і що я можу зробити для нього?", батьки намагаються "спустити" дитину з небес на землю й "реально" поглянути на навколишній світ.

Але що таке "реально" і що це означає для батьків, для юнака чи дошкільника? Ці дорослі установки на "реаліі" спонукають дитину на якомусь етапі відступити від власної мрії, від власного бачення світу до шаблонного стереотипного мислення дорослих. І тільки на етапі переосмислення зробленого вона пригадує себе у дитинстві, власні дитячі мрії, помисли і розуміє, що саме вони новинні бути отим знаком, путівником, який приведе людину до відповіді на сакральне запитання: "Хто я й у чому моє призначення?"

Не менш актуальним постає питання детермінації життєвого шляху людини. Траєкторія руху людини в її життєвому світі зумовлена безліччю об'єктивних і суб'єктивних чинників, істотне місце серед яких посідає суб'єктивна картина життєвого шляху. Найважливішими компонентами цієї картини постають уявлення особистості про характер детермінаційних відношень між тими подіями її життя, що минули, і тими що відбуваються.



Як зазначають автори монографії “Психологическое время личности” Е.І.Головаха й А.А.Кронік, ці відношення, відбиваючись у свідомості людини, творять складну суб’єктивну структуру міжподієвих зв’язків, у якій та або інша подія може бути представлена або як причина, або як наслідок інших подій, як їх мета або засіб [4].

У В.С.Біблера вказується на дві форми детермінації людських доль. Перша – детермінація свідомості, мислення, буття ззовні (і “з нутра”), тобто з фатально невідворотних і щільно злежалих історичних та соціально-економічних систем, форм діяльності, спілкування (сумісності), форм розподілу та з’єднання трудових операцій, а також із фізіологічних, генетичних, підсвідомих чи “дорозсудкових” визначеностей, які не пов’язані із свідомістю, розумом, волею. Друга форма детермінації – це “слабкі поля” самодетермінації, що визначають індивідуальну відповідальність людини за свої вчинки, свідомість, мислення, долю [3, с.303]. Прихильником саме цієї форми детермінації життєвого світу людини є автор статті.

Сумніви, трагедії, відносини, люди, що нас оточують, – все це привносить у життя свій відтінок, нове забарвлення. Але на яке полотно воно лягатиме, залежатиме від нас. Звичні нарікання людей на долю, і таким чином зняття із себе відповідальності, є свідченням лише їхнього неусвідомлення того, що доля – це ми самі, це психічна енергія наших думок, почуттів, вчинків. Від того, які вони, залежатиме основа полотна й основне його забарвлення. Іншими словами, все, що ми робимо у даний момент, є результатом певної попередньої дії. Які наші думки, такі і ми, такою є наша доля. Якщо наші помисли щирі, ми самі щирі і відкриті. Якщо ж думки гріховні, то результатом (наслідком) будуть вчинки й ситуації, у яких ми мали б усвідомити свою гріховність і наблизитися до себе справжнього.

За якими критеріями визначається гріховність людини або її рівень наближення до себе, або можливість спокутувати провини? Відповісти на це запитання дозволяє реалізація системного підходу щодо вивчення особистості. Відомий вчений, лауреат Нобелівської премії І.Пригожин [7] вважає, що кожен із нас не може існувати ізольовано від суспільства. Ми завжди будемо малою частиною певних систем: космічних, соціальних, екологічних тощо. Ці структури є, всупереч нашим уявленням, живими організмами, що самовдосконалюються і саморегулюються. Наприклад, Всесвіт, планета Земля або країна, в якій ми живемо. Особистість і її життєвий світ, безумовно, теж є такими складними структурами. У кожній з них є своя мета і завдання існування, й кожна переживає свій період народження, зрілості і смерті. Умовою існування структури є виконання тих чи інших норм і законів. Порушення цих законів отруює її організм, на що вона змушена реагувати відповідним чином. Отже, критерієм і водночас

механізмом творення людиною власного світу є чітке дотримання всіх норм і законів структур, частиною яких вона є.

Без сумніву, такі закони були б більш зрозумілими, якби результати (наслідки) позитивних і негативних думок, бажань і вчинків реалізувалися миттєво. Наприклад, людина образила когось, і вже через півгодини сама пережила таку ж несправедливість стосовно себе або задумала зробити лихе, а це сталося з нею самою. “Не рий іншому яму, сам у неї попадеш”, – говорить народна мудрість і точно відображає закон буття.

Той, хто здійснив помилку сьогодні, може усвідомити її і змінитися у духовному відношенні завтра. Християнське віровчення говорить: якщо людина покалася у своїх гріхах, то буде спасенна від своїх власних помилок і їй буде надана можливість виправитися. Історія знає випадки, коли навіть убивці виправлялися і ставали духовними сподвижниками. А якщо б наслідки реалізовувалися миттєво? Людина убила б свого особистого ворога і вмерла б на другий день, не встигнувши осмислити скошене, а найголовніше – зрозуміти раз і назавжди, що спричинення шкоди іншим є порушенням законів буття, за яке обов’язково потрібно буде відповісти. І тільки тоді, коли вона не використовує час, відведений їй для цього долею, тягар власних діянь лягає на її плечі всією своєю вагою. У християнстві мовиться: кожен несе свій хрест, який, власне, і є наслідком думок, бажань і вчинків самої ж людини.

Вчинене завжди можна змінити, виправити шляхом спрямування думок, прагнень і дій у позитивне русло. Цьому сприяють духовні, альтруїстичні думки, співчуття і навіть страждання. У віровченнях Сходу великого значення надають стражданню і співчуттю. “Чим більше страждає людина, тим краще”, “Страждайте на здоров’я” або “Страждаюча людина – краща людина”. Дуже цікавим у цих віровченнях є ставлення до нужденних: “Які вони щасливі люди – страждають все життя”.

Як не дивно, але страждання є каталізатором духовного прогресу індивіда, у той час як бажане всіма благополуччє і безхмарне життя заколисує духовні сили людини, позбавляючи її кращих умов сходження до самовдосконалення. “Жизнь скучна, когда боренья нет”, – писав М.Лермонтов. Таке життя не тільки нудне, але й збіднене у духовному плані. Тому в усіх видатних людей, як правило, була дуже складна доля.

Слід зазначити, що для “прощення” моральних прогрішень людині необхідне не тільки те, що у християнстві називається покаяттям. Покаяття – це тільки перший ступінь. Усвідомивши помилку, потрібно її виправити. Тільки свідома, активна духовна робота здатна викоренити накопичений людиною негатив. Якщо вона сьогодні звертається до Бога за прощенням своїх гріхів, а завтра повторює їх, не змінюючи способу життя та мислення,

то такі звернення не допоможуть. Можна допомогти людині стати на шлях самовдосконалення, але зробити замість неї долю щасливою не зможе ніхто.

Наслідки дій виправляються тільки дією. Будь-які словесні твердження, обіцянки не мають значення. І чи не є найбільшим гріхом платне відпущення покаяного грішника. Пригадаймо історію середньовічної церкви, коли платне відпущення гріхів було перетворене у цілу систему. Людина могла купити індульгенцію (від лат. *indulgentia* – милість, прощення) – грамоту про повне або часткове прощення гріхів, яка ніяким чином не могла вплинути на об'єктивні закони буття.

Жадоба збагачення, влади і задоволень, з одного боку, і невігластво, з іншого, – століттями тримали свідомість і дух людини у полоні її власних ілюзій. Справжні закони буття і нині ще не зрозумілі більшості. Але життя – великий Вчитель, і його регулюючий принцип – баланс добра і зла – рано чи пізно з допомогою якщо не релігії, то науки, все ж відкриє людині істину про приховані механізми формування її долі. Тільки зустрівшись із перешкодами, створеними результатом власних моральних помилок, людина починає замислюватися над законами буття і робити певні висновки відносно суті і наслідків своїх дій.

Істинний шлях самовдосконалення – це процес, безконечно довгий, складний. Окремі вчинки (прощення, допомога) повинні вплітатися у цілу систему пізнання людиною самої себе й оточуючого середовища – пізнання і перетворення. Інакше за окремими добрими справами можуть знову проглядатися прогрішення: у житті так багато спокус і недовершеності, а в самій людині – ще більше! Тому головна мета саморозвитку полягає у зміні світогляду, спрямуванні мислення у позитивне русло, що є ключем до перетворення всього життя.

Думка – початок будь-якої дії, вона ж – основна детермінанта й основа творення власного світу. Навіть тоді, коли задумав щось погане і не втілив цього, ти несеш за це відповідальність. У давнину людина несла покарання за вчинки, сьогодні – за слова. Але це не все. Вона несе відповідальність за свої думки, адже саме якість мислення формує її долю. Наступним за значущістю механізмом формування суб'єктивного світу є бажання і наміри людини, пов'язані з її почуттями та емоціями. І тільки третю позицію у процесі творення займають конкретні дії і вчинки. Таким чином, і процес самовдосконалення (через наближення до себе), і творення власного світу повинні включати у себе три основні механізми: думку, почуття і дію. Ця тріада є головною сферою діяльності і призначенням будь-якої людини, що прагне стати творцем своєї долі, а отже, прагне бути вільною.

Теорія самоорганізації людини з “мавп'ячим” проміжним періодом усе більше викликає у людей внутрішній протест. Більшості хочеться вірити

у божественне походження людини, тобто, що людина була створена. Відтак основним її призначенням є творити і віднайти у собі Божу іскру, яка б допомогла це робити в усій повногті – з чистими помислами, натхненням, любов'ю.

Досягненню успіху у цьому пошуку сприятимуть такі принципи.

По-перше, дотримання принципу не зацікавленості у вдячності. Результат нашої активності повинен бути несподіванкою. Щастя не у тому, щоб володіти тими чи іншими благами, а у самому процесі докладання зусиль, становлення і перетворення. Давати благо, не сподіваючись на вдячність, – це добро.

Наступним механізмом є здатність протистояти апатії. Лінощі мають бути поборені в усіх своїх проявах і відтінках. Цікавою, з цієї точки зору, є техніка “знищення опори”. Вона полягає у постійному викорененні власних негативних звичок. Наприклад, якщо ви не любите сидіти з прямим хребтом, намагайтеся сидіти тільки з прямою спиною. Якщо ви любите повчати всіх, зробіть так, щоб довший час ви цього не робили. Ви звикли багато говорити – помовчіть. Головне – докладати зусилля. Одна справа – знати, що потрібно робити, як потрібно робити і навіть. Інша справа – докладати необхідних зусиль для реалізації знання. Згодом ви зауважите, що у вас дуже багато небажаних звичок. (Порадійте! У вас великі запаси для зростання). Однак найгірша із звичок – це діяти за лінією найменшого опору. Це руйнує особистість.

Найпоширенішою практикою у розвитку життєтворчості є практика відсторонення, звільнення. У християнстві даний принцип отримав назву “неспанья”, “пильнування” – уміння дивитися на світ відсторонено, тобто без почуттів, емоцій у будь-яких життєвих колізіях. Декому не так важко відсторонено поставитися до навколишнього світу, але значно складніше не ототожнюватися з власним внутрішнім світом. Наприклад, якщо ви засмутилися або замріялися і при цьому втратили самоконтроль, отже, ви уподібнилися із своєю увагою, іншими словами, – заснули. Не уподібнення є одним із кращих засобів у боротьбі з негативними емоціями. Головне – не втратити моменту її появи. Сюди ж додамо вміння контролювати думки, вміння їх зупиняти і спрямовувати у позитивне русло.

Важливим принципом є економія енергії, сил, засобів і часу, а також помірність у всьому (навіть в економії). Гранично стисле вираження думки, емоцій, жестів дозволяє економити нервову енергію, що у стародавній Спарті було зразком для наслідування (інша назва стародавньої Спарти – Лаконія – звідси слово “лаконічний”, тобто короткий, небагатослівний, стисло виражений).

Ще одним важливим елементом розвитку є стійка концентрація уваги на тому чи іншому об'єкті. Об'єкт для практики обирається відповідно до

характеру та психічних особливостей людини: серце, простір, дихання, одиниця часу, молитва тощо. Треба відзначити, що у кожній молитви є своя специфіка й енергетична основа, тому її вибір повинен бути індивідуальним і ретельно продуманим. Вершиною майстерності вважається вміння утримувати увагу, не відриваючись від повсякденного життя, тобто працюючи, розмовляючи, читаючи тощо.

Великий вплив на творення людиною долі має набуття мудрості і її поширення. Еволюція стосується всіх, тому кожен повинен внести у неї свою частку, але обережно, делікатно, адже мудрості без любові не буває.

Однак найефективнішим, доступним і водночас важким залишається принцип Досконалості або Спонтанності (термінологія Я. Морено) – вміння адекватно реагувати на нову ситуацію, у кожен секунду життя привносити гармонію (на фізіологічному, психологічному, соціальному рівнях) з допомогою гумору або зібраності, легкого руху або нерухомістю [9]. Навіть у тій ситуації, коли всі варіанти ведуть до програшу, миттєво обирати найбільш творчий.

Перераховані принципи не вичерпують себе і не можуть бути завершеними, як не може бути завершений сам життєвий шлях... Усе життя людина шукає нових сил і нових можливостей реалізувати, розкрити свої сутнісні сили, виконати життєве призначення [10]. Це непереборне прагнення штовхає особистість на творчий шлях, на усвідомлення себе творцем.

#### Висновки

Зрештою, хочемо сказати: особливістю нашого часу є те, що поряд із глобальними катастрофами (природними і соціальними) спостерігається духовний зріст і еволюція окремих індивідів. Немає духовної деградації, про що часто говорять у засобах масової комунікації. Кожен другий перебуває у свідомих пошуках механізмів власної світобудови, долі, осмислення свого буття. Перевагою розвитку у цій сфері є те, що ним можна починати займатися у будь-якому віці й у будь-яких умовах, він викликає внутрішнє відчуття духовної сили, впевненості у подоланні різних перепон.

1. Абульханова-Славская К. А. Стратегия жизни. – М.: Мысль, 1991. – 299 с.
2. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М., 1991.
3. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век – М., 1991.
4. Головаха Е. И., Крошник А. А. Психологическое время личности. – К.: Наукова думка, 1984.
5. Некрасов М. М. Апсамбль универсальных миров. – М.: ИНСАН, 1992. – 160 с.
6. Основы психологии: Підручник / За заг. ред. О. В. Киричука, В. А. Роменця. – К.: Либідь, 2002. – 632 с.
7. Пригожин И. Природа, наука и новая рациональность / Пер. с нем. Е. П. Князевой. – М.: Знание, 1991 – С. 32-41.

8. Рубинштейн С. Л. Человек и мир. – М.: Наука, 1997. – 191 с.
9. Саке Дж. М. Голос Я. Л. Морено: Интервью с создателем психодрамы // Психодрама и современная психотерапия. – 2003. – № 1 (2). – Январь – март. – С. 5-22.
10. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості: структурно-генетичний підхід / Автореф. дисерт. докт. психол. наук. – К., 1994. – 48 с.
11. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності. – К.: Либідь, 2003. – 376 с.

*In this article we give our own conception of such fundamental notions of psychology as fate, living space in the light of understanding its sense. We also showed the correlation of thinking, feeling and acting phenomena. The articles deal with some schemes of the own universe creation.*

*Key words: fate, the path of life, living space, personality, creation.*

УДК 7.01

О. В. Попович

### ЕСТЕТИЧНИЙ АСПЕКТ У ДИТЯЧІЙ ПСИХІАТРІЇ. АНАЛІЗ ТЕОРЕТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

Розвиток сучасної української естетики позначений кількома специфічними рисами, серед яких активне залучення доробку суміжних гуманітарних наук (культурології, етики, мистецтвознавства, педагогіки) до з'ясування складних проблем естетичного виховання, професійної етики митця, динаміки культуротворчих процесів. Зазначену тенденцію підтримують такі дослідники, як Д. Кучерюк, Л. Левчук, Г. Макаренко, О. Онищенко, В. Чернець та інші. Водночас в останні роки спостерігається більш широке використання естетичного компонента, зокрема в педагогіці та психології, тобто в тих сферах теоретичної і практичної роботи, які безпосередньо впливають на процеси гуманізації освіти, на реальну допомогу дітям із неблагополучних родин та дітям із психічними вадами. Саме переконання автора статті щодо можливостей естетичної науки сприяти реабілітації дітей із психічними вадами обумовлює його інтерес до вже існуючих напрацювань і намагання ввести їх у більш широкий ужиток у процесі освіти й виховання зазначеної категорії дітей. Цим визначається актуальність даної статті.

Аналізуючи теоретичну традицію щодо використання естетичної чуттєвості як компенсуючого фактора, концентруємо увагу передусім на тих можливостях, які поки що не використовуються у практичній роботі. Значною мірою це пов'язано з розпорошеністю матеріалу, його не систематизованістю, відривом від сучасних вимог. Автор статті робить спробу "вписати" досягнення дитячих психіатрів у сучасний контекст саме в тому аспекті, де естетика, твори різних видів мистецтва, передусім музики й живопису, володіють значним реабілітуючим потенціалом.

Останні десятиріччя XX – початок XXI ст. позначені пильною увагою до філософії, естетики, мистецької практики постмодернізму.

Поворот від модернізму до постмодернізму більшість дослідників пов'язують із зміною парадигми: якщо раніше перевагу віддавали розвитку таких якостей у людині, як сумління, ґрунтовність, пунктуальність, працездатність, самозреченість та інші, що узгоджувалися та співвідносилися з уявленнями про певний стандарт, тобто про нормальну здорову людину (щодо людей з вадами, то їх немовби не існувало), то відтепер значно важливішими стають людяність, сила уявлення, емоційність, душевна теплота, співпереживання, чуйність тощо. Відзначається поглиблений інтерес до самопізнання та самореалізації особистості, підвищення чуттєвості й заострене сприйняття витончених і хистких міжособистісних взаємин, стосунків та зв'язків, чутливість до сприйняття проблем аномальності, передусім у дітей, і турбота про скривджених хворобою людей. Тобто відбувається не втрата людських цінностей, а їх зміна та певна переорієнтація стилю життя. Важливим моментом при цьому постає необхідність реабілітації художніх надбань тієї частини суспільства, яка попередньо перебувала в забутті, невитребуваності, зникала в невизнанні й зневазі. Йдеться про авторів, що мали вади здоров'я, та про близьку саме їм тематику творчості. Зробити це можна шляхом інтенсивного розвитку естетичних досліджень, так би мовити, глибин свідомості, шляхом *мікроаналізу* та застосування інших нетрадиційних методів дослідження, локалізації проблематики. На нашу думку, їхньою важливою рисою виступає “надраціоналізм” – сплав чуттєвого й раціонального, емоційного та інтелектуального рівнів естетичного сприйняття.

Наприкінці XX століття постмодернізм збагатив естетичну науку новим методом дослідження – методом шизоаналізу, який був започаткований Ж.Дельозом та Ф.Гваттарі, а його засадничою тезою є твердження, що “мистецтво – це машина, що наділена бажанням і здатна продукувати фантазми” [1, с.250]. Позиція Ж.Дельоза та Ф.Гваттарі має кілька аспектів, які тим чи іншим чином задіяні в сучасні культуротворчі процеси. Це й оцінка мистецтва, і проблема нових понять, і неприхований наголос на аномальності (шизоїдності) творчості, яка потребує розробки методу шизоаналізу. Безперечно, естетичний зріз постмодернізму заслуговує на увагу, адже естетика, як і будь-яка інша наука, не може існувати без понятійно-категоріального апарату, а будь-яка нова естетична категорія набуває свого значення лише в системі інших категорій естетики. Є певний приріст інформації, коли в естетичний аналіз вводяться такі поняття, як “система”, “цілісність”, “структура”, “оцінка”, “впочування” (Gefühl), що набули розповсюдження під впливом кібернетики, семіотики, теорії цінностей, індивідуальної психології.

У світлі вищесказаного автор статті має намір розглянути під кутом зору взаємозв'язку естетики та психології проблему формування чуттєвості в аномальних дітей, а це робить необхідним екскурс у психіатрію як галузь психологічної науки, що безпосередньо стосується дітей з вадами. Слід зазначити, що формування чуттєвості в аномальних дітей – складний процес, вивчення якого неможливе в межах будь-якої однієї конкретної науки. Водночас естетичний компонент відіграє потужну позитивну роль щодо виявлення прихованих можливостей аномальної дитини і повинен активно використовуватися в психіатрії.

Що ж до психіатрії – сфери наукової та практичної діяльності, яка стосується діагностики, клініки та корекції психічних відхилень, то вона впритул змикається з педагогікою, естетикою, етикою та іншими сферами гуманітарного знання. Найближче до педагогіки стоїть психіатрія дитячого й підліткового віку – сфера психіатрії, яка за останні кілька десятиліть перетворилася на самостійний розділ, хоча, перш ніж стати наукою в сучасному розумінні, пройшла нелегкий шлях, який, на думку відомого історика психіатрії Ю.В.Каннабаха, увібрав 3 етапи: від заперечення будь-яких психічних розладів у дітей, окрім недоумкуватості, до визнання існування різноманітних психічних порушень та ґрунтового їх вивчення.

З усіх медичних наук психіатрія взагалі, напевне, єдина надзвичайно близька до суспільного життя. Яскравим прикладом у цьому плані можна вважати життя відомого німецького педагога Ф.Фрьобеля (1782–1852), який присвятив себе справі виховання дітей-сиріт та дітей, що страждали психічними аномаліями. Саме він уперше у світі відкрив дитячі садки, а також розробив систему поетапного й дозованого морально-педагогічного впливу на особистість дитини, а саме поняття “дитяча психіатрія” було запропоноване в 1899 році лікарем М.Гомесом, який працював у Франції.

У 1911 році у Німеччині опубліковано перший в історії дитячої психіатрії огляд 273 робіт із психічних захворювань у дітей. Це свідчить про те, що на початок XX століття дитяча психіатрія вже накопичила певний досвід.

Починалася дитяча психіатрія з лікувальної педагогіки, основи якої заклали французький лікар Ж.Ітар (1775–1838), швейцарський педагог І.Песталоцці (1746–1827) та вже згадуваний Ф.Фрьобель. Ці дослідники першими спеціально зайнялися вивченням психічних порушень – передусім розумової відсталості – у дітей та компенсацією даних порушень за допомогою педагогічних прийомів. З діяльності цих педагогів та медиків, власне, й почалася дитяча психіатрія, а саме той її розділ, який може бути віднесений до лікувальної педагогіки.

Від середини XIX ст. більшість спеціалістів у галузі лікувальної педагогіки розумово неповноцінних дітей підтримували погляди видатного

французького вченого Б.Мореля (1809–1872) про спадкове походження недоумкуватості. У зв'язку з цим спеціалісти в галузі лікувальної педагогіки почали звертати більше уваги не лише на грубі форми розумової недорозвиненості, але й на відносно легші її прояви, що дало змогу виокремити різні форми так званої *психічної незрілості* та розробити *методи їх вивчення й виправлення*.

З кінця XIX століття виходять роботи, автори яких намагаються вичленити дитячу психіатрію з лікувальної педагогіки. Це, передусім, книга Г.Еммінгхауза (1845–1904) “Психічні розлади в дитячому віці” (1887) – перший систематизований виклад більшості психічних порушень у дітей.

Одним із найвидатніших представників лікувально-педагогічного напрямку в російській науці був І.В.Малаяревський (1844–1915), відомий на той час дитячий письменник та видатний організатор психіатричної допомоги, один із перших лікарів, що присвятив себе дитячій психіатрії.

Значним є внесок у дитячу психіатрію й О.Ф.Лазурського (1874–1917). Хоч його діяльність мала переважно лікувально-педагогічний та психологічний характер, а менше лікарський, його роботи відіграли значну роль у кращому розумінні відхилень характеру в дитячому віці й дозволили педагогам продуктивніше добирати *методи лікувально-педагогічного впливу* на психічнохворих дітей.

Особливе місце у російській психіатричній науці, на нашу думку, посідає Г.Я.Трошин (1874–1938), діяльність якого, на жаль, ще й сьогодні залишається “білою плямою” в історії психіатрії.

Досвід педагогічної та медичної діяльності наштовхнув Г.Я.Трошина на думку про тісний взаємозв'язок педагогічних і медичних наук: психопатології як дисципліни, з одного боку, суго медичної, а з іншого, – гуманітарної, педагогічної, про що свідчить його праця “Психопатологія та педагогіка” (1927). Трошин звертався до психологічного аналізу проблем естетики. Слід відзначити, що ці проблеми завжди цікавили його, і підтверджується це такими роботами, як “Музичні емоції” (1901), “Літературно-художні емоції з нормального та патологічного боку” (1903), “Геній та здоров'я М.В.Гоголя” (1905) та ін. До цих проблем він повернувся ще раз у статті “Про вплив музики на душевну творчість людини” (1936). У своїй останній науковій праці – виданій у Празі російською мовою монографії “Пушкін та психологія творчості” (1937) – Трошин, зокрема, досліджував “місячну періодизацію” творчості поета (пік – у жовтні, спад – у квітні), а також його “кризи сумнівів”.

Він уперше висловив думку про орієнтацію в медико-педагогічній практиці не на дефект, а на потенційні можливості, не зачеплені хворобою. “Помилково бачити в ненормальності тільки патологію, – писав він. – В ненормальній дитині багато хто вбачає тільки захворювання, в той час,

коли у неї є колосальна кількість сфер, не зачеплених хворобою” [2, с.170]. Трошин, таким чином, виступив опонентом фагальному погляду на розумове відставання, доводячи можливість розвитку аномальних дітей, їхньої навчуваності, корекції та відновлення їхніх психофізичних функцій.

Перебуваючи в еміграції, Г.Я.Трошин знову звертався до проблеми взаємозв'язку наук і вважав доцільним створити спеціальну – педагогічну психопатологію як “межову” галузь знання, в якій би знайшли взаємне заомлення педагогічні та психіатричні аспекти.

Останнім часом багато психологів стали активними помічниками лікарів у проведенні психотерапевтичних заходів і створили безліч психологічних тестів, які розширюють уявлення про конкретну особистість, збагачують лікарів, психотерапевтів найрізноманітнішою інформацією, важливою для призначення лікування.

Засновником *проективних тестів* є *тест Роршаха*. Наведемо коротку довідку про цей тест та його автора: швейцарський психолог, психіатр, психотерапевт, історик Г.Роршах (1884–1922) випередив розвиток психодіагностики на багато десятиліть. Він запропонував *психологічний тест*, що ґрунтується на аналізі форм 10 пар звичайних чорнильних плям. Кожна людина, що розглядає ці плями, бачить у них те, що відповідає її фантазії, її знанням, інтересам, настроям тощо. Звичайно, глибина аналізу та наукова цінність розшифровки такого тестування залежить від майстерності інтерпретатора – психолога чи психіатра.

У 1954 році в Нью-Йорку вийшла книга “Мотивація та особистість” відомого сучасного персонолога, нащадка родини емігрантів з України А.Маслоу (1908–1970). Його перу належить багато досліджень щодо мотивації особистості. Він також є автором відомої “піраміди Маслоу”, назва якої і її сутність віддзеркалюють змінованість та історичний розвиток потреб людини. Вихідним пунктом цієї “піраміди” є твердження, що потреба вищого порядку стає мотивом спонукання, зазвичай, після задоволення потреби попереднього, тобто нижчого порядку.

Маслоу так формулює низку положень щодо мотивації особистості:

- Мотиви бувають у людини в цілому, а не в якійсь її частині: тобто їсти хоче вся людина, а не її шлунок.
- Більшість мотивів, якими керується індивідуум, не є ізольованими один від одного.
- Повсякденні бажання кожної людини зазвичай є засобом для досягнення певної мети, яку можна кваліфікувати кінцевою. Проте за свідомим бажанням може критися безліч позасвідомих спонук.
- Не можна будувати теорію мотивації людини, виходячи з даних, отриманих при вивченні різного виду тварин, бо в міру вдосконалення



людини в значному ступені зростає її залежність від соціокультурних факторів.

У минулому більшість дослідників вивчали мотиви вчинків душевнохворих людей, невротиків та інших, але майже не використовували дані вивчення психічно здорових людей, що, на думку Маслоу, є суттєвим недоліком таких робіт.

До основних потреб здорової людини Маслоу відносить фізіологічні потреби; потребу в безпеці; в симпатії та любові; в повазі; в самоактуалізації, тобто у виявленні притаманних особистості здібностей (наприклад, художник не може не малювати, співак не може не співати та ін.); бажання знати й розуміти, сюди ж належить притаманна людям допитливість, тяжіння до таємничого тощо; естетичні потреби.

На нашу думку, цю “піраміду” суттєво доповнює засновник індивідуальної психології австрійський психіатр, психолог А.Адлер (1870–1930) таким висновком: усі внутрішні конфлікти пов’язані з потребою самоствердження, потребою позбутися комплексу неповноцінності завдяки компенсації реальних та уявних недоліків.

Важливий етап у розвитку дитячої психіатрії пов’язаний з іменами великого англійського вченого Г.Моделі (1835–1918), автора книги “Фізіологія та патологія душі” (1867) й видатного психіатра Г.Еммінгхауза.

Г.Моделі показав, що сам по собі вік може сприяти деяким психічним порушенням. Наприклад, у підлітковому періоді зустрічаються такі психічні розлади, яких ні в якому іншому віці не буває і які минають як тільки закінчується отрочество. Є хвороби, які зустрічаються в усіх вікових періодах, наприклад шизофренія, але кожен із них накладає на шизофренію свій неповторний відбиток.

У середині 30-х років XX століття багато труднощів було подолано й дитяча психіатрія стала інтенсивно розвиватися як самостійна галузь науки. Її становлення пов’язане з багатьма вченими радянського періоду, серед яких найбільш відомі М.Й.Гуревич (1878–1953), С.С.Мнухін (1900–1971), М.Й.Лопідес (1899–1982) і, звичайно ж, Г.Ю.Сухарева – вчений-енциклопедист, авторка найвидатніших монографій з дитячої психіатрії.

Професор Г.Ю.Сухарева визначала два основних варіанти психічного інфантилізму у дітей та підлітків: гармонійний і дисгармонійний.

Гармонійний варіант психічної незрілості – це незвичайний, але нормальний характер. Подібний тип інфантилізму виявляється, зазвичай, із 7–8-річного віку, коли стає помітним відставання темпу психічного визрівання від вікових норм: дитина поводить себе неадекватно до свого віку, тобто відповідно молодшому вікові. Емоції цих дітей поверхові й бурхливі, у багатьох із них є артистичні нахили, вони люблять виступати

на сцені. У 10–12 років у більшості з таких дітей риси психічної незрілості зменшуються і в підлітковому віці переважно проходять безслідно.

Інфантильні суб’єкти схильні до емоційних рішень та поривань, у тому числі й до самогубства. Це буває у випадках невдач, прагнення стати жертвою, знайти швидкий вихід із стражденного конфлікту. З цього приводу відомий австрійський психотерапевт В.Штекель (1863–1940) якось сказав, що ознака незрілості людини – те, що вона хоче шляхетно померти за правду, а ознака зрілості – те, що вона хоче жити заради цієї правди.

У дисгармонійних інфантилів зустрічаються ті ж властивості, що й у гармонійних, але якась одна або декілька рис характеру різко виділяються, випинаються, превалюють: в одних – це збуджуваність, в інших – слабодухість, у третіх – схильність до брехні тощо.

Слідом за Г.Ю.Сухаревою, вирізняють три різновиди істеричного інфантилізму: з патологічною жагою зізнання, з ненормальною брехливістю та з надмірною схильністю до фантазування. У дітей та підлітків із деякими різновидами психічного інфантилізму брехня перетворюється на самоціль. Письменник О.Свірський розповідає про бідного хлопчика – головного персонажа своїх автобіографічних творів, надзвичайного фантазера, який жив у вигаданому ним світі і ніяк не міг припинити брехати. Його викривали, лупцювали, всіляко карали, щоб відучити від брехливості, але все було марно: хлопець знову вигадував нескінченні фантастичні (інколи більш-менш правдоподібні) історії.

Існує й інша категорія людей, для яких брехня є засобом компенсації певної патології або психічної вади. Це – сором’язливі, боязкі, слухняні, навіювані діти, переважно хлопчики. Їхня брехня часто-густо позбавлена “косметичного відтінку”: вони вигадують не стільки для того, щоб прикрасити себе, показати себе у вигідному світлі, скільки для того, щоб розмалювати, зробити цікавішою і захоплюючою ту чи іншу розказану ними історію. Вони брешуть навіть не заради себе, а заради співбесідників, слухачів, товариства, щоб оточуючим було цікаво.

Ще одну психічну аномалію, що визначена терміном “дромоманія”, кваліфікує стан найрізноманітнішого походження і різної якості, об’єднаних тільки одним – втечями з дому та школи.

Втечі, за окремими винятками, бувають лише у дітей та підлітків. Установлено кілька основних механізмів волоцюгування, головний з них, так звана сенсорна жага, тобто потреба безлічі нових і яскравих вражень (варто згадати “Пригоди Тома Сойєра” або життя Олексія Пешкова).

Психопатія – надзвичайна сполука загострено виражених звичайних людських характерів, а у психопатичних особистостей вони так чітко виражені, так складно сполучаються, що створюють яскравий портрет людини,

характер якої робить її нещасною і змушує оточуючих уникати тривалого спілкування з нею.

У вивчення психопатій зробили внесок учені різних країн, але висновки Кречмера та Ганнушкіна слід вважати вирішальними.

Проблеми психопатії, як стверджують психіатри, це не проблеми інтелекту, не проблеми емоцій, а проблеми волі та совісті. При психопатіях особистість формується так, що вона не в змозі швидко засвоїти, що добре, а що погане, що гідно людини, а що – ні. Саме тому, що психопатам мало що заважає в житті, ніщо їх не зупиняє, вони часто опиняються на виду. Нагадування про мораль заважають жити психопатам, тобто людям, що вже мають деякі біологічні засновки безсовісності, та злочинцям, тобто людям, які свідомо відреклися від своєї совісті. Останніх типів психопатії декілька.

Серед психічних захворювань найбільшу увагу привертає до себе шизофренія – особлива душевна хвороба, прояви якої найрізноманітніші. Лікарі порівнюють мислення шизофреніка з оркестром без диригента або з книгою з переплутаними сторінками. У 1911 році видатний швейцарський психіатр Є.Блейлер (1857–1939) запропонував термін шизофренія, який означає розщеплення психіки. Психіатри порівнюють цю хворобу з багатоліким Янусом, бо вона, як хитрий хамелеон, набуває щоразу нового обличчя, зберігає свої головні властивості, але змінює форму на численні клінічні варіанти.

Згідно з висновками дослідників, усі душевні розлади мають соціальне забарвлення: те, чим живе суспільство, тим живуть і душевнохворі, тільки у них усе носить збочений, спотворений, карикатурний характер. До 12 квітня 1961 року лікарі майже не зустрічали форми маячення з космічним сюжетом, у той час як після початку космічних польотів з'явилися пацієнти з такою тематикою маячні. Справа не у фабулі марення, а в його якості. У дітей та підлітків трапляються майже всі форми шизофренії, що зустрічаються в інших вікових групах, але у дітей шизофренія має деякі особливості. Усіх торкатися не будемо, але зачепимо одну з найбільш розповсюджених – схильність дітей до фантазій. Шизофренія, почавшись у шкільному віці, а інколи і в дошкільному, нерідко протікає із синдромом маячно подібного фантазування: діти переконано й серйозно вважають себе мешканцями Швамбранії, сусідами Карлсона й Гаррі Поттера та ін. На нашу думку, викликає неабияке зацікавлення той факт, що медицина й література взаємно проникають одна в одну, і саме письменники й поети першими помічають якісь психічні негаразди.

Нерідко доводиться чути хибну думку, ніби хворі шизофренією – це майже завжди високообдаровані діти, у яких талановитість і душевна хвороба йдуть поруч. Дослідження свідчать, що хвороба завжди руйнує талант.

Друга хвороба, яку традиційно відносять до великої психіатрії, – епілепсія. Гіппократ – один із перших, хто описав її докладно. Як і більшість хвороб, епілепсія також має свої витoki в дитинстві. Інколи епілептичні припадки можуть виникати одночасно з істеричними. У “Зізнаннях авантюриста Фелікса Круля” Томас Манн змальовує такий припадок. На епілепсію хворіли Наполеон, Достоевський та інші відомі особистості, і це свідчить про те, що психічні захворювання не є остаточним вироком для дитини в плані її сенсорного та естетичного розвитку.

Завершуючи цей побіжний розгляд естетичного аспекту стосовно психічних відхилень та розладів, варто ще раз згадати Г.Я.Трошина, який вказував: “... не знаючи норми, не можна зрозуміти патології, і, навпаки, не знаючи патології, повністю не пізнаєш норми”. Він уважав, що межу між *нормопсихікою* та *патопсихікою* важко визначити, бо норма і патологія часто виявляються невловимими. Розглядаючи “душевну хворобу як різновид, передбачений самою природою”, Трошин уважав, що “відхилення від норми” дає потужній імпульс і запоруку позитивних досягнень: “Будь-яке відчуття дефективності органу є для індивіда постійним стимулом до розвитку його психіки” [2, с.170].

На особливу увагу, під кутом зору досліджуваної нами проблеми, заслуговує й те, що Г.Я.Трошин надавав неабияке значення музичному вихованню як компоненту естетичного розвитку дитини. На наш погляд, це актуально саме для аномальних і скривджених хворобою дітей, більш-менш широке залучення яких до активного соціального життя є важливою гуманістичною місією.

1. Deleuze G., Guattari F. Qu'est – ce que la philosophie? – Paris, 1991
2. Беленкова Л.Ю. Антрополого-гуманістическая концепция обучения и воспитания аномальных детей в научном наследии Г.Я.Трошина – Саранск: Мордовия, 2000.

*Analysing the theoretical tradition to classify the aesthetic as a compensating factor, the author attracts attention to the potentialities that have not been used in the practical work yet. To a considerable degree it can be accounted by the dispersal of the material under study, its unsystematic character, and isolation from up-to-date demands. The author attempts to fit the successes achieved by Children Psychiatry into the modern context, and especially views the aspect where aesthetics and art works are potentially able to rehabilitate children suffering from a mental disability.*

Вагомість та цінність філософської освіти й культури філософування давно загальновідомі і стверджені життям. Найкраще їх виразив французький філософ Р.Декарт, який писав, що “кожен народ є тим більше цивілізованіший та освіченіший, чим більше в ньому філософствують”. Тому, вважав він, “для держави немає більшого блага, ніж мати істинних філософів”.

У чому ж сила філософського знання? Вона впливає із суспільних функцій філософії. Філософське знання, як жодне інше, торкається глибинних основ людського буття, націлене на вирішення сенсожиттєвих проблем, наповнює життя духовними пріоритетами, “дає життя духові нашому” (Г.Сковорода). Воно надає людським діям осмисленість, чіткість, здібність за одиничним, буденним бачити сутнісне, в коловороті подій – загальне, закономірне.

Такий, філософський, рівень світобачення сьогодні потрібен нашому суспільству, що перебуває у процесі трансформації, національного і духовного відродження. Відповідно зростає значущість філософської освіти, покладеної на систему вищої школи. Успішно виконати це завдання вона, однак, може лише за умов належного науково-методичного забезпечення.

За роки незалежності створений досить солідний обсяг філософської літератури – підручників, курсів лекцій, навчальних посібників, хрестоматій, практикумів тощо. Однак більшість із них має переважно навчально-інформативний характер, розрахована на просте освоєння знань, запам’ятовування, а не на спонування до самостійного мислення, дискурсу, на пробудження думки, творчий пошук. Серед зазначеної літератури вигідно вирізняється навчальний посібник львівського професора В.Л.Петрушенка, якому вдалося уникнути багатьох хиб подібних видань.

Перше, що впадає у вічі при знайомстві з даним посібником, – його націленість на стимулювання самостійного освоєння філософських знань. Цю мету чітко визначають у передньому слові до посібника його автор і видавці: “дати методичний та теоретичний матеріал для безконтактного (самостійного) вивчення філософії”, заохотити “необхідність звернення до інших філософських джерел: словників, філософських хрестоматій та аналогій, оригінальних текстів” [1, с.5].

Реалізації цих завдань підпорядкована структура посібника, його методологічні та методичні засади. Змістовний виклад кожної теми описується на три вимоги: що треба з даної теми знати, що вміти і як розуміти.

Цим самим автор посібника цілеспрямовує увагу студента не на формальне заучування, а на поєднання інформації з певної проблеми з умінням аналізувати, тлумачити, розмірковувати, порівнювати, оцінювати ті чи інші питання. Причому основний наголос робиться на розумінні суті проблем, дотичних до теми. Цим автор досягає головної мети вивчення філософії – розвитку філософського мислення. А останнє, як відомо, є вищою формою мисленнєвої діяльності, бо має справу з гранично широким рівнем узагальнення.

З метою активізації самостійної роботи над освоєнням філософських знань В.Л. Петрушенко використовує також уже існуючі і такі, що довели свою ефективність, форми навчального процесу, подаючи питання для обговорення на семінарських заняттях, теми рефератів, доповідей і контрольних робіт, ставлячи завдання для самостійного опрацювання і закріплення матеріалу з певної теми. Причому завдання сформульовані так, щоб сприяти виробленню у студентів уміння аргументації, узагальнень, висновків.

Філософія – знання інтелектуальне, категоріальне. Як зазначає автор посібника, воно є “більшою мірою мисленням про мислення, ніж мисленням та думкою про якусь реальність” [там само, с.23]. У цьому полягає складність освоєння філософії. Свого часу староримський філософ Тіт Лукрецій Кар, пояснюючи, що спонукало його написати філософський твір у формі поеми (“Про природу речей”), зазначав: “Викладаю туманний предмет цілком ясним віршем”. Тепер уже ніхто не пише філософських праць у віршованій формі. А як же зробити філософію дохідливою, не тільки сприйнятною розумово, але чуттєво-образно?

В.Л.Петрушенко вирішує це питання шляхом широкого використання наочно-демонстративної форми висвітлення матеріалу – схем, таблиць, малюнків, умовних позначень. Вони дозволяють, з одного боку, конкретизувати ті чи інші питання, а з іншого, – робити їх чуттєво зримими, отже, доступнішими.

Структура посібника носить традиційний характер: загальні уявлення про філософію та її проблеми і функції, історико-філософська частина, онтологія, гносеологія, соціально-філософські проблеми. Виклад зазначених питань відзначається структурністю, логічністю, коли теми та їх підрозділи взаємопов’язані, доповнюють себе і розвивають зміст попередніх. У цьому бачимо переваги індивідуального авторства над авторством колективним. Правда, не всі філософські проблеми стали предметом висвітлення у рецензованому посібнику, зокрема методології, теорії цінностей, діалектики. Сподіваємось, що автор не обміняє ці питання у наступній роботі над удосконаленням посібника.

Навчальний посібник В.Л.Петрушенка – серйозний доробок у галузі навчально-методичної літератури з філософії, що поповнює арсенал педа-

гогічних засобів новими підходами до активізації пізнавальної діяльності студентської молоді при освоєнні філософських знань.

1. Петрушенко В.Л. Філософія: курс лекцій. Навчальний посібник. – К. – Львів, 2001

УДК 17.01

Л.Т.Бабій

## ІСТОРІЯ ЕТИЧНИХ УЧЕНЬ

Під такою назвою вийшов друком навчальний посібник В.К.Ларіонової. Він являє собою спробу осмислити логіку дослідження моральної свідомості і поведінки людини через аналіз етичних учень різних епох: від стародавнього сходу й античності аж до раціоналістичних та ірраціоналістичних напрямів етико-філософської думки ХХ століття.

Історія етичних учень у знятому вигляді виступає теоретичною етикою або “практичною філософією”, яка “має основним предметом вивчення моралі” [1, с.8].

Посібник призначений в основному для студентів філософських факультетів, які будуть викладачами етики у різних навчальних закладах. Тому автор робить наголос на тому, що етика, як філософська наука про мораль, осмислює, узагальнює, систематизує історичний розвиток моралі, історію становлення й розвитку етичних теорій, концепцій, які обґрунтовували природу, сутність, специфіку і функції моралі, закономірності її розвитку та зв'язку з іншими формами духовного виробництва.

Важливо зазначити, що автор постійно розглядає мораль як фактор соціальної практики і специфічну регулятивну систему – частину духовно-практичного способу засвоєння людиною світу й орієнтації в ньому. Ця думка червоною ниткою проходить через усю книгу, що допоможе студентам краще збагнути творчий потенціал моралі, яка через зв'язок із практикою соціального життя перетворює обставини наявної дійсності в ціннісно-імперативну форму.

Використовуючи метод єдності історичного й логічного, автор переконливо доводить, що будь-яка “сучасна теорія моралі так чи інакше вбирає в себе світовий досвід етичних міркувань” [там само, с. 10]. Це дозволяє “оживлювати” моральні принципи попередніх епох, використовувати їх у власному досвіді як щось “своє”.

Особливістю позиції автора є також те, що в посібнику творчий потенціал моралі пояснюється її здатністю виокремлювати такі характе-

ристики людських відносин, які відкриваються тільки моралі, що робить її унікальною формою суспільної свідомості.

Посібник має методичний характер, що вирізняє його серед багатьох публікацій, присвячених цій тематиці. У кінці кожної теми подаються основні терміни і поняття, які допомагають зрозуміти викладений матеріал. Крім того, формулюються контрольні завдання і запитання, тематика рефератів та контрольних робіт. Указується основна література. Все це разом може з успіхом бути використано як викладачами, так і студентами для підготовки семінарських занять з етики.

Питанням методики викладання етики передують методологічний розділ, у якому автор за основу бере принцип конкретно-історичного підходу, який вимагає врахування всіх обставин, що детермінують той чи інший історико-етичний феномен у контексті його генезису, становлення та розвитку.

Тексти розділів наповнені багатством як моральних норм різних епох, так і філософськими й історичними знаннями. Наприклад, у розділі про етично-філософські системи Стародавньої Індії знаходимо деталізований виклад сутності Вед, Упанішад, які створили підґрунтя для подальшого формування етичної складової давньоіндійської філософії. Далі йде плавний перехід щодо аналізу післяведичного періоду, тобто процесу утворення філософських шкіл і формування їх сутр – коротких висловів етичного й філософського змісту.

Посібник написаний доступною мовою, в ньому відсутня “затеоретизованість”, а важкі для сприйняття місця легко розв'язуються за допомогою словника термінів і понять кожної теми. Зустрічаються окремі неточності, зокрема, варни у староіндійському суспільстві названі “замкненими становими групами людей” [там само, с.20]. Насправді, це касты, а стани виникають пізніше і мають дещо іншу характеристику. Слово “н'я” треба писати українською мовою через апостроф, а не м'який знак [там само, с.24].

Зазначені зауваження зовсім не знижують цінності дуже потрібного посібника для викладачів і студентів.

1. Ларіонова В.К. Історія етичних учень: Посібник. – Івано-Франківськ: Гостинець, 2004. – 192 с.

## ЗМІСТ

### ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА

<i>Гнатюк Я.С.</i> Інтелектуальна ідентичність української філософії і принципи кордоцентризму.....	3
<i>Макарова А.О.</i> Особливості тлумачення справедливості у філософській україністиці: європейський контекст.....	9
<i>Татарин Я.Г.</i> М.П. Драгоманов про загальнолюдське і національне.....	18
<i>Максимович О.В.</i> Ключові етапи конституювання модерністичної парадигми в українському соціокультурному просторі першої половини ХХ ст.: історико-філософський вимір проблеми.....	24

### ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Юхимик Ю.В.</i> Ренесансний розвиток античного мімезису.....	33
<i>Мелько І.Т.</i> Аналіз змісту принципу тотожності мислення та буття у філософії Г.В.Ф. Гегеля.....	41
<i>Лагетко В.В.</i> І.Кант і деякі сучасні проблеми пізнання.....	48
<i>Возняк С.С.</i> Кантівська діалектика форми і змісту у культуротворчій діяльності.....	56
<i>Сабадаш Ю.С.</i> Сакральне осмислення життя та постмодернізм Умберто Еко.....	63

### ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ І КУЛЬТУРИ

<i>Дичковська Г.О.</i> Концепція біоетноценозу як парадигма екологічного мислення.....	71
<i>Пішак О.В.</i> Феномен інтерсуб'єктивності у контексті проблеми спілкування.....	77
<i>Гараніна Г.Г.</i> Філософсько-соціологічні питання соціальних наслідків розвитку техніки.....	85
<i>Будз В.П.</i> Чинники суспільної трансформації.....	92
<i>Дзвінчук Д.І.</i> Західна Європа: Філософські погляди на теорію і практику моніторингу якості вищої освіти.....	101

### ФІЛОСОФІЯ МОРАЛІ

<i>Мах У.І.</i> Подолання антропоцентризму в етиці А.Швейцера....	110
<i>Фіглевський В.М.</i> Ф.Бекон про біоетику та розвиток його ідей українськими вченими.....	118

### РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

<i>Кияк С.Р.</i> Суспільні функції українського католицизму: спеціальне душпастирювання.....	127
<i>Горбань Р.А.</i> Соціогенез богослов'я історії.....	136

### ПСИХОЛОГІЯ

<i>Романкова Л.М.</i> Загальна характеристика філософсько-соціологічного та психологічного підходів до вивчення конфлікту.....	145
<i>Петрошенко С.І.</i> Психолого-педагогічні аспекти формування особистісної готовності до підприємницької діяльності.....	151
<i>Палій А.А.</i> Когнітивні стилі: диференціально-психологічний аспект.....	155
<i>Федоришин Г.М.</i> Механізми власної світопобудови.....	162
<i>Попович О.В.</i> Естетичний аспект у дитячій психіатрії. Аналіз теоретичної традиції.....	169

### РЕЦЕНЗІЇ

<i>Возняк С.М.</i> Навчитися творчо мислити – мета філософської освіти.....	178
<i>Бабій Л.Т.</i> Історія етичних учень.....	180



## CONTENTS

### UKRAINIAN PHILOSOPHICAL IDEAS

<i>Hnatyuk J.</i> Intellectual identity of the ukrainian philosophy and principles of cordocentrism.....	3
<i>Makarova A.</i> Peculiarities of Justice interpretatio in Philosophic Ukrainian Science: European Conectst.....	9
<i>Tataryn Y. M.P.</i> Dragomanov about common and nation.....	18
<i>Maksymovych O.</i> The key stages of the formation of modernistic paradigm at ykrainian social-cultural area in the first halt of the XX <sup>th</sup> century: historical-philosophic analysis of the problem.....	24

### THE HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Yukhymyk Y.</i> Renaitsanse development of antique mimezys.....	33
<i>Melko I.</i> Analize of principle of identityof thinking and life in the philosophy of Hegel.....	41
<i>Lahetko V. E.</i> Kant and some modern problems of a knowledge.....	48
<i>Voznyak S.</i> Kant's dialectics of "form" and "content" categories in the cultural-creative activity.....	56
<i>Sabadazh Y.</i> Sacral understanding of life and postmodernism by Umberto Eco.....	63

### THE PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF SCIENCE AND CULTURE

<i>Dychkovska G.</i> The conception of the bioethnocenosis as the paradigm of the ecological thought.....	71
<i>Pishak O.</i> Phenomenon of intersubjective in the context problem association.....	77
<i>Garanina G.G.</i> Philosophical and sociological questions of social consequences of ovelopment of engineering.....	85
<i>Budz W.</i> The factors of social transformation.....	92
<i>Dzvinchuk D.</i> Main philosophic approaches and practice of higher education quality monitoring in Western Europe.....	101

### THE PHILOSOPHY OF MORALITY

<i>Mah U.</i> The overcoming of anatropocentrizm in A.Schweitzer's ethics.....	110
<i>Fihlevs 'kij V. F.</i> Bacon about bioethics and development of his ideas by Ukrainan scienthits.....	118

### THE RELIGION STUDIES

<i>Kyyak S.</i> Social functions of Ukrainion Catholizism: the special Spirituality.....	127
<i>Gorban R.</i> Sociogenesis of the theology of history.....	136

### THE PSYCHOLOGY

<i>Romancova L.</i> The objective charhcteristics of phylosophic-sociological and psychological approaches to the studying the conflict.....	145
<i>Petroshenko S.</i> Psychological Educationalaspects of forming the personalability of Bussines.....	151
<i>Paliy A.</i> Cognitive stiles: differential-psychological aspect.....	155
<i>Fedorythyn G.</i> Schemes of the own universe creation.....	162
<i>Popovych O.</i> Aesthetic aspect of the children psychiatry, analysis of the theoretical tradition.....	169

### REVIEWS

<i>Voznjak S.</i> Studying to think intellectually is the aim of the phylopolical education.....	178
<i>Babiy L.</i> The history of ethisc inverestigations.....	180

Міністерство освіти і науки України  
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

**ВІСНИК**  
Прикарпатського університету

**ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ**  
Випуск 7

Видається з 1995 р.

Адреса редколегії: 76000, м.Івано-Франківськ,  
вул. Шевченка, 57,  
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника,  
тел. 59-60-15.

Ministry of Education and Science of Ukraine  
Prekarpathian National University named after V.Stefanyk

**NEWSLETTER**  
Prekarpathian University named after V.Stefanyk

**PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY**  
ts № 7 Issue

Published since 1995

Publishers' adress: Prekarpathian National University  
57, Shevchenko Str.,  
76000, Ivano-Frankivsk. tel. 59-60-15.

Старший редактор: Олена БОЙЧУК  
Літературний редактор: Олександра ЛЕНІВ  
Комп'ютерна правка: Іван МЕРЕНА  
Комп'ютерна верстка: Віра ЯРЕМКО  
Коректор: Марія СПІЛВНИК

Друкується українською мовою  
Ресстраційне свідоцтво КВ №435

НБ ПНУС



698061

ору 20.05.2005 р. Підп до друку 29.06.2005 р.  
Формат 60x84/16 Папір ксероксний.  
es Neu Roman". Ум. друк. арк. 11,0. Вид. арк. 11,5.  
Тираж 300 прим. Зам. 635.

Друкарня виданництва "Плай"  
Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.  
76000, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57, тел. 59-60-51.