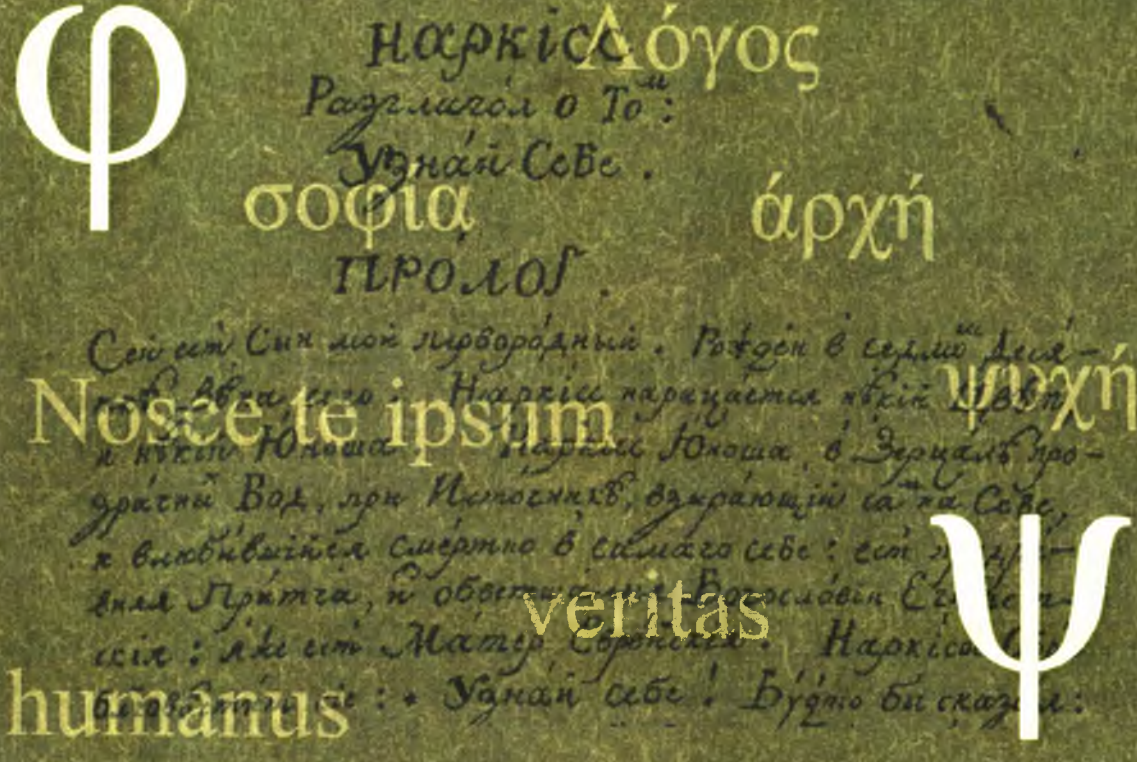
Н. 2
3 53

ВІСНИК ПРИКАРПАТСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ

Випуск X



Івано-Франківськ
2007

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

ПРИКАРПАТСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Філософські і психологічні науки

Випуск X

Івано-Франківськ
ВДВ ЦІТ
2007

НБ ПНУС
720918

ББК 87-88
В 53

Вісник Прикарпатського університету
Філософські і психологічні науки. 2007. Випуск X.

У Віснику вміщено статті з теоретико-методологічних проблем філософії, філософської україністики, філософських проблем науки і культури, людини і світу її буття.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів.

Редакційна рада: д-р філол. наук, проф. В.В.Ґрещук (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.М.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.Чепелєва.

Івано-Франківський національний університет імені Василя Стефаника
код 02125266
НАУКОВА БІБЛІОТЕКА
Інв. № 72 0918

Адреса редакційної колегії:
76000, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57,
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника.
Тел. 59-60-15.
© Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника, 2007.
© Видавничо-дизайнерський відділ ЦІТ, 2007.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

УДК 101.2: 008.2
ББК 87.3 (О)

Михайло Голянич

ПРОГНОСТИЧНА ФУНКЦІЯ ФІЛОСОФІЇ

Стаття присвячена дослідженню прогностичної функції філософії на основі аналізу висловлених мислителями положень про спрямованість філософії на майбутнє та сформульованих ними проектів суспільного розвитку.

Ключові слова: *філософія, прогностична функція, майбутнє, суспільний прогрес, теоретична модель суспільства.*

Філософія як специфічна форма суспільної свідомості й теоретичне осмислення відношення людини і світу виконує різноманітні функції. Функцію визначають як "діяльність, роль об'єкта в рамках певної системи" або "вид зв'язку між об'єктами, коли зміна одного з них викликає зміну іншого, який при цьому також виступає функцією першого" [1, с.1173]. Стосовно соціальних явищ функцію розглядають як взаємозв'язок, залежність, взаємовплив окремих елементів, їх здатність спонукати зміни в певному напрямку, викликати нові процеси в соціальній системі. Властиве людям стремління до знань спричинило появу в суспільстві філософії, яка поступово набуває притаманних їй функцій.

Серед основних функцій філософії дослідники виділяють, передусім, світоглядну, методологічну, гносеологічну і лише зрідка вказують на прогностичну. Проте історико-філософські дослідження засвідчили, що на різних етапах суспільного розвитку проявлялась та або інша функція філософії, а деякі залишалися латентними, приховано впливали на життя суспільства й людини. Окремі історичні епохи супроводжувались посиленням взаємозв'язку основних функцій філософії, роль якої підноситься до загальнозначимого духовного орієнтира людства.

На початку XXI століття стрімко й кардинально змінюються умови людського життя у зв'язку з прискоренням глобалізації світових процесів, загостренням суперечностей сучасної цивілізації, виявом негативних наслідків екологічної, демографічної, техногенної криз, нерівномірністю економічного розвитку при використанні нових досягнень науки й техніки, передусім інформаційних технологій. Кризові явища та глобальні проблеми зачіпають першооснови буття, вимагають філософського осмислення та пошуку шляхів їх розв'язання й забезпечення умов виживання людства. Цим зумовлюється зростання значення філософії, що виражається в численних публікаціях із філософії історії, філософії глобальних проблем, філософії екології, біоетики, синергетики, економічного й соціального прогнозування. Започатковано історичне прогнозування, прибічники якого підкреслюють не тільки його важливість, але й потребу філософського обґрунтування. "Прогнози і спроби заглянути в майбутнє – це необхідна, невід'ємна властивість людського мислення і творчої людської діяльності, без якої кожна окрема людина або суспільство в цілому стають короткозорими і ризикують зазнати катастрофи", – переконливо відзначили автори ґрунтовної монографії В.І.Пантін та В.В.Лапкін. Вони зауважили, що проблеми прогнозування історичного розвитку "необхідно бачити і якщо є змога вирішувати, не піддаючись спокусі "агностицизму стосовно майбутнього" [13, с.43].

Прогнозування як процес вироблення знань про майбутнє здійснюється на певних засадах, принципах, обґрунтування яких актуалізує методологічну, гносеологічну, а особливо прогностичну функцію філософії. Про неї інколи згадують під час переліку основних функцій філософії в довідковій чи навчальній літературі або в наукових публікаціях для висвітлення окремих питань призначення філософії, її історії та перспектив у сучасному динамічному світі. Авторська увага переважно акцентована на тому,

© Голянич М.

що філософія "розмірковує над питаннями про минуле, теперішнє і прийдешнє", "розглядає дійсність і людину в ній не лише з погляду сущого, а й належного", "...виявляє приховані смисли та тенденції розвитку людського буття" [15, с.670–671]. Окремі автори, підкреслюючи "гуманістичну дальнодію" філософії, вбачають її "цінність у пробудженні творчого, конструктивного осмислення людиною самої себе, світу, суспільної практики та суспільного поступу в майбутньому..." [16, с.22]. В.Г.Кремень, В.В.Ільїн конкретизували роль філософії: "В ній формуються гіпотези про загальні тенденції розвитку буття і свідомості, людини і суспільства. Ступінь вірогідності прогнозу буде тим вищим, чим більше філософія спирається на науку" [7, с.26]. Висловлені деякими авторами думки про здатність філософії не тільки прогнозувати, але й проектувати, конструювати майбутнє видаються дискусійними, хоча й наголошують на прогностичній функції філософії.

Вивчення цієї функції філософії залишається актуальним (через незначну кількість публікацій із вказаної проблематики) за зростання зацікавленості в прогнозах та футурологічних пошуках і включає, передусім, розгляд прогностичних ідей, висловлених філософами на різних історичних етапах.

Одним із перших мудреців, що висловив схильність до передбачень, Арістотель згадував Фалеса, що визначив сонячне затемнення 585 року до н.е. і за певними прикметами передрікав добрий урожай оливок. Гераклітова думка про змінюваність світу, висновок Емпедокла про "золотий вік" на підставі циклічності змін містили імпліцитно прогностичні ідеї про прийдешні часи, появу нового. Сократ, указавши недоліки афінської демократії, пропонував кращі зразки правління, коли управлятимуть знавці.

Згідно з Платоновим проектом ідеальної держави кожен повинен робити "своє діло задля спільного блага". У книзі "Держава" Платон пророкував майбутнє людського роду: "Поки в державах не будуть царювати філософи або так звані нинішні царі та володарі не стануть благородно й ґрунтовно філософувати, ...доти ...державам не позбавитися зла..." [10, с.267]. Аристотель, заперечивши Платонів ідеал держави, указував на можливість удосконалення природних форм спілкування й передбачав покращення держави, що складатиметься із "середніх людей". Тоді "величним благополуччям для держави буде те, щоб її громадяни володіли власністю... середньою, але достатньою..." [10, с.567]. Досягненню майбутнього ладу слугуватиме право, як "мірило справедливості" і "регулятивна норма політичного спілкування" [10, с.445]. Арістотель прогнозував формування держави на основі права та справедливості. Справедливість змінюється залежно від місця, обставин і часу, вважав Епікур і вказував на практично-проективне призначення філософії для розумного вибору людьми способу свого короткого життя.

Середньовічні мислителі, поряд із поширенням ідей провіденціалізму, месіанізму, "кінця світу", використовували філософію для пояснення релігійних пророцтв. Августин писав про наперед визначену історію, сенс якої у християнізації, а також першим висловив ідею прогресу.

Гуманісти епохи Відродження у творчих силах людини побачили спрямованість у майбутнє. Особиста енергія, матеріальні інтереси, прагнення людей до примноження власності впливають на суспільні події, тому Н.Макіавеллі вважав хід історії суперечливим. Він передбачав розвиток державності європейських народів – від централізованих монархій до буржуазних республік. Т.Мор і Т.Кампанелла в утопічних проектах на засадах рівності, суспільної організації виробництва благ та їх справедливого розподілу, освіченості пропонували здійснити ідеал "філософського способу життя общиною".

Мрії про досконалий лад відкинув Ф.Бекон, який оригінально проектував майбутнє через ідеалізацію минулого й висловив прогностичну ідею про розвиток ремесел, підприємництва, особливо науки, бо "знання – це сила". У його моделі важливу роль відведено "дому Соломона" як центру з вивчення природи, накопичення знань і підготовки порад для громадян. Він прогнозував винайдення літальних апаратів, підводних човнів, нових механізмів видобування енергії. Р.Декарт також відзначав виключне значення розуму, передбачив конструювання механічної копії людини та прототипу обчислювальної машини. Підкресливши призначення філософії як досконалого знання, що "спрямовує саме життя, слугує збереженню здоров'я, а також відкриттям", прогнозував зростання її ролі в майбутньому, бо "...кожен народ тим більш цивілізований і освічений, чим краще в ньому філософують..." [6, с.301, 303]. Безпосередньо відзначив прогностичність філософії Т.Гоббс: "Мета, або призначення, філософії полягає, таким чином, у тім, що завдяки їй можемо вигідно використовувати передбачувані нами дії і на основі наших знань ... планомірно викликати ці дії для примноження життєвих благ" [5, с.77]. Він поставив проблему достовірності прогнозування, розмежовуючи пророкування, провіщання та передбачення і застерігав від обману забобонних пророків.

За прогностичними ідеями філософів Нового часу проектували майбутнє суспільство Дж.Віко, Д.Лілберн, Дж.Уінстенлі, Дж.Гаррінгтон.

Нові моделі суспільного ладу з позицій інтересів народу проголошували Ж.Мельє, Г.Маблі, Мореллі, Г.Бабеф, відкидаючи соціальне зло, нерівність, приватну власність, зловживання владою. Прихильники поміркованих шляхів передбачали удосконалення законодавства, а радикальні мислителі закликали до народної революції.

Осмислюючи майбутнє, розробляли концепції прогресу людства такі просвітники: Ш.Монтеск'є, Франсуа Аруе (Вольтер), Ж.Кондорсе, Ж.-Ж.Руссо, А.Тюрго та Й.Гердер. Вольтер увів термін "філософія історії", яку вважав виявом успіхів розуму в пізнанні природи й суспільства, що перетворюється завдяки просвіті. Ш.Монтеск'є обґрунтовував поступальний характер історії впливом географічного середовища, звичаїв народу, правильних принципів правління й передбачав, що торгівля спонукатиме народи до миру й злагоди. Ж.Кондорсе пов'язував незворотність прогресу з розквітом освіти, удосконаленням людини, коли буде усунуто нерівність між різними класами і націями. А.Тюрго вважав прогрес як безперервний і хвилеподібний процес, що може прискорюватися з появою письма, розбудовою міст або уповільнюватися при деспотичному правлінні. Він прогнозував перехід до свободи економічної діяльності. Ж.-Ж.Руссо доповнив концепцію прогресу, що суперечливо поєднує позитивні та руйнівні зміни в суспільстві, бо природна рівність людей порушена виникненням приватної власності, а ріст цивілізованості супроводжувався виявами насильства й гноблення. Він пропонував нову організацію суспільного життя через "усереднення" розмірів приватної власності, виховання громадян, усунення зажерливості та гордощів. За його ідеєю суспільного договору може здійснитися пряме народовладдя.

Багатоцентричність прогресу відзначав Й.Гердер і пов'язував майбутнє людства з "царством гуманізму", до якого швидше переходитимуть народи з гуманними рисами, які вбачав і в українському народові. Він передбачав розпад великих імперій, кращою й вищою формою об'єднання людей вважав націю, пов'язував прогрес із розвитком наукових знань, освоєнням природи, критикував штучність "романів" про "всезагальне вдосконалення світу", про наперед визначену долю людини, в якій тільки закладена здатність і кожен має розвивати гуманність, прагнучи до ідеалу. Тому гуманність і людське щастя вважав критерієм прогресу.

Майбутнє людини в залежності від природи й суспільства осмислювали К.Гельвецій, П.Гольбах, Й.Гете та інші просвітники, що проголошували ідеал активної, добродійної, гармонійної й духовно-творчої особистості та спрямовували увагу наступників на пошук шляхів досягнення гуманістичного взірця майбутнього, на розкриття можливостей розуму для людського прогресу й суспільної гармонії.

Такі просвітницькі погляди на мету прогресу реально оцінив І.Кант і закликав не ідеалізувати цивілізованість, як зовнішню поштивість, а практично використати "власний розум" для дійсно людської організації суспільного життя. Він передбачав складність становлення "досконалого громадянського об'єднання", членам якого надаватиметься повна свобода. Кожна особа є суб'єктом моральної свідомості й може стати "паном самому собі", однак імператив "не робити іншого засобом досягнення своїх цілей" витримає не кожен, що призведе до несвободи. Тому людину треба вберегти від власного свавілля й від панування над нею держави. І.Кант обґрунтував закон свободи, який виключає конфлікти й свавілля, і назвав його правом, що регулює зовнішню поведінку людей. Примусову роль права забезпечує держава, а морально свідомі громадяни складають суспільну угоду. Таким чином, німецький філософ ще у XVIII столітті прогнозував виникнення громадянського суспільства та його співвідношення з правовою державою. Ідеалом проголосив "вічний мир", до якого приведе еволюція людства. У майбутньому рівноправні держави утворять федерацію, в якій мирні угоди сприятимуть співробітництву народів і задоволенню економічних потреб націй. Умовою реалізації проекту нового світового порядку стануть освіченість людей, добра воля правителів і моральні засади політики. Кантівський гуманістичний ідеал майбутнього слугує дороговказом для розв'язання глобальних проблем сучасності.

Й.Фіхте прогнозував становлення "національної держави", що має бути економічно самодостатньою, переростання її в "моральне об'єднання" людей, у досконале суспільство. Ф.Шеллінг не сприймав різні теоретичні провіщання майбутнього, хоча цікавився гармонізацією міжнародних відносин за високого рівня правової організації суспільства й забезпечення свободи. Він вважав неможливим безперервний прогрес, а його критерії відносними, бо розвиток науки й техніки може виявитися антиісторичним, тобто регресом. Визнавав зміни, переорієнтації у світі й вірив, що "перше слово в прийдешній "перестановці" буде належати філософії. Саме вона повинна виховати людину, ... навчити її, щоб актом свобідної волі перетворити, переорієнтувати світ на істину, добро, красу" [18, с.40–41].

Філософія займається тим, "що вічно наявне", – указував Г.Гегель, відмежовуючись від того, щоб "конструювати державу". Він підкреслив, що філософія має "лише показати, як держава повинна пізнаватися", оскільки "безглуздо вважати, що будь-яка філософія може вийти за межі сучасного їй світу", і якщо індивід теоретично "будує світ, яким він повинен бути, то цей світ, правда, існує, але тільки в його думці" [4, с.55]. Він, не заперечуючи умоглядних прогнозів, визнавав коловорот змін і появу нового, досконалішого. Тому світову історію вважав "розумним процесом" і "прогресом в усвідомленні свободи". Розглядаючи проблеми свободи, висловив цікаву думку, що звільнення колоній і рабів є великим благодіянням для самих метрополій та володарів. Захоплюючись національною державою, конституційною монархією, прогнозував становлення могутньої Німеччини, майбутнє Америки, "де в роки, що лежать попереду виявиться суть світової історії", бо "відкриття Америки ... можна зрівняти з ранковою зорею, яка ...знову провіщає прекрасний день" [2, с.419]. Гегель передбачав виникнення міжнародних конфліктів, виходом із яких може бути війна. Під час розгляду громадянського суспільства категорично відкидав ідею суспільної власності й рівності та застерігав: "Стремління перетворити владу держави в приватну власність є не що інше, як шлях до занепаду держави, до знищення її в якості сили" [3, с.184].

Філософія Л.Фейєрбаха містить окремі прогностичні ідеї щодо створення умов, відповідних до природи людини, утвердження загальнолюдських принципів любові, моральності, людяності, свободи, щодо появи нового гуманізму.

Філософське осмислення історії, концептуальне трактування прогресу, гегелівська діалектика сприяли пошукам європейськими мислителями XIX століття перспектив

суспільного розвитку, створенню нових моделей досконалого суспільства, щоб витіснити "нецивілізований соціально-економічний лад". Такі проекти майбутнього переконструювання суспільства запропонували А.Сен-Сімон, Ш.Фур'є, Р.Оуен. А.Сен-Сімон указав, що минулі досягнення у вивченні розвитку розуму відкривають шлях у майбутнє, яке пов'язував із розквітом промисловості, реорганізацією виробництва на наукових основах, формуванням класу "індустріалів", забезпеченням умов реалізації кожним своїх здібностей. Передбачив розробку теорії організації та управління і появу технократії. Ш.Фур'є більш узагальнено проектував суспільство "громадянської гармонії", назвавши "ненормальним" стан цивілізації з тиранією великих спілок капіталістів, з декларативними правами, несвободою бідняків. Він пропонував "новий соцієтарний лад", в якому забезпечуватиметься справжнє право на працю, нова організація якої примножуватиме суспільні блага, що розподілятимуться справедливо через виробничо-споживчі товариства.

Радикальнішу модель склав Р.Оуен і спробував реалізувати в трудових колоніях, де колективна праця зумовлюватиме нову структуру суспільства, відповідну до поширеної фабричної системи. Передбачив "визрівання соціальної революції", застерігаючи від насильницьких переворотів, бо навіть нерозумні системи не можна руйнувати руками некомпетентних грубіянів. Тому пропонував спочатку революцію у свідомості людей через пропаганду істинних знань, реформування законодавства в інтересах трудівників. Він написав проект конституції, за якою поселення спільності могли б об'єднуватись у федерацію. Однак спроба організувати "Общину рівних" не вдалася, хоча відобразилась у появі терміну "соціаліст", яким із 1827 р. почали називати послідовників Р.Оуена. Запропоновані моделі майбутнього залишалися утопічними, але відображали головну прогностичну ідею – існуючий лад змінюватиметься більш прогресивним.

Прогрес пов'язували з переходом до соціалізму П.Прудон та Є.Дюрінг. Вони пропонували мирний шлях досягнення компромісу між робітниками й капіталістами, прогнозували децентралізацію держави, зауваживши, що у пропонованому комуністами суспільстві більшість слабких пригноблюватиме сильних, а ліниві – працьовитих.

Конструктивнішу концепцію нового суспільного ладу розробив К.Маркс, вказавши, що в разі правильного розгляду "вимальовуються перші кроки перетворюючого руху в напрямі до майбутнього" [9, с.414]. Дослідження законів розвитку суспільства, зокрема економічних, К.Маркс спрямовував на теоретичне обґрунтування переходу до комунізму як "царства свободи", з якого почнеться справжня історія людства. Він, передбачивши нові засади – суспільну власність, соціальну справедливість, вільний усебічний розвиток людини, її творчих здібностей і рівність за принципом "всім за потребами", застерігав від "вульгарної зрівнялівки", бо, урівнюючи, нівелюючи, грубий комунізм "заперечує особистість людини" [8, с.106].

Гуманістичність Марксових ідей відзначив К.Поппер, але назвав їх псевдопророцтвом. Адже К.Маркс, Ф.Енгельс вважали, що розв'язання суперечностей буржуазного суспільства відбудеться через революцію пролетаріату, якому потрібна держава не в інтересах свободи, а для придушення опору своїх ворогів. Запропонований Ф.Енгельсом проект держави глибоко проаналізував І.Франко й прогнозував його наслідки: "Життя в Енгельсовій народній державі було би правильне, рівне, як добре заведений годинник". Але "всеможна сила держави налягла би страшенним тягарем на життя кожного поодинокого чоловіка... Народна держава сталась би величезною народною тюрмою" [17, с.341].

Альтернативою марксистсько-енгельсівській теорії соціалістичної революції та диктатури пролетаріату були проекти суспільства Е.Бернштейна та К.Каутського. Вони вказували на негативні наслідки революції, яка зруйнує продуктивні сили, призведе до суспільного хаосу. Соціалізм Маркса може лише, як моральний ідеал, мобілізувати тру-

дящих на боротьбу за реформи й поліпшення економічного становища на новій фазі капіталізму, коли послаблюватимуться внутрішні суперечності й держава трансформуватиметься в "надкласову інституцію" для регулювання суспільних відносин.

Спробував теоретично змоделювати "новий, позитивний соціально-політичний порядок" О.Конт, указавши безпосередньо на прогностичну функцію філософії – "знати, щоб передбачати". Г.Спенсер у своїй теорії еволюції обґрунтовував прихід майбутнього індустріального суспільства з плюралізмом ідеологій та міжнародним співробітництвом.

Ф.Ніцше, навпаки, прогнозував, що в XX столітті розгорнеться боротьба за світове панування, Європа вийде з великих війн єдиною, у ній буде подолано національну обмеженість, з'явиться нова аристократія, виросте шляхетна надлюдина, а соціалізм на прикладі кількох народів покаже свою неспроможність, бо підриває коріння суспільного життя. Він доводив, що "нові філософи" перевернуть "вічні цінності", "будуть вчити людину дивитися на майбутність як на свою "волю", ... бо "розпоряджаються підготовчою роботою всіх переможців минулого, – вони творчу руку простягують у майбутнє" [11, с.332, 336].

Оцінюючи роль філософії, А.Шопенгауер відзначав, що вона роздумує, досліджує, але не вказує, бо практично не вдається наближати майбутнє, а можна тільки теоретично випереджати час.

Мислителі XX століття висловлювали суперечливі думки щодо прогностичної функції філософії. Г.Ріккерт заперечував можливість пізнання майбутнього, відкидав матеріалістичне розуміння історії, а соціалістичні проекти вважав нездійсненним пророцтвом. К.Поппер критикував "оракульську філософію Гегеля" в "марксистському мундирі" та інші різновиди історицизму, за якими немовби "існують певні історичні закони, які можна відкрити і на їхній основі будувати передбачення щодо майбутнього людства" [14, с.22]. Він відзначав, що соціалізм не приходить як місячне затемнення, бо не можна передбачити сьогодні те, що будемо знати завтра. Історія не прогресує, бо прогресувати – це рухатись до певної мети, і тільки людські індивіди здатні на це. Він запропонував концепцію відкритого суспільства як єдину умову залишатися людьми в майбутньому.

М.Гайдеггер вважав, що буття людини залежить від неї самої, від осмислення нею минулого, теперішнього й прийдешнього та прийнятих нею рішень, оскільки людина стає "вільним творцем" свого майбутнього. Ж.-П.Сартр пояснював майбутнє як проект, що виникає зі страху перед "ніщо". Ці суб'єктивні проекти створюються людьми на основі віри в якісь об'єктивні закони суспільства й тому треба звільнятись від таких уявлень.

По-іншому трактували історичний розвиток О.Шпенглер, А.Тойнбі, які вважали можливим передбачати "сенс історії", історичні процеси в майбутньому. Позитивно оцінював історичні прогнози Х.Ортега-і-Гассет, указавши, що "майже кожний новий етап з дивною точністю прогнозувався попереднім..." [12, с.9]. Прогноз можливий лише зсередини життя, тому важлива роль філософії у становленні нової науки, що дозволяє "побачити відблиск майбутнього". Він стверджував, що є "об'єктивна процедура для виявлення в теперішньому симптомів майбутнього", тому можна прогнозувати історію, "типовий сенс ближнього майбутнього, передбачати загальні риси прийдешньої епохи" [12, с.8].

К.Ясперс указував на "нову вісь світової історії", умовою якої буде подолання тоталітаризму в усіх проявах, створення правової держави на гідних людині засадах, а не насильницьким шляхом, який проповідували псевдораціоналістичні теорії, розвінчанню яких має слугувати філософія.

Прогностична функція філософії на сучасному етапі виразилась у появі множинності концепцій "постіндустріального", "технотронного", "інформаційного" суспільства, "соціокультурної еволюції", "третьої хвилі", "кінця історії", "зіткнення цивілізації"та інших моделей майбутнього.

Аналіз пропонованих проектів, пошук нових концептуальних підходів спонукатиме до розробки філософських проблем прогностики, до подальшого вивчення взаємозв'язку прогностичної з іншими функціями філософії, до теоретичного узагальнення подальших досліджень для можливого формування й філософського визначення категорії "майбутнє".

1. Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А.А.Грицанов. – М.; Минск, 2001. – 1312 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории: Пер. А.М.Водена. – С.-Пб., 1993. – 480 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. – М., 1978. – 439 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Философия права: Пер. с нем. / Ред. и сост. Д.А.Керимов и В.С.Нерсесянц. – М., 1990. – 524 с.
5. Гоббс Т. Сочинения: В 2-х т.: Пер. с лат. и англ. – М., 1989. – Т.1. – 622 с.
6. Декарт Р. Сочинения: В 2-х т. – М., 1989. – Т.1. – 654 с.
7. Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції // Кремень В.Г., Ільїн В.В. Підручник. – К., 2005. – С.528.
8. Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – К., 1980. – Т.42. – С.503.
9. Маркс К. Критика політичної економії (чорновий начерк 1857–1858 рр.) // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – К., 1980. – Т.46. – Ч.1. – С.515.
10. Мыслители Греции. От мифа к логике: Сочинения. – М., Харьков, 1998. – 832 с.
11. Ницше Ф. Сочинения: В 2-х т. – М., 1990. – Т.2. – 829 с.
12. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М., 1991. – 408 с.
13. Пантин В.И., Лапкин В.В. Философия исторического прогнозирования: ритмы истории и перспективы мирового развития в первой половине XXI века. – Дубна, 2006. – 448 с.
14. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги: Перекл. з англ. О.Коваленка. – К., 1994. – Т.1. – 444 с.
15. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002. – 743 с.
16. Філософія: Навчальний посібник / За ред. І.Ф.Надольного. – К., 2005. – 455 с.
17. Франко І. Зібрання творів: У 50-ти тт. – К., 1986. – Т.45. – 574 с.
18. Шеллинг Ф.В. Сочинения: Пер. с нем. М.И.Левиной, А.В.Михайлова. – М., 1998. – 1664 с.

The article deals with the research of the prognostic function of philosophy on the basis of the analysis of great thinkers' theses concerning philosophy's gravitation towards future and their projects of social development.

Key words: *philosophy, prognostic function, future, social progress, theoretical model of society.*

+УДК 241.521+364.146
ББК 87.253

Алла Макарова

ПОНЯТТЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ: ПЛЮРАЛІЗМ ТЕРМІНОЛОГІЧНОГО ВИЗНАЧЕННЯ

Стаття присвячена розгляду дефінітивного ряду поняття справедливості. У ній аналізуються основні типи визначень справедливості, що зустрічаються у словниках та наукових дослідженнях, а також окреслюються логічні колізії поняття справедливості. У статті використано посилання на розвідки вітчизняних та зарубіжних авторів, проведено оригінальну класифікацію основних типів визначень справедливості.

Ключові слова: *справедливість, атрибутивні визначення, описові визначення, спеціалізовані визначення, релятивні визначення, дефінітивні визначення, асоціативні визначення, контекстуальні визначення.*

Термін "справедливість" є чи не найбільш уживаним у дискусіях, що стосуються різних аспектів суспільної практики, таких, як правова, політична, економічна, соціальна діяльність суспільних груп чи індивідів у конкретному середовищі. В обговоренні різноманітних сторін буденного життя соціуму люди апелюють до справедливості, вимагаючи від опонентів її неухильного дотримання, і в цьому нібито їхні вимоги збігаються, а відповідно, повинні збігатися й результати виконання цих вимог. Проте надто

© Макарова А.

звичною є ситуація, коли сторони залишаються незадоволеними плодами "справедливого керівництва", "справедливих рішень" і взагалі тим, як втілюється декларована справедливість в умовах соціальної співпраці.

Виходячи зі сказаного, вважаємо за необхідне дослідити причини такого явища, повертаючись безпосередньо до його витоків, а саме до проблеми категоріального визначення справедливості. Таке дослідження є тим більш актуальним у сучасних умовах, оскільки демократична Україна переживає останнім часом стадію активних політико-правових трансформацій, в обговоренні яких із необхідністю застосовуються спекулятивні методи переконання громадськості, у тому числі й побудовані на загальному чутті справедливості, притаманному всім людям, незалежно від їх політичної орієнтації, національності, соціальної приналежності і т.д. Автор вважає за необхідне вказати на специфічність категорії справедливості, яка полягає в її багатовимірності та багатоаспектності, що проявляється не тільки на рівні міжособистісного та загальносуспільного спілкування, а передусім, на рівні теоретичному, науковому. Виявлення наукової, методологічної проблематики справедливості в контексті її дефінітивного розрізнення та розгляд причин порушення його правил становить предмет даної статті.

Дослідники дискурсу справедливості знають складність поняття, що відображає дане явище, лише на рівні констатації факту. Більшість праць присвячено філософському, політологічному, економічному аналізу ідеї справедливості, а також концепцій та теорій справедливості загалом. Найґрунтовніше з них намагаються охопити всі понятійні нюанси категорії справедливості, акцентуючи увагу на одному або декількох її тлумаченнях, актуалізуючи певну, вигідну їм площину. Так, праці Д.Роулза ("Теорія справедливості", 2001), П.Рікера ("Право і справедливість", 2002), присвячені соціальним трансформаціям справедливості в економічному, політичному, правовому колі, звертаються до понятійного розрізнення справедливості на рівні ретроспективного аналізу філософських доробків попередників (Платона, Арістотеля, Г.Гегеля, І.Канта та інших), а також у контексті конкретної соціальної ситуації та суспільного ладу, зокрема капіталістичного. Дослідники радянського періоду З.Бербешкіна ("Справедливость как социально-философская категория", 1979) та В.Давидович ("Социальная справедливость: идеал и принцип деятельности", 1989) мають на меті проаналізувати поняття соціальної справедливості та довести перевагу соціалістичного тлумачення справедливості перед усіма іншими. Сучасні українські дослідники, зокрема О.Коломієць [1], В.Малахов [2], Л.Ситниченко [3], використовують понятійний аналіз категорії справедливості в етико-філософському та політологічному контекстах, ілюструючи історію становлення уявлень про справедливість у загальнолюдському масштабі та в умовах нового соціального будівництва тощо. Автору наразі не відомі праці, які б були присвячені повномасштабному методологічному аналізу справедливості на рівні категорії чи поняття. Дане дослідження здійснено в руслі філософсько-логічної аргументації, опираючись на праці мислителів і дослідників та канони формальної логіки.

Основним джерелом непорозуміння під час обговорення справедливості стає ігнорування логічних законів, зокрема, вимог до максимально прозорого визначення понять, що застосовуються в міркуванні. Аналізуючи поняття "справедливість" з позицій формальної логіки, відзначимо, що воно належить до виду абстрактних, загальних понять, які у філософії прийнято називати "абсолютами". Останні є невизначеними по своїй суті (оскільки їх обсяг є надто широким) і не можуть бути застосовані поза контекстом (оскільки втрачають зміст). Прикладами подібних понять у логіці є "добро", "зло", "свобода" тощо. Ситуація ускладнюється ще й тим, що термін "справедливість" позначає кілька логічно різних понять, як-от індивідуальну чесноту людини, принцип дії, морально-етичну цінність тощо. У буденному вжитку термін "справедливість" має багато відповідників: "виправданість", "обґрунтованість", "оптимальність", "виваженість", коли йдеться про процес прийняття рішення; "милосердя", "людяність", "чесність", якщо говоримо про поводження з людьми; "вигідність", "користь", коли постають фінансово-економічні питання; "жорстокість", "покора", "поневолення", коли йдеться про відвойовування власної території в ході так званої "справедливої війни"; "правдивість", "істинність", "правильність" – у питаннях, що торкаються гносеології чи пояснення термінів і т. ін. Логічними помилками, що виникають у випадку застосування терміна "справедливість" без його уточнення, найчастіше є помилки "почетверення терміна" (як у прикладі з омонімами – "замок", "пара", "коса" тощо), які порушують закон тотожності, коли в процесі міркування одне поняття підміняється іншим, аналогічним за написанням, але інакшим за змістом. Вихідним же порушенням є випадкове чи зумисне недотримання закону про послідовність і чіткість мислення.

Відзначаючи багатоплановість справедливості, дослідники влучно зазначають: "Справедливість неможливо звести до якоїсь однієї формули; для того, щоб висловити багатство її змісту, ми потребуватимемо цілого ряду різноманітних, у тому числі внутрішньо полемічних, визначень" [4, с.335]. Ураховуючи дану складність й орієнтуючись на світові здобутки, сучасні дослідники розглядають категорію справедливості в руслі двох основних методологій – метафізичної та діалектичної.

Підходячи до розгляду метафізично, автори намагаються подати загальні відомості про справедливість як явище або дію, якнайширше охопити її засадові та сутнісні горизонти, а також "схопити" та "законсервувати" її у певному моменті часу, не враховуючи при цьому внутрішніх обставин та взаємозалежностей. Так, найзагальніша дефініція справедливості визначає її як "належний стан речей у суспільстві, державі, світі" [2, с.160]. Визначення такого роду найчастіше є категоричними й будуються за зразком: "справедливість – це...", "справедливою називають таку дію..., протилежна ж їй є несправедливою..." і т.п. Вони утворюють групу формальних, або атрибутивних визначень. Їх зустрічаємо переважно в довідковій літературі – словниках, підручниках. Атрибутивні визначення справедливості подаються також в оглядових статтях та монографіях як пропедевтично-ознайомчий вступ до теми. У даній групі ми виділяємо дві підгрупи.

До першої належать "оглядові" визначення. Наприклад, "справедливість – це загальний принцип, згідно з яким індивіди повинні отримувати те, що вони заслуговують" [5, с.279]; "Справедливість – це принцип, який регулює стосунки між людьми як членами спільноти, наділеними певним статусом, покладеними на них обов'язками та правами" [1, с.119] тощо. Позитив таких визначень у тому, що вони дають уявлення про принципові відмінності категорії справедливості від інших філософських категорій і визначають загальні обриси справедливості в умовах суспільного життя. Їхніми негативними сторонами є традиційний консерватизм етичної позиції, зокрема у питаннях суспільного устрою, і принципова нездатність охопити категорію та явище справедливості в усіх площинах буття й неможливість концентрації на певних його аспектах.

Перша особливість характерна для всіх метафізичних визначень, як наслідок спроб утиснути все багатство філософських та екзистенційних смислів справедливості в стабільну, чітко окреслену схему. Друга негативна тенденція максимально подолана у визначеннях наступної підгрупи – "спеціалізованих". Сюди належать формальні визначення, що описують справедливість як категорію певної філософської галузі (етика, антропологія, соціальна філософія, онтологія...), а також як категорію інших суспільствознавчих наук (політології, соціології, екології, правознавства, економічної теорії та ін.). Дані визначення є вужчими за обсягом, але ширшими за змістом, аніж оглядові. Вони є конкретнішими й дають більше уявлення про механізми прояву та дії справедливості як реального явища, що наближає їх до діалектичних визначень. Наприклад, в

етичному аспекті "справедливість є попередньою умовою здійснення решти цінностей та сутнісно виявляється в тому, щоб бути справедливим стосовно іншої особистості як такої, поважати її та не втручатися у сферу її свободи, щоб зберегти її свободу дій та не перешкоджати створенню культурних цінностей" [6, с.391]. У суспільному розрізі справедливість є "сукупністю принципів і процедур, що регулюють розподіл життєвих благ і турбот, прав та обов'язків індивідів і суспільних груп" [1, с.119]. Засадовим у правовому розумінні справедливості є "визнання хибності жертвування вищим заради нижчого, в даному випадку – законом заради очевидної нагальної користі або недоречної жалості" [7, с.120]; в економічному контексті справедливість має значення "еквівалентності обміну (товарами, працею, послугами)" [8, с.479] та методу розподілу максимально можливого обсягу виробництва; у політичному плані справедливість тлумачиться як "ґрунтовна підвалина функціонування соціально-політичних інституцій" [9, с.337] і т. ін. Узагальнюючи суспільні прояви справедливості, автори зазначають, що вона вважається "універсальним поняттям, тісно пов'язаним з ідеєю загальних прав людини" [10, с.597].

Наведені категоричні визначення не розглядають відношення справедливості до інших етичних категорій, не дають уявлення про розвиток змісту категорії справедливості, а також про ситуативні або суб'єктивні її прояви. Однак справедливість як етичне явище та філософська категорія пов'язана з категоріями та явищами морально-етичної, правової, політичної свідомості й часто виступає, у залежності від обставин, їх передумовою або наслідком. "Справедливість має своєю передумовою відмінність між діянням і відплатою, працею і винагородою, злочином та карою", – зазначає О.Коломієць [1, с.119]. "Справедливість характеризує співвідношення декількох явищ із точки зору розподілу блага та зла поміж людьми", – констатують російські дослідники [11, с.349]. Плюралістичність виявів справедливості врахована у визначеннях діалектичного типу, які виявляють її внутрішню суть та описують конкретні ситуації справедливої або несправедливої поведінки. Ці визначення назвемо релятивними, або ж змістовими. Виділимо серед них дві підгрупи; обидві вони містять непрямі визначення, тобто встановлюють ступінь справедливості відносно різних параметрів – суб'єкта, об'єкта, історичної, політичної, культурницької ситуації, етичної парадигми і т.ін. Відмінність між ними в тому, що визначення першого роду синонімізують і ототожнюють зміст та форму справедливості, виявляючи її суть через трансформації її образів, які здатні змінюватися під дією об'єктивних обставин. Такі визначення підміняють ґрунтовне, адекватне висвітлення специфіки категорії справедливості розповідями про історичний, семантичний поступ поняття "справедливість". Їх назвемо дефінітивними, адже вони заміняють єдиний термін "справедливість" кількома адекватними дефініціями одного змістового плану, подаючи їх у порядку поступального розвитку. Визначення другої групи, що окреслюють зв'язки категорії справедливості з етичними, правовими, економічними категоріями (свобода, добро, відповідальність, обов'язок та інші), не ототожнюючи їх, є по суті асоціативними. Ілюструючи механізм прояву та дії вказаних зв'язків, дослідники зазначають: "Категорія справедливості передбачає не просто оцінку того чи іншого явища… а співвідношення кількох (двох або більше) моментів, між якими й належить встановити етичну відповідність" [6, с.278]. Асоціативні визначення є найбільш абстрактними, оскільки обсяг одного невизначеного поняття в них розв'язується шляхом зіставлення з обсягом іншого, такою ж мірою невизначеного. Вони вимагають від дослідника знання й розуміння суті визначаючого поняття або хоча б приблизного уявлення про нього.

1) ***Дефінітивні визначення*** вказують безпосередньо на історичні зміни змісту поняття справедливості, використовуючи для цього лексико-семантичні моделі. До етимології поняття "справедливість" звертались В.Малахов, О.Коломієць, Є.Дубко та

плеяда інших дослідників. Так, В.Малахов на прикладі семантичної еволюції слова "справедливість" простежує історичний розвиток змісту, що вкладався в це поняття, не зупиняючись на жодному з них детально. Він зазначає, наприклад, що давньогрецьке dikc, що перекладається як "справедливість", первісно означало "звичай", "спосіб життя", у подальшому розвитку набувши значення "правильний, належний звичай", перетворилося на латинське justitia. В.Малахов простежує, таким чином, розвиток терміна "справедливість" і його змісту аж до XX століття, коли акценти змістились із правового означення справедливості на суто етичне, яке наголошує на доброзичливості й позначається Aequitas [2, с.160]. О.Коломієць свій ретроспективний аналіз проводить не в історичному, а власне, у лінгвістичному контексті. Про справедливість вона пише: "Щоб з'ясувати соціально-етичний зміст цього поняття, вважаємо доцільним звернутися до його витоків. Етимологічно слово "справедливість" походить від слова "правда", спорідненого зі словом "праведність". У європейських мовах відповідні слова походять від латинського слова "justitia" – "юстиція", що засвідчує (як і в грецькій мові – dikaios) його зв'язок з юридичним законом. Однак з цього не слід робити ніякі висновки про особливе українське (чи російське) тлумачення справедливості (що нерідко трапляється в сучасній політичній публіцистиці), оскільки у стародавньому значенні слово "правда" означало й установлений закон ("Руська Правда"). У словнику В.Даля "справедливість" також прирівнюється до слова "правда" в значенні "правосуддя", а слово "справедливий" належить до групи слів, похідних від слова "справливать" (тобто правити, виправляти) й означає, передусім, "правильний", "законний", а вже потім – зроблений "по правді", "по совісті" [1, с.118]. Розглянувши ці та подібні їм дефінітивні визначення, бачимо, що вони відображають об'єктивні уявлення про справедливість, оперуючи фактами, відновлюють історичну дійсність і тому відносяться до визначень метафізичного плану. Як негатив відмітимо їх нездатність до детальної дешифровки практичних ситуацій справедливості й те, що вони принципово не дають їм оцінок, обмежуючись споглядальною функцією.

2) ***Асоціативні визначення***. Даний тип визначень виявляє суть справедливості через її відношення до інших етичних цінностей, таких як добро і зло, рівність і нерівність, свобода і необхідність та ін. До цієї групи відносимо визначення типу: "Сутністю справедливості є визнання рівноцінності всіх членів суспільства, а отже, їх рівноправності, рівності у вимогах, які вони можуть висувати до інших членів суспільства" [12, с.60]. Асоціативні визначення також звертаються до внутрішньої структури справедливості, виявляючи її складові, проте, не прояснюючи конкретного механізму їх дії. Вони відображають суб'єктивні аспекти поняття, будуються на асоціаціях й апелюють до "чуття справедливості". Такі визначення часто застосовують у психології. Так, проводячи порівняльний аналіз уявлень про справедливість у молдаван і циганів, що проживають у Молдові, М.Воловікова та Л.Сосніна пропонували респондентам анкету з двадцяти людських якостей, з-поміж яких потрібно було вибрати ті, які б характеризували "справедливу людину". Це такі якості, як "добрий, відповідальний, строгий, сміливий, відвертий, мудрий, спокійний, інтелігентний, чесно вказує на недоліки, поважає інших людей, не порушує закону, здатний довіряти іншим, вірить у Бога, вихований, гордий, може вибачити, вольовий, чесний, культурний, розумний" [13, с.88]. Визначення такого типу є найвужчими за обсягом і найширшими за змістом, проте, на жаль, носять чисто індивідуальний характер, відбивають явища ситуативної справедливості (залежної від обставин) і не можуть вважатися об'єктивно істинними.

Описані формальні та змістові визначення спираються на традиційні філософські уявлення й передбачають сталість контексту та обставин, в яких розглядається й оцінюється справедливість певної дії. Вони постулюють своєрідні формули, за якими справедливість повинна функціонувати у визначеному режимі, відповідно до цього вчинки

розцінюються як справедливі або ж несправедливі. Більш того, такі визначення описують справедливість як явище, яке неодмінно повинно існувати й існує в реальному житті окремого індивіда та соціуму загалом. Джерелом справедливої позиції в такому разі вважається визнання й дотримання загальнолюдських цінностей, тобто позиція спрямованості на суспільну користь [14, с.12]. Альтернативою такому підходу є новітні філософські парадигми, що спираються на "нову антропологію" і пропагують відносність як першоелемент людського буття. Екзистенціалізм, "філософія життя", феноменологія та постмодернізм, які протиставили індивідуалістсько-діалектичний підхід до розгляду справедливості об'єктивістсько-метафізичному, наголошують на розгляді категорії справедливості в її внутрішньо-етичних зв'язках та на необхідності подолання тенденційності та метафізичності традиційної філософської методології. Ідеологом даного погляду став Ж.Дерріда, який висунув на перший план поняття деконструкції, яка "розхитує явну непорушність метафізичних понять, принципів, настанов, виявляючи неприсутність "розрізнення", "розриви" там, де західноєвропейська традиція припускала абсолютну повноту значення", "присутність трансцендентного означуваного". Деконструкція тут визначається як "відновлення справедливості, порушеної критикою та рефлексією, які прямо чи дотично спираються на владу й авторитет та втілюють їх". "Децентрація" та визнання умовності антиномій (а саме на цьому і грунтується деконструкція) приводить до розуміння справедливості як мистецтва подолання різких меж, вирівнювання, олюднення дискурсивного та культурного ландшафту", – зазначає Л.Ситниченко [3, с.65].

Актуальними для сучасної філософії стають дослідження внутрішніх суперечностей, переживань і потреб окремої особистості, незалежно від її моральних та соціальних детермінант. Якщо раніше і формальні, і змістові визначення описували справедливість як один із проявів доброї, благої волі, то тепер акценти все частіше ставляться на справедливості як на власній вигоді, яка включає і навмисне заподіяння зла ближньому. Більше того, антропологічні філософські теорії XX століття, абсолютизуючи відносність етичних ідеалів, приходять у підсумку до проголошення "неможливості справедливості" принаймні в чотирьох формах: 1) неможливість справедливості як ідеї; 2) фактична неможливість справедливості; 3) неможливість справедливості в царині індивідуального життя; 4) неможливість справедливості в міжкультурних відносинах (Томас Рентш). Вони підкреслюють, що "універсальні принципи та загальні імперативи, які намагаються сформулювати філософи від Канта до Апеля, Габермаса та Роулза, залишаються до сих пір формальними та пустими" [3, с.59–60]. У більшій чи меншій мірі з Рентшем погоджуються М.Вебер, Н.Луман, Г.Кельзен, М.Вальцер та інші.

Часто дослідники вкладають діаметрально протилежний зміст у слово "справедливість", використовуючи його в одному творі в різних значеннях. Показовою є робота В.Винниченка "Відродження нації", в якій термін "справедливість" кілька разів заявлений у заголовках, але лише один раз згадується в текстах, причому інколи йдеться про діаметрально протилежні позиції соціальної справедливості [15]. Тут наявні контекстуальні визначення асоціативного типу. Така методологія характерна для української філософської думки, побудованої на апеляції не до розуму, а до чуття, яке не потребує дешифрації абсолютних понять.

Отже, поліфонічність справедливості змушує задуматись над змістом, який вкладається в це поняття. Найважливіше в дискусії про справедливість – відразу визначити напрямні й смислові акценти її розгляду, щоб чітко орієнтуватись у специфіці її використання в тій чи іншій практичній життєвій ситуації.

1. Коломієць О.Г. Справедливість як принцип соціальної організації та моральна цінність // Мультиверсум. – К.: 2002. – Вип.28. – С.118–127.
2. Малахов В. Етика. Курс лекцій: Навчальний посібник. – К.: Либідь, 1996. – 304 с.

3. Ситниченко Л.А. Проблема справедливості в сучасній політичній філософії // Мультиверсум. – К.: 1999. – Вип.5. – С.57–67.
4. Словарь по этике. – 6-е изд. / Под ред. А.А. Гусейнова и И.С.Кона. – М.: Политиздат, 1989. – 447 с.
5. Философско-энциклопедический словарь. – М.: Инфра-М, 1999. – 576 с.
6. Большой толковый социологический словарь. – М.: Вече АСГ, 1999. – 563 с.
7. Макарова А.О. Справедливість як категорія морально-правової свідомості // Вісник Прикарпатського університету. Серія: Філософські і психологічні науки. – 2002. – Вип.III. – С.113–121.
8. Словник сучасної економіки Макміллана. – 4-е вид. / Гол. ред. Девід В. Пірс. – К.: АРТЕК, 2000. – 729 с.
9. Політологічний енциклопедичний словник /За ред. Ю.С.Шемшученко, В.Д.Бабкіна. – К.: Генеза, 1997. – 457 с.
10. Соціологія. Короткий енциклопедичний словник / Уклад. В.І.Волович, В.І.Тарасенко, М.В.Захарченко та ін. Під заг. ред. В.І.Воловича – К., Укр. центр духовної культури, 1998. – 736 с.
11. Философский словарь. – 4-е изд. / Под ред. И.Т.Фролова. – М.: Политиздат, 1980. – 444 с.
12. Хамуд Ал Сувеїлан. Загальна характеристика концепцій справедливості в античній та середньовічній філософії (огляд визначень) // Філософська Думка. – 2001. – №3. – С.60–70.
13. Воловикова М.И., Соснина Л.М. Этнокультурное исследование представлений о справедливости (на примере молдаван и живущих в Молдове цыган) // Вопросы психологии. – 2001. – №2. – С.85–93.
14. Козловский В.В., Федотова В.Г. В поисках социальной гармонии (Социальная справедливость, социальная ответственность). – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1990. – С.15–19. (Серия 1).
15. Винниченко В. Відродження нації. – Київ–Відень, 1920.

The article is devoted to consideration of definicial row of concept of justice. The basic types of determinations of justice are analysed in, that meet in dictionaries and scientific researches, and also the logical collisions of concept of justice are outlined. In the article reference is utillized to researches of domestic and foreign authors, original classification of basic types of determinations of justice is conducted.

Key words: *justice, attributive determinations, descriptive determinations, specialized determination, relative determinations, definitive determinations, associative determinations, contextual determinations.*

УДК 123.1:159.947.23
ББК 88.52

Пітулей Вікторія

СВОБОДА І ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ: ГЕНЕЗА ФІЛОСОФСЬКОЇ ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМИ

У статті здійснено системний соціально-філософський аналіз тлумачення проблеми свободи й відповідальності особистості. Автором запропоновано дослідження даного питання не тільки як складного суспільного явища, а водночас як феномена людського світосприйняття.

Ключові слова: *свобода, відповідальність, феномен світосприйняття, концепція, соціальна еволюція, категорія, соціум.*

Однією зі споконвічних і в той же час завжди актуальних проблем філософії є питання про свободу. В усі часи, починаючи із сивої давнини, люди намагались знайти відповіді, зокрема, на такі питання: Що таке свобода? Які межі існують у свободи? Який взаємозв'язок між свободою й відповідальністю? Як розширити межі свободи? Де закінчується свобода й починається насилля? Усі ці питання актуальні й сьогодні.

У сучасних умовах прискореного розвитку цивілізації роль особистості в суспільстві стає все більш вагомою. У зв'язку з цим усе частіше виникає проблема свободи й відповідальності особистості перед суспільством.

Проблема свободи – одна з лейтмотивних тем світової філософії. Практично неможливо назвати філософа, який би не розглядав її у своїх працях, починаючи з культури Давнього Сходу. Відповідно ці особливості розглядалися як у працях філософів різних часів, так і в представників широкого кола спеціальних соціогуманітарних наук – етиків, культурологів, правознавців, політологів, істориків, соціологів.

Треба зауважити, що хоча й існує велика кількість праць, присвячених цьому питанню, серед них немає тієї, яка давала б системний аналіз. Утім існують дотичні роз-

© Пітулей В.

робки, які висвітлюють ту чи іншу грань, межу, рівень свободи. При цьому ступінь розробки цієї проблематики можна характеризувати відповідно до ступеня загальності: свобода як філософська категорія, свобода як соціальний феномен, свобода як відчуття людини тощо.

Свобода – складне явище й відповідно – полісемантичне поняття, що відображає означене явище. Про це досить незаперечно свідчить, зокрема, і наявність у філософських текстах, написаних у різні часи, чисельних і різноманітних дефініцій свободи: "свобода – це відсутність зовнішніх перепон" (Т.Гоббс); "свобода є пізнаною необхідністю" (Б.Спіноза); "свобода – це коли я можу робити все, що заманеться" (Вольтер); "свобода – це право робити те, що дозволяють закони" (Ш.Монтеск'є); "свобода є незалежністю волі від примусу" (І.Кант); "свобода є здатністю із самої себе давати початок будь-чому" (Шеллінг); "свобода є здатністю приймати рішення зі знанням справи"(Ф.Енгельс); свобода – це "відсутність перепон для здійснення наших бажань" (Б.Рассел); свобода є можливістю приносити у світ "дещо" (Ж.-П.Сартр); "свобода – це подолання того зовнішнього, яке підкорює мене собі" (К.Ясперс); свобода – це "конкретний обов'язок, який необхідно виконувати" (Н.Аббаньяно) [1, с.145].

Отже, як філософська категорія, поняття "свобода" в західній традиції бере свій початок ще з часів Стародавньої Греції. На думку давніх греків, світом людей править необхідність, ананке, доля (Демокріт). Сила її непоборна, її повелінням слухняні не тільки люди, а й самі боги. Проте у стародавні часи також виникають уявлення й переконання, згідно з якими дія, що здійснюється людиною, здійснюється нею як вільна (Епікур).

Зіставлення визнання зумовлюваної необхідності людських дій із визнанням свободи їх здійснення рано чи пізно породжує філософське питання про суперечність між необхідністю й свободою, яка у свою чергу перетворюється на предмет тривалої й запеклої суперечки між представниками двох філософських концепцій: детермінізму (Августин, Спіноза) та індетермінізму (Д.Скот) [11, с.272].

Суперечність ця починає своє розв'язання завдяки працям Гегеля. Для нього свобода й необхідність як такі, що абстрактно протистоять один одному, належать лише галузі кінцевого й значущі лише на його ґрунті. Свобода, яка не мала в середині себе ніякої необхідності, і одна лише необхідність без свободи – суть абстрактні й, отже, не істинні визначення.[9, т.8, с.470].

Гегель вказує, що неможливо дати більш або менш правильну й задовільну відповідь на це питання, якщо займатися тільки фіксацією абстрактних відповідей як чогось кінцевого, і ніби того, що має своє самостійне існування. Крім того, він виступає проти вчення про свободу волі, яка розуміється як сваволя. "Свободу завжди розуміють перекручено, – зауважує Гегель, – визнаючи її лише у формальному, суб'єктивному розумінні, не беручи до уваги її сутнісні предмети та цілі; таким чином, обмеження потягу, бажання, пристрасті... обмеження сваволі приймається за обмеження свободи. Навпаки, таке обмеження є просто умовою, яка робить можливим звільнення..." [10, т.1, с.452]. Отже, цю свободу філософ називає абстрактною, беззмістовною свободою, яка і є, на його думку, дією сліпої необхідності. Свобода взагалі має місце тільки там, де господарює закон, а не сваволя індивіда.

У Канта виразно простежується дуалістичне розмежування природної й свободної причинності. Однак, протиставляючи свободу природі, Кант пропонує шукати царство свободи не в природі, а у світі людини (у світі соціального). Але оскільки людину він теж розуміє дуалістично (ця істота, з одного боку, природна, почуттєво-емпірична, а з іншого – ноуменальна, свобідна й розумна, до того ж непізнавана у своїй сутності), остільки "царство людських цілей" Кант відсуває в невизначену історичну перспективу. "Моральний закон, – підмічає Кант,– святий (непорушний). Людина, безперечно, не така вже свята, але людство в її особі повинне бути для неї святим... Саме вона – суб'єкт морального закону, котрий святий у силу автономії своєї свободи..." [12, т.5, с.468–469].

Щодо сучасного трактування поняття свободи людини, то зараз його, як правило, розглядають у таких іпостасях, як: "гуманізм і свобода", "автономія і свобода", "свобода і лібералізм", "свобода і справедливість", "свобода і права людини", "свобода і відповідальність", "свобода і рівність", репрезентованих історико-філософською літературою XX – початку XXI століть. Ідеться про праці провідних філософів сучасності: К.-О.Апеля, П.Елена, Д.Белла, А.Сена, І.Берліна, А.Веллмера, Т.-Г.Гадамера, Ю.Габермаса, М.Гайжегера, Х.Йонаса,, Н.Лумана, Б.Рассела, Е.Левінаса, П.Рікера, Дж.Ролса, О.Тоффлера, Дж.Шарпа, А.Швейцера, А.Гайєка, А.Гелнера, К.Хельда, В.Франкла, З.Фрейда, М.Френча, Е.Фромма, М.Фуко, Дж.Раза. У цих роботах виразно ставиться питання про межі людської свободи ("свобода – відповідальність"), констатується небезпечна можливість трансформації інтенцій свободи поведінки індивіда в уседозволеність, нігілізм й анархізм (концепція "руйнівної свободи") [6, с.406].

Уже протягом півстоліття навіть життя на Землі стало предметом свідомого вибору: людина здатна його знищити принаймні технічно. І тому дедалі нагальнішим стає дослідження відповідальності соціального суб'єкта – від окремої людини до людства в цілому. На сучасному етапі суспільного розвитку життя людства з природної даності стало предметом взаємоузгодження конкретних суб'єктів, а отже – і предметом відповідальності цих суб'єктів.

Важливою характеристикою сучасної епохи, що привертає увагу до феномену відповідальності, є й глобалізація. Створення єдиної світової інформаційної системи загострило проблему відповідальності, спричинюючи взаємну залежність усіх тих, хто виявився включеним у процес глобалізації. У соціально-правовій сфері становлення громадянського суспільства веде до радикальної трансформації відповідальних відносин, а тотальне підпорядкування суспільства державі сприймається сьогодні як пряме порушення прав і свобод громадян. Проблема відповідальності, таким чином, містить у собі головні риси сучасного суспільного розвитку, що виражаються в наростанні й загостренні протиріч між процесом глобалізації та диференціацією відповідальних суб'єктів. У світлі сучасних кризових явищ та тотального ризику доводиться констатувати дефіцит відповідальності у світі, що також спонукає до розгляду проблеми відповідальності соціального суб'єкта.

Дослідження проблеми відповідальності в першу чергу вимагає філософської рефлексії феномену відповідальності. А теоретичний аналіз даної проблеми, у свою чергу, вимагає перегляду процесу зародження та оформлення проблеми. Сучасні визначення та розуміння відповідальності дозволяють окреслити концептуальну царину поняття. Щоб виокремити структурні елементи відповідальності та їх зв'язки, ми маємо звернутися до історії категорії "відповідальність".

Історично ідея відповідальності починає розвиватись у зв'язку з поняттями справедливості, обов'язку. У первіснообщинному суспільстві, коли виникали правила співжиття та принципи поведінки, які відображали в моральній свідомості людей існуючі виробничі, сімейні відносини, склались моральні переконання наслідувати ці правила і принципи. У зв'язку з цим формується поняття сорому як усвідомлення відповідальності людини за свою поведінку. У японців є прислів'я: "Хто відчуває сором, той починає відчувати обов'язок". Сором змушував дотримуватись правил поведінки, порівнював наміри й вчинки людини з вимогами колективу, общини, виявляв їх відповідність чи невідповідність до обов'язку, тобто до інтересів общини. Суб'єктом відповідальності в докласовому суспільстві визнавалась лише община, рід. Навіть, коли проступок був вчинений окремим індивідом, відповідальність лягала на всю общину [3, с.35].

Інв. № 72-0918

Поступово з формуванням рабовласницьких відносин і зародженням релігійних та філософських систем ідея відповідальності оформляється більш чітко. Релігійно-філософські традиції брахманізму, джайнізму та буддизму дають нам різні уявлення про поняття відповідальності суб'єкта в Давній Індії, розкривають трансформацію поняття. Відповідальність у брахманізмі можна розглядати з погляду кастового поділу суспільства на брахманів (жерців), кшатріїв (воїнів і представників політичної влади), вайш'їв (фермерів і торговців) та шудр (робітників і ремісників). Розчленування суспільства на чотири класи (варни), згідно з якостями і родом занять людини, та відповідно на чотири ступені духовного життя (ашрами) є основою ведичної системи. У зв'язку з цим кожна варна мала виконувати свій обов'язок. Брахмани були відповідальні за здійснення релігійних обрядів та за зв'язок людей з Абсолютом. Вони володіли як знанням святого письма, так і знанням науковим. "До них зверталися за рішенням усіх питань, у тому числі з питань соціального життя. Народження, становлення, смерть – усе супроводжувалося дотриманням певних обрядів, котрі здійснювались брахманами. Вони, можна сказати, несли відповідальність за духовне, гносеологічне та аксіологічне наповнення соціального простору". Кшатрії несли відповідальність за виконання військової повинності. Захист своєї землі, своїх співвітчизників, своїх рідних – це особлива психологічна, духовно-моральнісна атрибутивна якість людини, що піднесена до морального обов'язку. На вайш'їв покладалась відповідальність за створення матеріальних благ, примноження земних багатств. Шудри як найнижчий рівень кастового суспільства самостійно нічого не вирішували, а отже, були позбавлені й відповідальності. Їх безправ'я перекладало відповідальність на вищі касти. "Суспільство стає благополучним лише тоді, коли люди, які належать до цих природних класів суспільства, співпрацюють одне з одним в ім'я духовної самореалізації (бхакті-йоги)" [13, с.52]. Людина, яка виконує приписані обов'язки згідно зі своєю варною й ашрамом, приносить задоволення Абсолюту, що є найвищою досконалістю. Якщо дхарма (обов'язок) виконувалась за життя людини, то після смерті людини душа відроджується в тілі людини вищої варни; якщо ж порушувалась дхарма, то душа переселялась у тіло людини нижчої варни або навіть у тварину, рибу чи комаху. Таким чином, у брахманізмі ми бачимо відповідальність людини перед варною, перед суспільством у цілому, а також перед Абсолютом – відповідальність за душу людини, за її кармічні подорожі; це поєднання особистої та соціальної відповідальності.

Поняття "відповідальність" походить від латинського слова "respondere" (відповідати) і з'являється на сторінках суспільної літератури у XVIII ст. Воно розуміється не просто як покарання, а дещо ширше. К.Мітчем стверджує, що слово "відповідальність" зустрічається у "A Fragment on Government" (Фрагменті про правління) Ієремії Бентама в 1776 році, коли мова йде про "відповідальність правителів", що "характеризується як право підлеглого вимагати публічної підзвітності за будь-яку дію влади щодо нього" [3, с.35].

На думку американського філософа Р.Маккіона, термін "відповідальність" з'явився наприкінці XVIII століття й пов'язаний із функціонуванням політичних інститутів епохи англійської та французької революцій. Він вважав, що причина запровадження та поширення терміну "відповідальність" у становленні демократичної форми правління в країнах Західної Європи. Введення в суспільну науку "відповідальності" було результатом краху старого розуміння суспільного устрою, що ґрунтувався на принципах жорсткої ієрархії, де відносини цілого та одиничного розглядалися як належне підпорядкування другого першому. Утвердження нового принципу суспільної організації визвало необхідність "навчитися рахуватися з власними інтересами інших людей і нести відповідальність на горизонтальному рівні. На місце громадянина добропорядного прийшов громадянин відповідальний.

На основі досліджень К.Муздибаєва ми дізнаємося, що у французькій мові іменник responsabilite згідно словника Робера вперше зустрічається в 1783–1784 рр. Поняття мало декілька значень: 1) обов'язок для міністрів залишати владу, якщо законодавчий корпус відсторонює їх; 2) обов'язок відшкодувати збиток, спричинений із власної провини; 3) моральна необхідність виконати обов'язок чи домовленість. На основі цих же матеріалів стає відомо, що в українській мові дане поняття утворилось від старослов'янського "вече" ("віче") – "рада, угода, порозуміння". Отже, відповідно до вищезазначеного, поняття "відповідальність" пов'язане з виконанням обов'язку, з дотриманням угоди і таке інше, що передбачає пошук компромісу між носіями різних цілей. Зародившись у політичному дискурсі, "відповідальність" можна зустріти як категорію різних суспільних наук.

Термін "відповідальність" наймасштабніше застосовується в теорії покарання в юридичній практиці. "Юридична відповідальність – це передбачені законом вид і міра державно-владного (примусового) зазнання особою втрат благ особистого, організаційного і майнового характеру за вчинене правопорушення". Таким чином, відповідальність тут розуміється як спосіб регулювання поведінки соціального суб'єкта за допомогою покарання. Юридичне поняття відповідальності в залежності від галузевої структури права набирає форми конституційної, матеріальної, дисциплінарної, адміністративної, цивільної чи кримінальної відповідальності. Однак частіше його можна зустріти у двох галузях – кримінальному та цивільному праві.

Формування самої ідеї відповідальності починається з появою державотворення, з виникненням певних норм та правил. Давньогрецька філософія, головним чином Сократ та Арістотель, розробляючи вчення про доброчесність, не могли оминути ідеї відповідальності. Надалі в історії філософії ідея відповідальності зустрічається в працях Ціцерона, Августина, П.Абеляра, М.Екхарта, Д.Скота, Б.Спінози, Т.Гоббса, І.Канта, Г.Гегеля, К.Маркса, Д.Мілля, У.Джемса, В.Віндельбанда, С.Кіркегора, М.Вебера, М.Бубера, В.Франкла, М.Гайдеггера, Ж.-П.Сартра, К.Ясперса, Е.Левінаса, П.Рікера. Значний доробок наукових досліджень з проблематики відповідальності, головним чином дисертацій, залишився нам у спадок від радянських учених. Проблема відповідальності почала активно опрацьовуватись ними з кінця 60-х років минулого століття. Найбільша кількість дисертаційних досліджень була присвячена морально-етичному зрізу відповідальності. Це праці таких дослідників, як А.Черменіна, Г.Голубєва, Н.Головко, Н.Сафаров, Е.Старчевський, Б.Кортуа. Головний наголос ставився на формування моральної відповідальності особистості в умовах соціалізму [7, с.164].

У 80-х роках наукова думка збагатилася роботами, присвяченими відповідальності суб'єктів науки, яка повинна зростати в умовах "процвітання" наукових відкриттів. Ця проблема розглядалася в кандидатських дисертаціях В.Трухіна, Л.Великої, О.Лінчук.

Загалом у філософській літературі сформувались декілька підходів щодо розуміння змісту поняття соціальної відповідальності, які становлять певну теоретичну базу нашого дослідження. Зокрема, як здатність особистості підпорядковувати власні інтереси вимогам суспільного розвитку, мається на увазі соціальна відповідальність у працях Л.Грядунової, С.Дмитрієвої, Є.Левченко, Н.Табунова, М.Цвєтаєвої; як форма зв'язку і взаємодії суспільства та особистості, що виражає певні відносини між ними – у працях Н.Мінкіної, А.Плахотного, Е.Рудковського, П.Сімонова, В.Сперанського; як вибір оптимальної можливості з їх багатоманітності, що передбачає діяльність згідно з нею – у працях М.Воронцова, Х.Гроссмана, В.Еркомаішвілі, І.Пономарьової; як гармонійне поєднання об'єктивної необхідності виконання суспільних вимог та усвідомлення загальнолюдських цінностей; як єдність раціонального та емоційного – у працях Г.Заболотної, А.Орєховського, А.Растігєєва, Н.Фокіної; як такий спосіб регуляції людської

поведінки, при якому діяльність суб'єкта супроводжується моральнісною самооцінкою та готовністю давати звіт за свої дії – у працях К.Муздибаєва, Я.Ребане.

Окремо хочеться відзначити дисертаційне дослідження С.Максимова, який розглядає відповідальність як соціальний механізм у процесі вирішення соціальних протиріч, а також Т.Філатової, присвячене дослідженню відповідальності як фактору подолання відчуження, де поняття відповідальності розглядаються в системі "відповідальність і соціальні протиріччя" та "відповідальність і відчуження". Т.Філатова доходить висновку, що відповідальність виступає в системі суспільних відносин як принцип гармонії, як спосіб подолання розірваності сутнісного буття особистості в суспільстві.

Та їх аналіз проблеми суттєво різниться від сучасного. У центрі дослідження радянських науковців опинялась "відповідальність" здебільшого як категорія історичного матеріалізму, як характеристика соціалістичної особистості, або як форма соціальної поведінки членів соціалістичного суспільства. Сегментами кола проблеми відповідальності виступали й етичні питання, і правові, і соціально-психологічні, які турбують нас і на початку XXI століття. Сучасний стан даної проблеми ми зможемо прослідкувати, звернувшись до різних аспектів проблеми відповідальності соціального суб'єкта.

Відповідальність як атрибут суб'єкта науки і техніки.

Тема відповідального використання техніки та відповідальності вчених на рубежі XX і XXI століть вразила своєю гостротою. Наука як знаряддя контролю над середовищем усе більше перетворюється на знаряддя маніпулювання самою людиною. Звичайно, існує величезна кількість прикладів, де завдяки науці вирішуються людські проблеми (подолання хвороб), але є й такі, які, навпаки, можуть принести людині проблеми (винайдення хімічної зброї, розробка штучного інтелекту). Лише варто згадати загублені життя у катастрофах Хіросіми, Нагасакі, Чорнобиля. На плечах ученого повинна лежати відповідальність за достовірність отриманих результатів; учений не повинен використовувати неперевірені факти, тим паче він не повинен віддавати перевагу одним фактам на шкоду іншим, а підроблення фактів можна назвати професійною безвідповідальністю. Постійний розвиток таких дисциплінарних напрямків, як кібернетика, біотехнологія, теорія інформації, генна інженерія – усе більше визначає напрямок не лише технологічного, а в певній мірі соціального розвитку людства. І чим далі наука пронизує всі клітини суспільного організму, тим гостріше постає питання про етичні аспекти наукової діяльності.

Відповідальність ученого до недавнього часу трактувалась лише як відповідальність за отримання того чи іншого наукового результату. З цим пов'язані різні форми підзвітності як окремих учених, так і наукових колективів (лабораторій, інститутів) перед державою чи відповідними установами – замовниками виконання плану науково-дослідницьких робіт. Але виявляється, що таке розуміння не є достатньо прозорим. Хто конкретно є відповідальним за наукове відкриття: той, хто його здійснив, чи той, хто застосовує його в антигуманних цілях? На ці питання шукає відповідь не один філософ. Діяльність в галузі науки та широкий вплив її досягнень на життя суспільства, як вважає О.Мирська, зробили проблему соціальної відповідальності вчених однією з центральних етичних проблем науки. Вона говорить про існування двоякої відповідальності вчених: "внутрішньонаукову" відповідальність, коли вчений відповідає перед наукою за прогрес істинного знання та "зовнішню" відповідальність ученого перед суспільством за розвиток науки. Перший тип відповідальності означає, насамперед, правдивість здобутих результатів, інший же тип – уникнення негативних наслідків від застосування наукових досягнень. Саме другий аспект проблеми відповідальності ставить перед нами запитання: хто відповідальний за використання здобутків науки на шкоду людству?

Узагальнивши результати, досягнуті в даній проблематиці, ми дійшли до такого визначення відповідальності соціального суб'єкта, що тлумачиться нами як здатність соціального суб'єкта координувати в процесі спільної діяльності дії кожного з діями інших, усвідомлювати та належним чином коригувати наслідки своєї діяльності й бути готовим визнавати підзвітність своїх дій перед собою, співгромадянами та майбутніми поколіннями.

1. Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопросы философии. – 1992, – №8. – С.145–157.
2. Абрамов М.А. Неопределенность свободы // Вопросы философии. – 1996. – №10. – С.58–70.
3. Агацци Э. Ответственность – подлинное основание для управления свободной наукой // Вопросы философии. – 1992. – №1. – С.35.
4. Адорно Теодор. Проблемы философии морали. – М., 2000. – 234 с.
5. Альчук М. Проблема свободи у "Філософії права" Гегеля // Громадянське суспільство як здійснення свободи. Центрально-східноєвропейський досвід: Збірник наукових праць. – Львів, 1999. – С.140–148.
6. Андрущенко В.П. Історія соціальної філософії (Західноєвропейський контекст): Підручник для студ. вищих навч. закл. / Нац. ун-т ім. Т.Шевченка, Ін-т вищої освіти АПН України. – К.: Тандем, 2000. – 406 с.
7. Василевська Т.Е. Відповідальність як духовно-моральнісний вимір особистості: Дис. ... канд. філос. наук: 09.00.07 / Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 1996. – 164 с.
8. Гаєк Ф. Цінність свободи // Лібералізм: Антологія / Упоряд. О.Проценко, В.Лісовий. – К.: Смолоскип, 2002. – С.491–530.
9. Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14-ти т. / АН СССР. Ин-т философии. – М. – Л.: Политиздат, 1935. – Т.8: Философия истории. – 470 с.
10. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Энциклопедия филос. наук: В 3-х т.– М., 1974. – Т.1. – 452 с.
11. Горак Г.І. Філософія: Курс лекцій. – К.: Вілбор, 1998. – 272 с .
12. Кант И. Сочинения: В 6-ти т. – М., 1963–1966.
13. Релігієзнавчий словник / За ред. проф. А.Колодного і Б.Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. –52 с.

The article represents the historico-philosophical research of the freedom and responsibility problem. In the article the analysis of scientific approaches to the phenomenon of freedom and responsibility.The question of a human's freedom is one of main importance. The article shows historicall process of developing of this problem. Another problem of transformation of human freedom into anarchism is highlighted. The article defines the sense of the main aspects of freedom such as personal, interpersonal and political.

Key words: *freedom, responsibility, phenomenon, perception, category, conception, social evolution,analyses, interpersonal.*

УДК 316.75: 124.4
ББК 87.666.6

Галина Дичковська

РЕТРОСПЕКТИВНИЙ ОГЛЯД ПОЛІТИКО-ІДЕОЛОГІЧНИХ ТЕНДЕНЦІЙ: ІДЕЯ, ІДЕАЛ, ІДЕОЛОГІЯ

У статті здійснено аналіз становлення політичних ідеологій. Показано взаємозв'язок світоглядно-філософських та ідеологічних парадигм. Виявлена дихотомічність внутрішньої структури ідеології, яка пронизує всі рівні буття соціуму.

Ключові слова: *ідея, ідеал, ідеологія, влада, утопія, мета діяльності, самозбереження, дух.*

Розгляд проблеми необхідно розпочати з терміна "політичні ідеології" у силу того, що він є ядром концепту й визначає проблемне поле пошуку. Політичні ідеології пронизують сучасне суспільство в багатьох сферах найрізноманітнішими способами. Саме до них найбільш часто звертається людина, шукаючи опору в соціальному світі. Вони, перш за все, намагаються сформувати найбільш ефективні методи взаємодії суспільства та людини, влади та суспільства, різних груп та громадянських інститутів.

Це ставить на порядок денний теоретичне осмислення як самого феномену "політичних ідеологій", так і більш глибокого рівня – філософських основ політичних ідео-

© Дичковська Г.

логій. Адже соціокультурний вплив останніх і раніше, і особливо зараз, у період бурхливого розвитку інформаційних технологій, має важливе значення для процесів духовних трансформацій суспільства.

Загалом можна сказати, що на даний час відсутні комплексні дослідження, що стосуються філософських основ політичних ідеологій. Антропологічна та соціальна філософія рідко звертаються до понять "політична ідеологія", "політична свідомість", "політична міфологія", влада, віддаючи їх царині політики, політології та соціології. Разом із тим останні розглядають указані феномени найчастіше в емпірично-правовому контексті, не заглиблюючись у проблеми людського смислобуття, причини виникнення й безконечного повторення політичних і владно-підвладних стосунків у бутті будь-якої людини.

З іншого боку, і в психоаналізі, і в екзистенціалізмі, і в постмодернізмі, і загалом у сучасній соціальній та антропологічній філософії розглядається велика кількість термінів, суміжних із поняттями "політика", "влада", "ідеологія", безпосередньо дотичних до них та навіть смислово споріднених. Насамперед, це феномени свободи, вибору, страху, жаху, граничної ситуації, самотності, повсякденного (профанного) та абсурдного буття, ідеалу, життя, смерті, смислу існування, самосвідомості, архетипу, співвідношення суспільного та особистого, суспільної консолідації, соціальної еволюції, справедливості, конфлікту, щастя тощо. Усі вони явно чи неявно знаходять своє відображення в політичних ідеологіях.

Політична ідеологія виконує важливі соціальні функції: пізнавальну, нормативно-детермінуючу [15, с.247], аксіологічну, естетичну, організаційну. Разом із тим можна констатувати, що цілісного несуперечливого підходу до поняття "політичні ідеології" не існує. Частина авторів нехтує вказаним об'єктом, вважаючи його позанауковим, інша частина, усвідомлюючи важливість самого феномену, трактує його довільно, часом ігноруючи термінологічно-структурний компонент.

Більше того, глибоке розуміння важливості ідеології, формує своєрідну позицію "невтручання". Ще Бердяєв писав про небажання "говорити щось своє" – не в розумінні відсутності плагіату, а в контексті пошуку глибинної істини: "Мало кто уже дерзнет писать так, как писали прежде, писать что-то свое, свое не в смысле особенной оригинальности, а в смысле непосредственного обнаружения жизни" [2, с.1]. Справа, очевидно, у тому, що окрема людина не почуває себе вправі втручатись у формування свідомості соціуму. Це настільки серйозна й відповідальна справа, що слова М.Бердяєва стають актуальними. Важливість ідеології, розуміння відповідальності автора перед дослідженням чи, тим більше, формуванням цього феномену духовного суспільного життя, створює тенденцію особливої ментальної "втечі", коли гостра необхідність в суспільній ідеології зустрічається зі своєрідною зневагою та небажанням занурюватись в її складний світ.

Насамперед, варто осмислити термінологічний ряд та вияснити співвідношення поняття "ідеологія" з близькими, але не тотожними їй поняттями. Термін "ідеологія" складається з двох грецьких слів "ідея" та "логос", які легко перекласти як "науку про ідеї". Таким чином, необхідно вияснити розуміння поняття "ідея" в нашому дослідженні. Загальновідомо, що широке розповсюдження цей термін отримав завдяки Платону. Термін відомий від давньогрецьких часів, хоча значення його певним чином змінювалося протягом історичного розвитку філософії. Узагальнюючи найбільш поширені розуміння "ідеї", можемо виділити кілька основних тенденцій.

Насамперед, варто виділити розуміння "ідеї" як "поняття", "сприйняття", інакше кажучи це своєрідний "образ", відображення, відбиток реального об'єкта, що існує у сприйнятті суб'єкта. Таке судження сформував ще Демокріт, який вважав, що від предметів відходять своєрідні "копії" (eidola), які у сприйнятті людини викликають уявлення про предмет [4, с.154]. Тобто ідея ***вторинна*** стосовно об'єктивного світу, а одночасно стосовно суб'єкта, який генерує ідею як поняття.

Інше розуміння ідеї цілком закономірно приведе нас до філософії Платона, де ідея гіпостазується й починає жити своїм окремим буттям, яке є детермінуючим стосовно природного і тим більше соціального світу [4, с.168–169].

Нині попри дещо прохолодне ставлення до "основного питання філософії" в Енгельсівській редакції, вищевказана проблематика супроводжує філософську думку протягом століть чи навіть тисячоліть. У середньовіччі вона набуває форми відомої суперечки реалізму, номіналізму та концептуалізму стосовно універсалій [12], пізніше – діалектики загального, особливого та одиничного.

У XIX столітті детермінантність ірраціональної волі до життя (в усіх її проявах) і всезагальний догматизм марксизму навіть втрачають можливість плідної дискусії й починають існувати в абсолютно окремих філософсько-термінологічних вимірах. XX століття, попри постійну претензійність на плюралізм і толерантність, на загал зберігає дихотомічність попереднього періоду, то вдаючись до герменевтичного трактування міфу й архетипу, то стаючи на строго раціоналістичні позиції позитивізму та неопозитивізму. В.С.Лутай вважає, що протиріччя між сцієнтично-технократичним та духовно-гуманістичним напрямками є головним у сучасній філософії та людській діяльності [10, с.4]. Доповнює це протиріччя моністичний та плюралістично-релятивістський підхід до вирішення "основного питання філософії".

Цей короткий історико-філософський відступ має на меті показати своєрідну "апріорну" неоднозначність терміна й поняття "ідея", що, очевидно, приводить до аналогічних тенденцій і в контексті розуміння "ідеології". Узагальнюючи цей мегадискурс, варто сказати, що "ідея" позиціонує не лише проблематику первинного-вторинного, матеріального чи духовного, тут одночасно суттєвого значення набувають діалектичні пари буття-небуття, суб'єктивного-об'єктивного та одиничного-загального.

Що стосується одиничного-загального, то найбільш ілюстративною є проблематика "універсалій", адже недаремно сам термін у перекладі з латині означає "загальний". Реалізм, відстоюючи реальність існування "універсалій", насправді відстоював *онтологічну буттєвість платонівських ідей.* Схоластиці, яка тлумачила тексти Святого письма, таке пристрасне відстоювання *онтологічної реальності загального* було необхідне як доказ дійсності та єдності триіпостасного Бога, який у даному випадку має філософський відповідник Ідеї всезагального блага.

Інакше кажучи, один із аспектів "ідеї" та "ідеального" – вирішення проблеми *онтологічного існування* загального. Це філософське питання доволі однозначно, до певної міри навіть прямолінійно, проектує себе в суспільно-політичну сферу. Усі протиставлення "індивід-суспільство" мають вказаний аспект. Адже визнання буттєвості загального необхідно провокує кілька суттєвих питань: ієрархічне підпорядкування "загального" і "одиничного", свобода та її межі, визначення істинного суб'єкта діяльності.

Дуже істотним для розуміння ідеології є поняття "ідеалу", який часто визначає найбільш суттєві її елементи. Певним чином, ідеологія – це не стільки вчення про ідеї, скільки вчення про ідеали. Ідеал – це особлива внутрішня мета, яка є своєрідним "прообразом", "прототипом", стосовно якого ми міряємо власне життя й поступки. І, "хоч і не можна допустити об'єктивної реальності (існування) цих ідеалів, тим не менш на цій основі не можна вважати їх химерами…" [8, с.310–311]. Основою будь-якої ідеології є ідеал. О.І.Заздравнова підкреслює, що ідеал, "незалежно від ступеня його істинності чи хибності (принципової реалізації чи явної утопічності), протиставляє дійсності, яка вона є, дійсність, якою вона повинна бути" [6, с.159]. Але, проголошуючи таке суттєве твердження, дослідники рідко прагнуть іти далі, виявляти суть "дійсності, якою вона повинна бути".

Справа в тому, що недостатньо описати певну кількість ідеологічних схем, необхідно виявити внутрішню структуру побудови "ідеалу", що дасть нам ключ до розуміння функціонування ідеологічних систем.

М.С.Каган вважає, що при розвитку в "ідеї" ціннісного компонента, вона перетворюється на ідеал, таким чином, системи ідей в ідеології фактично обгрунтовують ціннісні ієрархії ідеалів [7, с.76–77].

Ідеал, як і ідея, має певну суб'єкт-об'єктну двоїстість, навіть різноспрямованість і діалектичну суперечність. З одного боку, він твориться суб'єктом і є його продуктом, а також вторинною стосовно нього реальністю. З іншого боку, ідеал визначає й спрямовує діяльність суб'єкта, будучи сам по суті метою діяльності. У такому ракурсі він уже постає як первинне першоджерело, що детермінує напрямок практичних вчинків суб'єкта. Очевидно, саме ця якість "ідеалу" викликає шквал неприйняття ідеології як форми суспільної свідомості.

Адже дуже часто ідеологію критикують саме за "тоталітарність", авторитарність, антиліберальність, необ'єктивність, руйнування особистісного чи підпорядкування його загальному, суспільному тощо.

Виникає дивна ситуація, коли відсутність ідеалу руйнує цілепокладання чи мету діяльності, а його наявність по-своєму руйнує суб'єкт, перетворюючи його з автономної одиниці в підпорядковану формальність, духовно мертву, нетворчу, механічну, внутрішньо порожню й беззмістовну. Класичною ілюстрацією вказаної проблематики можуть бути утопії та антиутопії.

Починаючи від Платонівської "Держави" й закінчуючи соціалістичними утопіями XIX століття, найрізноманітніші мислителі намагалися сформувати суспільний ідеал, але, як справедливо зауважує О.Сичивиця, його здійснення бачили через тотальну регламентацію поведінки особи [14].

Утопії відображають той безсумнівний факт, що існуюче суспільство не видавалося їх авторам достатньо досконалим. Усі утопії [13] містять у тій чи іншій формі критику сучасного авторам суспільства та його основних вад. Як правило, звертається увага на:

- негативний вплив багатства та накопичення;
- недосконалість інституту сім'ї;
- проблему нерівності;
- виконання робіт, до яких людина не має природних здібностей.

Навіть сьогодні ми не можемо сказати, що вказані проблеми вирішені й цілком утратили свою актуальність, тобто будь-який утопіст намагається виправити цілком реальні недоліки в житті людей і суспільства. Однак навіть далека спроба реалізації ідеалу виявляє його намагання перетворити живий світ людей на ідеально діючу машину, на перевтілення особистості в механічний біоробот.

Очевидно, реакцією на ці тенденції було формування антиутопій, в яких принципи, проголошені утопістами, не заперечуються, а послідовно гіперболізуються та доводяться до абсурду. Антиутопії, серед яких найбільш вдалими та яскраво демонстративними є роботи Дж.Оуена та М.Замятіна, переконливо показують як "ідеал" всезагальної рівності й щастя стає руїнником людської душі, особистості й навіть звичайного гуманізму та людяності.

Такий антагонізм "ідеалу" та "суб'єкта" не є випадковим. Його можна спостерігати значно частіше в реальному міжособистісному житті. По суті відбувається екстраполяція "ідеалу" однієї людини на "ідеал" суспільства. Зовсім недаремно більшість авторів утопій бачать себе безпосередньо чи опосередковано в ролі "мудреців", "філософів" чи "управителів". Одночасно виникає проблема девіації: що робити з тими,

які в "ідеал" не вписуються в силу того, що він їх не задовольняє чи вони не можуть унаслідок власних якостей виконати вимоги ідеалу.

На жаль, автори утопій рідко замислюються над указаною проблемою. Саме тому антиутопії наголошують зазначений антагонізм, розкриваючи його складну внутрішньоконфронтаційну сутність. Насправді конфлікт між утопією та антиутопією, ідеалом та девіацією часто супроводжує суть суспільного процесу. У філософсько-літературному творі можна знехтувати наявність деструктивного суспільного компонента й гіпотетично вважати, що "досконала" система задовольняє всіх членів суспільства, то в реальному житті суспільство вимушене вирішувати значно складніші завдання.

Якщо ігнорувати деталі, то стає очевидним, що в ранній, особливо "дописемний" період ідеал мав релігійні ознаки [17, с.376]. Доречно, мабуть, звернутися до міркувань Л.Фейєрбаха – абстрагування та абсолютизація позитивних рис людини формує поняття Бога. Але слід мати на увазі, що в релігійній свідомості присутній не лише особистісний Бог, але й Бог як всезагальний ідеал, ідеал не для окремої людини, а для суспільства загалом. Саме на основі цих релігійно-ідеальних уявлень творяться правила поведінки, покарання, звичаї та права.

Релігійні ідеали, а пізніше й релігійні ідеології мають найбільш консервативний і переважно категорично-нетерпимий характер. "Священність" релігійного ідеалу передбачає його непорушність, абсолютність і по-своєму безальтернативність [17, с.377]. Остання якість зумовлена співпричетністю Абсолюту до онтологічної буттєвості. Основна характеристика Бога – той, "Хто є, Хто був і Хто має прийти" [11], інакше кажучи, той, хто має повноту буття. Якщо змістити смисловий акцент із "Хто" на "Був", "Є" і "Буде", то стає цілком очевидним, що ***основна функція Абсолюту*** – забезпечення буттєвості світу (Вседержитель).

В.Вернадський цілком слушно зауважує, що всі наукові та філософські пошуки, включаючи й матеріалістичні напрямки, зводяться по суті до пошуків Абсолюту і першооснови, яка є джерелом буття. Таким чином, ідеал – це забезпечення повновартісної буттєвості в минулому, теперішньому та майбутньому.

Крім буттєвості, ідеал відображає прагнення людини до щастя. Евдемоністична традиція безпосередньо пов'язує вище благо і сенс життя із щастям [11, с.13], аналогічними є концепції гедонізму та утилітаризму. Попри зовнішню відмінність – намагання поставити першочерговим принципом задоволення чи корисність, зрозуміло, що вказані домінанти є лише різновидом розуміння поняття "щастя". Більше того, етичні системи ідеалістичного спрямування, які формують бачення безвідносного до людини джерела моралі-ідеалу (Платон, І.Кант, релігійні уявлення), також уявляють його як найвище щастя-благо.

За Л.Гумільовим мотивація поведінки окремих людей, груп чи етносів суттєво не відрізняється й характеризується двома основними принципами:

- комплекс потреб, які забезпечують збереження індивіда і виду;
- потреби інтелектуального зростання та ускладнення організації; [5, с.304–305].

Ідеал–Абсолют відображає всю повноту буттєвих характеристик та прагнень. У реальному житті для окремого суспільства чи людини ідеал часто обмежується першим рівнем і має прагматичний і навіть профанний рівень існування. Така постановка питання дає доволі переконливе пояснення побутуванню корисливих, меркантильних, егоїстичних та навіть антигуманних ідеалів, які масово розповсюджені в суспільно-політичному житті.

Ідеал грошей, влади та слави виникає на ґрунті важливості цих факторів для забезпечення соціальної буттєвості особи чи суспільної групи. Незнищенність цих головних антиетичних ідолів полягає в їх здатності надавати (чи створювати ілюзію надання) безпечного життєвого простору.

З іншого боку, для власне людського становлення важливим є і другий принцип, який трактується Максом Шелером як "дух". Важливо, що класифікація Л.Гумільова не акцентує на сутності "потреби інтелектуального зростання та ускладнення організації", вона, ймовірно, може мати й цілком егоїстичний та прагматичний контекст лише не на фізіологічно-біологічному, а на інтелектуальному рівні.

М.Шелер же звертає нашу увагу на існування принципу "духу", "протилежному усьому життю взагалі", який дає можливість піднятися над інстинктом самозбереження й вийти на якісно новий рівень власне людської екзистенції [18]. У даному випадку важливо наголосити, що вказані дві складові внутрішньоантагоністичні та навіть певною мірою взаємонесумісні. Ідеал самозбереження та ідеал утвердження "духу" навіть шляхом жертвування життям є, можливо, головним внутрішнім конфліктом не лише окремої людської особистості, але й загалом соціального життя й історії.

Власне, ці два принципи дають нам можливість усвідомити тенденції формування своєрідної "внутрішньої мети" ідеалів та ідеологій. Знаходження "внутрішньої мети" допоможе зрозуміти цілісну структуру ідеології, її внутрішньо-сутнісне призначення, причини виникнення та можливість проективно-футуристичного впливу на особу чи соціум.

Внутрішній ідеал, очевидно, відображатиме найсуттєвіші цінності суб'єкта та їх ієрархію. Незважаючи на неоднорідність трактування систем та теорій цінностей, визнаним авторитетом користується схема американського психолога А.Маслоу, який намагався подати систему цінностей через проблематику потреби [1]. Ієрархія цінностей за А.Маслоу буде мати такий вигляд:

1. фізіологічні потреби (їжа, вода, сон тощо);
2. потреба в безпеці (стабільність, порядок);
3. потреба в любові й приналежності до соціальної групи (сім'я, дружба, статеві стосунки);
4. потреба в повазі та позитивній оцінці (самоповага, визнання);
5. потреба в самоактуалізації (розвиток талантів та здібностей).

Навіть побіжний погляд на вказаний підхід наводить на думку, що домінуючою потребою людини є ***самозбереження***. Перший і другий пункт фактично рівноцінні біологічному інстинкту самозбереження, а третій і четвертий – входять у тотожність опосередковано: приналежність до групи, її позитивна оцінка надає більше гарантій виживання та продовження себе в потомстві. Отже, інстинкт самозбереження є однією з базових характеристик людини. Якими б різноманітними не були інтереси індивідів, указана ознака характерна для всіх без винятку, вона по-своєму апріорна й не вимагає доведення.

Забезпечення найбільш необхідних життєвих потреб людини, які передбачають фізичне самозбереження (профанний рівень буття) та можливість збереження потомства *є основою аксіологічних ієрархій.* Як не прикро визнавати свій біологічно-тварний, тілесний компонент, неможливо закривати очі не лише на його значення, а й на суттєву детермінантність нашої поведінки.

П'ятий пункт ієрархії відображає "потребу росту" (за Л.Гумільовим) та принцип "духу" (за М.Шелером). Незважаючи на те, що, на перший погляд, він не є "вирішальним" (на що вказує п'яте місце в ієрархії), і по суті відображає своєрідну спрямованість "позитивної" еволюції людського суспільства. Найцікавіше, що категоріально "позитивний ідеал" надзвичайно важко окреслити. Дуже часто такі спроби зводяться до намагання підмінити його "всеоб'ємним" принципом самозбереження, який мімікрійно набуває рис Абсолюту.

Ідеал, будучи підґрунтям ідеології, не відрізняється від неї концептуально. Так, наприклад, О.І.Заздравнова розглядає ідеологію і як соціокультурний феномен, і як соціальну теорію, і як систему цінностей, і як систему установок віри [6, с.16].

Ю.В.Бех, аналізуючи "саморозгортання соціального світу", поділяє етапи його розгортання на мікро-, макро-, та мегарівень. Мікрорівень, на думку дослідниці, характеризується функціонуванням архетипу, в якому головним є національна (найчастіше) система цінностей, яка "виконує функцію генотипу, з якого потім формуються соціальні системи" [2, с.10].

На макрорівні, на думку авторки, основою саморозгортання соціальності є "сукупність різних форм свідомості", а носієм соціального світу виступає народ. На мегарівні "соціальність існує у формі смислів, ідей", "високих ідей" [2, с.10–12].

Проектуючи на вказану думку проблематику ідеалу та ідеології, побачимо, що остання, будучи "системою концептуально оформлених уявлень, ідей і поглядів на життя" [15, с.248], пронизує мікро-, макро- і мегарівень. Видозмінюючись не сутнісно, а лише мірою "концептуального оформлення" ідеологія супроводжує життя соціального світу на всіх етапах його становлення. Ідеологія – це своєрідно "розгорнута" ідея та ідеал, в якій абстрактні потреби та принципи набувають конкретно-історичних рис, формують зримі та досяжні етапні цілі, пристосовують загально-умоглядні положення до реального суспільно-політичного суб'єкта.

До загальної характеристики становлення ідеології варто додати специфіку формування політичних ідеологій. Вони завжди інкорпоровані в проблематику влади. У даному випадку ідеал, окрім абстрактно-позитивних характеристик та апріорної буттєвості, містить певний компонент, що обґрунтовує владну домінанту суб'єкта.

Влада, як здатність здійснювати свою волю, певною мірою тотожна буттю суб'єкта. Таким чином, Абсолют-ідеал обов'язково містить ідею *власновладства* – права розпоряджатися своїм життям (особистим чи суспільним, якщо суспільство виступає суб'єктом). Разом із тим влада передбачає й певне відношення між володарем і підвладним. Веберівське трактування влади як легітимного насильства хоч і має суттєве підґрунтя, та не може, особливо в сучасний період, розглядатись як єдино можливе. Буття влади як соціокультурного феномена містить у собі одночасно й ідеал "володаря", і "підвладного".

Як життєвий досвід, так і численні історичні приклади доводять, що підвладні, насамперед, вимагають від влади забезпечення їх найнеобхідніших потреб, натомість, за Гоббсом, владі делегується право контролю й керівництва.

Ідеал володаря, крім забезпечення життєвих потреб, містить елемент "росту", експансії, яка може реалізовуватися двояко: через еволюційний прогрес і шляхом елементарного посилення власної домінантності. Власне, у цій дихотомічності й ховається ядро більшості політичних конфліктів. З одного боку, політика – сфера людського співжиття й вимагає максимальних зусиль для пошуку істини, з іншого – вона є місцем найбільш жорстоких злочинів та аморальних учинків.

Політичний ідеал, як і політична ідеологія, є своєрідним "заручником" вказаної проблеми: з одного боку, вона відображає прагнення суспільства до вдосконалення, а з іншого – прикриває егоїстичні, самолюбні, навіть злочинні жадання людей. Ідеологія в суспільстві присутня завжди, згідно з твердженням Роя Мекрайдіса: "кожен із нас, визнає він це чи ні, тримається якоїсь ідеології – навіть ті з нас, які твердять, що не тримаються жодної. Кожен із нас вірить у щось. Кожен з нас щось цінує – власність, свободу, друзів, закон або владу. Ми маємо ті чи інші погляди про світ, отож ми прихиляємось до тих, з якими маємо спільні цінності та ідеї. Ми є творці і творіння ідей" [16, с.327]. Зрозумівши суть творення цих ідей, ми зможемо краще зрозуміти себе та світ, створений нами.

1. Анцыферова Л.И. Психология самоактуализирующейся личности в работах А.Маслоу // Вопросы психологии. – М., 1973. – №4.
2. Бердяев Николай. Философия свободы. – М., 1911.

3. Бех Ю. Філософська модель саморозгортання соціального світу: гносеологічний аналіз: Автореф. дис. ... канд. філософ. наук. – К.: Вид-во Національного педагогічного університету ім. М.Драгоманова, 2006. – 20 с.
4. Богомолов А.С. Античная философия. – М.: Изд-во Моск. Университета, 1985. – 154 с.
5. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – С.-Пб.: "Кристалл", 2001. – С.304–305.
6. Заздравнова О.И. Идеология в эволюционирующем социуме: Дис. ... докт. філософ. наук. – Запорожье, 2003.
7. Каган М.С. Человеческая деятельность: опыт системного анализа. – М.: Политиздат, 1974. – С.76–77.
8. Кант И. Критика чистого разума. – Симферополь: "Реноме", 1998. – 528 с.
9. Ларіонова В.К. Історія етичних учень: Посібник. – Івано-Франківськ: вид-во "Гостинець", 2004 – С.13.
10. Лутай В.С. Основной вопрос современной философии. Синергетический вопрос. – К.: Издатель ПАРАПАН, 2004. – 156 с.
11. Об'явлення св. Івана Богослова 1.4; 1.8.
12. Татаркевич В. Історія філософії: Пер. з пол. А.Шкраб'юка. – Львів: Свічадо, 1997. – Т.1: Антична і середньовічна філософія. – 456 с.
13. Утопический социализм: Хрестоматія / Общ.ред. А.И.Володина. – М.: Политиздат, 1982. – 512 с.
14. Сичивиця О. М. Філософські підходи до проблеми людини : Конспект лекцій із спецкурсу. – Львів : ЛЛТІ, 1993. – 44 с.
15. Філософія політики: короткий енциклопедичний словник: ідеологія, ідеологія політична / Авт.-упоряд. В.П.Андрущенко та ін. – К.: Знання України, 2002. – С.247.
16. Філософія політики: Підручник / Авт.-упоряд. В.П.Андрущенко та ін. – К.: Знання України, 2003. – 400 с.
17. Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с польск. / Общ.ред. и послесл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.
18. Шелєр М. Положення людини в космосі // Читанка з історії філософії: У 6-ти кн. / Під ред. Г.І.Волинки. – К.: Фірма Довіра, 1993. – Кн.6.: Зарубіжна філософія XX ст. – С.146–151.

The article analyses the forming of political ideologies. It shows relation of philosophical and ideological ideas. It reveals ambiguity of inner structure of ideology, which pierces all levels of society being.

Key words: *idea, ideal, ideology, power, the purpose of activities, selfpreservation, spirit.*

УДК 141.2
ББК 87.3

Олег Турбал

ПРОБЛЕМА РОЗКРИТТЯ СУТНОСТІ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

У статті висвітлюється питання, що стосуються правильного й всебічного розуміння сутності трансцендентного як категорії у співвідношенні до форм вираження її змісту.

Ключові слова: *трансцендентне, сутність, зміст, мислення, розвиток, поняття, категорія.*

Актуальність розглянутої у статті проблеми випливає з необхідності ґрунтовного розуміння можливостей трактування сутності однієї з ключових філософських катюгорій – категорії трансцендентного. Проблема розкриття сутності трансцендентного в першу чергу методологічна. Філософія певної епохи або школи частіше за все прагне розкрити сутність даної категорії, виходячи з власної парадигми та світоглядного спрямування. У сучасній філософії з її розмаїттям підходів та парадигмальних установок досить часто поняття такого високого ступеня абстракції розкривається відносно односторонньо. Але в загальному існує можливість зробити філософський аналіз декількох ведучих способів розкриття сутності трансцендентного, у залежності від місця та ролі даної категорії, у світобаченні та шляхах її інтеграції (формах структурування) у категоріальний апарат взагалі.

Можна назвати ряд сучасних учених, які займаються розробкою проблеми трансцендентного, у тому числі й на рівні розкриття внутрішньої сутності даної категорії. Це – А.Н.Круглова, В.І.Штанько, А.І.Щекалова, П.П.Гайденко, В.І.Добриніна, А.І.Шафоростов. Проблема, порушена в даній статті розглядається в працях даних авторів, але

© Турбал О.

тільки дотично до ряду інших проблем розгляду трансцендентного. Більше піднімається питання про специфіку трактування трансцендентного тією чи іншою філософською системою, де воно виступає поняттям, що виражає межу відомого. Тобто це суто гносеологічний підхід. Але сутність трансцендентного як онтологічного поняття, що окреслює недосяжну для пізнання частину буття, досліджена мало. А саме даний аспект відіграє велику роль у виборі форми трактування категорії трансцендентного. Виходячи з важливості категорії трансцендентного у побудові філософської системи, розгляд питання про внутрішню сутність трансцендентного дозволить краще осмислити детермінації процесу розгортання філософської думки.

Для розкриття внутрішньої сутності поняття трансцендентного необхідно підкреслити важливий аспект розуміння даного поняття в сучасній філософії, а саме багатоваріантність трактувань поняття трансцендентного, яка притаманна філософській думці сьогодення. Сучасна філософія характеризується великою кількістю напрямів та шкіл, що практично застосовують категорію трансцендентного, розкривають та користуються нею відносно основних тез власного вчення. Таким чином, зараз співіснує багато точок зору на трансцендентне. Це класичні, некласичні й постнекласичні формулювання, трактування, що відносяться як до релігійної, так і до світської філософських традицій. Урешті-решт для розкриття категорії трансцендентного застосовуються інші ключові категорії, які в кожній традиції також часто трактуються неоднозначно. Тож узагальнення сутності поняття трансцендентного можливе лише умовно, на основі характеристик, які визнаються більшістю підходів, а конкретизація того чи іншого аспекту даного поняття потребує заглиблення у специфіку того підходу, де даний аспект є найбільш актуалізованим.

А.І.Шафоростов зазначає, що константними точками відліку для розкриття сутності трансцендентного можуть бути такі, як саме існування феномену відображення трансцендентного у свідомості людини, тобто здатність людини окреслювати тренденцію, визнавати її наявність у бутті; прагнення відтворити суть трансцендентного в його понятійному, онтологічному та антропологічному змісті (спосіб прилучення людини до трансцендентного чи навпаки) [10, с.2].

Здатність людини до сприйняття трансцендентного актуалізується, насамперед, в акті віри як зверненні людини до певної позамежної реальності. Ця реальність постає як така, що неможлива до відкриття традиційними способами пізнання (науковий, філософський, теологічний аналіз). Її сутність захована від людини, а форми прояву – це досвід контакту з об'єктивно трансцендентним (релігійна філософія) або понятійне відтворення "профілю" трансцендентного як такого, що знаходиться за межами відомого.

Релігійна філософія будується на визнанні не тільки виходу за межі наявного буття, але й іманентності трансцендентної реальності людині. Відповідно, визнаючи, що трансцендентне є вираз якоїсь іншої реальності щодо земної дійсності, то і трансцендентна й земна реальність мають якісь загальні ознаки, як мінімум – приналежність до єдиної цілісності світу. Тому цілком доречно трактувати "трансцендентне" як "більш вище", "перевершуюче", виділяючи тим самим незводимість трансцендентного до земного і в той же час зберігаючи включення цієї реальності у світову цілісність. Трансцендентне тут постійно оточує людину, але торкнутися його можливо лише як межі, як чогось священного, зміст якого відкривається людині не ессенціально, а суто екзистенційно, і сутність якого абсолютно неосяжна. Такий підхід дещо змінюється і в ідеалістичній філософії, де акт трансцендентування розуміється як занурення в "закриту" частину цілісного буття. Прикладом може бути онтологія Лейбніца. Його вчення про монади фактично містить ідею трансцендентного, оскільки кожна індивідуальна монада в цілому виражає один і той же світ, "хоча ясно вона виражає лише якусь частину цього

світу" [6, с.104]. Монада, як людська індивідуальність, містить у собі весь цілісний світ, розділений на закриту сферу (трансцендентну) і "висвічувану" душею монади. Душа людини подібна монаді, що в згорнутому (смутному) стані несе в собі цілий світ, з якого виділяється властива кожній душі зона ясної вираженості. Трансцендентування в даному випадку – це розширення зони ясної вираженості. Таким чином, трансцендентним за своїм онтологічним змістом є цілісний світ, в який включена душа людини. Так, в онтологічному плані зміст трансцендентного в найзагальнішому вигляді можна зрозуміти як певну сферу першопочатково цілісної світової реальності. Ця сфера перевершує доступні людині рівні реальності, але проходить крізь різні рівні реальності буття, залишаючись, проте, сферою "безумовно Іншого" в тому значенні, що вона не зводиться до тих структур буття, в яких іманентно присутня. А трансцендентування є структурним оформленням первинних відчуттів, трансцендентних людині, її звичному світовідчуттю й світосприйняттю. Так, прагнення відтворити об'єктивний світ у його цілісності й цілісній невід'ємності людини від нього породжує саме відчуття трансцендентного як об'єктивного. Але осягнення змісту трансцендентного наштовхується в даному ракурсі на проблему сприйняття реального світу як об'єкту. Реальний світ і "безперервний", і "дискретний", тож в об'єктивній дійсності при певному способі пізнання і на певному рівні можна умовно виділити її дискретні складники, але з таким же успіхом можна фіксувати її безперервні властивості. Суб'єкт не може однозначно фіксувати об'єктивний світ, і трансцендентне стає тим містком, що обіцяє таку можливість, саме по собі залишаючись за межею. Трансцендентне онтологічно належить єдиній світовій цілісності, в яку включена людина. Власне, трансцендентна в цьому випадку є закритість одного рівня єдиної реальності від іншого рівня реальності [10, с.6].

Так, потреба в цілісності сприйняття об'єктивного світу, притаманна усім світоглядним системам, породжує необхідність у трансцендентному, сутність якого сприймається "на віру" – аксіоматично. Наприклад, трансцендентне буття в релігійній картині світу за сутністю є абсолютно неосяжним, але наближення до його розуміння можливе саме через дії такого буття (катафатичний аспект) – сам Бог показує власні якості, з'являючись як Ісус Христос. Це дає можливість надати трансцендентному певного змісту, не розкриваючи його глибинної сутності, що, власне, і є єдиним змістовним моментом розуміння трансцендентного як об'єктивно існуючого (апофатичний аспект). Іншим полюсом розкриття сутності трансцендентного за даною схемою є підхід позитивної науки з її вимогою жорсткої верифікації істин, що відсуває у сферу трансцендентного частину буття, недослідженого та неможливого для дослідження на певному етапі розвитку науки. Тож трансцендентне – "ще не осягнуте". Діалектичний матеріалізм прямо говорить про безмежність процесу пізнання в його сутності, але обмеженість історичну на рівні власного розвитку [7, с.304]. Тобто сутність трансцендентного і в цьому випадку окреслюється як певний недосяжний абсолют, межа знання, яка постійно змінюється. Невідоме вчора буття – сьогодні вивчений факт, а нові питання знову потребують відповіді. І релігійний, і науковий підходи, таким чином, підходять до сутності трансцендентного аналогічно, а зміст поняття, тобто форма його виразу в них разюче відмінні. Кожна із систем не може відмовитися від категорії трансцендентного через саме існування невідомого, насамперед тому, що постулювання змісту трансцендентного дає можливість відповідати на інші нагальні питання філософської системи з переходом у практичну площину існування людини. А сутність онтологічно-трансцендентного вони залишають сталою, як би не мінявся його зміст. Сутність трансцендентного в даному розрізі, таким чином, можна визначити як природу Бога або світу, або іншого трансцендентного буття, природу остаточно й незаперечно осягнену, що є неможливим. Тут сутність категорії виступає лише в негативному плані. Єдине, що нам відомо про трансцендентне, це те, що воно нам невідоме і не може бути відомим.

Але чи тільки шлях негації може маніфестувати сутність трансцендентного? Інший ракурс розгляду, а саме підхід до трансцендентного зі сторони суб'єкта, здатен показати сутність категорії і в позитивному сенсі.

Відображення світу людиною у свідомості відбувається в понятєвих структурах. Тут постають визначення речей та їх зв'язків. Через це виникає складність відтворення суті трансцендентного як частини буття на понятійному рівні. Та в цьому випадку ми говоримо не про об'єктивно трансцендентне, а про здатність людини змістовно відтворювати неосягненне буття. І мова йде про формування понятійного апарату для усвідомлення недосяжного нашому розуму. Тут сутність трансцендентного виступає як сутність категорії в її інструментальному сенсі знаряддя пошуку невідомого. З даної точки зору сутність трансцендентного як, власне, категорії дотична до сутності процесу пізнання людиною світу й тому здатна набирати позитивної форми. Для розуміння цього необхідно підходити до категорії трансцендентного з позиції структур та динаміки свідомості.

Оскільки поняття виробляються в ході еволюційного пристосування до реального світу, вони лише частково узгоджуються з реальними структурами, відбивають дискретні ланки реальності, принесені людині чуттями. Трансцендентне ж сприймається як надчуттєве, і тому його сенс може бути передано лише найабстрактнішими поняттями, тією арістотеліанською надкатегоріальністю. Саме тому воно виступає як "перевершуюче" той світ, в який включена людина. І це "світ, до якого пристосувався наш пізнавальний апарат, є лише один зріз, одна частина дійсного світу" [6, с.51]. А понятійність, що застосовується для його відкриття, тільки підкреслює існування трансцендентного для суб'єкта, не розкриваючи сутності об'єктивної. "Трансцендентне" як поняття лише показує наявність у бутті сфери, недосяжної розуму. Ця сфера трансцендентного, яка виходить за межі буття, що сприймається наочно, може розумітися як сфера особливих надструктурних рівнів реальності. Надструктурність розуміється, як : 1) онтологічно не проявлена структура ; 2) як така, що не спостерігається людиною через її позамежність по відношенню до сформованих пізнавальних здібностей людини. Таким чином, "трансцендентне" може розумітися як поняття, що має позитивний зміст, хоча традиційно панує його розуміння у негативному сенсі, тобто як чогось "поза-межного". Таке положення призводить до різних підходів щодо сприйняття суб'єктом трансцендентного. Наприклад, у традиції трансцендентного, що йде від Канта та Декарта, складається когітативна концепція трансцендентного як акту чистого інтелекту й "поза-межне" розглядається по відношенню до меж пізнання: "в рамках картезіанського дискурсу, що обносить "чисту думку" захисною огорожею опозиції res cogitans – res extensa, і в рамках кантіанської опозиції трансцендентне – іманентне, акт опрацьовування свідомістю, думкою – предмету думки – є вихід думки до трансцендентного" [9, с.60]. А з іншого боку, існує розуміння трансцендентного, засноване на інтуїції радикального виходу за межі фундаментальних предикатів наявного буття. Ця ідея зв'язку трансцендентного й земного буття міститься в досвіді аналізу поняття трансцендентного, згідно з яким трансцендентне пов'язане з досвідом межі, і в цій межі дає себе знати безумовно інше – трансценденція. Причому досвід трансценденції доступний у цьому світі тільки як зустріч із межею [2, с.152].

Розуміючи сутність трансцендентного функціонально, можна сказати, що за природою дана категорія є породженням пізнавального процесу, в якому постійно існує межа між відомим та невідомим, а людська свідомість визначає її та орієнтується відносно неї. Існування категорії трансцендентного, з одного боку, задає рамки можливостей пізнання, специфічні для кожної системи світогляду, а з другого – забезпечує відкритість системи, можливість змін у системі і відповідно її розвитку. Так, виступаючи ін-

тегральною частиною пізнавального інструментарію свідомості, категорія трансцендентного за сутністю набуває позитивного сенсу.

Таким чином, можна зробити висновок, що поняття трансцендентного є далеко не однозначним. Його визначення залежить від основних площин розгляду сутності трансцендентного відносно світу (буття), пізнавальних можливостей людини та вектора зіткнення з трансцендентним. У загальному будь-який підхід визнає трансцендентне за сутністю таким, що зумовлює цілісність сприйняття світу та показує його істинну суть недосяжною для розуміння трансцендентного, поки воно лишається таким. На рівні розуміння сутності об'єктивно трансцендентного різні системи сходяться в точці її остаточної непізнаваності, а розходяться в змістовному наповненні трансцендентного. Тут превалює негативне окреслення трансцендентного, але при переході до суб'єктивного боку сприйняття категорії трансцендентне в сутності здатне набувати й позитивного сенсу.

1. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: Учебник. – С.-Пб.: Пневма, 2001. – 610 с.
2. Бибихин В.В. Язык философии. – М., 1993. – 320 с.
3. Брянник Н.В. Введение в современную теорию познания: Учебное пособие. – М.: Академический Проект, 2003. – 288 с.
4. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М.: "Республика", 1997. – 496 с.
5. Делез Ж. Складка, Лейбниц и барокко. – М., 1997. – 264 с.
6. Диалектический материализм: Учебник / Под. ред. Б.Н.Бессонова. – М.: "Мысль", 1989. – 397 с.
7. Новейший философский словарь / Сост. А.А.Грицанов. – 2-е издание, перераб. и доп. – Минск: Интерпрессервис, 2002. – 1254 с.
8. Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальной реальности // Вопросы философии. – 1997. – №6 – С.53–68.
9. Шафоростов И.В. О содержании трансцендентного // http://www.i-u.tu/biblio/archive/shaforostov_o/.

In this work is given it a shot to light up questions which are up to the correct and comprehensive understanding of essence of transcendent as categories in correlation to the forms of expression of its maintenance.

Key words: *transcendent, essence, maintenance, thought, development, concept, category.*

ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА

УДК 111:271.4–726.1
ББК 83.3(44 пр)1+87.3(44 пр)1

Степан Возняк

І.ФРАНКО – ТИТАН ДУМКИ І ПРАЦІ

Висвітлюючи світоглядні позиції І.Франка, автор особливу увагу приділяє пошукам видатним мислителем і громадським діячем суспільного ідеалу, шляхів служіння інтересам власного народу й загальнолюдським гуманним ідеалам. Розкривається еволюція поглядів І.Франка від пріоритетності соціальних проблем до першорядності ідеалу національної самостійності українського народу. Подана критика ним ідеї "державного соціалізму" як антигуманного й невідповідного інтересам людської свободи.

Ключові слова*: соціальне, національне, соціалістична ідея, ідеал національної самостійності, державний соціалізм.*

І.Франко, справжній велетень думки й праці, не тільки осягав горизонти красного письменства, але й широкий світ наукового знання. Він – поет, повістяр, драматург, історик і теоретик літератури, літературний критик, публіцист і перекладач, водночас і філософ, економіст, історик, політолог, психолог, етик тощо. І в усіх цих сферах Великий Каменяр сказав вагоме слово, розширивши горизонти світобачення.

В особі І.Франка маємо глибокого мислителя. З його іменем в українській філософській і суспільно-політичній думці пов'язана лінія позитивістсько-раціоналістична, соціалістична за політичною орієнтацією, яку започаткував М.Драгоманов, а він її розвинув. У всьому, вважав мислитель, слід "керуватись розумом, просвітою". Йому була близькою "позитивна філософія", що ґрунтується на наукових знаннях, насамперед природознавстві. Він дав своєрідне тлумачення науки, її місця та ролі в суспільному житті, убачаючи в науці головний засіб пізнання законів і сил природи та використання їх в інтересах людини. Наука має два боки: "знання і праця". Предметом науки є об'єктивний світ та його закони. "Справжня наука, – підкреслював мислитель, – не має нічого спільного з жодними надприродними силами… Вона має лише справу зі світом зовнішнім, з природою… А природа є для людини всім". Вона "є тією книгою, яку людина мусить постійно читати, бо тільки з нею може з'явитися для людини блаженна правда" [2, с.32].

Раціоналізм І.Франка синтезував у собі ідеї романтизму, позитивізму й матеріалізму. Матеріалістична тенденція досить виразно виступає в самому трактуванні науки, її об'єкту, світоглядних основ. "Наука, хотячи бути наукою, – відзначав мислитель, – мусить відкинути віру, а опертися на критиці, … мусить відкинути двоїстість в природі, а стояти на єдності (монізмі), т.є. мусить признати, що матерія і сила – одно суть, що дух і тіло – одно суть" [3, с.189]. Наука, за його переконанням, – не тільки засіб пізнання, але й знаряддя соціальної перебудови. У науці, і насамперед суспільній, він прагнув віднайти ключ до вирішення соціальних проблем життя народу.

У поглядах на суспільство І.Франко виходив із "позитивної філософії", вважаючи природничі науки основою розвитку суспільствознавства. В основі розвитку суспільства, вважав він, лежать "загальні закони еволюції в органічній природі". Рушійна ж сила еволюції – боротьба за існування. У суспільстві вона ведеться у двох формах – "єдиничній" і "дружній", і як наслідок – "здруження одиниць" і "спільність праці".

І.Франко дотримувався концепції суспільного прогресу. Двигуном його, вважав він, є як матеріальне життя, економічні відносини, так і суспільні ідеали. "Коли ж ідеал – життя індивідуального – треба прийняти головним двигачем у сфері матеріальної продукції, тим, що попихає людей до відкрить, пошукувань, надсильної праці, служби, спілок і т.д., – зазначав мислитель, – то не менше, а ще більше значіння має ідеал у сфері суспільного і політичного життя" [4, с.284]. Саме останнє десятиліття XIX ст., за

© Возняк С.

його спостереженнями, показало значення в історичному процесі ідеалів і потреб суспільства, їх вплив на сферу суспільного життя.

Однак творча думка І.Франка оберталась не лише у сфері загально-філософських і соціально-політичних ідей. Вона, щонайперше, була вплетена в життя і долю власного народу, в проблеми його майбутнього. Пізніше в пролозі до поеми "Мойсей" він виразить тривогу за долю народу рефреном:

"Твоїм будущим душу я тривожу ..."

Уся творчість і діяльність Великого Каменяра пронизана пошуками відповіді на животрепетні питання життя свого народу, прагненням вивести його з "льоху", де він був запертий, на світлу дорогу прогресу. Але для цього треба було віднайти ключ до вирішення даних проблем. У пошуках суспільного ідеалу його творча думка зупинилась на ідеях соціальної справедливості, свободи, рівності й братерства людей праці, що становили прерогативу соціалістичної теорії, різноманітні варіанти якої заполонили інтелектуальні уми тогочасної Європи. І.Франко не був винятком. На соціалістичні засади майбутнього орієнтувалися М.Драгоманов, О.Терлецький, С.Подолинський, Леся Українка, М.Павлик та інші діячі української культури. Як відзначав один з дослідників ідеології українського національно-визвольного руху І.Витанович, ці діячі "в соціалізмі надіялися найти здійснення своїх ідеалів – демократії, свободи, соціальної справедливості, однозгідної розв'язки соціального і національного питання" [5, с.11]. До цього прагнув й І.Франко.

Зацікавленість І.Франка соціалістичною ідеєю підсилювалась також його соціальним походженням – виходцем із надр трудового народу. Уже в молоді роки він, як пізніше писав у листі до М.Драгоманова 26 квітня 1890 р., "був соціалістом по симпатії, як мужик" [6, с.245]. Прибувши до Львова та ставши студентом Львівського університету (1875), Франко "перелопатив" цілу низку соціалістичної літератури – праці діяча німецького робітничого руху Ф.Лассаля, німецьких економістів Ф.Ланге та Г.Шеля, польського соціаліста Б.Лимановського, українського вченого С.Подолинського, російського письменника М.Чернишевського, зрештою К.Маркса і Ф.Енгельса.

Що І.Франка приваблювало в соціалістичній ідеї? Насамперед, її гуманістичний характер. "Що таке соціалізм?"– ставить він питання в праці "Катехизм економічного соціалізму" (1878) і відповідає: "Соціалізм – то є прагнення усунути всяку суспільну нерівність, всяке визискування і всяке убозтво; запровадити справедливіший, щасливіший лад, ніж нинішній ..." [7, с.44]. Ці ідеї відповідали помислам самого Франка. Причім зауважимо, що ідею соціалізму він не вважав прерогативою марксизму: "... Його (соціалізму. – *С.В.*) провідні думки, можна сказати, такі ж давні, як людське думання над суспільним устроєм взагалі" [8, с.29]. Та й соціалізм, який сповідував Франко, не був марксистським. Він тяжів до західноєвропейських соціал-утопічних ідей.

До соціалістичних доктрин, в яких би варіантах вони не виступали, І.Франко підходив з однією міркою – відповідність інтересам людини. Недарма на початку своєї статті "Соціалізм і соціал-демократизм" (1897) він навів слова старогрецького філософа Протагора: "Людина є мірою всього". Недарма тому, що в соціалізмі він приймав лише те, що відповідало інтересам людини і відкидав усе, що їй було ворожим. Мислитель уявляв, так би мовити, соціалізм "з людським обличчям".

Людина в І.Франка – найвища цінність, самоцінність. Вона стояла в полі зору мислителя з перших кроків його творчості – людина праці, трудівник, гноблений чужими і "своїми" визискувачами, людина, незалежно від її етнічної та конфесійної належності. Цей гуманізм, любов до "всіх, що ллють свій піт і кров", до "всіх, котрих гнетуть окови", насамперед, має своїм джерелом творчість Т.Шевченка. Шевченкове "будьте люди" глибоко запало в душу І.Франка, його пафос наповнив усю творчість і діяльність Великого Каменяра.

Людина – це одне крило творчого лету І.Франка. Друге крило – рідна нація, український народ. Можна з повним правом визначити єдність людини й нації як парадигмальну основу Франкового світогляду. Вона зумовила суспільно-політичну позицію мислителя – боротьбу як за соціальне, так і національне визволення народу.

У перше десятиліття своєї діяльності І.Франко вважав, що цієї мети можна досягти на засадах соціалізму і головну увагу звернув на вирішення соціальних проблем – усунення економічного визиску, усуспільнення власності, демократизацію політичної системи. Це й зумовило досить активну його участь у поширенні соціалістичних ідей, у робітничому русі, за що зазнав тюремного ув'язнення, переслідувань, став, як про це сам писав, "прискрибованим" в очах "батьків" нації.

"Наша ціль – людське щастя і воля", – проголосить він у вірші "Товаришам із тюрми" (1878), написаному у львівській в'язниці. Її він сподівався реалізувати на шляхах робітничого руху, апогеєм якого стала "Програма галицьких соціалістів" (1881), написана ним спільно з польським соціалістом Б.Червєнським і єврейським соціалістом Л.Інлендером, а також зусилля у створенні інтернаціональної робітничої партії – "Галицької робітницької громади".

Виникає питання: що зумовило таку активну участь І.Франка в робітничому русі, виділення ним робітничої верстви із загальної народної маси як суб'єкта реалізації ідеї соціальної справедливості? Тут не тільки позначився вплив марксизму, зорієнтованого на робітничий клас, але насамперед те, що письменник не міг не бачити, що серед усіх верств працюючих робітники були найбільш активною й організованою частиною людності Галичини, яка на той час заявила про свої права виступами проти своїх гнобителів. Водночас він усвідомлював розмах робітничого руху в Західній Європі, зокрема в Німеччині та Австрії. Селянство такої активності у відстоюванні своїх економічних і політичних прав тоді ще не виявляло. Можна припустити, що Франко сподівався з допомогою робітничого соціалістичного руху розворушити селянство до боротьби за свої інтереси, залучати його до спільних із робітниками політичних акцій. Ось чому робітниче питання зайняло в цей час вагоме місце в його діяльності.

Водночас не випадає з уваги І.Франка національна проблема. Вона була для Галичини, як і для усієї України, доленосною. Найтяжчою раною вважав мислитель "почетвертування" українського народу, поневоленого чужими імперіями. Політика полонізації українців Галичини, яку проводили польсько-шляхетські кола, русифікація в Наддніпрянській Україні обезкровлювали інтелектуальні сили українського народу. Франко добре розумів вагу національного питання впродовж усього свого творчого шляху. Навіть у період участі в соціалістичному русі він не залишав турботи про піднесення національної свідомості народу. Орієнтація на соціалістичну ідею не заслоняла перед ним вагу ідеї національної. Саме в цей час він пише знаменитий вірш "Не пора" (1881), в якому наголошує, що слід не чужинцям служити, а що пора "для України жить", що потрібно єднатися, а не "в рідну хату вносити роздор". А у вірші "Розвивайся, ти високий дубе" (1883) прозвучала непохитна віра Великого Каменяра в те, що

Розпадуться пута віковії,
Тяжкії кайдани,
Непобіджена злими ворогами
Україна встане.
.....
Щезнуть межі, що помежували
Чужі між собою,
Згорне мати до себе всі діти
Теплою рукою.

Ця віра у світле прийдешнє українського народу супроводжувала І.Франка впродовж усього життя. Вона не суперечила його орієнтаціям на соціалістичну ідею. У праці "Катехизм економічного соціалізму" на питання: "А чи соціалізм суперечить нашому патріотичному почуттю?" – мислитель відповів: "Зовсім ні". Бо, на його переконання, "розвиток кожної народності, – справді прекрасний і вільний, – може настати тільки при соціалістичному ладі" [7, с.55].

Та пройшов деякий час, і вже із середини 80-х років І.Франко відходить від робітничого руху, прийшовши до переконання, що, оскільки в Галичині серед "трудящих класів" переважає селянство, постільки на його силу слід спиратися в боротьбі за народну справу. Визнання за селянством головного соціального суб'єкта зумовило переосмислення Франком суті соціалізму. Він відчув, що марксівський соціалізм як ідеологія пролетаріату не зовсім підходить до завдань селянського руху. Ще в 1883 р. у листі до М.Драгоманова (16 січня) він ставить питання про те, що слід "змодифікувати й саму теорію соціалізму так, щоб вона ліпше приставала до наших аграрних та дрібнодворних обставин, ніж Марксів фабричний соціалізм" [9, с.347]. Це, як зауважив І.Витанович, спонукало І.Франка до "глибших студій аграрно-політичних теорій та можливостей прикладання соціалістичних концепцій до розв'язки земельної справи" [5, с.21]. З цього видно, що вже тоді український мислитель не був засліплений марксистським соціалізмом. У теорії соціалізму він намагався виявити ті його ідеї й принципи, які могли б посприяти народній справі, і не брав до уваги тих, які могли б їй зашкодити. Йому, зокрема, імпонувала економічна теорія К.Маркса і найперше в ній – необхідність заміни приватної власності на суспільну. Навіть у максимальній частині програми Русько-української радикальної партії (1890) було сказано: "... Змагаємо до переміни способу продукції згідно з здобутками наукового соціалізму, т.є. хочемо колективного устрою праці і колективної власності средств продукційних" [10, с.9]. Зауважимо, що йдеться не про власність державну, а колективу.

Чи не найтяжчий період у житті І.Франка припав на другу половину 90-х років. Його, доктора філософії, котрий успішно пройшов габілітацію, тобто право на читання лекцій, на доцента української літератури й етнографії Львівського університету, власті не допустили до викладацької діяльності, чим позбавили його можливості займатися науковою діяльністю, засудивши надалі, як він сам писав, на "журналістську панщину". На нього шалено накинулась польська шовіністична преса за статтю "Поет зради" (1897), в якій він звернув увагу на те, що у творчості А.Міцкевича часто звучить мотив зради. До наклепницької кампанії проти Франка приєдналися українські "патентовані патріоти" за статтю "Дещо про себе самого" – різкої критики формального, чисто словесного патріотизму "інкармерованих" (удержавлених) національно-клерикальних кіл, протиставивши йому своє розуміння любові до батьківщини як важкої праці для її прогресу, для народного добра.

Та найбільшого морального удару І.Франкові завдали вибори до державної ради в 1897 р. і не тільки через те, що шляхом фальсифікацій і насильства над виборцями його кандидатура, висунута селянами ряду повітів Східної Галичини, була провалена. Письменника особливо вразила антинародна політика урядових кіл та польсько-шляхетської верхівки під час виборів, ігнорування ними елементарних політичних прав народу. Ці вибори він назвав "кривавими".

Усе це разом узяте, а також "обезрадикалювання" радикальної партії, до організації і діяльності якої І.Франко доклав багато сил, помітно позначилися на його ідеологічних орієнтаціях. Він доходить до переконання про першорядність для українського народу завоювання політичної, національної волі. Якщо раніше мислитель робив наголос на соціально-економічних проблемах, то тепер – на національному питанні, поставивши розв'язання соціальних проблем у рамки національних завдань. Політика

австро-угорських і польсько-шляхетських правителів під час виборів до державної ради вже в котрий раз засвідчила, що в умовах чужоземного поневолення український народ не зможе відстояти свої права. Тому Франко висуває "ідеал національної самостійності". І хоча цей ідеал, відзначав він у статті "Поза межами можливого" (1900), належить до віддаленої перспективи, має бути усвідомлений і перетворений на символ віри. З цього випливає покликання інтелігенції – "витворити з величезної етнічної маси українського народу **українську націю**, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурно й політичного життя" [11, с.404], тобто перетворення інертної в собі етнічної маси на самостійний і самодіяльний соціальний суб'єкт, творця свого національного життя.

Визначивши націю й національний чинник як базову цінність українського народу, І.Франко проголосив знамениту тезу: "Все, що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеями раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими "вселюдськими" фразами покрити своє духове відчуження від рідної нації" [4, с.284].

Поклавши в основу майбутнього українського народу ідеал національної самостійності, І.Франко не міг не замислитись над конкретними формами його реалізації. На нашу думку, це спричинило його звернення до "наукового соціалізму" Маркса й Енгельса як одного з варіантів побудови справедливого суспільства з тим, щоб застерегти від небезпеки слідування марксистській моделі майбутнього соціалістичного суспільства. Підтвердженням цієї думки є те, що саме в цей час, тобто в другій половині 90-х – на початку 900-х років він пише ряд праць, в яких у тій чи іншій мірі торкається теорії соціалізму й марксистської концепції втілення її в життя. Це, зокрема: "Соціалізм і соціал-демократизм" (1897), "Що таке поступ?" (1903), "До історії соціалістичного руху" (1904), "Соціальна акція, соціальне питання і соціалізм" (1904), "Суспільно-політичні погляди М.Драгоманова" (1906), рецензія на працю А.Фаресова "Народники і марксисти" (1899). У них мислитель аналізує марксівський соціалізм, ударяючи його по тім, що вважається головним у марксизмі, – диктатурі пролетаріату, по ідеї "державного соціалізму".

І.Франко, як відомо, познайомився з ідеями марксизму, вираженими, зокрема, у його програмовому документі "Маніфесті Комуністичної партії" наприкінці 70-х років. Проте це знайомство було неглибоким, одностороннім. Та й практика європейської соціал-демократії, що грунтувалася на вченні Маркса й Енгельса, ще не давала достатніх даних для всебічного аналізу суті марксистських постулатів. Передусім Франкові імпонувала соціалістична ідея, а шляхи її реалізації, визначені марксизмом, залишалися, якщо так можна сказати, у тіні. Тепер, у другій половині 90-х років, увагу письменника привернув політичний бік "наукового соціалізму", його концепція майбутнього. Можливо, у цьому зв'язку йому пригадалися застереження М.Драгоманова, який "не раз остерігав молодших, гарячих соціалістів не надто доймати віри соціал-демократичним конструкціям будущини" [5, с.18].

Що в марксистському "науковому соціалізмі" викликало у Франка несприйняття, заперечення? Серед усіх цінностей світу мислитель надавав пріоритетності людині, її особистій свободі. Ворог будь-якого насильства, деспотизму, він "пропускав" усі суспільні явища й процеси, теорії через призму їх відношення до людини, її потреб та інтересів. У цьому питанні Франко, як мислитель, ішов у руслі гуманістичного, людинознавчого, екзистенціального характеру української філософської думки, для якої людина та її щастя надцінні. Більш глибоке знайомство з марксизмом і соціал-демократизмом відкрило йому недооцінку ними індивідного початку суспільного буття, абсолютизацію класів, соціальних груп на шкоду окремого суб'єкта, перебільшення ролі соціаль-

ного, об'єктивного, зовнішнього й недооцінку суб'єктивного, одиничного, окремого в людині. Це з усією очевидністю відкрилося Франкові в концепції "державного соціалізму", яка ґрунтується на принципі диктатури пролетаріату.

У радянському франкознавстві склався стереотип, за яким І.Франко не став марксистом, бо не зрозумів головного в марксизмі – всесвітньо-історичної ролі пролетаріату, необхідності його політичної диктатури. Та насправді це не так. Він добре розумів сутність диктатури пролетаріату, але не прийняв її, бо це йшло врозріз із його гуманістичними ідеалами. Про це письменник фактично й заявив у передмові до поетичної збірки "Мій Ізмарагд" (1897), що він ніколи не належав до "вірних" учення, основаного "на догмах ненависті і класової боротьби", на "деспотизмі проводирів". Але поки ідея "державного соціалізму" перебувала в царині теорії, він обходив її своїм критичним словом. Однак, коли вона вийшла за суто теоретичні рамки, ставши одним із принципів соціал-демократичної практики, Франко піддав її нищівній критиці.

Найдошкульнішого удару по концепції "державного соціалізму" завдав І.Франко в праці "Що таке поступ?". У ній він ущент розгромив ідею "народної держави" Ф.Енгельса, що була ним висунута у 1891 р. у зауваженнях до проекту програми німецької соціал-демократичної партії. Суть цієї ідеї – вимога "зосередження всієї політичної влади в руках народного представництва" [12, с.225]. Франко переконливо показав, що "народна держава" лише на словах "народна", а по своїй суті антинародна, бо, як відзначив він, "по думці соціал-демократів, держава – розуміється, будуща, народна держава – мала статися всевладною панею над життям усіх горожан" [13, с.341]. Це по суті та сама диктатура пролетаріату, але під вивіскою "народна".

І.Франко ставить питання – якими наслідками обернулась би для людини реалізація соціал-демократичної ідеї "народної держави"? І відповідає: "Поперед усього та всеможна сила держави налягла би страшенним тягарем на життя кождого поодинокого чоловіка". У такій державі "власна воля і власна думка кождого чоловіка мусила би щезнути, занидіти, бо ану ж держава признає її шкідливою, непотрібною". Мертвою, казенною, духовною муштрою стало би в "народній державі" виховання підростаючого покоління, бо воно мало б за мету "виховувати не свобідних людей, але лише пожиточних членів держави". Зрештою, підсумовує Франко, "люди виростали б і жили би в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших поліційних державах нема й мови. Народна держава сталась би величезною народною тюрмою" [13, с.341]. Прочитавши ці думки українського мислителя, по-справжньому подивляєшся, наскільки точно він передбачав те, що було в радянській державі, зокрема у сталінські часи.

І.Франка можна з повним правом віднести до провидців майбутнього. Дивовижно, зокрема, як він передбачив трагічні наслідки соціал-демократичної моделі "державного соціалізму". Можна лише пошкодувати, що плосколобі керманичі свого часу не прислухалися до його застережень.

Думки І.Франка про шляхи та засоби розв'язання соціально-економічних і національних завдань можуть (мали б!) прислужитися нинішній політичній еліті у трансформації нашого суспільства, розбудові національної державності. Особливо варто прислухатись до вказівок мислителя щодо уваги до людини та її потреб, продуманості й виваженості при проведенні соціальних реформ ("не раптове проведення реформи, а власне, розумне, продумане і як найдосконаліше її впровадження" [7, с.53]), підвищенні ролі науки в державотворчих процесах.

Неоціненні для сучасного розвитку України націотворчі ідеї І.Франка. Ідеться, насамперед, про втілення в життя національного ідеалу, ролі інтелігенції в консолідації української нації. Сьогодні, коли український народ духовно роз'єднаний, коли подекуди лунають голоси про "автономізацію" України, в умовах конфесійного протистояння

особливо актуальним є заклик Великого Каменяра "по всіх частинах і окраїнах нашої землі будити почуття народної єдності, піднімати общеукраїнське народне самопізнання" [14], "навчитися **чути себе українцями**" [11, с.405], а не галичанами чи буковинцями. Як свіжо звучить його клич:

Єднаймося, братаймося
В товариство чесне.
("Розвивайся, ти високий дубе")

І.Франко мислив загальноукраїнськими категоріями. Чужими для нього були провінціалізм, галичанська заскарузлість. Мислитель бачив Україну єдиною, соборною й вірив, що вона буде "одна, нероздільна", засяючи "у народів вольних колі". І не тільки вірив, але й "у поті чола" трудився, щоб наблизити цей час. Нинішньому поколінню він дав зразок вірного служіння інтересам "рідного народу та загальнолюдським поступовим гуманним ідеям".

1. Франко І. (Промова на 25-літньому ювілеї). Зібрання творів: У 50-ти т. – К., 1981. – Т.31.
2. Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами // Там само. – К., 1986. – Т.45.
3. Франко І. Кілька слів о тім, як нам упорядкувати і провадити наші людові видавництва // Там само.
4. Франко І. Поза межами можливого // Там само.
5. Витанович І. Соціально-економічні ідеї в змаганнях галицьких українців на переломі XIX–XX ст. – Мюнхен, 1970.
6. Франко І. До М.П. Драгоманова, 26 квітня 1890. Зібрання творів: У 50-ти т. – К., 1986. – Т.49.
7. Франко І. (Що таке соціалізм?) // Там само. – Т.45.
8. Франко І. Соціалізм і соціал-демократизм // Іван Франко про соціалізм і марксизм. – Нью-Йорк, 1966.
9. Франко І. До М.П.Драгоманова, 16 січня 1883. Зібрання творів: У 50-ти т. – К., 1986. – Т.48.
10. Українська суспільно-політична думка в 20 столітті. Документи і матеріали. – Мюнхен, 1983. – Т.1.
11. Франко І. Одвертий лист до гал/ицької/ української молодежі. Зібрання творів: У 50-ти т. – К., 1986. – Т.45.
12. Енгельс Ф. До критики проекту до соціал-демократичної програми 1891 року // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т.22.
13. Франко І. Що таке поступ? Зібрання творів: У 50-ти т. – К., 1986. – Т.45.
14. Інститут літератури ім. Т. Шевченка АН УРСР, відділ рукописів, ф.3, №1615.

Highlighting I. Franko's world outlook viewpoints, the author pays special attention to the search by the prominent thinker and public figure of the social ideal and the ways of serving the interests of his own people and humane ideals. The evolution of I. Franko's viewpoints from the priority of social problems to the prime importance of the ideal of national independence of the Ukrainian people is examined. He criticizes the idea of "state socialism" as inhuman and the one that doesn't correspond to the interests of human freedom.

Key words: *social, national, socialistic idea, the ideal of nationall independence, state socialism.*

УДК 141.1
ББК 87.4

Ярослав Гнатюк

УКРАЇНСЬКИЙ КОРДОЦЕНТРИЗМ ЯК НАЦІОНАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

У статті аналізується національна специфіка української філософії. Основна увага приділяється українському кордоцентризму, який репрезентує собою історичну ментальність та інтелектуальну ідентичність української нації. Український кордоцентризм розглядається в різних проекціях: метафілософській, історико-філософській, антропологічній, етичній, онтологічній, гносеологічній та аксіологічній. Завдяки такій множині перспектив з'ясовується сутність і специфіка українського кордоцентризму.

Ключові слова: *філософія серця, філософський кордоцентризм, український кордоцентризм, історична ментальність, інтелектуальна ідентичність.*

Ренесанс традиційної релігійності та модерні тенденції розвитку філософії традиціоналізму спричинили теоретичний інтерес до українського кордоцентризму як національної філософії. Це зумовлено, з одного боку, тим, що український кордоцентризм

© Гнатюк Я.

збігається з класичною добою української філософії, представляє повною мірою її специфічні риси, а з іншого, забезпечує інтелектуальну ідентичність української філософії, допомагає вирізнити її серед регіональних і національних філософій.

Феномен українського кордоцентризму досліджували дві конкуруючі між собою школи філософської україністики: психологічна й культурологічна. Фундаторами психологічної школи філософської україністики виступають: І.Мірчук, О.Кульчицький, Д.Бучинський, С.Ярмусь, І.Бичко. До культурологічної школи філософської україністики належать: Д.Чижевський, В.Олексюк, Т.Закидальський, Є.Калюжний, В.Горський. Психологічна школа філософської україністики розглядала український кордоцентризм як епіфеномен національної ментальності. Культурологічна ж школа філософської україністики – як епіфеномен національної культури.

Оцінюючи евристичний потенціал психологічної школи філософської україністики, її здобутків і напрацювань, слід зазначити, що психологічно орієнтовані українські філософи, використовуючи у своїх емпіричних дослідженнях наукову індукцію, зокрема метод єдиної подібності, стверджували, що єдиною обставиною, яка спричинила появу й зумовила специфіку українського кордоцентризму, була українська ментальність. Але, якщо зіставити з українською кордоцентричною містикою дотичні національні типи християнської містики, то можна побачити, що аналогічна проблематика розроблялася і в німецькій містиці, і в російському містичному богослов'ї. У німецькій містиці до цього долучилися Майстер Екгарт, Іоанн Таулер, Генріх Зойзе, Якоб Беме, Ангелус Сілезіус, а в російському містичному богослов'ї – Ніл Сорський, Тихон Задонський, Феофан Затворник, Ігнатій Брянчанінов. Хоча німецька й російська ментальності суттєво відрізняються від української, ідеї, які розвивалися в німецькій, російській та українській філософіях, подібні між собою. Усе це свідчить про те, що українська ментальність не була тією єдиною вирішальною обставиною, яка породила український кордоцентризм. Звідси потреба у ширшій перспективі, ширшому погляді на причини виникнення та специфіку цієї національної філософії.

Власне, цю перспективу розкривають фундатори культурологічної школи філософської україністики. Вони, використовуючи у своїх емпіричних дослідженнях компаративний метод, стверджують, що в таких різних національних феноменів, як німецька, російська й українська філософії, є спільна основа. Але лише змінивши психологічну точку зору на культурологічну, її можна побачити. Тільки тоді стане очевидним, що і німецька, і російська, і українська філософії належать до християнської культури. Саме цим, а не особливостями національної ментальності пояснюється наявність у цих християнських філософіях кордоцентричних ідей. Таким чином, психологічна та культурологічна школи філософської україністики осмислювали український кордоцентризм на емпіричному рівні. Вони не спромоглися на рівні аналітичних узагальнень розкрити сутність і специфіку українського кордоцентризму, його кореляцію з українською ментальністю та роль у збереженні української ідентичності. Зазначені проблеми виступають дослідницькими завданнями, які вирішуються в даній статті.

Ім'я "український кордоцентризм" є синтетичним. Моментами його становлення були імена "філософія серця" і "кордоцентризм". Перше ім'я відігравало роль тези або тетичного імені, друге – роль антитези або антитетичного імені. Автором імені "філософія серця" вважається Д.Чижевський [1, с.19]. Він винайшов це ім'я на початку XX ст., досліджуючи національну специфіку української класичної філософії. Хоча сам феномен української філософської класики, який позначається запропонованим ім'ям, виник раніше, розвивався протягом XVIII–XIX ст. Ім'я "кордоцентризм" антитетичне щодо імені "філософія серця", уперше застосував О.Кульчицький у середині XX ст. [2, с.13]. Він розв'язав проблему іменування українського класичного філософського феномена, назвавши його латинським терміном "кордоцентризм". Саме ім'я "кордоцентризм" походить від двох латинських слів: "cordis" – серце і "centrum" – центр кола. Воно створене О.Кульчицьким на базі юдейсько-християнського знака-символа, який у біблійних текстах уособлює людське серце – найціннішу сферу людської істоти.

Як правило, цей знак-символ витлумачується у вузькому й широкому значеннях. У вузькому – як субстрат почуттів, здатність до емоцій, емоційно-вольовий початок. У широкому – як нематеріальний, неречовий початок, ідеальний принцип. Традиційно в українській некласичній філософії людське серце тлумачилось у вузькому значенні. Звідси термін "кордоцентризм" із психологічним змістовним навантаженням. "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 мотиваційну і рушійну відіграють не розумово-раціональні сили людини, а скоріш сили її емоційного почуття, або, образно кажучи, сили людського серця" [3, с.402]. Услід за С.Ярмусем, рухаючись у фарватері його психологічних інтерпретацій, Н.Хамітов наголошував, що кордоцентризм означає "домінанту серця, переважання почуття над логічним міркуванням, а образу – над поняттям" [4, с.193]. Дефініцію Н.Хамітова уточнив і доповнив К.Кислюк. Сутність кордоцентризму, на його думку, полягає в осягненні людиною навколишнього світу і самої себе "не стільки мисленням ("головою"), скільки "серцем" – емоціями, чуттями, здоровим глуздом" [5, с.470]. Однак, з огляду на обсяг і зміст проблематики української класичної філософії, варто притримуватись не вузького психологічного, а широкого культурологічного тлумачення значення людського серця. Тільки так можна уникнути численних суперечностей, які виникають при психологічній інтерпретації.

Одним із перших до культурологічної точки зору, у тлумаченні значення людського серця й з'ясуванні змісту поняття "кордоцентризм", схилявся І.Мойсеїв. Для нього кордоцентризм – це "біблійне за походженням уявлення про те, що сутність людини зосереджується в серці" [6, с.303]. Але таку дефініцію важко прийняти. По-перше, тому що кордоцентризм не є лише звичайним біблійним уявленням. Він виступає українською філософською ідеєю, продуктом не тільки юдейсько-християнської, а й української інтелектуальної традиції. По-друге, твердження про те, що сутність людини зосереджується в серці, належить Г.Сковороді. Саме так він інтерпретував тексти Біблії, зокрема книгу пророка Єремії, з якою генетично зв'язаний філософський кордоцентризм. Звідси зрозуміло, що проблема кордоцентризму потребує подальшої розробки в культурологічній перспективі.

Як бачимо, на початку творення імені "український кордоцентризм" існували дві різні аналітичні конструкції: "філософія серця" і "кордоцентризм". Тому й виникла ідея впорядкування цього термінологічного хаосу за допомогою прийому розрізнення. Розрізнити імена "філософія серця" і "кордоцентризм" спробував І.Бичко. На його думку, метафору "філософія серця" слід використовувати для осмислення класичної доби української філософії, а термін "кордоцентризм" – для аналізу німецької філософської містики [6, с.681]. Проте таке розрізнення викликає заперечення. На наш погляд, дані імена укорінені не тільки в історичній ментальності, але й в інтелектуальній традиції. В українській інтелектуальній традиції імена "філософія серця" і "кордоцентризм" завжди використовувалися як рівнозначні. Тому ідея протиставлення цих імен, обстоювана І.Бичком, виглядає надуманою й штучною.

На нашу думку, потрібно не аналітично розрізняти, а навпаки, синтезувати імена "філософія серця", яке акцентує на етноментальних характеристиках української філософії, і "кордоцентризм", яке фіксує інтелектуальну ідентичність української філософії. Ця ідея зреалізована нами в новому імені – "український кордоцентризм" [7, с.1]. Інтелектуальна ідентичність української філософії в цій мовній конструкції віддзеркалена в імені "кордоцентризм", а її етноментальні характеристики – у прикметнику "український".

Український кордоцентризм є складним феноменом. Саме тому однозначно визначити його неможливо. Описати сутність і специфіку українського кордоцентризму можна лише через низку визначень, характеристик і порівнянь.

За вченнями фундаторів українського кордоцентризму, його засновника Г.Сковороди й інших представників: М.Гоголя, П.Юркевича, Т.Шевченка, П.Куліша, фізичне й духовне серце утворюють єдину структуру – людське серце, яке виступає функціональним центром цілісної людської істоти. Виходячи з цього, український кордоцентризм у метафілософському його смислі можна визначити як національну філософію, яка зорієнтована на ірраціональну сферу людської реальності.

В історико-філософському плані український кордоцентризм є історичним типом філософування, якщо розглядати його в порівнянні з іншими історичним типами: античним космоцентризмом, юдейсько-християнсько-ісламським теоцентризмом, Ренесансним антропоцентризмом, новоєвропейським саєнтоцентризмом, просвітницьким логоцентризмом, постмодерним семіоцентризмом і водночас філософською парадигмою, якщо розглядати його окремо, ізольовано, поза зв'язками з іншими історичними типами.

В антропологічному вимірі український кордоцентризм є теорією цілісності людської реальності. У ній людська фізична реальність ототожнюється з духовною реальність. В етичній перспективі український кордоцентризм є концепцією першості спонтанного емотивізму перед калькулюючим егоїзмом. В онтологічному аспекті український кордоцентризм є вченням, за яким у людській суб'єктивності внутрішній емоційно-вольовий початок височить над зовнішнім раціональним. У гносеологічному ракурсі український кордоцентризм є вченням про перевагу трансперсонального досвіду над дискурсивною логікою. В аксіологічних параметрах український кордоцентризм є вченням, яке зараховує до цінностей ірраціоналізм і гуманізм, а до антицінностей – раціоналізм. Таким чином, український кордоцентризм, як ірраціональний гуманізм, знаходиться в опозиції до романського й германського раціонального гуманізму, а українська раціональна філософська гуманістика – до західноєвропейської раціональної гуманістики.

Український кордоцентризм, як художній і теоретичний світогляд, недискурсивна й дискурсивна національна філософія, включає в себе три аспекти, щільно пов'язані між собою, – креативність, акціональність, інтроспективність, які зумовлюють етичну поведінку української людини. Креативний кордоцентризм є українським світоглядним акцентом, в якому духовне серце розглядається як аналогія фізичного серця, а саме фізичне серце постає парадигмою й генеруючою силою для його створення. Креативність найбільш рельєфно виступає в концепції створення істинної людини Г.Сковороди та теорії творчої сили серця П.Юркевича.

Акціональний кордоцентризм, у свою чергу, є українським світоглядним акцентом, за яким духовне серце постає джерелом зовнішньої, зорієнтованої на інших етичної дії. Акціональний аспект рельєфно виражений в ідеї афективного вчинку П.Юркевича і принципі циркуляції любові М.Гоголя.

Нарешті, інтроспективний кордоцентризм є українським світоглядним акцентом, за яким духовне серце постає джерелом внутрішньої, скерованої на себе етичної дії. Інтроспективність, за Г.Сковородою, виявляє себе у волі до єднання з природою як власною, так і Божественною, а за Т.Шевченком і П.Кулішем, в емоційно-вольовому прагненні до правди й свободи. Як бачимо, креативний кордоцентризм являє собою світоглядну орієнтацію, вищу реальність, акціональний кордоцентризм – орієнтацію на соціальну реальність, а інтроспективний кордоцентризм – на духовну реальність.

Український кордоцентризм укорінений в українській ментальності. Але цей зв'язок не простий, прямий і безпосередній, а складний, побічний та опосередкований. Роль

сполучної ланки між українським кордоцентризмом і українською ментальністю відігравала українська поезія.

Сама ментальність загалом тлумачиться як комплексний феномен і трансдискурсивна категорія. Вона зустрічається в економічній, соціальній, історичній і філософській дискурсивних практиках. Ментальні структури у вигляді пануючих думок уперше згадуються К.Марксом. "Пануючі думки, – зазначав він, – є думкою пануючого класу. Вони є не що інше, як ідеальне вираження пануючих матеріальних відносин" [8, с.39]. Звідси випливає, що ментальні структури за К.Марксом визначаються соціально-економічною структурою суспільства. На думку Е.Дюркгейма, опонента К.Маркса, ментальні стереотипи у формі колективних уявлень зумовлюються не тим чи іншим характером соціальної структури, а іншим колективним уявленням [9, с.240]. Він підкреслював, що "колективні уявлення виражають спосіб, яким група осмислює себе у своїх відношеннях з об'єктами, які на неї впливають" [9, с.14]. Причому колективні уявлення є зовнішніми стосовно індивідуальних свідомостей чи індивідуальних уявлень [9, с.234]. Ментальні матриці "пануючі думки" і "колективні уявлення", виявлені й зафіксовані К.Марксом і Е.Дюркеймом, синтезували М.Блок і Л.Февр, створивши поняття "історична ментальність". За П.Дінцельбахером історична ментальність – це "набір способів і змістів мислення та сприйняття, які типові для відповідного колективу у відповідний період". Вона "виявляється в діях" [10, с.21].

Якщо західноєвропейські вчені вкладали у категорію "ментальність" соціальний зміст, то українські філософи розкривали через неї національну специфіку. Зокрема, для В.Крисаченка універсальне ім'я "національна ментальність" є "категорія світоглядна, яка окреслює усталені норми та стереотипи мислення, притаманні певній етнічній спільноті" [11, с.58].

На наш погляд, аналітичну конструкцію "національна ментальність" слід конкретизувати, замінивши її універсальним ім'ям "українська ментальність". Саму ж українську ментальність можна визначити як стандартну інтерпретацію феноменального світу, яка виявляється у стереотипах поведінки української етнонаціональної спільноти.

В українській православній культурі ця стандартна інтерпретація має недискурсивний характер. У її структурі переважають інтуїтивні, емоційно-почуттєві елементи. В українській греко-католицькій культурі, навпаки, стандартна інтерпретація є дискурсивною за своїм характером. Її структура насичена рефлексивними елементами [11, с.96]. Таким чином, недискурсивна інтерпретація характерна для української православної ментальності, а дискурсивна інтерпретація – для української греко-католицької ментальності.

Український кордоцентризм є продуктом української православної культури. У її ментальному полі була здійснена недискурсивна інтерпретація людської реальності. При такій інтерпретації розум підпорядкувався серцю. Недискурсивний характер української православної ментальності яскраво виражений в українському інтроспективному кордоцентризмі. Це пояснюється тим, що засобом вираження думок в українському інтроспективному кордоцентризмі була українська поезія, зокрема українська філософська і медитативна лірика, яка, як і українська православна ментальність, є недискурсивною [13, с.163]. Збіг недискурсивних характеристик української православної ментальності й української філософської лірики став сприятливою обставиною для максимально повного вияву, самовираження української ментальності через інтроспективно-кордоцентричні концепції Г.Сковороди, Т.Шевченка і П.Куліша. Що ж стосується креативного й акціонального кордоцентризмів, то вони являють собою дискурсивну інтерпретацію людської реальності, здійснену на основі християнського неоплатонізму, протоісихатської та ісихатської традицій. Креативність й акціональність привнесені в українську духовність ззовні, а не вийшли з її глибин. Як бачимо, генетично креатив-

ний та акціональний кордоцентризми пов'язані з неукраїнською ментальною активністю, а інтроспективний кордоцентризм – з україноментальною продуктивністю. Саме тому український кордоцентризм як єдине ціле є і недискурсивною, і дискурсивною інтерпретацією людської реальності.

Український кордоцентризм виконує роль не тільки репрезентанта української історичної ментальності, але й ідентифікатора української філософської думки. Кордоцентричними критеріями української інтелектуальної ідентичності, які повинні розглядатися не окремо, відособлено, а в єдності й цілісності, є три українські світоглядні риси. По-перше, ірраціональний гуманізм, який зараховує до цінностей позараціональні характеристики людської реальності. По-друге, спонтанний емотивізм, який вважає джерелом моральності, мимовільного етичного вчинку афективну сферу людської реальності. По-третє, антропологічний інтегралізм, який наголошує, що цілісна людська реальність є ієрархією духовної, соціальної й фізичної особистостей.

Власне, зазначені критерії дозволяють ідентифікувати не українську філософію загалом, а лише окремий період у її розвитку. Зокрема, психологічна школа філософської україністики виділила на основі повноти вияву етноментальних характеристик три періоди в розвитку української філософської думки: докласичний період (X–XVII ст.), класичний період (XVIII–XIX ст.) і некласичний період (XIX–XX ст.) [14, с.116]. Названі нами кордоцентричні критерії чітко ідентифікують лише класичний період української філософії.

Культурологічна школа філософської україністики, на підставі зміни історичних типів національної культури, також вирізнила в розвитку української філософії три періоди: греко-слов'янську філософську культуру (XI–XV ст.), філософську культуру бароко (XVI–XVIII ст.) і філософську культуру романтизму (XIX–поч.XX ст.) [5, с.25]. У цьому випадку кордоцентричні критерії інтелектуальної ідентичності дозволяють ідентифікувати окремі феномени філософії українського бароко та філософії українського романтизму.

З метою усунення нечіткості й аморфності, побічних наслідків інтелектуальної ідентифікації в рамках культурологічної школи філософської україністики та для вдосконалення її методологічної культури, на нашу думку, слід розглядати історію української філософії на базі основного типу освітнього закладу, в якому вироблялося філософське знання, розвивалася й викладалася філософія як теоретична і навчальна дисципліна. За цією підставою виразно розрізняються наступні періоди в розвитку української філософії: шкільна доба (X–XVI ст.), академічна доба (XVI–XVIII ст.) і університетська доба (XIX ст. – по теперішній час). За такого підходу, використовуючи методологічні переваги культурологічної школи філософської україністики, можна за допомогою кордоцентричних критеріїв інтелектуальної ідентичності ясно й чітко ідентифікувати академічну добу української філософії та окремі феномени університетської доби української філософії.

Таким чином, український кордоцентризм є національно-специфічним філософським феноменом. Його двома проявами, які нерозривно зв'язані між собою й не можуть розглядатися окремо без ризику зруйнування цілісності феномену, виступають українська історична ментальність й українська інтелектуальна ідентичність. Їхня єдність зумовлює специфіку української філософської класики. Український кордоцентризм як цілісний феномен заперечує філософський європоцентризм, спростовує його центральну тезу, за якою класичними зразками філософування є тільки античний і німецький ідеалізми. Він утверджує думку про те, що класичні зразки філософування творилися в різних національних культурах.

1. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – Брюссель, Мюнхен, Лондон, Нью-Йорк, Торонто: Вид-во Спілки української молоді, 1983. – 175 с.
2. Калюжний Є. Як стати і бути багатим: Філософія індивідуального успіху. – К.: Смолоскип, 2006. – 282 с.
3. Ярмусь С. Кордоцентризм – підстава української духовності й філософії // Збірник праць ювілейного конгресу у 1000-ліття хрещення Руси-України. – Мюнхен: УВУ, 1988–1989. – С.407–415.
4. Хамітов Н.В., Гармаш Л.Н., Крилова С.А. Історія філософії: Проблема людини та її меж. – К.: Наукова думка, 2000. – 273 с.
5. Горський В.С., Кислюк К.В. Історія української філософії. – К.: Либідь, 2004. – 488 с.
6. Філософський енциклопедичний словник / За ред. В.Шинкарука. – К.: Абрис, 2002. – 744 с.
7. Гнатюк Я.С. Український кордоцентризм: історико-філософський аналіз: Автореф. ... канд.. філософ. наук. – Івано-Франківськ: Плай, 2005. – 19 с.
8. Маркс К., Енгельс Ф. Вибрані твори: В 9-ти т. – К.: Політвидав України, 1987. – Т.2. – 543 с.
9. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. – М.: Канон, 1995. – 352 с.
10. Історія европейської ментальности / За ред. Петера Дінцельбахера. – Львів: Літопис, 2004. – 720 с.
11. Стратегії розвитку України: теорія і практика / За ред. О.С.Власюка. – К.: НІСД, 2002. – 864 с.
12. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. – Мюнхен: УВУ, 1993. – 216 с.
13. Гейзінга Й. Homo Ludens. – К.: Основи, 1994. – 250 с.
14. Саух П.Ю. Філософія. – К.: Центр навчальної літератури, 2003. – 256 с.

In article national specificity of the Ukrainian philosophy is analyzed. The basic attention is concentrated on the Ukrainian cordo-centrism which represents historical mentality and intellectual identity of the Ukrainian nation. The Ukrainian cordo-centrism is considered from different positions: meta-philosophical, historico-philosophical, anthropological, ethical, ontologic, gnosiological and axiologic. Due to such plurality of prospects the essence and specificity of the Ukrainian cordo-centrism is established.

Key words: *philosophy of heart, philosophical cordo-centrism, the Ukrainian cordo-centrism, historical mentality, intellectual identity.*

УДК 141.1
ББК 87.4

Олег Гуцуляк

СОНЯЧНА ОНТОФАНІЧНА САКРАЛЬНІСТЬ ЯК БАЗОВА ДУХОВНА ЦІННІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

У статті аналізується національна специфіка українського світовідчуття та світобачення, "Етно-Психо-Космос" української духовності. Основна увага звертається на український соляроцентризм, який репрезентує собою менталітет та духовно-релігійну ідентичність української нації, зокрема, та слов'янства взагалі. Український соляроцентризм розглядається в контексті його культурно-історичних трансформацій. Завдяки такому підходові з'ясовуються сутність та специфіка української національної духовності.

Ключові слова: *соляроцентризм, онтофанічна сакральність, слов'яни, міф, пісня, ритм, світовідчуття, світла апокаліптичність, християнізація.*

Проблема прояснення сутності й генези української духовності, незважаючи на те, що дискурс на цю тему вже починає охоплювати в часовому еквіваленті три століття, досі вважається повністю не проясненою, а тому щоразу постають нові й нові інтерпретації та гіпотези. Свого часу данину темі віддали такі філософи: В.Бичко, С.Возняк, О.Кульчицький, В.Лісовий, А.Пашук, М.Попович, Н.Хамітов, М.Шлемкевич та ін. Проте, поряд із розкриттям ними значних пластів української ментальності та її трансформацій, значно малу увагу філософи й дещо більшу культурологи та літературознавці надавали такій базовій ознаці українськості, як "соляроцентризм". Тому в даному дослідженні ми ставимо за мету визначити й окреслити ту перспективну лінію для подальших досліджень української духовності, яку пропонуємо визначати як "сонячна онтофанічна (буттєво-стверджувальна) сакральність".

Згідно з уявленнями наших предків, люди, як "**внуки Дажбога**" (за "Словом о полку Ігоревім"), мають "сонячну" природу, солярно-астральне походження. Усе життя людини пов'язане із сонцем: і народжується вона – йде "від сонця", і помирає – "повертається до сонця". Звідси й саме сонце набуває антропоморфних рис [1].

© Гуцуляк О.

Як підмітила О.Фрейденберг, "… уміння "говорити" у давнину означало … також "світити", акт розповіді, промовляння слів осмислювалось як нове сяйво світла й подолання мороку, пізніше – смерті. Із цим пов'язані звичаї розповідей довкола вогнища (хорове начало): у процесі розказування морок гине й виходить переможне сонце, що означає воскресіння до життя. Зокрема, розповіді Шехерезади – явище цього ж ряду: подолання смерті шляхом безперервного нічного розказування казок. Слово причетне до життя, а німота осмислюється, щонайперше, як смерть. Відповідно тимчасова смертельна небезпека викликає й тимчасову німоту, тоді як дар слова збігається з даром життя. Цар-бог – даритель життя, він підтримує порядок у Всесвіті, він – джерело світла й слова істини, тому в Писанні сказано, що на початку було слово" [2]. Тому не повинно нас дивувати, що "внуки Дажбога" – сонця іменують себе **слов'янами**: "…сутність світла втілилася на землі в роді людському: саме слово "слов'янин" … значить "той, що постав із світла" [3]. Решта ж "не-слов'яни" – це німі, "німці", їхня мова – "ничтожна и подобна мычанию животных" [4], навіть якщо вони себе трактують "толковинами", тобто інтерпретаторами ("дойчами", від Deutuung – "тлумачити") "мови/волі богів", що порівняно більш "впорядкованіша", у порівнянні з якою мови людей – це дитяче лопотіння. Звідси – правильна інтерпретація передбачає правильне виконання законів богів.

Але у слов'ян мова (слово) розуміється не тільки як знаряддя підкорення, перемоги (унаслідок чого в VI ст. домінує слов'янська мова на Балканах, аж до Афін та Спарти), бо "…говорити або, тим більше, міркувати… означає підпорядкувати собі того, хто слухає: вся мова цілком є загальнообов'язковою формою примусу" (Р.Барт) [Цит.за: 5]. Слов'янин той, кому, щонайперше, належить **слухати Слово**, а отже – і **бути готовим відповідати**. Не дивно, що Русь обирає власне християнство не тільки як **релігію Слова**, але і як релігію Ісуса Христа, який був "слухняний до смерті хресної", тобто був ідеально свобідний, бо був ідеально слухняний: "… І хоч Сином Він був, проте навчився послуху з того, що вистраждав був. А вдосконалившись, Він для всіх, хто слухняний Йому, спричинився для вічного спасіння, і від Бога був названий Первосвященником за чином Мелхиседековим" [Євр.5: 8–10]; "… не як Я хочу, а як Ти" [Мтв. 26:39]. Це – шлях кенозису ("умаління"), що є подоланням "самості", жертвою, сходженням на Голгофу, щоб на цьому шляху зростати й зміцнюватися Святим Духом. Ісус Христос, за словами улюбленого автора Григорія Сковороди Ніла Анкірського (пом. 430 р.), став можливістю для русичів-слов'ян сьогоднішніх особистих контактів з Богом і благісного повернення (апокатастазису) до першостворе ної чистоти ще в земному житті [Дії, 3:21].

Твердження християнства про відпочаткову гріховність людини аж ніяк не суперечило дохристиянській релігії слов'ян, в якій людина (або навіть етнос) ототожнювали себе з повною протилежністю свого небесного ідеалу, а саме – тут, на землі, в іманентному, вважає себе втіленим його запереченням, співставляючи свою приватну екзистенцію з "основою Буття" [6]. Іншими словами, людина усвідомлювала себе в якості суб'єкта, але в той же час певним "малим суб'єктом" у порівнянні з трансцендентним "Великим Суб'єктом", до котрого, проте, внутрішньо причетний, а тому він – "Людина-Зв'язок-З-Витоком" [7]. Отже, така позиція дохристиянського слов'янства аж ніяк не дає підстав говорити, що у наших предків "… язичництво характеризувалося надмірною жорстокістю і відсутністю поняття совісті як внутрішнього змісту особи" [8].

Більше того, **концепція "гріховності" людства** (санскр. grah, латин. capio – "хапати", "брати", "присвоювати (те, що не слід)") наявна в індоєвропейській традиції у двох аспектах.

Перше – це повстання богів і людей проти верховного бога-громовержця. Заколотники зазнали поразки й скинуті на землю. Серед них – і син Громовержця, який

перетворився в опійну рослину (мак – у балкано-балто-слов'янських народів, виноград – у греків, сома/хаома – у індоіранців). Але він, як єдиний син, пробачений і повинен пройти обряд випробування (ініціації), воскресає в оновленій іпостасі й отримує владу над сезонними змінами в природі [9].

Друге – як втрата "золотого віку", "втрата раю", відчудження від божественного роду Великої Матері (у міфології Гесіода – від "золотого роду" Астреї), що узгоджується з **концепцією "далекого бога" (deus otiosus)**: створивши світ і людину, Бог – творець втрачає свою актуальність з власного бажання (у індоєвропейців та семітів – зі сваволі молодшого бога), передаючи владу над творінням богам-дітям. У нього нема культу, але він залишається тим, до кого можна звернутися, якщо всі боги залишилися байдужими до людей [10]. Як правило, богом-намісником є **бог сонця** [11], а його соціальним відображенням – **цар, імператор, "Господар"**. Навіть якщо Цар-Господар в уявленні підданих перенісся із землі на небо [12], то на землі залишаються князі-ксьондзи, його заступники, аналогічно як у небесній ієрархії Місяць-Ксьонжець (Князь) заступає вночі Сонце-царя.

Наприклад, японський імператор визначався встановленим правителем Тенму (673–686 рр.) титулом "тенно" (кит. "тянь хуан" – "небесний імператор"), тобто представник даоського (популярного в VI ст. н.е.) божества "Тянь хуан да ді" (Небесний Августійший Великий Імператор) – правитель Полярної зорі, оточеної палацами безсмертних "досконалих людей" (чжень жень; той же ієрогліф для японського "махіто" – "члени імператорської сім'ї"). Князь – це не просто жрець, а шаман (волхв) найвищої могутності, який стоїть вище простої грішної людини, бо володіє особливим умінням знову входити у стан первісної людини, описаної у міфах про рай, тобто в екстатичний стан. Шаманізм, як резюмує М.Еліаде, – це, передусім, "ностальгія за раєм", "бажання повернути стан свободи та достатку, котрий був до "Падіння"…" [13]. Також він визначає, що "… там, де завдяки володарям, героям або імперіям "історія перебуває на марші", Сонце головує" [14]. Хоча сам бог сонця дещо іншої "породи", ніж решта богів, серед олімпійців Геліос – титан, а у "Рігведі" (VIII, 101, 102) сонце Сур'я – це жрець-асура всіх богів-девів, аналогічно як герої та шамани (князі) серед звичайних людей.

Доля ("уділ") людини в обох концепціях гріховності – священний трепет. А відчуття підпорядкованості людини цій безмежній силі породжує явище, котре греки й визначили словом "**міф**", адекватний переклад якого на українську – "розрада" ("втішаюча фабула"; аналогічної ідіоми у російській мові не існує). У соціальному ж плані доля людини – це покаяння для поколінь минулих, теперішніх і грядучих шляхом реалізації **премордіального ("відпочаткового") архетипу спілкування з трансцендентним**, як це здійснює, наприклад, близькосхідний Єнох (дв.-євр. hanok "вчитель"), чоловіча іпостась Інанни-Іштар-Астарти-Астреї, першоверховний правитель людства, правління котрого відображало "універсальне і справедливе царство сонця" [15]. Єнох зійшов на небеса, віддалився від людей, як грецька Астрея залишила "золотий рід" людей, японська Аматерасу заховалася в темній печері чи ведична Тара була викрадена богом Місяцем-Сомою і, згідно з віруваннями, неминуче повернеться.

Цікаво, що в прадавній українській колядці навіть буквально говориться про пошуки бога :

Ішов, перейшов Місяць на небі,
Зірниця сестриця каже:
"Ходи до мене бога шукати !
Найшли бога, Пана Господаря [16].

Та ж **міфологема "пошуку бога" (кверотеїзму)** перейшла у християнську традицію (волхви-маги шукають Господа Ісуса), витоки якої слід шукати в месопотамській традиції [17], а саме – у традиції **генотеїзму** (від грец. "один", на відміну від "єдиний,

лише один" бог) – виділення, за М.Мюллером (1823–1900), у релігійній свідомості одного з багатьох богів не як головного над богами, а як такого, до якого саме звертаються віруючі як до свого (особистісного або племінного) бога, і якому віруючий здійснює служіння (генолатрія, на відміну від монолатрії – заборони служіння іншим богам та кафенолатрії – служіння богам за певною чергою в ієрархії, як це бачимо в "Рігведі") [18].

Існує також версія, за якою одним із таких "знайдених" богів для праслов'ян та прабалтів став **Перун**, привнесений на Русь варягами (норвезьке Фьоргун – "Дуб", ім'я матері бога грому – Тора; балт. Перкунас – "бог грому"): "...Сам Перун також мав світлоносне начало... Мабуть, трактування виходило за межі громовика, а переносилося на все світло" [19]. Найвірогідніше, що давні русичі та лехіти теж ототожнили балто-германського Перкунаса (Фьоргуна) зі Сварожичем, братом Сонця-Дажьбога, сина Сварога ("небесного кола-зодіака", Дива), а отже, теж Сварожича, що аналогічно тому, як у шумеро-аккадському пантеоні небесний бог Ан мав двох синів – бога грому та бурі Ен Ліля та сонячного Уту (Шамаша). Можливо, що з приходом варягів слов'янами було "відтворено", "знайдено", "згадано" колись забуту ще предками слов'ян палеоєвразійську теогонічну систему.

Як вважає дослідниця І.Вовк, "сонячна" релігія праукраїнців [див.: 20] – це пізня стадія язичництва, що прийшла на зміну релігії "місячній" (та Світового Дерева) чи "місячно-зодіакальній" [21].

Також, у свою чергу, ця "сонячна" релігія праслов'ян зазнала сильного впливу дуалізму іранського типу "добрий бог – злий бог", а саме: півн.-іран. duzh-baga-daēva дало на праслов'янському ґрунті dъžh-bogь-divъ (Дажьбог і Див у "Слові о полку Ігоревім"), у той час, як у балто-словянській світоглядній єдності існувала інша пара: *divъ "бог, небесний" (*peter dyēus > Стрибог) та *zmajь "змій", "земний" (пор.: латин. deus – homo, гот. *tius – guma, дв.-прус. deywis – smoi тощо). Аналогічно у свій час праіранці здійснили реформу індоіранської релігії, унаслідок чого пару "деви (боги) – асури (демони)" замінила пара "ахури (боги) – деви (демони)".

У південних слов'ян відбулася інша релігійна реформа: навпаки, теонім Дажьбог (Дајбог, Дабог, Даба) співвідніссся зі "злим богом" ("царем на землі", до якого йдуть душі грішників) через суперництво з кельтським континуумом, де наявний бог Дагда (дв.-ірланд. dag, ірланд. deadg – "добрий"; за аналогією з представляючим іранський континуум Хорсом – осетин. xorz "добрий, хороший") [22]. Вважається, що його опонент – Міљ bogъ, "Господ Бог на небесима" – це вже данина християнській традиції, у той час, як початково його місце займав Див (санскрит. div "світити", dyaus "небо", "день"), відсунутий потім на позицію медіатора між небесним та земним, у світ лісу, дерев (пор.: сербохорв. "див" – "демон", або "дивљи човек", словен. divi mož, польск. dziwoląg, чеськ. divy muz "лісовик").

Традиція	Добро	Зло	Традиція	Добро	Зло
іранська	ахури	деви	індоарійська	деви	асури
давньо-руська	*(daž-) bogъ	*divъ	Південнослов'янська	див	дажба

Проте немає підстав не погодитися з М.Еліаде: "... Що не викликає жодних сумнівів, так це практично універсальне вірування в небесну божественну істоту, котра створила світ і котра забезпечила родючість землі (посилаючи на неї дощ). Ця істота наділена даром безмежного передбачення та мудрості; саме вона, сходячи на землю, установила моральні закони, а де-не-де – племінні ритуали; вона слідкує за тим, щоб цих законів дотримувалися, усіх тих, хто їх порушує, вражає блискавка... Майже для всіх небесних богів характерна відсутність культу і, передусім, відсутність якого-небудь кАлендаря сезонних ритуалів... Люди згадують про Небо і про Верховне божество, тільки коли їм безпосередньо загрожує небезпека з Неба; в інший час їх набожність йде в повсякденні потреби, а релігійні дії та поклоніння спрямовані на ті сили, котрі цими потребами володіють... У Південній Індії Верховне небесне Божество майже не має жодного значення, а релігійне життя повністю пов'язане з пошануванням місцевих жіночих божеств grāma-devatā (Чи не символізують східнослов'янські "Род і Рожаниці" земну заклопотаність наших пращурів, у той час, як християнин-апологетик в ієрархії вірувань язичників ставить їх на перше, тобто вище місце? – *О.Г.*)... Можна сказати, що ми спостерігаємо за "поступовим пониженням сакрального до рівня конкретного"... Віра в мана, оренда, вакан і тому подібне, анімізм, тотемізм, пошанування духів померлих та місцевих божеств і багато іншого ставлять людину в принципово інше становище, ніж віра у Верховну небесну істоту... Загальне правило таке, що Верховна істота віддає своє місце або деміургові, котрого вона саме створила, ... або Богові Сонця... Беззаперечне одне: у загальному й цілому небесна ієрофанія та віра у Верховну небесну істоту поступилася місцем іншим релігійним концепціям... У іранців таким був Верховний Бог Неба... Божество, котре ми знаходимо в Авесті..., носило ім'я Ахура Мазда – "Господар Мудрості", "Всезнаючий"... Слід також звернути увагу на дозороастрійське уявлення про Ахура-Мазду як про deus otiosus ("бог віддалений". – *О.Г.*)... ця тенденція була припинена реформою Заратустри – багато релігійних реформаторів (наприклад, Мойсей, пророки, Мухаммед) повертали до життя давніх верховних богів Неба, котрі, перетворившись у dei otiosi, у релігійному житті були витіснені конкретними та демонічними фігурами (як от в індусів бог Дьяус – богом Варуною, у греків бог Уран – Кроносом. – *О.Г.*)" [23].

Іранський теонім небесного Ахура Мазди відповідає слов'янському теоніму Дажьбог і, за В.Шаяном, теоніму Сварог: "... А це слово "АГУРА – МАЗДА" означає – Блаженне Світло, Найвище Світло, Найвище Щастя, Найвище Добро, Найвищого Бога – Єдиного Бога, Джерело – Праджерело Світла і Світу як Ласкавости... Любови, як Щастя – Добра. Одним словом, це те саме поняття, що ми його знайшли – у нашому рідному слові – праслові, яке звучало СВАРОГ" [24], а ім'я вождя буйних девів Ахрімана (Ангро-Манью) – імені "діда вітрів" Стрибога. Надалі ця система збереглася в богумильській єресі як уявлення про Білобога та Чорнобога.

Але іранський дуалізм не отримав остаточної перемоги в середовищі давніх слов'ян і був витіснений християнством. Ідучи слідом за О.Шпенглером, можна так пояснити дане явище: не ірансько-маніхейський дуалізм мігрував на Русь, а частина спадку уявлень іранських дуалістів була сприйнята **давніми русичами певного типу світовідчуття** й стала новим видом релігійного прояву, маючи значення виключно для руських дуалістів. Надалі "... магічна людина зі всієї глибини свого дуалістичного світогляду розвинула (не без впливу германців-готів. – *О.Г.*) мову свого релігійного чування" [25], близького до християнства, а отже, не дивно, що вона й засвоїла християнські слова, формули та звичаї (аналогічно дещо раніше тюркомовні уйгури–маніхеї прийняли християнство у формі вчення Несторія).

Тому не повинно дивувати, що сонцепоклонники-слов'яни (за Прокопієм з Кесарії) з релігій обирають саме ту, в якій Бог "є світло" [1 Іо.1:5], в якій "неприступне світло" є місцем "замешкання" Бога [1 Тим.6:16], чий суд "як сонце, що сходить" [Ос. 6:5], в якій говориться: "... прийміть Дух Святий, так, як від сонця і сонячний промінь і світло, бо саме воно є джерело сонячного променя і світла; і через сонячний промінь нам повідомляється, і цей є освячуючий нас і той, що сприймається нами" (Іоанн Дамаскін) [Цит.за: 26]; "... і всі ті, хто носить у собі Духа Божого, світоносні, а світо-

носці зодягнені у Христа" [27]. Для християнина Ісус Христос – Сонце його духовного життя, Його внутрішнє (або, у традиційних термінах церковнослов'янської словесності, "розумне") Сонце" [28].

Давні слов'яни обирають також християнство тому, що в красі обряду набували те, чого не мала **дохристиянська слов'яно-балто-германська "метафізика світла"**, а саме – естетичного плану, тобто уявлення про світло, як про сутність прекрасного, хоча й мали інші два плани – онтологічний (світло як субстанція всього сущого) й гносеологічний (світло як принцип пізнання). Тільки у стихії світла можливе єднання ("сраствореніе") трансцендентного та іманентного, у той час, як "маніхейсько-богумильська" підоснова давніх слов'ян (за М.Драгомановим) розділяла обидва світи на непримиримі ворогуючі сили (Білобог – Чорнобог). Прихід саме світлоносного християнства був рятівною можливістю Русі стати на бік добра і Світла, не зраджуючи дуалістичній (маніхейсько-аріанській) вірі предків, а лише коректуючи її.

Син Божий як представник Отця Небесного був цілком зрозумілий давнім слов'янам, в яких місце Сонця-Царя (Дажьбога) уночі заступав Місяць-Князь (Ксьонжець), а на землі – князі (ксьондзи). Як Місяць "вмирає" і знову "відроджується" у вигляді молодого Місяця саме через три дні після "смерті", так було зрозумілим для слов'ян і воскресіння Ісуса Христа на третій день після смерті. Скоріш усього, християнські книжники-катехізатори Русі (так, як святий Патрик у Ірландії) просто пояснили охрещеним, що ті лише **невірно шанували як богів саме ангелів сьомого неба, тобто херувимів-сторожів, пов'язаних зі стихією вогню та прославлення Бога** (аналогічно чинять і сучасні католицькі місіонери в Індії, указуючи, що неоведантизм Шанкари проголошує абсолютний монотеїзм – учення в Небесного Єдиного Творця (Брахму), а всі ті сутності, які індусами називаються "богами-девами", "гарудами", "марічі" тощо є лише визнані християнством сутності "світу невидимого", які, як правило, називаються "ангелами", "архангелами" та "духами" різних чинів).

Також, як вважає О.Дугін, **православний християнський календар** сприймався новонавернеными слов'янами саме як повернення до більш давніх та відпочаткових "райських" часів своєї власної священної традиції [29]. Календар грецької церкви цілком укладався в цикли господарювання давніх русичів. І чи не найголовнішою причиною закликання чужоземних, "неавтохтонних" молільників (греків) та оборонців (варягів), на думку В.Скуратовського, було те, що "трудове осердя спільноти" прагнуло в умовах антагонізму між представниками язичницького жрецького (волхви) та військового (бояри) станів зберегти стабільність, спокійні умови для "пастухування й орання", устійнити продуктивні сили Подніпров'я [30].

На наш погляд, саме термін **"ПРАВОСЛАВ'Я" (грец. "ОРТОДОКСІЯ")** генетично пов'язаний із ведичним принципом **РТА-ДАКША** (еквівалент дв.-рус. РЯД-ДЕСНИЦЯ), тобто напрямком "вправо" (проти годинникової стрілки), рухом сонця зі сходу на захід. Це – шлях Традиції внуків Сонця-Дажьбога на території **УКРАЇНА**, слов'янські корені назви якої (УК- та РАЙ-) тотожні санскритським кореням самоназви Індії **БХАРАТА** – "вихована", "культурна", "традиція". Шлях Традиції на землі Традиції породжує в ідучого ним почуття впевненості в досягненні бажаного результату, мобілізує емоційно-психологічний ефект, викликаний виконанням ритуалу "за Сонцем", впровадженого небесним Богом-Предком (повторення шляху першопредка-тотема). А сучасний жалюгідний стан людства (смертність, "зіпсутість", "залізний вік", "калі-юга") сприймається як логічний наслідок минулого нехтування цим шляхом, а отже, і як нова можливість виправитися, подолати "тугу за ідеалом", за Едемом, "золотим віком".

Осягнення минулого ("гріхів"), зазначав Е.Фромм, означає повне визнання власної сили, а не досвід безсилля" [31]. Цим ідея особистої відповідальності прориває безособистісні родові звязки. А тому жодних підстав не має твердження попереднього

методологічного підходу, за яким буцімто язичництво є "за своїм характером утилітарне", а сам язичник "був скоріше матеріалістом, ніж метафізиком" [32].

Отже, якщо в праукраїнській ментальній течії "… достатньо виражене обожнення світла" [33], то не дивно, що вже в українській ментальності (архетипній соціопсихологічній характеристиці етносу [34]) головною ознакою є "…**світла апокаліптичність** – передчуття позитивного завершення історії людства в новій якості. Світла апокаліптичність виступає першим архетипом української ідеї та її культури" [35]. Згадаймо також, що у середньовіччі Апокаліпсис ("виявлення", "розкриття") не носив виключно трагічного смислу – це було відчуття порогу, за яким – радість, оновлення" [36]. "Світла апокаліптичність" саме і є той "… власний витік, …психо-енергетичний потенціал, надаючий свій особливий характер, свій розчерк усякому творінню, народженому в її просторах" [37]. Саме в ньому ми пропонуємо бачити те "УСТІЙНЕННЯ" "архаїчних орієнтацій у сфері національної культури", яких, на жаль, не добачає В.Лісовий [див.: 38].

Цей "витік" інтуїтивно відчули українські мислителі. Так, М.Шлемкевич писав: "… наше мрійництво не є імажинарним мрійництвом, але є мрійництвом серця, емоційним мрійництвом. Українські Пер Гюнти топляться в настроєво-почувальному морі, в його безмежності, і знаходять себе не в сагах, але в найкращому виразі тієї емоціонально-настроєвої сфери – в ліричній пісні… Ось протоплязма нашої душі, її праматерія… **Найбільша духовна революція України, її християнізація** (підкреслення наше. – *О.Г.*), відбулася під впливом співу" [39].

В.Ілля визначив **пісню як "акциденцію субстанції (світла)"**, а саме: "…Співаючи, народ-орач таким світлом сповивав свою душу, що в його духовнім небі хмари ріллею слалися йому в ноги" [40]. І "…річ очевидна, – констатував ще І.Франко, – що кожна національна група, в якій пробуджується свідомість, прагне не лише мати таку скрижаль, але прагне її мати в цілковитій чистоті і недоторканості… Народна пісня з святої скрижалі сама стає зброєю, якою орудують pro і contra" [41].

Саме цю народну "святу скрижаль" підніс на нову висоту Т. Шевченко. "…Шевченко як поет, – писав М.Костомаров, – це був сам народ, що продовжував свою поетичну творчість. Пісня Шевченка була сама по собі народна пісня, тільки нова, – така пісня, яку міг би заспівати тепер цілий народ… З цього боку, Шевченко був обранцем народу в прямому значенні цього слова; народ начебто вибрав його співати замість себе" [Цит.за: 42]. Образи Великого Кобзаря з другої половини XIX ст. витісняють зі стін селянських українських хат образи козака Мамая з кобзою.

І далі: "… Народний поет, творячи якусь нову пісню, користується змістом і формою тих, які він вже застав. Що ж то за зміст і форма? Докладно сформульоване, це питання приводить нас до самих початків усякої поезії, до тієї "праісторії" поетичного і взагалі мистецького розвитку, в якій з одного джерела випливали і первісні релігії, і обряди, і пісні" [43]. М.Шлемкевич визначав: "…З морської піни вродилася грецька Афродіта. З морського прибою почувань народилася українська краса – пісня. Пісенна ліричність – це приблизне окреслення такої душевності" [44]. Теж саме писав Ю.Вассиян: "…з душевного підложжя з безумовною абсолютною перевагою почуття виросла буйно розкішна квітка української пісні, якою жив, відчував і думав нарід упродовж століть свого неісторичного існування" [45]. Поет Ф.Бодельштадт, який у 1840–1845 роках мандрував Україною, у передмові до своєї збірки перекладів українських народних пісень на німецьку мову ("Поетична Україна", Штутгарт, 1845) написав: "...Нехай запашні українські пісні, мов жалібні солов'ї, віють на німецькі левади і оповідають, як діти України колись любили і боролися... У ніякій країні дерево народної поезії не видало таких великих плодів, нігде дух народу не виявився в піснях так живо і правдиво, як серед українців. Який захопливий подих туги, які глибокі, людяні почування в піснях, що їх співає козак на чужині! Яка ніжність у парі з мужеською силою пронизує

його любовні пісні... Справді, нарід, що міг співати такі пісні і любуватися ними, не міг стояти на низькому ступені освіти. Цікаво, що українська народна поезія дуже подібна іноді своєю формою до поезії найбільш освічених народів Західної Європи... Важну роль грає всюди жінка, з її м'якими, ніжними почуваннями, бо ж і в історії України багато схожого з лицарським середньовічним світом. Дуже тісно живе українець з природою і бере з неї ці чудові малюнки, що є в його піснях" [46].

Свого часу М.Г.Чернишевський писав: "Не у всіх ... народів є прекрасна й багата народна поезія. Чим же зумовлений її розквіт? Енергією народного життя. Тільки там явилась багата народна поезія, де маса народу ... хвилювалася сильними й благородними почуттями, де здійснювалися силою народу великі події" [47].

Саме **пісня, танець, "...ритм – це "архітектура буття"**, його внутрішня динаміка", – зазначав засновник культурологічного негритюду Л.Сенгор. У ритмі людина зливається з "... космічними ритмами, ритмами природи", прилучається до "життєвої сили", бере в ній основу свого буття, своєї особистості. Саме український поет П.Тичина клав "... ритм в основу ... як "конструктивний фактор"...; відчував ритм як узагалі ... "порядкуючу силу", ніби як засіб, так би мовити, антихаосу в творчості – житті – Космосі. Саме в такому ритмі ... "шукав переборення нездоланних суперечностей, розірваности поезії – життя – світу" [48].

А звучання в унісон внутрішньобіологічного ритму, зовнішніми проявами якого є музика, пісня, танець, притягує людей одне до одного, викликаючи почуття комфорту від спільного перебування. Недаремно Л.Гумільов говорив про те, що у представників одного етносу біогеофізичний ритм (коливання біополя) збігаються. І на цій основі сформулював концепцію **"компліментарності"** етносів (та субетносів у середині етносів) між собою.

Саме через сферу ритму, музики, цієї "мови інтуїції", що лежить в основі будь-якої ієрофанії, єдине й можливе відродження **УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ**, тобто – зі сфери конкретно-чуттєвих уявлень ідея нації повинна перетворитися на "атомарну абстрактну ідею", тобто вирости не з атому до універсуму, як це декларує М.Розумний [49], а навпаки – універсум повинен стиснутися до сингулярної точки – "**атома серця**". "...І тут, – погоджуємося зі словами І.Мірчука, – виринає перед українським народом роль світового масштабу, а саме – повернення цієї світової гармонії, згоди між одиницею та її оточенням як підстави подальшого розвитку культури" [50]. А саме: "...має бути повернена вся багатогранна система української культури, тобто правдива віра українського міту" [51] з його інтимною, шамансько-язичницькою генезою, діалекттикою людини та природи, діалектикою солярно-ритмічного та образно-архетипного начал буття етносу.

Отже, хай не дивує нас прийняття "на ура!" "начебто-гуцульських" "Диких танців" Руслани Лижичко, закріплене її перемогою на Євробаченні 2004 року, а також впевнене крокування мелодекламаційних проектів: – "ВІА Гра", Марійки Бурмаки, Лілі Ваврин, гуртів "Кому вниз", "Таліта кум", "ВВ" та ін. Вони виконують в українському суспільстві не соціальну функцію "попси", а саме солярно-ритмічного шаманства, явища духовного, хоча й дещо єретичного [52]. Це є **одкровенням сонячної онтофанічної[1] сакральності** у нашому профанічному, десакралізованому світі, в епоху "рожевого голокосту" душі та випаровування тонкого досвіду глибинного сприйняття світу.

1. Чорній С. Культ сонця в українських народних віруваннях // Визвольний шлях. – Лондон, 1980. – Кн.9. – С.1143–1144.

[1] Онтофанія — інтуїція буття; світлій, сонячній онтофанії протилежна темна, сутінкова (в останній признається перевага небуття над буттям).

2. Крымский С.Б., Парахонский Б.А., Мейзерский В.М. Эпистемология культуры: Введение в обобщенную теорию познания / Отв.ред. М.В.Попович. – К.: Наук.думка, 1993. – С.148.
3. Боднар Е. До філософських джерел образу Сонячних Кларнетів // Слово і Час. – К., 1995. – №4. – С.73.
4. Крымский С.Б., Парахонский Б.А., Мейзерский В.М. Эпистемология культуры: Введение в обобщенную теорию познания / Отв.ред. М.В.Попович. – К.: Наук.думка, 1993. – С.148.
5. Морозов Ю.М. Постсучасність: Культура і стиль життя // Філософська думка. – К., 1998. – №4–6. – С.180.
6. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. – М.: Refl-book; К.: Ваклер, 1996. – С.45.
7. Дугин А. Гиперборейская теория (опыт ариософского исследования). – М.: Арктогея, 1993. – С.73–74.
8. Бабій Л.Т. До питання формування і сутності української міфології // Історіографія українознавства, етнологія, культура: Матеріали II Міжнародного конгресу українців. – Львів: Вид-во ІУК, 1994. – Ч.1. – С.303.
9. Судник Т.М., Цивьян Т.В. К реконструкции одного мифологического текста в балто-балканской перспективе // Структура текста. – М.: Наука, 1980. – С.242, 283.
10. Элиаде М. Священное и мирское в современном мире // Поликарпов В.С. История религий: Лекции и хрестоматия. – М.: Гардарика; Экспертное бюро, 1997. – С.78–80.
11. Донець Л.С. Солярний світогляд // Педагогічні проблеми технічної і гуманітарної освіти – Миколаїв, 2000. – Вип.1. – С.95–102.
12. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу: Ескіз української міфології / Післямова О.Мишанича. – К.: АТ "Обереги", 1992. – С.9–10.
13. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. – М.: Refl-book; К..: Ваклер, 1996. – С.64, 70.
14. Элиаде М. Избранные сочинения: Очерки сравнительного религиоведения: Пер. с англ. / Отв. ред., автор послесл. и коммент. В.Я.Петрухин. Автор предисл. Ж.Дюмезиль. – М.: Ладомир, 1999. – С.127.
15. Аверинцев С.С., Иванов В.В. Енох // Мифы народов мира. – Т.1. – С.435.
16. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу: Ескіз української міфології / Післямова О.Мишанича. – К.: АТ "Обереги", 1992. – С.10.
17. Гуцуляк О. Гільгамеш як "архітектор буття" : Спроба прояснення сутності епічного образу // Зарубіжна література в навчальних закладах. – К., 2001. – № 6. – С.42–45.
18. Луцишина О. Українське язичество і генотеїзм // Людина і світ. – К., 1991. – №7. – С.41, 43.
19. Гринів О. Національно-духовне відродження: Історія і сучасні проблеми // Лекції для священників УГКЦ. – Львів: Місіонер, 1995. – С.30.
20. Петров В.П. Міфологема "сонця" в українських народних віруваннях та візантійсько-геллініcтичний культурний цикл // Етнографічний вісник. – 1927. – Кн.4. – С.88–119; Срезневський И.И. Об обожении солнца у древних славян // Журнал Министерства народного просвещения. – 1846. – Ч.51, Отд.11. – С.36–60; Онацький Є. Культ і символіка сонця у віруваннях українського народу // Записки НТШ. – Париж–Нью-Йорк–Мюнхен–Торонто–Сідней: НТШ, 1962. – Т.CLXIX (169). Збірник на пошану Зенона Кузелі: Праці філологічної та історично-філософічної секцій / За ред. В.Янева. – С.171–195.
21. Вовк І. Функціональна структура язичницького пантеону (На матеріалах української етноміфології) // Історія релігій в Україні: Тези повідомлень Міжнародного V круглого столу (Львів, 3–5 травня 1995 р.). – К. – Львів: ІУА-ЛВ, 1995. – Т.1. – С.79–82.
22. Мартынов В.В. Сакральный мир "Слова о полку Игореве" // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы / Отв.ред. Н.И.Толстой. – М.: Наука, 1989. – С.61–78.
23. Элиаде М. Избранные сочинения: Очерки сравнительного религиоведения: Пер. с англ. / Отв. ред., автор послесл. и коммент. В.Я.Петрухин. Автор предисл. Ж.Дюмезиль. – М.: Ладомир, 1999. – С.50, 57, 60, 61, 63, 64, 79, 81–82.
24. Шаян В. Віра предків наших. – Луцьк: ОУРВ, 1998. – Т.1. – С.30–31.
25. Шпенглер О. Закат Европы. – Минск: Попурри, 1999. – Т.2. – С.71, 73.
26. Поснов М.Э. История христианской церкви (До разделения Церквей – 1054 г.). – Брюссель: Жизнь с Богом, 1964. – С.469.
27. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. – К.: Путь к Истине, 1991. – С.75.
28. Рашковский С. С высоты Востока... // Наука и религия. – М., 1999. – №1. – С.2.
29. Дугин А. Абсолютная Родина: Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии. – М.: Арктогея – Центр, 1999. – С.349.
30. Скуратовський В.Л. Київ крізь віки // Філософська і соціологічна думка. – К., 1991. – №4. – С.78–79.
31. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов / Сост. и общ.ред. А.А.Яковлева. – М.: Политиздат, 1989. – С.201.
32. Ковальков О. Світоглядні основи традиційної слов'янської темпоральності // Народна творчість та етнографія. – 2005. – №3. – С.87.
33. Хамітов Н.В. Україна: Національна міфологія та національна ідея // Розбудова держави (Київ). – 1994. – Ч.1. – С.30.

34.Старовойт І.С. Західноєвропейська та українська ментальності: Збіг і своєрідності: Філософсько-історичний аналіз: Автореф. дис. … докт. філос. наук. – К.: ІФ НАНУ, 1997. – С.6.
35.Хамітов Н.В. Україна: Національна міфологія та національна ідея // Розбудова держави (Київ). – 1994. – Ч.1. – С.31.
36.Корнієнко Н.М. Ціннісні орієнтації і картини світу у сучасній українській художній культурі: 80–90-ті роки // Українська художня культура / За ред. І.Ф.Лященка. – К.: Либідь, 1996. – С.388.
37.Морева Л.М. Лев Шестов. – Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1991. – С.17.
38.Лісовий В.С. Культура–ідеологія–політика. – К.: Вид-во ім. О.Теліги, 1997. – С.240.
39.Шлемкевич М. Душа і пісня // Українська душа / Відп. ред. В.Храмова. – К.: Фенікс, 1992. – С.104–106.
40.Ілля В. В річищі Великого Стилю чи поза ним (Філософія поезії) // Основа (Київ). – 1993. – Ч.25(3). – С.98.
41.Франко І.Я. Зібрання творів: У 50-ти тт. – К.:, 1980. – Т.27. – С.59.
42.Попов П.М. М.Костомаров як фольклорист і етнограф. – К.: Наукова думка, 1968. – С.87.
43.Франко І.Я. Зібрання творів: У 50-ти тт. – К., 1980. – Т.27. – С.63.
44.Шлемкевич М. Душа і пісня // Українська душа. – К., 1992. – С.104.
45.Вассиян Ю. Бо вже чекає четверта домовина // Слово і час. – 1994. – №2. – С.57.
46.Січинський В. Чужинці про Україну. – Львів, 1991. – С.80–81.
47.Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. – М., 1949. – Т.II. – С.295.
48.Лавріненко Ю. На шляхах синтези клярнетизму // Українське слово. – К.: Рось, 1994. – Кн.1. – С.590.
49.Розумний М. Національна ідея: Етапи розвитку // Наука і суспільство. – 1996. – №1–2. – С.72.
50.Мірчук І. Світогляд українського народу // Народна творчість та етнографія (Київ). – 1996. – №1. – С.26.
51.Квіт С. Нова літературна дискусія ? // Українські проблеми (Київ). – 1994. – №3. – С.77.
52.Кара-Муза С. В защиту противника // День литературы. – 2000. – №13, июль.

In article national specificity of the Ukrainian attitude, "Ethnic – Mental – Kosmos" of the Ukrainian spirituality is analyzed. The basic attention is concentrated on the Ukrainian solar centrism, which represents mentality both spiritual and religious identity of the Ukrainian nation. Ukrainian solar centrism is considered in a context of its cultural-historical transformations. Due to this approach the essence and specificity of the Ukrainian national spirituality is found out.

Key words: *solar centrism, onthofanic sacral, Slavs, a myth, a song, a rhythm, the world, a light apocalypse, a christening.*

УДК 140.8
ББК 87.3

Ірина Суканець

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ У ТВОРЧОСТІ Д.ДОНЦОВА ТА ЇЇ РОЛЬ У ФОРМУВАННІ ДУХОВНИХ ПРІОРИТЕТІВ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ.

У статті досліджено розвиток національної ідеї у світоглядно-філософській спадщині Д.Донцова. Аналізується зміст поняття національна ідея, її актуальність для сучасної української соціальної реальності з урахуванням традицій осмислення проблеми попереднім поколінням. Здійснюється спроба визначити місце Д.Донцова в українській філософській думці, знайти зв'язок його ідей з науковими та філософськими розробками початку століття. Доводиться, що без національної ідеї неможливо об'єднати суспільство й створити могутню незалежну державу.

Ключові слова: *Дмитро Донцов, ідея, ідеал, національна ідея, цінність, праксеологія, воля, віра, свобода, необхідність, мета.*

Суспільне життя людини актуалізує світоглядні регулятори діяльності особи. Загострюється інтерес до проблеми сенсу життя, майбутнього людства, зокрема до певної спільноти людей, нації, соціальної чи вікової групи. Особлива увага завжди приділяється співвідношенню індивідуального й соціального, пошуку ідеї, яка б сприяла громадянському єднанню.

Актуальність теми дослідження визначається підвищеною увагою до проблеми формування національної ідеї, потребою осмислення процесів, які відбуваються в Україні. Важливою є необхідність теоретичного обґрунтування фундаментальності ідеї нації. Ця ідея за своїм змістом безпосередньо відображає специфічні процеси самоорганізації

© Суканець І.

суспільного життя, а саме: стихійні й свідомі зусилля людей в організації свого суспільного буття на принципах миролюбства та взаємної підтримки. Потреба в нових інтегральних категоріальних символах, які б могли сприяти формуванню нових змістових контекстів. Так, зокрема, категорія "національної ідеї" має досить потужний методологічний потенціал, який дозволяє редукувати загальнолюдські тенденції співіснування до етнокультурних проявів нації. Виявляється потреба в концептуальних роботах, які б визначали цілі та напрями перспектив розвитку української національної ідеї. У практичному плані потрібен пошук максимально безпечних механізмів та засобів соціального регулювання людських взаємовідносин. І тому для українського суспільства, яке знаходиться на шляху до демократичних моделей організації суспільного життя, практичне вирішення зазначених питань набуває особливої значущості.

На даний момент в українському суспільстві відбувається пошук тієї ідеї, яка б об'єднала всіх громадян і допомогла побудувати програму дій і стати національною, адже на сьогоднішній день сформувалися такі обставини, що вимагають дати відповідь на питання: куди нам іти і як? Яке суспільство ми будуємо? Яка роль національної ідеї в побудові суспільства? Як по-новому осмислити національний аспект суспільного буття, відродити традиції, що силоміць були вирвані з нашої пам'яті?

Історія доводить, що становлення та розвиток нації починається з духовного відродження, важливу роль в якому відіграють ті, хто збуджує націю до нового й усвідомленого життя. До правдивих будителів належить і Дмитро Донцов, зокрема його твори: "Націоналізм", "Дух нашої давнини", "Клич доби", "Історія розвитку української державної ідеї". Ці праці мають важливий вплив на розвиток української нації та формування сучасної національної ідеї.

У джерел національної ідеї давні історичні традиції, що їх знаходимо в представників романтизму, зокрема в Миколи Костомарова, Пантелеймона Куліша, Тараса Шевченка. На їх думку, у боротьбі за свободу, головне не особисте визволення, а воля для всіх співвітчизників. Пізніше Михайло Драгоманов та Іван Франко намагались обґрунтувати шляхи боротьби за реалізацію національної ідеї. Під їх впливом формувалися погляди Лесі Українки. Провідне місце в її творах займає проблема свободи творчості, бо слово – "гострий меч", над яким мають владу поети. Володимир Винниченко, В'ячеслав Липинський, Дмитро Донцов, Дмитро Чижевський, Михайло Грушевський вважали, що українська нація повинна знайти силу всередині себе, щоб вийти з національної кризи й стати сильною європейською нацією. Ми повинні "бути чесними з собою" (кредо В.Винниченка), побачити те, що від кожного з нас залежить об'єднання нації, і не варто жити за принципом "моя хата скраю…" і обмежуватись матеріальним добробутом власної сім'ї.

Серед сучасних дослідників національної ідеї: О.Забужко, М.Розумний, С.Ляхевич, П.Ференц, М.Попович, Ф.Канак, І.Гавриленко, А.Павловський, П.Коптін, Л.Токар, Г.Дичковська, Ф.Медвідь. Саме про національну ідею у творчості Д.Донцова пишуть І.Сандюков, І.Онищенко, М.Сосновський. Вони, передусім, зосереджуються на з'ясуванні змісту поняття "національна ідея", її ролі як чинника консолідації суспільства, як фактора, що сприяє формуванню та об'єднанню нації, є її рушійною силою, але їх висновки часто мають умоглядний характер. Немає культу дії, "чину", на чому саме наголошує Д.Донцов, потрібен "харизматичний вождь" ("сильна рука"), який би відновив волю до самотворення, фанатичну віру, що має бути головною засадою національної ідеї. Саме цього ми не бачимо в теперішніх дослідників і на чому зупинимось у даній статті.

Метою даної роботи є дослідження поглядів Д.Донцова та їх впливу на формування української національної ідеї. Відповідно до поставленої мети вирішити наступні завдання: 1) виявити й проаналізувати специфічні властивості національної ідеї, що

простежуються у творчості Д.Донцова; 2) з'ясувати роль еліти у творенні та функціонуванні української нації; 3) накреслити шляхи впливу ідей мислителя на визначення й становлення сучасної національної ідеї.

У 20-і роки українська держава переживала національну кризу, і для того, щоб вийти з цієї кризи, визволитися від Росії й стати незалежною, сильною європейською нацією, вона повинна сформувати свою ідею, яка б об'єднала суспільство і стала поштовхом для боротьби за власні національні інтереси. Ще раніше Д.Донцов акцентує на тому, що, якщо формуємо власну ідею, треба виключити будь-яку іншу, навіть часковий її елемент. І якщо вже така ідея є, то саме з неї потрібно черпати енергію для власних сил.

Національна ідея тотожна специфічній, відмінній від інших "долі" – покликанню. Вона повинна формувати ідеал як уявлення про найвищу досконалість, котра немов взірець, норма й мета, ціль, що визначає спосіб і характер дій людини й суспільства в цілому. Це все сприяє творчому відношенню людини до дійсності і в кінцевому результаті веде до праксеології, організації, функціонування, створення, зрештою, моделі діяльності. Для реалізації такої схеми потрібна органічність суспільства з власним "я", а це станеться тоді, коли людина відмовиться від своєї дріб'язковості, егоїзму, нелюбові "до свого рідного", щоб не відбулося адаптації до накинутих ззовні структур. Інакше ми залишимося просто підґрунтям для розвитку інших народів. Вивести "українську культуру зі статусу провінційної "обласної" на самостійний шлях розвитку й тим самим на шлях повноцінного суб'єкт-суб'єктного діалогу з іншими культурами" [8, с.18]. Якщо подолати страх неготовності, відновити в собі віру і волю, а ще віднайти власну місію, сакральність власної нації, тоді, напевне, ми не будемо "народом примарою", нацією, в якої є душа, але нема тіла.

Нація, яка не здатна до свідомого вибору, не має політичної творчості – не може організувати й керувати членами своєї нації, а це значить, що така нація не може існувати сама по собі, вона деградує. Але українська нація не така, на цьому акцентує Д.Донцов, В.Липинський та інші борці за незалежність.

Щодо браку волі, мислитель вказує на те, що нації й кожному її члену, зокрема, треба прищепити "волю до життя", "волю до влади". Має панувати ідея боротьби, експансії, насильства, чи безпосередньо "імперіалізм". Браку віри має протистояти фанатична віра саме у "свою правду", догматизм, винятковість, твердість. Інтерес нації має бути понад усе. Моральним й етичним є тільки те, що скріплює силу нації та забезпечує її зростання. Має панувати принцип ініціативної меншості й творчого насильства, як порядкуючих сил.

Для Дмитра Донцова кожна ідея, щоб залишитися діяльною, має бути перейнята духом романтики, тобто одиниця має піднятися понад власне егоїстичне "я", змагатися за "власний світ", "правду", для якої треба пожертвувати "всім дочасним". Для романтика ж найважливішим є національна місія, міцність держави. Якщо існує ідея, її треба або прийняти, або відкинути; вона не може бути предметом дискусії, а мусить бути догмою віри. Бо яка це ідея, якщо ми собі ставимо запитання: "А може це не вона? Можливо, ми зовсім не до цього прагнемо?" Такі питання не припустимі, бо така ідея ніколи не об'єднає, не стане проводирем нації. Ідея має прийняти релігійний характер, стати фанатично нетерпимою до інших ідей. Недарма Донцов указує на те, що ця ідея має бути у формі міфів, легенд так само, як Ісус Христос у свій час подавав ідеї у формі притч, адже це доступний вираз думки для всіх верств населення. Саме тому християнство так запалило душі людей і пробудило в них беззастережну віру.

Висловив філософ погляд і на те, що нація повинна вміти ще й служити справі загальнолюдського прогресу. Проте, на нашу думку, неправильним був погляд, що сильніша нація має підкорити собі слабшу, бо ніколи жодна нація не буде сприяти розвитку

інтересів тієї нації, яка править над нею. Підневільна людина не буде такою, якою має бути людина за словами Донцова: "активною, агресивною, вольовою, свідомою своєї мети, готовою жертвувати особистим в ім'я загального, людиною, яка визнає добрим і етичним тільки те, що сприяє зростанню її власної сили та зростанню сил нації, сповненої непохитної, фанатичної віри в свою ідею" [3].

Українська нація, щоб не опинитися під владою іншої сильнішої нації, повинна оволодіти своєю економікою й політичним життям, витворити в собі стійкий імунітет до привабливо-маніпулятивних пропозицій. Нація повинна навчитися керувати сама собою, а не бути маріонеткою, оголосити свій остаточний ідеал власної держави супроти зовнішніх так, як і проти внутрішніх сил, що сковують її енергію.

Мета нації не обмежується завданнями дня, ані тим станом, який застала дана генерація. Нація дивиться в минуле, де в традиціях шукає свою відправну точку, і в майбутнє, ретроспективно і проспективно, не нехтуючи ані традиціями, ані провідною ідеєю майбутнього в ім'я завдань дня.

Другим елементом національної ідеї виступає воля нації. Інакше Д.Донцов називає її національний "ерос". Цей "ерос" полягає в прагненні утвердити свою самобутність, винятковість, потрібність для всезагального, світового поступу. Воля повинна об'єднатися з вірою, адже волю рухає віра.

Національна ідея не може бути сформульована за зразком інших чужих ідей, вона має відповідати психології й ментальності даного народу, інакше ця ідея не знайде підтримки й не стане власною та беззастережною для кожного члена нації. Можна навіть до цього пристосувати ідею "сродної праці" Сковороди, тобто ця національна ідея має бути "сродною" для українця.

Чого бракує українській ідеї? – запитує Донцов. Очевидно, того, що в нас немає однієї мети, волі, думки щодо ідеалу. Донцов робить висновок: "України, якої прагнемо ще нема, але ми можемо створити її в нашій душі. Можемо і повинні опалити цю ідею вогнем фантастичного прив'язання, і тоді цей вогонь з'їсть у нас свою рабську соромливість себе, що нищить нас..." [3].

Ми повинні створити власний світ, виокремити його з інших світів для того, щоб створити власну націю. Ми виокремили свого Бога серед чужих, ми віримо Йому, а не чужому, на ті самі права можна покласти й націю, правда на щабель нищу від Бога в ієрархічній драбині.

А може дійсно, у нас нема того "хочу", а можливо, не можемо до кінця заперечити чужу волю, бо ми ще не усвідомили того, що кожний "посідає те, що іншому видер". Проте замало того, щоб підірвати чужу волю, треба зуміти поставити на її місце свою, обґрунтовану, яка має право на життя.

Звідси висновок – коли ми хочемо, щоб українська ідея змогла піднятися в боротьбі з іншими ідеями за панування, вона "мусить в першу чергу залишити прокляту спадщину невільничих часів. Мусимо провести основні переоцінки вартостей. "Фанатизм", "інстинктивні почування", "емоційність" замість "розумовостей", дух "національної нетерпимості", – все, що опльовували в нас, повинно реабілітувати свіже й молоде українство. Прив'язання до свого мусить доповнити воля, витиснути свою печать на чужім; замість залежності від стихії – мусить стати воля, привести її до послуху. Мусимо нести відважно свою віру, не схиляючи чола ні перед чужими, ні перед власними "маловірами". Нація, яка хоче панувати, повинна мати й панську психіку народу – володаря. "Фанатизм" і "примус", а не "ніжність", сповнюють основну функцію в суспільнім житті, і їх місце не може лишитися незайнятим. Не займемо ми, займе хтось інший. Природа не зносить порожнечі" [3].

Нація є вічна, проте ідея змінюється в залежності від умов, в яких ця ідея формується, від прагнень і волі того покоління, яке є її творцем, тому що ситуація змінюється,

приносячи із собою нові вимоги, відповідно до яких змінюється прагнення поодиноких воль, їх сума й виокремлене з цієї суми спільне прагнення, яке з усвідомленням оформлюється в ідею. У цій ідеї, не залежно від епохи, провідною "підідеєю" має бути ідея власної держави. Неможливим є узгодження в національній ідеї власних поривань із частковими "ідейками" інших націй, бо ці "ідейки" для деяких членів суспільства можуть здатися привабливішими і тоді посісти місце "надідеї". Таким чином, у кінцевому результаті нас може поглинути інша нація й залишити без власного "Я". "Власновладність значить, що кожна кляса, яка хоче представляти націю, повинна стриміти не лише до клясово-соціяльних, але насамперед до політичних цілей, до закріплення політичного й економічного планування нації в себе дома, а не до віддання його в руки чужої, хоч би "братньої" кляси за ціну ніколи недодержуваних обіцянок соціального визволення народних мас" [3].

Національна ідея, двигуном якої є воля, – це щось вище від тимчасових, часових моментів та обставин. Не можна сказати, що сьогочасні та утилітарні потреби взагалі відкидаються, вони відіграють важливу роль в "ланцюгу ролей" просування до мети, до росту нації. Волю не обмежують ні природні границі, ні "даний стан національної свідомості", чого не скажеш про ідею. Її можуть втілювати в життя декілька поколінь, але не всі. Ідея, як і воля, має мету розвитку нації. Проте, коли одна ідея стає реальністю, виникає інша, яка попередню ніби доповнює, вдосконалює або, навпаки, заперечує, а воля – це поштовх, двигун.

Потрібно, не нехтуючи минулим і його традиціями, удосконалювати теперішнє з перспективою на майбутнє. "Мусимо звести з дороги всі доктрини, що заважають консолідації нації довкола одного ідеалу: демократизм, соціалізм, всесвітянство, пацифізм. Кожна з цих ідей має відповісти на питання: чи вона скріплює націю, чи спричинюється до її могутності, чи, навпаки, її ослаблює. Не ідеал самостійності маємо оцінювати з точки погляду "свободи" "одиниці", "демократичності" форми правління або "визволення пролетаріату" чи щастя "плохої гречкосійської природи", чи "мирного життя" країни, лише на те все треба глядіти з точки погляду власновладства і могутності нації" [3].

Могутньою є нація, яка має свободу, включаючи й особисту свободу, а також і незалежність, яка черпає свою енергію у власній ідеї. Коли немає особистої свободи, є безпристрасне "знаю", але нема "хочу", а перше без другого безплідне. Отже, "чинний націоналізм" каже, що в культурі має бути органічність і віра, у державі – власновладність, у громаді – провідництво й ієрархія, але перед цим потрібне "плекання зовсім нового духу" [3].

Д.Донцов правильно звертає увагу на те, що Україні треба нарікати не на зовнішніх ворогів, а на непорозуміння всередині, якою є наша "каста ліпших людей", чи ці люди не дбають тільки про свою вигоду. Чому ми, будучи вже незалежною державою, нацією (зі знаком питання), дальше не знаємо куди йти? Бо наші попередники вважали, якщо ми здобудемо незалежність і свободу, усе дальше буде добре. От ми здобули незалежність, а що далі? Де та наступна ідея в "ланцюгу ідей", яка веде до росту нації? Основною функцією національної ідеї є відповідь на ці запитання. Також потрібно визначити, як виглядає ідеал України.

Потрібне формування нового світобачення. Обов'язковою умовою розвитку нашої держави є творення національної ідеї, в основі якої лежали б воля до самотворення, осмислення національного ідеалу, принципи свободи й рівності можливостей, а головне – готовність до відстоювання власних інтересів та інтересів нації. У формуванні національної ідеї потрібно враховувати напрацювання попередніх поколінь. Зокрема, з романтизму національна ідея збагачується розумінням цінності народу, його духовних поривань; початок XX століття додав ідею соціального добробуту, знищення експлуатації, етичного соціалізму, що не втратило своєї актуальності до сьогодні. Дмитро Донцов активізує "намагання бути", екзистенційне самоствердження, "власновладність" – тобто здатність повністю брати на себе відповідальність за долю власної нації. Усі ці компоненти, об'єднавшись з ідеалом, мали б у майбутньому забезпечити хоча б якийсь суспільний консенсус щодо змісту української національної ідеї, виробити формулу згуртування нації в усталену політичну спільноту.

1. Донцов Д. Дух нашої давнини. – Мюнхен, Монреаль, 1951. – 341 с.
2. Донцов Д. Клич доби. – Лондон: Видання союзу українців, 1968. – 128 с.
3. Донцов Д. Націоналізм. – Лондон, Торонто: Українська видавнича спілка, Ліга визволення України, 1966. – 363 с.
4. Донцов Д. Незримі скрижалі Кобзаря. "Містика рицарства запорозького". – Торонто, Канада: Вид-во "Гомін України", 1961. – 230 с.
5. Донцов Д. Туга за героїчним: ідеї і постаті літературної України. – Лондон: Вид-во "СУМ", 1953. – 160 с.
6. Донцов Д. Історія розвитку української державної ідеї. – Вінниця, Б.в., – 1917. – 41 с.
7. Дичковська Г. Філософсько-політичні основи українського національно-визвольного руху 20–50 рр. XX століття. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. – 164 с.
8. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст. – К.: Основи, – 1993. – 126 с.
9. Сосновський М. Дмитро Донцов. Політичний портрет: З історії розвитку ідеології українського націоналізму. – Нью-Йорк–Торонто: НТШ, 1974. – 416 с.
10. Возняк С.М., Голянич М.Ю., Москаленко Ю.М. Філософська думка України: імена та ідеї: Навчально-методичний посібник. – 2-е повне вид. – Івано-Франківськ: Плай, 2003. – 136 с.

The article is devoted to research of development of national idea in the philosophical inheritance of D.Dontsov. Maintenance of concept is analysed national idea, its actuality for modern Ukrainian social reality, taking into account traditions of comprehension of problem to the previous generations. An attempt to define the place of D.Dontsov in the Ukrainian philosophical mind is carried out, to find of his ideas with scientific and philosophical developments of beginning of age. It is that without a national idea is not possible association of society and creation of the mighty independent state that is actual and on this time.

Key words: *idea, ideal, national idea, value, freedom, necessity, purpose.*

УДК 17.023.36
ББК 87.732.5

Павло Пушик

І.Я.ФРАНКО І ТРАДИЦІЯ ГУМАНІСТИЧНОЇ ЕТИКИ

У статті розкривається етико-антропологічна спрямованість філософських поглядів І.Я.Франка. Простежується соціальна природа моралі. На прикладах повістей і поетичних творів автора ілюструється проблема пошуку людиною щастя і сенсу життя. Таким чином,людина розглядається як найвища цінність.

Ключові слова*: етика, гуманізм, добро, зло, щастя, свобода, моральний ідеал.*

За нав'язаним радянським франкознавством образом Каменяра залишився справжній Іван Франко: високоосвічений інтелектуал, глибокий мислитель-філософ, письменник, великий поет, публіцист, літературний критик, людина надзвичайної сили духу й волі. Його творча спадщина була, є і, безсумнівно, буде об'єктом ще багатьох досліджень та відкриттів. Особливо, на нашу думку, актуальними, цікавими та дискурсивними є питання про філософську систему І.Франка. Життя і творчість мислителя є уособленням його етико-антропологічної, а звідси й гуманістичної спрямованості. У його творах моральна проблематика посідає одне з чільних місць, центральним з яких є гуманізм.

Дослідженням даної проблеми займались такі вітчизняні філософи та франкознавці, як: В.Горський, В.Грицак, Т.Гундорова, І.Мазепа, Б.Тихолоз.

Мета статті полягає в обгрунтуванні основних вихідних принципів гуманістичної етики І.Я.Франка, з'ясуванні складових гуманістичного світогляду поета.

© Пушик П.

Ідея гуманізму є однією з найбільш привабливих і водночас найбільш невизначених в історії людської думки. Існує гуманізм суспільний, християнський, соціалістичний. У кожній із вищевказаних концепцій є своє особливе розуміння гуманізму, хоч існують і загальні риси гуманістичного підходу. "Гуманізм (від лат. – людський, людяний) – система світоглядних орієнтацій, центром яких є людина, її самість, високе призначення та право на вільну самореалізацію. Гуманізм визнає вивільнення можливостей людини, її благо – критерієм оцінки соціальних інститутів, а людяність – нормою стосунків між індивідами, етнічними й соціальними групами, державами" [7, с.134]. Головними рушійними силами історичного поступу прихильники гуманізму вважали мудрість, розум, знання, освіту. Звеличуючи людину, гуманісти проголошували її рівною Богові. У річищі цієї традиції О.Конт у XIX ст. запропонував принцип "обожнення людськості". Такий підхід завжди ставив гуманізм перед небезпекою перетворитися на світоглядне й суспільно-культурне явище, підпорядковане абсолютизації людини як деміургу буття, покликаного всеосяжно панувати над природою. На противагу антропоцентричній зарозумілості суб'єкта світовідношення, через яку гуманізм обертається на свою протилежність, класична та сучасна інтелектуальна традиція містить підходи, яким притаманні ідеї співмірності людини й природи (Г.Сковорода), "благоговіння перед життям" (А.Швейцер). Гуманізм виходить із пріоритету цінності буття особистості перед усіма іншими пріоритетами.

"Філософія серця" була однією з передумов, які викликали пожвавлений інтерес до етичної проблематики в другій половині XIX – на початку XX ст. Така тенденція характерна для всієї європейської філософії. Саме в цей час мислителі поступово усвідомлюють, що ідеали просвітництва виявилися нездатними задовольнити запити внутрішньої природи людини, потреби розвитку її "Я", її духу. Раціоналістичний спосіб пояснення людини та світу поступово змінюється спробами спиратися на почуття, віровання, духовність, а не на зовнішні чинники – звідси й звернення до релігії, пошуки нової філософії для подолання крайнощів раціоналізму. Складне життя почуттів, яке не піддається аналізу на абстрактних засадах розуму, засвідчує світоглядну кризу, визріває потреба побудови нового світогляду на моральних засадах.

Усі твори І.Франка пронизані загальнолюдськими константами: добро, свобода, справедливість, щастя. Для кожної форми гуманізму людина завжди є центром зацікавленості. Вона також є одночасно творцем власного життя, вимірює себе і світ у цілому згідно з критеріями, які сама встановлює й створює в процесі свідомої інтелектуальної діяльності. Осердям Франкового гуманістичного світогляду, сповненого мудрості й любові, є ідеал всебічно й гармонійно розвинутої особистості, яка володіє такими якостями, як: духовність, соціальність, діяльність, моральність, реальність [6, с.33]. Уявленням про цей зразковий суспільний тип є синтез духовних пошуків нашого національного генія, його намагання віднайти відповіді на вічні питання людського життя.

І.Франко – не сторонній спостерігач. Він наполегливо утверджує гуманізм. Це не абстрактний гуманізм, об'єктом якого є загальна людина, усе людство. Замість любові до чогось далекого він утверджує справжній, глибокий і дійовий інтерес до ближнього. Пропаганда гуманної етики була для нього одним із головних питань, якому він надавав великого значення. Персоніфікована квінтесенція етико-антропологічної концепції І.Франка задекларована в його поетичних творах, теоретично розроблена в науково-філософських працях і практично реалізована у власній подвижницькій екзистенції. Таким чином, людина для нього – найвища вартість, апогей космічного творчого пориання, вінець природного розвою. "Кожна людська особа сама для себе цілий світ, кожна має право жити, як їй хочеться, розвиватися як може, і все, що обмежує, стіснює її – шкідливе" [8, т.15, с.332].

Одна з основних філософських ідей І.Франка – думка про те, що найбільшою цінністю на землі є не просто людина, а "правдивий живий чоловік". Така людина – носій духу, а той дух є "вічний революціонер". Мислитель стверджує: "Немає такої важкої, такої заплутаної, але одночасно такої важливої науки, як наука про людину і про людське життя. Лише вона може визначити справжнє місце людини в природі і серед інших людей; вона тисячами прикладів підкреслює своє міркування про те, як нам слід жити і керувати власним розвитком, вказує на початок людського поступу" [8, т.1, с.37].

Гуманізм І.Франка – не аристократичний, не вибірково тенденційний. Він беззастережно демократичний, обернений до будь-якої конкретної живої людської істоти, яка страждає від нелюдських умов існування. Цим зумовлені підкреслена фактографічність і суворий натуралізм його творів. В автобіографічній повісті "На дні" лунає крик проти несправедливості, проти зневаги над людським єством. Усі персонажі повісті є насамперед людьми, а не злочинцями. Для автора Бовдур, який перетворився на людину-звіра, що має одну мету – наїстися, навіть ціною людського життя, заслуговує не на осуд, а насамперед, на співчуття.

У циклі віршів "Із книги Кааф" мислитель розкриває свою глибоку любов до людської особи. Згідно з легендою сік із квітки кааф допомагає людині позбутись негативних моральних якостей та відродитись духовно. Інколи людина чинить зло, та автор її не засуджує, а розуміє, що все це є найбільш "чоловічне":

"Гуманний будь, і хай твоя гуманність
Пливе з криниці чистої любові,
Якої не мутить пиха й захланність" [8, т.3, с.166].

Чоловіколюбство, діяльна любов до людей є тією основою, на якій будується вся система буттєво-світоглядних настанов автора. Віра в добру, вроджену натуру людини, відображає людинознавчу концепцію Франка: "Завжди треба припускати, що в кожній людині під товстим шаром життєвого бруду, егоїстичних мозолів та поганих звичок тліє непогасна іскра Божого вогню і що не раз цілком несподівано найменший подув може освіжити її..." [8, т.17, с.355].

Як гуманіст і аналітик, Франко виступає у творах "Терен у нозі" та "Як Юра Шикманюк брів Черемош". У першому сутність добра визначає народна мудрість, згідно з якою людина мусить прожити життя згідно з Божими настановами, тобто морально й доброчесно. Уся поезія Франка – це художня філософія боротьби проти вселюдського зла. "Хто з злом не боресь, той людей не любить", – сказав мислитель в одному з "Тюремних сонетів".

Цікавим є твір "Святий Валентій". Під впливом ідей християнського аскета Валентій схилився саме в другий бік – пасивності, покори, втечі від життя. Ось таке життєве й філософське кредо героя поеми. Саме проти таких поглядів боровся І.Франко на протязі всього життя. В образі Валентія він показав, що настрої громадської пасивності, індивідуалізму, покори долі, песимізму, бездіяльності ведуть урешті-решт до зради народу, його інтересів. Проповідь любові до людей, служіння людям у найширшому розумінні цього слова – основна ідея поеми, її філософська сутність.

Поема "Святий Валентій" не була опублікована за життя І.Франка. Проте основну філософську ідею твору він розгорнув на іншому матеріалі й в іншому плані в таких поемах, як "Смерть Каїна", "Цар і аскет", "Похорон", "Іван Вишенський", "Мойсей", що ввійшли у золотий фонд світової класики. Ідейно і тематично до твору "Святий Валентій" прилучається поема І.Франка "Цар і аскет", що була написана поетом у 1892 році й увійшла до другого видання збірки "З вершин і низин". Основне ідейне спрямування поеми – розвінчання й засудження аскетизму, розкриття його антигуманної, людиноненависницької суті. В одежі давньоіндійської легенди І.Франко підніс українсь-

кому читачеві чудову поему, сповнену безмежної людяності, гуманізму, поему про перемогу добра над злом, правди над неправдою, про торжество народу над тираном.

Письменникові-гуманістові чужа ідея протиставлення героя та народу. У поемі "Мойсей" утверджується їх нерозривна єдність, що є умовою виживання народу та його розвитку. Герой бачиться насамперед провідником, котрий веде його до кращого життя.

Сутність і сенс буття письменник бачить в альтруїстичному самовідданому служінні народові, праці для його піднесення. Звідси зрозуміла основна ідея поеми "Іван Вишенський". Син народу – надто, коли він у біді, – повинен бути з народом як громадянин-патріот. Саме через це головний герой не знаходить собі місця, він щиро кається:

"І яке ж ти маєш право,
Черепино недобита,
Про своє спасення дбати
Там, де гине міліон?" [8, т.3, с.79].

Герой поеми після внутрішньої боротьби твердо вирішує повернутись в Україну, приймає душею пропозицію земляків стати керманичем в їх важкій боротьбі. Він благає Бога, щоб вдіяв чудо, щоб повернув барку із земляками або дав йому долетіти до неї птахом. І оскільки внутрішнє переконання в правоті вибраного шляху було таке глибоке, а віра велика, йому здалось, що настала хвилина чуда, коли Бог послухав його:

"Він нічого вже не бачив,
Тільки шлях той золотистий
І ту барку ген на морі, –
І ступив – і тихо щез" [8, т.3, с.83].

Отже, шлях Івана Вишенського з поеми І.Франка – шлях до життя, до боротьби за волю й людські права, шлях народного ватажка.

І.Франко був переконаний, "що само багатство, сама наука, сама штука не може дати чоловікові повного щастя. Наскільки чоловік може бути щасливим у житті, він може се тільки в співжитті з іншими людьми, в родині, громаді, нації. Скріплення, уточнення того почуття любові до інших людей, до родини, до громади, до свого народу – отсе основна підвалина всякого поступу; без неї все інше буде мертве тіло без живої душі в ньому" [8, т.2, с.345].

Найвищою реальною основою розумної й справедливої етики, яку пропагував Франко, є закон природного життя людей, з яким вони повинні узгоджувати свої бажання й поведінку в суспільстві, не роблячи один одному кривди і зла. Ось чому він заявляв:

"Хоч хто і сто літ проживе,
Премудрості не знаючи, –
Волів би день один прожить
Пізнавши праведний закон" [8, т.2, с.194].

Франковий "вічний революціонер" не пнеться вгору до недосяжних висот. Навпаки, він дуже "приземлений", націлений на конкретні людські дії. У цьому й полягає раціоналістична основа етики Франка, виведена ним з антропологічного розуміння сутності людини.

Одна з найцікавіших праць українського мислителя – "На склоні віку. Розмова вночі перед роком 1901". Це справді розмова-діалог двох персонажів – Іларіона і Зенона, кожен з яких відстоює свій, протилежний іншому, погляд на речі. Це роздуми Франка про долю України, її народу і – за термінологією автора – "людської одиниці" в не-

вблаганному перебігові історичного часу, які мають підсумковий характер. Франко-Іларіон високо поціновує здобутки доби, що минає, наголошуючи перед усім на тому, що це була пора, котра за своїм значенням в історії людства дорівнює добі Відродження, є другим після неї переломним етапом у розвитку суспільства, віком "великої праці, колосальної боротьби і великих здобутків, віком "емансипації" [8, т.45, с.298]. Для Зенона, навпаки, XIX ст. є пора "великої благи, великого фарисейства, великих помилок і ілюзій,... руйнування, нігілізму і безхарактерності" [8, т.45, с.298]. У діалозі Іларіона-Зенона виразно відбилися суперечності світоглядної еволюції самого Франка від початку його діяльності з 70–80-х рр. XIX ст. до початку XX ст. Цю еволюцію можна визначити як перевтілення Зенона в Іларіона: інвективи першого на адресу капіталістичної економіки, буржуазної демократії, реального становища робітників і селян та інших соціальних негараздів повністю відповідали змісту тієї боротьби, яку словом і ділом провадив протягом усього життя Каменяр проти існуючого ладу, не роблячи істотної різниці між Галичиною, власне Австро-Угорщиною, Росією та країнами Західної Європи.

Франко-Іларіон висловлює фундаментальне положення Франкової філософії історії в поєднанні з філософською антропологією (хоча такого терміну вчений не вживає): "Корінь усякого поступу і розвою" полягає – надамо слово Іларіону – в основній емансипації, може найбільш характерної для XIX в., емансипації, що творить ядро всіх інших: емансипації людської одиниці, її тіла й духу, її потреб, бажань і вірувань, від усіх згори накинених правил, форм і догм" [8, т.45, с.291].

Уже в кінці 1897 року, у передмові до збірки автор зауважував, що в тодішньому суспільстві намножилося так багато недовір'я, ненависті, антагонізмів, при яких залишається шлях побудови майбутнього на етичному, широко гуманному вихованні народних мас, на поступі й загальному розповсюдженні освіти, науки.

"Поступ" був центральною категорію, навколо якої укладався світогляд Франка, як у молодому, так і зрілому віці. Джерелами формування Франкового світогляду були праці Огюста Конта, Герберта Спенсера, Чарльза Дарвіна, Томаса Гекслі, Генрі Томаса Бокла, Ернеста Ренана та їхніх численних популяризаторів. З числа цих авторитетів на першому місці – як свідчать спогади – для молодого Франка стояв Огюст Конт, автор терміна "позитивізм" і його головний ідеолог. О.Конта вважають уособленням XIX століття, де занепад віри в Бога не супроводжувався появою нової універсальної легітимації суспільно-політичного порядку. Конт узявся, власне сконструювати таку філософську систему, яка могла б замінити собою релігію. Такою релігією мала стати віра у поступ. Моральний прогрес, на думку Франка, є невід'ємним складником суспільного прогресу, визначальними чинниками якого виступають гуманізм, солідарність і свобода. З поняттями добра, свободи тісно пов'язаний принцип справедливості. Для Франка справедливість є найважливішою складовою суспільного ідеалу. Керуючись принципом справедливості, який тісно пов'язаний із свободою й рівністю в реалізації своїх прав, можливостей і благ, пересічна людина буде почувати себе щасливою. Під поняттям "справедливість" він розуміє, насамперед, рівномірний розподіл матеріальних благ, усунення нерівності в управлінні, в класовому поділі. І.Франко глибоко вірить у побудову суспільства, найважливішою складовою якого буде справедливість. Він мріє, що суспільство майбутнього керуватиметься даним принципом у реалізації своїх прав, можливостей і благ. Щоправда, і це відзначає сам І.Франко, цей ідеал ще далекий і декому може здатися недосяжним або фантастичним.

Проголошуючи загальнолюдські ідеали добра, справедливості, волі, Франко приходить до розуміння щастя. Це, передусім, призначення людини діяти, пробиватись крізь муки й страждання, вільно обирати долю.

Вихідною й головною думкою І.Франка було те, що люди від природи не є ні добрими, ні злими, всі мають однакове право на життя й користування благами природи, а

значить, усі мають однакове право на щастя. Чоловік не сам живе на світі, а з людьми, – рефлексує Франко щодо потенційної здатності мистецтва примусити читача перейнятися почуттями інших людей, "жити хоч на хвилю їх життям"; життя людське – то найдорожчий скарб чоловіка, а устроїти те життя найкраще – то найвище його завдання. Ніяка зверхня сила, ніякий закон не дасть чоловікові щастя, вдоволення, коли він не знайде його сам у собі. Щастя лежить у відносинах чоловіка до інших людей [8, т.33, с.424].

І.Франко замолоду, у перших виступах із пропагандою соціалістичних ідей, категорично заперечував насильницькі методи боротьби, вважаючи єдино можливим шляхом соціальних перетворень і встановлення справедливого суспільного ладу "його осушення в розумній формі, без насильних і кривавих потрясінь" [8, т.45, с.135], підкреслюючи необхідність "супокійного ширяння" соціалістичних переконань та "входження в життя таких реформ, котрі би приготували... спокійний перехід до нового ладу" [8, т.48, с.113]. Поет чітко вказував, що він – не за насилля, а за суспільний поступ шляхом активізації світлого людського розуму. Ще виразніше про це наголосив І.Франко в поезії "На суді". Звинувачений у начебто намаганні здійснити з однодумцями державний переворот, поет, згідно з твором, відповів суддям у такому дусі:

"А ще скажіте, як сей лад
Перевернути хочем ми.
Не зброєю, не силою
Огню, заліза і війни,
А правдою, і працею,
Й наукою. А як війна
Кривава понадобиться –
Не наша буде в тім вина" [8, т.1, с.53].

Особисте щастя, як мета окремої людини, стає мірилом розвитку в неї суспільної якості – людяності, уміння й здатності жити по-людськи. Визначальним виявом людськості має стати "братська взаємна любов". "Скріплення, уточнення того почуття любові до інших людей, до родини, до громади, до свого народу – отсе основна підвалина всякого поступу, без неї все інше буде лише мертве тіло без живої душі в ньому", – зробив висновок І.Франко [8, т.45, с.345]. Людинолюбство, моральність, чесність, людяність "не під впливом кари й нагороди, а заради самого добра" можуть розвиватися лише як риси вільної, духовно розвиненої людини.

Моральний ідеал, якому Франко неухильно слідував упродовж життя, це праця на благо свого народу. У статті "Дещо про себе самого" він так визначає свій обов'язок перед народом: "Як син селянина-русина, вгодований чорним селянським хлібом, працею твердих селянських рук, почуваю обов'язок панщиною усього життя відробити ті шеляги, які видала селянська рука на те, щоб я міг видряпатись на висоту, де видно світло, де пахне воля, де ясніють вселюдські ідеали" [8, т.31, с.595].

Народ, як говорить Франко, хоч і пригноблений, бідний, безпорадний, але поволі підноситься й відчуває щоразу більшу потребу в правді та справедливості. "Отже, варто працювати для цього народу, і ніяка праця не піде на марне".

Він мислив категоріями людства і не міг бути щасливим, доки на покуту світу возсідала кривда. Арештований у 1877 році, 21-річний Франко так заявив про причину арешту – про свій "єдиний гріх":

"Бажав я для скованих волі,
Для скривджених – кращої долі,
І рівного права для всіх..." [8, т.1, с.43].

Центром філософських пошуків І.Франка є "правдивий живий чоловік", який сповнений безмежної любові до всіх людей, глибокої мудрості, а також бажання служити рідному народу. Життєвий і творчий шлях мислителя став уособленням його вчення.

1. Гошовський М. Ідея суспільного прогресу у творчій спадщині І.Франка // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – №3. – С.96–112.
2. Гундорова Т. Франко – не Каменяр. Франко і Каменяр. – К.: Критика, 2006. – 352 с.
3. Забужко О. Філософія українських ідей та європейський контекст: Франківський період. – К.: Наукова думка, 1992. – 140 с.
4. Лук М. Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX – початку XX століть. – К.: Наукова думка, 1993. – 149 с.
5. Мазепа В.І. Культуроцентризм світогляду Івана Франка. – К.: Пароплан, 2004. – 232 с.
6. Тихолоз Б. "Цілий чоловік" в етико-антропологічній концепції І.Франка // Слово і час. – К.: 1999. – №2. – С.33–34.
7. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С.134.
8. Франко І. Зібрання творів: У 50-ти тт. – К., 1986.
9. Хамар У. Проблема ідеалу у філософській спадщині І.Франка. – Львів, 2001. – 201 с.

In given article the analysis of ethical and anthropological views of Ivan Franko is developed. The influence of historical and social conditions upon forming and understanding basic moral categories and principles is also revealed. The role of his creative work on spiritual, cultural, and national existence of our people is found out.

Key words: *ethics, humanism, good, evil, happiness, liberty, trend, moral ideal.*

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ І КУЛЬТУРИ

УДК 7.046.1
ББК 82.3

Любомир Бабій

МІФОЛОГІЯ І МИСТЕЦТВО

У статті досліджується взаємов'язок міфології з мистецтвом. Автор стверджує, що міфологія є синкретичною (нерозчленованою), цілісною формою свідомості та способом духовно-практичного перетворення світу. А мистецтво – це лише духовна творчість, предметом якої є людина з її інтересами.

Ключові слова: *міф, синкретичність, антропоморфізм, фетишизм, тотемізм, анімізм, епос, художній образ, мистецтво.*

Історично міфологія передує мистецтву. Вона є "материнським лоном", в якому формувалися мистецтво, релігія, мораль і навіть філософія. Це означає, що міфологія в зародку синкретично вже містить у собі всі названі сфери духовного розвитку людини й суспільства.

Міфологія є світоглядом родового суспільства. Тому суб'єктом міфу є рід, з якого ще не виокремилася людина – індивід. Вона не знала трансцендентного Бога, який існує поза реальним світом, тобто поза простором і часом. Міфологічні Боги відрізняються від людей тільки за ступенем могутності, а не за суттю. А сила й істинність міфу для кожного представника роду були зумовлені цілісністю роду як соціальної спільноти.

У нашій і зарубіжній літературі не затихають суперечки навколо проблем суті первісного мистецтва, правомірності називати художні особливості родового колективу мистецтвом.

Одні автори без будь-яких застережень використовують поняття "мистецтво" для позначення естетичних цінностей первісного суспільства [1]. Інші вважають за краще утриматись від прямої й однозначної відповіді на це питання або навіть відмовляються "говорити про власні художні прийоми, засоби виразності, стиль" [2, с.7] стосовно міфології.

Проблема занадто складна і просто вирішити її неможливо. Вона особливо актуальна в наш час, коли модерністська спрямованість мистецтва переплітається з тенденцією міфологізації, яка є істотним моментом "перманентної" кризи сфери свідомості в сучасних умовах [3, с.59].

Р.Гароді у своїй книзі "Реалізм без берегів" розглядає "міфотворчість" як власну функцію мистецтва від Гомера до "Дон Кіхота" Сервантеса, від "Фауста" Гете до "Матері" Горького. Він вважає, що це мистецтво користується "мовою природи", "ще не відлитої у форму наукових і технічних вимог" [4, с.42–43].

У такій інтерпретації міфотворчість стає всеосяжним і, разом із тим, позаісторичним явищем, продуктом художньої творчості. Насправді відображення дійсності в міфології відбувається за допомогою образів, але вони істотно відрізняються від образів мистецтва. У своєму становленні міф спирається на матеріально-практичну діяльність первісного суспільства, але реалізує її цілі духовно, ідеально, в уяві.

Тому міфологія виступає способом духовно-практичного освоєння дійсності і, насамперед, природи, що передбачало створення образів, які відображають перетворену у свідомості дійсність, "олюднену" природу, в якій людина може вільно реалізувати свої життєві потреби, цілі, надії. Персоніфікація при цьому виступає засобом досягнення цих цілей, тобто перетворення природи з чужої людині сили, яка протистоїть їй, у вільний світ її буття, який нагадує родову общину.

© Бабій Л.

Відомо, що грецька міфологія була передумовою грецького мистецтва, яке вже зображувало не дику природу й самі по собі суспільні форми, а "вже перероблені несвідомо-художнім способом народною фантазією" [5, с.693]. Це означає, що міфологія – ще не мистецтво, а лише його "матеріал", "грунт", "материнське лоно", без якого, власне, мистецтво є неможливим. Мистецтво не могло розвиватися як плід чистої, незалежної від міфології фантазії художника, яка б виключала будь-яке міфологічне ставлення до природи, будь яке міфологізування природи.

Це вказує на те, що поза міфологією як першою формою культури взагалі не може бути культуротворчого процесу. Тільки з таких методологічних позицій можна правильно, по-науковому вирішувати питання про сутність художніх особливостей міфотворчої діяльності первісної людини.

Міф ототожнює суб'єктивне й об'єктивне. Тому міфологізація передбачає таку свідомість, в якій суб'єктивний образ й об'єктивне явище (річ) становлять єдине ціле. Тобто міфологізація приймає світ таким, яким він є, але в "олюдненій" формі. Такі образи позбавлені умовності. Наприклад, казкове народження Афродіти з морської піни сприймається як цілком реальна подія, а не художній вимисел.

Ф.Кессіді підкреслює, що міф одночасно є чуттєвим образом й уявленням, персоніфікацією та художнім образом, інтуїтивним сприйняттям і чуттєвим баченням; міф є не тільки "вираженням, означенням і персоніфікацією чогось, але і тим, що він виражає, означає і персоніфікує" [6, с.42]. У міфологічному образі знаходить відображення суб'єктивна, "олюднена" дійсність, виправдана родовим колективом, і тому вона виконує роль санкції й регламенту, який визначає характер діяльності всіх членів цього колективу.

Образність у мистецтві відрізняється тим, що не передбачає тотожності ідеї й образу. Наприклад, опис землі в художній літературі не потребує, щоб її образ сприймався як сама земля. У міфології ж, навпаки, вона мислиться буквально, ніхто не сумнівається в її існуванні, тому що вона – жива істота. У грецькій міфології Земля, що виникла з хаосу, це Гея. Вона створює з себе небо – це Уран, а від їхнього шлюбу народились титани [7, с.466–467].

Такі метаморфози зумовлені тим, що міф "ототожнює ідейну образність речей із речами як такими й ототожнює цілком субстанціонально" [8, с.167]. Усі міфології формувалися за цим принципом і постають перед нами у своїй безпосередній об'єктивності: безособово, позаособово, як продукт усього родового колективу, а не якихось окремих індивідів.

Первісна людина була ще більше підневільною, ніж раб: руки й ноги сковували невидимі ланцюги родоплемінних настанов, традицій, звичаїв, уявлень [9, с.50]. Напевно тому, стосовно художніх особливостей, міфологія на останньому ступені свого розвитку виступає у формі епосу. Для Греції – це II – початок I тис. до н.е. Всесвітньовідомий епос цього періоду послужив тим матеріалом, який у поетично переробленій формі постав у поемах Гомера "Іліада" і "Одіссея".

Отже, епос виникає десь на межі між міфом і літературою і має на собі відбиток переходу від безпосереднього, народного співжиття "миром" до власне суспільного життя [10, с.82]. У Гомера природа ще міфологізується, вона виступає сукупністю обожнюваних стихій. Це вже не фетишизм, але й щось далеке від грубого анімізму. Демонічні сили в поемах опоетизовані, вони вже не страшні для людини. Хаос безсилий перед олімпійськими богами, котрі втілюють родову общину, загальне, яке домінує, панує над індивідуальним, що й зумовлює епічний стиль. У даному випадку форма виступає застиглим міфологічним світоглядом, для якого людина представлена в занадто загальній формі, що зумовлено родовим принципом колективізму.

Епічний стиль відрізняється надзвичайною рельєфністю, чіткістю обрисів, зоровим і дотиковим характером, відсутністю психологізму, внутрішніх переживань. На перший план виступає чіткість форм. Ілюстрацією цього стилю може служити п'ята пісня "Одіссеї", в якій зображені катастрофа корабля й злигодні Одіссея. Психологія героя тут на задньому плані, її заступає стихія, що розбурхалася, вона домінує над стражданнями Одіссея [11, с.79].

І це не просто стиль Гомера, це скоріше стиль епохи, відображення родового колективізму. Рефлексія ще тільки зароджувалась, вона покликана значно пізніше замінити матеріальну дію образу, ритуалу.

Художній момент у міфології зовсім позбавлений рефлексії, оскільки він оснований на такій естетичній свідомості, яку можна назвати наївним дорефлекторним реалізмом. Мистецтво з міфологією споріднює те, що, як і міфологія, загальні уявлення воно передає в конкретно-чуттєвій формі. Тому можна вважати, що "стародавня міфологія як певна синкретична єдність містила в собі зародки не лише релігії й стародавніх філософських уявлень … а й мистецтва, насамперед всього словесного" [2, с.7].

Крім конкретно-чуттєвого способу узагальнення дійсності, мистецтво успадкувало від міфології і сам синкретизм, що робить його ексклюзивною формою суспільної свідомості. "Визнання за мистецтвом особливого естетичного значення й цінності – перша й необхідна умова правильного вирішення проблеми специфіки мистецтва" [12, с.311].

Якщо міфологія виконувала всезагальну духовну функцію щодо роду, то мистецтво зосереджується в основному на гносеологічній, виховній та естетичній функціях. Його активність випливає з того, що, зазнаючи на собі вплив суспільства – політичний, філософський, морально-психологічний тощо – мистецтво залишається при цьому естетичною цінністю, яка задовольняє ту потребу цього ж суспільства, яку може задовольнити тільки воно.

Не всяку міфологію можна вважати "материнським лоном" мистецтва. Гомерівські "Іліада" й "Одіссея" породжені грецькою міфологією зміцнілого антропоморфізму з його героїчним началом. Це вже протиставлялось тотальній фетишизації. притаманній магічному й безособовому міфові хтонічного періоду, який можна було б назвати "абсолютною міфологією", яка відображала "абсолютну несвободу" людини стосовно жахливих, катастрофічних сил природи. Таку природу Гомер зображає лише як рудимент для порівнянь, що підкреслюють силу героя. Це початок широкомасштабного перетворення предметів природи в предмети культури, або "органи людської волі", яка панує над природою як уречевлена сила знання про світ.

На стадії зооморфізму жодна міфологія не може служити "материнським лоном", "матеріалом" для мистецтва. Якщо грецька міфологія стала передумовою й матеріалом, арсеналом і грунтом грецького мистецтва, то тільки тому, що у греків вона скоріше ніж в Індії чи Єгипті подолала грубий зооморфізм і стала на шлях антропоморфізації дійсності.

Олімпійські боги є підтвердженням цього. Їх художня цінність у тому й полягає, що вони відобразили пластично виразну людську зовнішність. Пластичне зображення протистояло всім формам архаїчного періоду в міфології з їхнім культом жахливого, безладного, катастрофічного й безособового.

Чому єгипетська міфологія не стала "материнським лоном" мистецтва? Тому, що в Єгипті найпоширенішим був культ Сонця. Солярні міфи посідають там центральне місце. Сонячний Бог Ра був покровителем і батьком фараонів. А оскільки в Єгипті домінували тотемічні погляди на природу, то й Сонце зображалось у вигляді тварини. Кожний рід прагнув надати Сонцю зовнішність тотема, якому він поклонявся. Цей полізооморфізм не дав можливості єгипетській міфології відіграти ту всесвітньо-історичну роль "материнського лона" мистецтва, яка випала на долю грецькій міфології.

Антропоморфізм грецьких богів з їхнім світлим образом і яскраво вираженою індивідуальністю не створював враження чогось таємничого й містичного, не пригнічував думки людини, не бентежив її душу. Тобто боги створювались за образом і подобою людини, яка таким чином ставала "міркою усіх речей" (Протагор). Близькі людині, вони стали опредмеченням її сподівань, страждань і радощів.

Олімпійська міфологія відобразила ту епоху в розвитку первісного суспільства в Греції, коли світ магічних уявлень, світ жорстоких божеств і безпощадного закону кровної помсти замінювався струнками міфами про богів і героїв, що нагадували самих людей. Але вони були красивішими і досконалішими. У цьому виражались (в ідеалізованій формі) інтереси людини, яка розривала багатовікові кайдани родоплемінних відносин.

Отже, ми з'ясували, що грецька міфологія послужила "материнським лоном" для мистецтва, чого не можна сказати про єгипетську міфологію. Але це не означає, що єгипетський, індійський та інші східні народи не пройшли через міфотворчу форму розвитку їхньої культури. Ідеться лише про відставання антропоморфізації світу в цих міфологіях, про сповільненість перехідного періоду між міфологічною формою суспільної свідомості й відособленістю таких її сфер, як мистецтво, мораль, філософія тощо.

Що ж стосується фетишизму, тотемізму з їхніми магічними функціями, то через ці більш ранні форми міфології пройшли абсолютно всі народи світу. Зокрема, в Єгипті до найшанованіших тварин – уособлення різних божеств – належали бик (Апіс, Мневіс, Бухіс, Бата), корова (Ісіда, Хатор). Втілені в образах тварин божества початково вважалися покровителями мисливства. Пізніше цей культ був пов'язаний із шануванням вождя племені, з часом почав наближатися до культу фараона, який у ранніх текстах називається "тельцем". На одному із зображень фараон Нармера в образі бика руйнує фортецю ворога [7, с.421].

Цього зооморфізму єгипетська міфологія так ніколи й не позбулася, хоч окремі елементи антропоморфізму були властиві пантеону єгипетських богів. Зокрема, богиня радості й веселощів Баст зображалась у вигляді жінки з котячою головою; бог мудрості, лічби й письма Тот – у вигляді людини з головою ібіса або павіана [7, с.424].

На відміну від міфології предметом мистецтва завжди була людина з її інтересами. Природа включалася в предмет мистецтва лише в тому плані, в якому вона була не поза цим інтересом. І якщо міфологія була духовно-практичним перетворенням світу, то мистецтво – це одна із форм духовного її освоєння, відображення у свідомості за допомогою художніх образів.

І міфологія, і мистецтво намагаються сприймати світ всебічно й у всіх його проявах. Більш того, у міфології бажане уявлялось як реально можливе й дійсне. Удаване й дійсне поєднувалося за допомогою людських почуттів. Вони формувалися з самого початку як суспільні почуття, в яких долався зоологічний індивідуалізм, відбувалась емансипація від чисто "споживацького" ставлення до природи. Саме це робило почуття людськими.

Формування п'яти зовнішніх відчуттів здійснювалося всією попередньою історією. Але крім п'яти "фізичних", зовнішніх відчуттів формувалися духовні, практичні почуття (воля, любов тощо). Предметом таких духовних почуттів виступає внутрішньо розчленована єдність суб'єктивного й об'єктивного, ідеального й реального.

Ця єдність матеріального та духовного характеризувала, зокрема, предмет духовних почуттів первісної людини, що знайшло своє відображення в декоративно-прикладному мистецтві. Таким було й почуття любові до роду як об'єктивної реальності, але й одночасно як до чогось ідеального, уявного.

Почуття здатні сплавляти реальне й ідеальне, надаючи можливість сприймати предмети нашої уяви як дійсні, як реально існуючі. Але за допомогою почуттів "суб'єкт сприймає об'єкт тільки в його одиничності" [13, с.37]. Це призводить до того, що весь

різноманітний світ у міфології індивідуалізується через персоніфікацію. Наявний об'єктивний світ тільки в такій персоніфікованій формі міг виступати предметом почуттів первісної людини, мати для неї ціннісне значення. Такі почуття ставали духовними і в опредмеченій формі виконували магічні функції.

Міфологія як духовно-практичне освоєння світу реалізовувала суспільно вироблені ідеї продовження роду. Вони виступали ідеалами як тільки ставали предметом людських почуттів, тобто набували статусу ідеально-реальних креативів. Таким був шлях становлення і суспільного, і естетичного ідеалів, які відображали образ мети життя родового колективу. Аргументи противників такого розуміння ідеалу непереконливі. Зокрема, В.Павлов вважає, що суспільний ідеал не міг виникнути в рамках первісного суспільства тому, що людина тоді не могла виробити уявлення про майбутнє [14, с.47]. Але це не зовсім так. Якщо майбутнє людина переживала за допомогою уяви як теперішнє, то це не значить, що в неї не виникав образ бажаної дійсності, що включав і мету життя, і засоби для її досягнення.

Інша річ, що форма цього ідеалу була ще незрілою, відображаючи незрілість суспільних відносин, коли суб'єктом соціальної активності виступав рід, свідомість якого була вплетена безпосередньо в процес трудової діяльності й тому не могла піднятися до рівня абстрактно-понятійного мислення. Проте все це свідчить тільки на користь того, що ідеал у тих умовах мав переважно естетичний характер.

Усі уявлення про суспільство, про людину, її сутність, місце у світі "виражали певний ступінь узагальнення, але виражений у чуттєво-образній формі. Однак це був певний рівень усвідомлення людиною своєї сутності, ступеня виділення себе з навколишнього світу, ставлення до нього, специфічна форма усвідомлення буття людини й природи, в якій людина бачить не просто природу, а себе як її володаря" [15, с.92–93].

Саме естетичний ідеал, попри свою незрілість, допомагав формувати світ майбутнього, був "баченням" перспектив розвитку родового колективу, був історично можливим і необхідним світоглядним орієнтиром життєдіяльності всього роду та кожного індивіда.

У рамках міфологічного світогляду не могло існувати мистецтва, як форми духовного освоєння дійсності. Це суперечило б самій сутності міфології як способу духовно-практичного перетворення світу. Тому, ймовірно, "одним з перших видів художнього виробництва стало декоративно-прикладне мистецтво. Цей висновок – усупереч гегелівському уявленню про архітектуру як про початковий вид мистецтва – випливає з очевидної двоїстої природи самого продукту (твору) цього виду мистецтва" [16, с.66].

На рівні тотемізму родова самосвідомість мала тенденції до опредмечування в знаковій, символічній формі. Гегель навіть вважав, що існує символічна форма мистецтва, яку він обмежував лише архітектурою. У цій формі ідея, за Гегелем, шукає "свого справжнього художнього вияву, оскільки вона ще абстрактна й невизначена в самій собі й тому не має в собі й усередині себе відповідного виявлення, а постає віч-на-віч перед зовнішніми щодо неї речами в природі та подіями людського життя" [17, с.8].

Такі форми творчості Гегель відносить до стану, який характеризує "головним чином Схід", вважаючи, що символ "у тому розумінні, в якому ми використовуємо це слово тут, є початковим етапом мистецтва як у понятійному розумінні, так і в порядку історичної появи й повинен тому розглядатися лише як передмистецтво (підкреслення наше. – *Л.Б.*)" [17, с.13].

Якщо все-таки першим видом художньої діяльності вважати декоративно-прикладне мистецтво, а не архітектуру, як вважав Гегель, то він мав рацію в тому, що "символічна" форма творчості є "передмистецтвом". Бо й справді, такі твори мистецтва завжди зберігали практичну, "прикладну" функцію. Але крім "прикладної" функції, вони мали ідеальний бік, який відображав дійсність, перетворену в уяві, що складало світ бажань, сподівань, інтересів роду.

Таке "мистецтво" є синкретичним, у ньому поєднані елементи як живопису, так і скульптури, а також інших форм відображення дійсності, недосконаліть яких яскраво виражена, що й характеризує ступінь художності даного виду. Воно (мистецтво) протистояло не суспільним, а природним формам збайдужіння людини.

Саме тоді формувалися рід і плем'я. Основним заняттям людей тоді було мисливство. Це підтверджує більшість дослідників [18, с.144]. Саме мисливство, а потім землеробство як первинні форми матеріально-практичного освоєння дійсності детермінували існування декоративно-прикладного мистецтва, а ступінь несвободи людини щодо природи визначав абсолютні межі існування даного виду. Інакше кажучи, декоративно-прикладне мистецтво, як і міфологія, здійснювало перетворення природи в уяві й за допомогою уяви. Цей процес є характерним для всіх народів світу.

Підтвердженням цієї тези є існування ромбічного орнаменту, який зустрічається в усіх народів [19]. Характерно, що цей орнамент завжди пов'язаний із символом родючості, добробуту. Походження такого орнаменту розшифрувала палеонтолог В.І.Бібікова, вивчаючи структуру зрізів мамонтової кості. Очевидно, їх помітив первісний художник і використав для вираження уявлень про міць, силу, достаток, пов'язаних з мамонтом як основним джерелом їжі [20, с.3].

Справжнє мистецтво як духовна творчість і форма суспільної свідомості, що відображає дійсність за допомогою художніх образів, було можливим лише внаслідок еволюції міфології й появи соціального розшарування. Уже поеми Гомера відобразили зародження особистісного начала. Невипадково він від символа переходить до метафори, що вже було сигналом розпаду міфології та перетворення її на різні види художньої творчості, бо якщо символ ототожнював образ і річ, то метафора – це лише порівняння, яке не вимагає віри в реальність його існування.

Дослідження міфології переконує нас у тому, що вона була світоглядним ядром первісної культури, особливою формою світосприйняття, чуттєвим, синкретичним уявленням про природу й суспільство. А мистецтво – це уже форма суспільної свідомості як мислення в художніх образах, яке використовувало міфологію (спосіб духовно-практичного освоєння дійсності) тільки в якості "материнського лона", "матеріалу" і ґрунту.

1. Ранние формы искусства. – М.: Советский художник, 1972. – 247 с.; Фролов Б.А. О чем рассказала Сибирская Мадонна. – М.: "Знание", 1981. – 111 с.
2. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: "Искусство", 1976. – 246 с.
3. Прахт Э. Миф, реализм и современный ревизионизм // Борьба идей в эстетике. – М.: "Искусство", 1974. – С.52–62.
4. Гароди Р. О реализме без берегов. – М.: "Мысль", 1966. – 280 с.
5. Маркс К. Вступ (З економічних рукописів 1857–1858 років) // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т.12. – С.667–694.
6. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. – М.: "Мысль", 1972. – 312 с.
7. Мифы народов мира. – М.: "Советская энциклопедия", 1980. – Т.1. – 672 с.
8. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: "Искусство", 1976. – 280 с.
9. Поршев Б.Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеонтологии. – М.: "Мысль", 1974. – 487 с.
10. Гачев Г.Д. Содержательность художественных форм. Епос. Лирика. Театр. – М.: Просвещение, 1968. – 303 с.
11. Гомер. Приключения Одиссея. – К.: "Савега", 1992. – 160 с.
12. Толстых В.И. Искусство и мораль. – М.: Политиздат, 1973. – 440 с.
13. Шинкарук В.И., Яценко А.И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. – К.: Политиздат Украины, 1984. – 255 с.
14. Павлов В.Л. Природа и сущность общественного идеала // Проблемы философии. – К., 1977. – Вып.41. – С.41–51.
15. Осичнюк Е.В. Идеал и деятельность. – К.: Вища школа, 1981. – 184 с.
16. Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. Генезис чувственной культуры. – К.: Вища школа, 1982. – 191 с.
17. Гегель Г.В. Естетика: В 4-х т.–М.: "Искусство". – Т.2. – 326 с.
18. Григорьев Г.П. Начало верхнего палеолита и происхождение Homo sapiens. – Л.: Наука, 1968. – 176 с.

19.Народы Африки. – М., Л., 1954. – С.148, 237, 270, 382, 511, 641; Народы Передней Азии. – М.; Л., 1957. – С.322, 340, 526; Народы Восточной Азии. – М.; Л., 1965. – С.447, 488; Народы Юго-Восточной Азии. – М.; Л., 1966. – С.100, 221, 592, 786.
20. Бибикова В.И. О происхождении мезинского палеолитического орнамента // Советская археология. – 1965. – №1. – С.3–12.

The article deals with the interaction of mythology with art. The author states that mythology is a syncretic, integral form of conscience and a way of spiritual – practical transposition of the world, whereas art is only spiritual creativity whose object is man with their interests.

Key words: *myth, syncretism, anthropomorphism, fetishism, totemism, animism, epos, image, art.*

УДК 130.121
ББК 87.3

Вікторія Ларіонова

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ: ІСТОРІЯ І МЕТОД

У статті з'ясовується роль і місце феноменології релігії в сучасному релігієзнавстві, виокремлюються основні етапи її становлення й розвитку. Аналізуються провідні ідеї сучасної феноменології релігії, її репрезентантів, терміни.

Ключові слова: *релігія, феноменологія релігії, святе, священне, нумінозне, сакральне.*

Релігійна думка й пов'язана з нею філософія належать до традиціоналістського, догматичного типу мислення. Але це не означає, що в руслі релігійної думки не народжуються філософські вчення, які здійснюють великий вплив на людську культуру. Озброюючи релігійну свідомість ідеями, аргументами, ціннісними уявленнями, релігійні філософи ставали впливовими мислителями.

Суттєве місце в сучасному релігієзнавстві належить феноменології релігії.

Мета статті полягає в розкритті теоретичних передумов, особливостей застосування феноменологічного методу для осягнення релігії, її сутнісних проявів; виокремленні основних етапів формування та еволюції феноменології релігії; аналізі найсуттєвіших розробок представників феноменологічного кола сучасного релігієзнавства.

Історія феноменологічного вивчення релігії, що припускає розуміння релігії й з'ясування її сутності шляхом аналізу її проявів, відноситься до кінця XVIII – початку XIX ст. Уже тоді були закладені три основні принципи феноменології релігії як напряму релігієзнавства: визнання особливого релігійного відчуття як підстави релігії, феноменологічний опис, створення класифікацій релігійних феноменів.

Феноменологія релігії вивчає релігію як явище, залишає відкритим питання про її сутність, беручи його в лапки. Історичний релігійний досвід людства дійсно дуже багатоманітний. Феноменологічний же підхід дозволяє побачити в ньому те, ще є загальним для багатьох релігій, тобто виокремити основні форми прояву святого в предметах, культовій практиці, уявленнях і переживаннях.

В історії феноменології релігії виділяють три етапи: *описовий, класичний і сучасний.*

У своїй ранній формі феноменологія релігії була лише більш-менш систематизуючою формою історії релігії, способом міжкультурного порівняння конституюючих елементів релігійної віри і практики. Цю першу форму, або перший етап феноменологічного вивчення релігії можна назвати *описовою феноменологією релігії.*

Саме поняття "феноменологія релігії" сформувалось під впливом учення І.Канта про емпіричне явище (феномени), відмінне від речі-в-собі (непізнаваного ноумена, що існує поза пізнаючим суб'єктом), а також розуміння феноменології як пропедевтичної науки, що досліджує принципи чуттєвості.

Г.Ф.В.Гегель використовував це поняття у своїй першій великій праці "Феноменологія духу", звідки воно й було сприйняте голландським теологом, професором

© Ларіонова В.

Амстердамського університету П.Д.Шантепі де ла Соссе (1848–1920), який вважав себе послідовником Гегеля як першовідкривача зв'язку між емпіричним і концептуальним боками релігії, стверджуючи, що феноменологія релігії тісно пов'язана з психологією, оскільки має справу з проявами людської свідомості.

Формування феноменологічної методології в релігієзнавстві пов'язано з творчістю голландського протестантського теолога Корнеліса Тіле (1830–1902). Головною задачею науки про релігію Тіле вважав подолання властивої конфесійної теології внутрішньої неузгодженості, викликаної зневагою знаннями про язичницькі релігії й панування спекулятивного методу. Наука про релігію, на його думку, повинна вивчати релігії всього людства в цілому, долаючи різке розмежування природних релігій і релігій одкровення, інтегруючи дослідження біблійних релігій у коло решти світових релігій. Вона повинна складатися з двох частин: історичної, яка займається міфологією, і психологічної, яка розкриває єство релігії. У праці "Основні принципи науки про релігію" (1897–1899) Тіле назвав ці дві частини морфологічним й онтологічним дослідженнями релігії. Останнє розпадається на два підрозділи: аналітико-феноменологічний і психолого-синтетичний.

Корнеліс Тіле сформував тезу, яка мала значний вплив на становлення та наступний розвиток нового напряму в дослідженні релігії. "Антропологія, – писав він, – не тільки продемонструвала універсальність релігії як людського прояву, але й виявила, що засіб, яким вона виявляється, і елементи, з яких вона складається, скрізь і в усі часи одні й ті ж. Щоб визначити ці постійно відроджувальні явища, ми повинні розкласти релігію, іншими словами, спочатку застосувати феноменологічний аналіз її розгляду" [2, с.415].

Як уже зазначалося, вперше термін "*феноменологія релігії*" був застосований голландським релігієзнавцем Шантепі де ла Соссе (1848–1920) у "Підручнику історії релігії" (1897). Розмірковуючи про предмет і структуру сучасної йому науки про релігію, він виділяє дві основні релігієзнавчі дисципліни:

– *історію релігії*;
– *філософію релігії.*

При цьому він згадує про *феноменологію релігії*, яка, на його думку, є сполучною ланкою між двома основними дисциплінами. Зіставляючи й групуючи різні релігійні явища, феноменологія релігії забезпечує перехід від історії релігії до філософії релігії.

Шантепі де ла Соссе розглядав науку про релігію як єдність трьох частин: філософії, що визначає єство релігії; історії, що розуміється як дослідження розвитку релігії культурних народів; феноменології, завдання якої – досліджувати релігію з погляду релігійної свідомості, спираючись на особливий феноменологічний опис. Саме цьому опису та класифікації на групи релігійних явищ і був присвячений його знаменитий підручник "Історія релігії" (1891), в якому він виділяв наступні релігійні явища: ідоли, священне каміння, дерева й тварини; поклоніння стихіям природи, людям, богам; магія й оракули, жертвоприношення і священнослужителі; священні місця й святі; релігійні співтовариства й церкви; священні книги й повчання; догми й міфи; філософія й етика, мистецтво й архітектура.

З ім'ям Натана Зедерблома (1866–1931), єпископа шведської церкви й канцлера університету в Упсале, пов'язаний подальший розвиток феноменологічного методу в релігієзнавстві. Зедерблом шукав джерело релігії у психічному житті людини, вважаючи, що єство релігії визначається категорією "священного". Він віддавав перевагу порівняльно-історичному підходу до матеріалу, не прагнучи систематизації, пов'язаної з описовою феноменологією, і розвиваючи феноменологічний метод в історії релігії. Тим самим він заклав підстави для подальшого етапу розвитку феноменології релігії, який пізніше став називатися *класичним*.

Філософська інтерпретація поняття "феноменологія" була запропонована Едмундом Гуссерлем (1859–1938). Його вчення про феноменологічну редукцію дозволило вивести об'єкт вивчення науки про релігію з навколишнього контексту, очистити його від тих елементів, які приховують його дійсне єство, звести до "чистого феномену". Проте його ідеї істотно не вплинули на розвиток феноменології релігії як напряму релігієзнавства, ніхто з феноменологів релігії не став послідовним учнем його школи; єдине виключення – голландський теолог й історик релігії Герард Ван дер Леув (1890–1950). Він, ставши професором історії релігії в Гронінгене в 1918 р., присвятив свою інавгураційну лекцію обговоренню відносин між протестантською теологією та історією релігії. У цій лекції він підкреслив необхідність теологічного розуміння релігійних феноменів. Ван дер Леув зазначав, що феноменологія релігії полягає не тільки в класифікації релігійних феноменів у процесі їх появи в історії, але також і в психологічному описі, пов'язаному із систематичною інтроспекцією, інтуїтивним відчуттям, з особистим релігійним досвідом самого дослідника. Ці ідеї знайшли віддзеркалення в його книзі "Вступ до феноменології релігії" (1925), що вийшла голландською мовою, й у фундаментальній праці "Феноменологія релігії", опублікованій уперше німецькою мовою в 1933 р.

Ван дер Леув вважав, що, на відміну від теології, феноменологія не може говорити про Бога, тому що саме поняття Бога не може бути розглянуто феноменологічними методами. Отже, для феноменолога, що вивчає релігійний досвід і спостерігає за людьми, що переживають божественне одкровення, саме одкровення залишається неприступним. Ван дер Леув писав, що людина ніколи не зможе зрозуміти проречене Богом за допомогою чисто інтелектуальних засобів: те, що ми можемо зрозуміти, – це лише наш власний досвід. Вважаючи себе теологом, він, проте, завжди прагнув відділити теологію від феноменологічного методу. Теологія грунтується на одкровенні, а феноменологія покликана допомагати теології, систематизуючи факти, проникаючи в їх єство, перш ніж теологія зможе їх використовувати для своїх доктринальних висновків. Таким чином, феноменологія релігії, на його думку, виступає як пропедевтика теології. Релігія є щось дане a priori, тому феноменолог релігії не повинен себе утрудняти проблемами генезису й розвитку релігії. Його завдання зводиться до визначення груп релігійних феноменів (жертва, молитва, міф і тому подібне), дослідження особистого релігійного досвіду (свого і чужого) та опису того, що утворено релігійною свідомістю.

Тому погляди Шантепі де ля Соссе і Корнеліса Тіле іноді позначають терміном "*докласична феноменологія релігії*".

Тільки після Першої світової війни починається становлення класичної феноменології релігії, і одним із її засновників вважається німецький мислитель Рудольф Отто (1869–1937). Його невелика за обсягом книга "Священне. Про ірраціональне в ідеї божественного і його відношення до раціонального" (1917), "Статті про Нумінозне" (1923) викликали величезний резонанс у філософських, теологічних і релігієзнавчих колах.

Отто пропонує брати до уваги лише ірраціональний бік релігії, нехтуючи всім раціональним і спекулятивним, що є в ній. "Святе" у трактуванні Р.Отто стало взірцем релігійно-феноменологічного розуміння об'єкта. Він вважав, що раціональні засоби не можуть ні висловити, ні торкнутися божественного.

Головна заслуга Р.Отто полягала в докладній розробці категорії "*священне*" у феноменологічному описі універсальної сутнісної структури релігійного досвіду.

Класична феноменологія релігії. Найбільш відомою працею видатного німецького протестантського теолога й феноменолога релігії Рудольфа Отто (1869–1937) стала його книга "Священне" (1917), в якій він розглядав "священне" як екзистенціальний досвід людини, первинний по відношенню до раціональної обробки й такий, що формує догматичний елемент релігії. Розглядаючи опозицію "священне-святе", Отто розрізняв те, що прийнято вважати "священним", і те, що є "священним" насправді. Він вважав,

що "священним" прийнято називати те, що звичайно пов'язується з якимись моральними цінностями й концептуалізується у вигляді етичних доктрин і теологічних побудов, але це не справжнє "священне". "Священним" насправді є те, що виявляється в людському переживанні; і це, на думку Отто, слід називати "святим". Для того, щоб акт "зустрічі зі священним", тобто переживання "святого" відбувся, повинні бути присутні три елементи. По-перше, нумен (від лат. numen – сила, воля, божественність), що відкривається людині в момент зустрічі з ним і що виявляється в усвідомленні своєї тварності, в містичному жаху або відчутті захоплення перед потойбічною таємницею; по-друге, наявність у свідомості апріорної категорії святого, що дозволяє сприймати нумен в одкровенні; по-третє, усвідомлення святого як цінності (лат. sanctum). Отто розглядав "священне-святе" не тільки як первинне релігійне відчуття, властиве індивідуальній свідомості, але й пояснював через нього всю історію релігії, розглядав її як прояв священного в історії, вищим явищем якого є Ісус Христос. У працях 1920–30-х рр. Отто використовував порівняльний аналіз проявів "священного-святого" в релігіях Сходу і Заходу, перш за все порівнюючи християнство з релігіями Індії. Він доводив необхідність обміну думками, що відображають особливості релігійного досвіду в представників різних релігійних напрямів, і навіть заснував при Марбургському університеті збір релігійних символів і предметів культу, дослідження яких повинне було, на його думку, сприяти міжрелігійному взаєморозумінню.

На думку Р.Отто, священне не обмежується моральним моментом. Говорити про священне, вважав він, слід як про абсолютний моральнісний предикат, як про дещо абсолютно благе.

Р.Отто підкреслює своєрідність релігійного почуття, відчуття "*нумінозного*". Вираз утворився від латинського – numen – Бож'я воля і Бож'є володіння, яким відповідає "стан почуттєвий створеного єства". Нумінозне, відповідно Р.Отто, повністю ірраціональне, невимовне в поняттях і не підлягає визначенню. Дослідник виділяє чотири основних моменти *нумінозного:*

– почуття тварності,
– таємниці, яка призводить до тремтіння,
– захоплення,
– священне як нумінозна цінність.

Де відсутні означені переживання, там відсутня істинна релігія.

Услід за Р.Отто феноменологи почали підкреслювати, що релігія, сутністю якої є нумінозне, повинна розглядатися як дещо, наділене неповторними рисами й власними законами розвитку.

Теорія Отто є цінним внеском у релігієзнавство; перш за все в ній формулюється важливе положення про те, що знання й понятійне розуміння не є тотожними, більше того, вони часто суперечать і виключають одне одного. Понятійне розуміння менш за все придатне для інтуїтивного пізнання й визнання нумінозного в його справжньому прояві. Здатність людини пізнати й визнати святе Отто називав дівінацією (лат. divinato – передчуття). Нумінозне існує в усіх релігіях, і без нумінозного релігії не існує.

Акцент на унікальності релігійного досвіду й анонімному характері релігії, властивий протестантській теології ще з часів Ф.Шлейєрмахера. Філософ визначав релігію як "споглядальний універсум", "почуття залежності від нескінченного", надприродного.

Особливо яскраво це простежується у творчості М.Шелера. Його вважають одним із засновників *класичної феноменології релігії.* У 1916 році виходить книга М.Шелера "Формалізм у етиці і матеріальна етика цінностей" – учення про релігію, де він подає власне розуміння категорії "священне". Проте найбільш повний розвиток феноменологія М.Шелера отримує у фундаментальній праці *"Про вічне в людині"* (1921).

Творчість Шелера неможливо втиснути у вузькі рамки якогось спільного філософського знаменника. Зустріч з Гуссерлем у 1901 р. і поглиблене знайомство з його "Логічними дослідженнями" викликали перелом у поглядах мислителя. Ідеться про подальший розвиток Шелером феноменологічного методу й впровадження його у сфери етики, психології, релігії.

М.Шелер досить високо оцінює метод, який застосовує Р.Отто, – поступового очищення феномену та його фіксації перед духовним поглядом (зором), оскільки цей метод веде до феноменологічного "узрівання сутності".

Термін "ейдетичне бачення" був запроваджений Е.Гуссерлем, який вважав, що сутності (ейдоси) феноменів свідомості можуть бути схоплені тільки шляхом прямої інтуїції.

Об'єктом вивчення феноменології релігії, за Шелером, є сутність святого та його прояви. Ґрунтовно викладений у феноменології релігії Шелера також *феномен віри*, тільки завдяки якому й можливе сприйняття людиною божественного одкровення. У трактуванні Бога виявляється така суперечність: об'єкт віри осягається тільки в релігійному акті; він не можливий у метафізичному чи науковому мисленні: Бог релігійної свідомості "Є" і живе винятково в релігійному акті". Однак Богу належать суттєві властивості: "Об'єкт релігійних актів є водночас причиною їх існування. Іншими словами, все знання Бога є з необхідністю знання від Бога" [1, с.134].

Феноменологічний підхід до релігії переводить дослідника з галузі емпірично конкретного на рівень групування й узагальнення різних релігійних явищ. Іншими словами, феноменологія релігії може бути зрозумілою як дослідницька діяльність, яка пов'язує історичний погляд на релігію з узагальнюючи-філософським осмисленням, застосовуючи для цього особливі засоби інтерпретації й класифікації.

Оскільки феноменологічна методологія передбачає осягнення позачасових, "чистих" сутностей або типів, феноменів, а також логіку їх єднання та змін, то і в дослідженні релігійного комплексу феноменологи також роблять спробу виокремити такі позачасові, вічні, "основні" елементи, враховуючи складність конструювання.

Специфіка феноменології релігії виявляється при визначенні її предметної сфери, вихідним пунктом якої є розгляд слова "релігія". На відміну від філософії релігії феноменологія аналізує не поняття, а саме слово, вважаючи, що в понятті релігії містяться певні світоглядні або ідеологічні передумови. Визначаючи значення слова "релігія", виходячи з мови, феноменологія тим самим наближається до герменевтики.

Феноменолог релігії не зобов'язаний, як зазначає сучасний російський дослідник В.І.Гараджа, знаходитись у релігійному зв'язку з об'єктом, який він прагне осмислити. У той же час засадничим у феноменології релігії є психологічний стан, котрий передбачає контакт людини з об'єктом віри – *релігійний досвід*. Для його осягнення використовується засіб феноменологічної редукції.

Якою мірою ідеї й методи, розроблені феноменологією, перш за все Е.Гуссерлем і М.Шелером, зіставляються з вирішенням дослідницьких задач в галузі релігієзнавства?

Феноменологічна редукція підводить до так званої "чистої свідомості". Безумовною властивістю цієї свідомості є інтенціональність. Вона повинна віднайти витоки релігійного життя мовби із середини, з її власних смислових визначень.

Будь-яка релігійна концепція світу передбачає розрізнення сакрального й профанного, протиставляє світові, де віруючий вільно робить свої справи, провадить діяльність без наслідків для свого спасіння, сферу, де страх і надія паралізують його по черзі. Ці два світи, сакральний і профанний, строго визначаються лише один через одного.

Прийнято вважати, що саме феноменологія релігії дає вільні від ситуаційних настроїв дослідника способи сходження до смислів релігійних ідей, дій та емоційних станів. У той же час важко говорити про будь-яку єдність теоретичних позицій у дослідників, яких відносять до цієї традиції. Їх авторська манера, інтерпретація, несхожість понятійного апарату позбавляє цю дисциплінарну галузь концептуальної єдності: кожен має свої уподобання – від епістемології й герменевтики до психологічних методів, діючи при цьому в проблемному полі як історії релігії, так і філософії релігії. Тому доречним буде термін "феноменологічно орієнтовані релігієзнавці".

Актуальність феноменологічного аналізу особистісних аспектів релігійного феномену зумовлена явищами культурно-історичного устрою. За умов так званої антропологічної катастрофи зустріч із самим собою і є цінною проблемою, коли феномен особистості висувається на авансцену історії.

Ми поділяємо думку авторів "Академічного релігієзнавства", що надання онтологічного статусу таким фактам людського існування, як віра, любов, краса і так далі, що поєднуються з винесенням смисложиттєвого центру поза межі розірваної людської самості, може служити людині опорою й захистом від утисків та ідеологічних маніпуляцій, відкриваючи нові горизонти комунікації та подолання відчуження. У цьому полягає гуманістичний зміст феноменологічних досліджень [1].

Остаточне становлення феноменології релігії зазвичай пов'язують з ім'ям Герарду са ван Леува (1890–1950) і його працями "Вступ до феноменології релігії" (1925) і "Феноменологія релігії" (1933). Після їх оприлюднення й аж до 50-х років XX ст. голландський теолог і релігієзнавець був беззаперечним лідером у галузі феноменології релігії.

Зародившись у Голландії і Німеччині, феноменологія релігії знайшла там численних прихильників.

У Німеччині видатними феноменолагами релігії були Фрідріх Хайлер (1892–1967), Йоахім Вах (1898–1955) і Уільям Бреде Крістенсен (1867–1953).

Під впливом Ваха, який емігрував у 1935 р. в США, була заснована Чикагська школа, найбільш видатним представником якої є М.Еліаде.

Сучасна феноменологія релігії відрізняється від описового або класичного типу феноменологічного релігієзнавства першої половини XX ст. перш за все тим, що перестає інтерпретувати християнство як вищу форму релігії. У сучасному релігієзнавстві не існує "чистої феноменології" релігії. Вона достатньо щільно існує з іншими напрямами: історією й антропологією релігії. Одним із найважливіших питань, що хвилюють сучасних релігієзнавців феноменологічного напряму, є проблема виявлення загальних рис і фундаментальної єдності різних релігій, яка дозволяє стверджувати, що всі релігії мають єдину підставу і в них лише здійснюються різні шляхи досягнення загальної мети.

Популярний дослідник релігії американський професор Мірча Еліаде (1907–1986) також називав свій підхід до дослідження релігії "історією релігії", хоча і не мав на увазі, що його метод дослідження суто історичний. Історія релігій Еліаде включає і феноменологію, і герменевтику. Вона передбачає не тільки систематизацію фактів релігійної історії людства, але намагається за допомогою компаративістського й феноменологічного методів виявити основу проявів релігії, а за допомогою прийомів герменевтики – зрозуміти їх. Для Еліаде історія релігій ставала не історією окремих релігій, але загальною історією людського духу. Свій метод Еліаде засновував на вивченні внутрішніх законів самої релігії: увага історика релігій повинна бути сфокусована одночасно як на значенні релігійного факту, так і на його історії; систематизація результатів дослідження повинна грунтуватися на феноменології та релігійній філософії, тому в широкому значенні історія релігій охоплює і релігійну феноменологію, і філософії релігії. Услід за класиками феноменологічного методу він писав про те, що для розуміння будь-якого релігійного явища в нього слід "ужитися", тільки через внутрішній досвід кожний може дізнатись про релігійні вчинки християнина або первісної людини. Еліаде помічав, що для розуміння того або іншого релігійного феномену його необхідно розглянути в екзистенціальному плані, "причащаючись" до релігійного досвіду іншої традиції. Він стверджував, що фахівець з історії й феноменології релігії підходить до міфів

та обрядів не як до відчужених об'єктів: ось напис, який треба розшифрувати, ось інституція, яку треба проаналізувати. Щоб зрозуміти стародавній світ зсередини, він повинен пропустити його крізь себе. Еліаде порівнював дослідника релігії з актором, який входить у роль і стає невіддільним від неї. Під історією релігій Еліаде мав на увазі не тільки наукову дисципліну; він зробив її підставою свого вчення про новий гуманізм, покликаний збагатити західну цивілізацію духовним досвідом Сходу й допомогти тим самим людині індустріального суспільства вийти з екзистенціальної кризи, в якій, згідно Еліаде, він знаходиться.

М.Еліаде вважав, що будь-який об'єкт стає священним, як тільки він починає означати для людини щось більше, ніж він є за природою. Для визначення акту зустрічі людини зі "священним" Еліаде ввів категорію "Ієрофанія" (від гр. – явище священного). Такі основні положення його вчення про ієрофанію: священна якість відмінна від мирської й виражає себе в людському світі через ієрофанію; діалектика "священного" і світського властива всім релігіям і може бути виражена як у шануванні фетишів, так і у вищій таємниці, якою є боговтілення; існують два типи ієрофаній – елементарні й вищі, які виявляються у вищих релігійних формах (тобто в універсальних релігіях), часто вони не зводяться до елементарних, хоча іноді й поєднуються з ними. Кожна ієрофанія має три складові: реальний природний об'єкт, невидиму реальність (міфологічний час і простір) і медіатор, що здійснює з'єднання першого з другим. У результаті цього з'єднання й відбувається ієрофінія, тобто зустріч зі "священним". Функцію медіації здійснюють міф, символ і ритуал. Символ – мова ієрофанії; міф – священна історія, пізнання якої залучає до "священного"; а в ритуалі священне актуалізується, тобто виявляється його частка в предметах, у людях, у просторі та часі.

У феноменології будь-яка людина розглядається як людина релігійна, як homo religious, що пов'язано зі специфічним розумінням релігійності, що трактується дуже широко і не має на увазі приналежності людини до будь-якої конфесії. Так, в одній із приватних бесід Мірча Еліаде помітив, що для того, щоб бути релігійною людиною, достатньо просто бачити сни.

Представники феноменологічного релігієзнавства стверджують, що джерелом релігійності є досвід переживання "священного", універсальний для всіх людей, незалежно від їх культурної або релігійної приналежності, тому релігійний досвід – головний об'єкт вивчення. Іоахим Вах у праці "Типи релігійного досвіду" (1951) сформулював особливості релігійного досвіду: по-перше, він є "цілісною відповіддю" на "цілісне буття", на вираз "кінцевої реальності", будучи найінтенсивнішим зі всіх переживань, на які тільки здатна людина; по-друге, він має практичний характер, оскільки завжди спонукає до конкретної дії; по-третє, він завжди універсальний, а різні форми, які він приймає, схожі за своєю структурою.

Згідно Мірче Еліаде, людина, будучи homo religious, завжди прагне актуалізувати буття "священного". Наприклад, люди традиціоналістської культури намагаються відтворити у своєму життєвому просторі небесний архетип, за допомогою залучення свого поселення, храму або житла до "символізму центру", вважаючи таким "центром всесвіту" якесь сакральне місце, де відбувається об'єднання небесного, земного й підземного рівнів простору. Таким центром може бути Світовий стовп, Світове дерево, Світова гора і т.п. Навкруги цієї космічної Осі й тягнеться життєвий простір людини, "наш світ". Таким чином, знаходячись у центрі світу, в "пупі землі", людина виявляється залученою до сакрального простору. Людина, переносячи свої уявлення про світ божественний на світ профанний, "космізує" його, а акт творіння повторюється в ритуалах.

Феноменологи релігії припускаються, що світ "говорить символами", розкриває себе через них. Відповідно будь-яке дослідження релігії – це ще й дослідження символізму. Згідно з Еліаде, існує чимало варіантів прочитання одного й того ж релігійного символу, коли в ряді випадків частина значень буде збігатись, а частина може бути відсутньою взагалі.

Людина сучасного секуляризованого суспільства, на думку більшості феноменологів релігії, відмовляється від релігійної віри, втрачає важливу частину самої себе. Щоб компенсувати цю втрату, вона змушена винаходити різні механізми, у тій чи іншій мірі спроможні замінити потребу у священному, створюючи різноманітні ідеологічні системи, сурогати релігійних, або залучатися до певних суспільних рухів (хіпі, панки, фанати різного гатунку). Екзистенційна криза сучасної людини, на їх погляд, може бути подолана лише її усвідомленням себе як homo religious.

1. Академічне релігієзнавство. Підручник / За наук. ред. А.М.Колодного. – К.: Світ Знань, 2000.
2. Религиоведение: Учебное пособие / Под ред. М.М.Шахнович. – С.-Пб.: Питер, 2007.
3. Введение в общее религиоведение: Учебник / Под ред. И.Н.Яблокова. – М.: Книжный дом "Университет", 2001.

In the article a role and place of phenomenology of Religion in modern Religion Studies are investigated, the basic stages of its becoming and development are selected. The leading ideas of modern phenomenology of religion, its representatives and terms are analyzed.

Key words: *religion, phenomenology of religion, sainted, sacred, numinozne.*

УДК 111.852
ББК 87.8

Анастасія Тормахова

МУЗИКА ЯК ОБ'ЄКТ ЕСТЕТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ ДОБИ АНТИЧНОСТІ ТА СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

У статті розглянуто основні питання філософії музики доби античності та середньовіччя. Проаналізовано дві характерні проблеми, що були присутні в естетичній думці цього періоду – це питання музичного етосу та математична теорія музичного мистецтва. Відмічено значення розробок філософів античності та середньовіччя для філософії музики сьогодення.

Ключові слова: *музика, етос, математизація музики, число, символізм, алегоризм.*

У сучасній культуротворчій ситуації однією з нагальних проблем є проблема зміни форм самореалізації та самоактуалізації людини. І однією з таких форм є музична творча діяльність. У зв'язку з цим як для естетичної науки, так і для художньо-естетичної практики необхідне вивчення нових тенденцій музичного сприйняття та значення музики. Розуміння сучасних тенденцій у музичній культурі, закономірностей її розвитку неможливе без усвідомлення надбань попередньої думки, філософської зокрема, стосовно цих проблем.

Предметом аналізу в даній статті є філософсько-естетичні погляди на музичне мистецтво доби античності та середньовіччя. Вибір цих двох культурно-історичних періодів зумовлений спадкоємністю поглядів античності на музику в середні віки.

Дослідження музичного мистецтва античності та середньовіччя містяться в роботах В.Бичкова, Денеша Золтаі, Т.Ліванової, В.Шестакова. Праці кожного з цих авторів мають певну спрямованість. Денеш Золтаї вивчає особливості етосу; В.Шестаков надає можливість познайомитися з уривками із першоджерел середньовічних авторів, які присвячені проблемам музичного мистецтва; Т.Ліванова в межах аналізу культурної ситуації доби античності характеризує специфіку поглядів на музику.

Оцінка значення музики в людському житті, її специфіки й природи, як однієї з найважливіших сфер людського буття, ставала предметом зацікавленості ще з давніх часів. Вивчення витоків філософської думки щодо феномену музики свідчать про появу

© Тормахова А.

в часи античності перших спроб її аналізу. Однією зі спроб усвідомлення природи та значення музики стала антична міфологія, в якій були наявними два положення: 1) музика є проявом ворожої й нескореної природної сили; 2) музика є шляхом для підкорення цієї сили. Музика усвідомлюється як засіб впливу, інструмент. Від містично-магічного осягнення музики починається той етап її розвитку, коли людина розуміє значення різних музичних форм. Саме в античній міфології існує багато спроб обґрунтувати характерні особливості музики, її впливу на людину. Систематизація досвіду аналізу проблем музики є актуальною з точки зору усвідомлення фундаментальних принципів пізнання музичного мислення.

Фундаментальні ідеї проблем музичної естетики почали досліджуватися в межах філософської думки античності й виявлені в теоретичних поглядах Піфагора, Платона та Арістотеля. Їх філософські ідеї мали багато послідовників, зокрема стосовно двох проблем – розгляду музичного етосу як планомірного впливу музики на психіку людини та числової теорії музики.

Перша проблема музичного етосу та його вплив на життя суспільства в цілому була найбільш поширена в добу античності. У вченні Піфагора, якому належить ідея числової природи музики, міститься ідея евритмії, яка безпосередньо пов'язана з даною проблематикою. Евритмія – це здатність людини знаходити вірний ритм у всіх життєвих проявах – не тільки у співі, танці й грі на музичних інструментах, але й у думках, учинках, мові. Завдяки знаходженню вірного ритму, що пізніше оформилося в етиці в таке розповсюджене поняття як "такт", антична людина могла потрапити в ритм життя свого міста, а потім і підключитися до ритму світового цілого – життя Космосу, заснованого на законах Всесвітньої гармонії. Від Піфагора пішла традиція порівнювати громадське життя з музичним ладом або навіть і з оркестром, в якому кожній людині, як інструменту в оркестрі, відведена своя партія – роль.

Учення Піфагора мало багато послідовників ("каноніків"). Їм була притаманна фетишизація числових співвідношень, що утворюються при розподілі струни "канону" (назва однострунного інструмента). Каноніки, як правило, не брали до уваги потяг до благозвучності, надавали велике значення магічно-цілющим властивостям музики та досліджували "гармонію сфер", відповідно до якої небесні світила, які знаходяться між собою в числових ("гармонійних") співвідношеннях, повинні під час руху звучати і утворювати "небесну гармонію".

Цікавою проблемою, що набула актуальності для сьогодення є проблема взаємодії виховання та музики. Дамон Афінський, учитель Сократа і друг Перікла, одним із перших запропонував поєднати поняття виховання та музики. Він намагався сприяти розумінню політико-соціального виховного значення музики. Особливістю його поглядів є те, що він розглядає музику не як абстрактну систему звуків, а як грецьке мистецтво, де суто музичні елементи завжди дуже тісно пов'язані з текстом поетичного твору. Одним із найважливіших понять концепції Дамона є те, що завдяки зміні музики ми можемо свідомо формувати особистість.

Надалі ідею про благодійний вплив музики на виховання гідних громадян розробив Платон у своїх роботах "Держава" і "Закони". Платон сприймає та систематизує естетичний доробок школи Дамона стосовно етосу та музичного виховання. Він розглядає музичну практику його часу, аналізує появу суто інструментальної музики й принцип насолоди, який виражається в змішуванні чистих жанрових характеристик, проникненні авлетичної музики та східно-варварських гармоній, що дуже органічно поєднались із кіфаристикою.

У побудові ідеальної держави Платона першу роль відіграє музика, що має сприяти вихованню з юнака мужньої, мудрої, доброчесної й врівноваженої людини, тобто

ідеального громадянина. Платон стверджує, що мелодія та ритм найбільше захоплюють душу й спонукають людину наслідувати зразки прекрасного, які дає йому музичне мистецтво. На думку Платона, могутність і сила держави безпосередньо залежать від того, яка музика в ньому звучить, які використовуються лади й ритми. У державі, на його думку, може існувати тільки та музика, що допомагає піднятися індивіду до рівня суспільних вимог й усвідомити себе в єдності з полісом. У протилежному випадку виникає небезпека занепаду моральності та розквіту розбещеності людської душі.

Для визначення того, що є найкращим у музиці, у пісні зокрема, Платон пропонує аналізувати слова, лад і ритм. Він відкидає всі лади, що носять жалібний і розслаблюючий характер, і вважає тільки дорійський і фрігійський гідними для виховання воїна. Серед музичних інструментів Платон визнає лише кіфару та ліру й не сприймає авлетичні (духові, на зразок флейти) інструменти. На думку філософа, носієм етосу є не сам твір мистецтва й не його образність або система засобів виразності, а лише лад, тембр інструмента, за якими закріплені певні етичні здатності.

Арістотель також не залишається осторонь проблем музичної естетики. Питання естетичної своєрідності музичного мистецтва він розглядає в праці "Метафізика". Піфагорейська школа активно розвивала ідею про гармонію сфер. На відміну від них для Арістотеля музикою є лише та, яку він у змозі почути. Для Арістотеля мета і сенс мистецтва полягає у вихованні, у формуванні чеснот. Спосіб життя, гідний вільної людини, включає в себе органічну зайнятість мистецтвом. Аналізуючи потребу музичного мистецтва, він намагається дослідити різницю між етичною та естетичною сферами.

У межах своїх праць Арістотель розробив учення про мимезіс, де музика виступає як мистецтво, що є відображенням реальних життєвий подій та характерів. Філософ розглядає ідею про внутрішній світ людини й способи впливу на нього за допомогою мистецтва. На його думку, коли людина страждає від будь-якого хворобливого переживання, її душа відокремлюється від життя суспільства. Якщо ж у процесі глибокого морального переживання вона очищується, її душа піднімається від своєї приватної одиничності до загальності громадського життя.

Арістотель вважає, що музика повинна застосовуватися не тільки заради виховання, а й заради очищення, для інтелектуальної розваги, тобто для заспокоєння й відпочинку від напруженої діяльності. Про характер впливу музики на психіку він зазначає: "Ритм і мелодія містять у собі найбільш наближені до реальної дійсності відображення гніву і лагідності, мужності і помірності та всіх протилежних до них властивостей, а також й інших моральних якостей. Це ясно з досвіду: коли ми сприймаємо нашим вухом ритм і мелодію, у нас змінюється душевний настрій" [2, с.365–366]. Денеш Золтаі підкреслює, що Арістотель, як і Платон, розглядає різноманітні лади, відмічаючи найбільшу суворість і стійкість дорійського ладу й називає авлетичну музику "діонісійською". Він вважає, що можна застосовувати будь-які лади, але різні для різних потреб. Для виховання молоді потрібно використовувати ті мелодичні форми, що мають безпосередньо виявлене етичне навантаження. Арістотель доходить висновку: "...Музика здатна вплинути на етичний бік душі; і якщо музика має такі властивості, то, мабуть, вона повинна бути включена в число предметів виховання молоді" [1, с.197].

Учення про моральне значення музики – раціональний елемент музичної естетики середньовіччя, де найбільш повно зберігається античне вчення про музичний етос. Музична естетика середньовіччя формувалася під істотним впливом естетичних і філософських вчень пізнього еллінізму – неопіфагорейства і неоплатонізму, від яких запозичує схильність до числової символіки й алегоричного тлумачення музики.

Середньовічні філософи розглядають, насамперед, катарсичний прояв музичного етосу. Головне призначення музики – це очищення від пристрастей, за допомогою яко-

го досягається благочестя. Іоанн Златоуст, Василь Великий, Ієронім наголошують на тому, що музика – це засіб вигнання злих сил, що нібито бояться духовної музики. "Псалом, – говорить Василь Великий, – це божественна і музична гармонія; він містить у собі слова, що приборкують лукаві сили, що бентежать душі, які підкорені їх нападкам" [6, с.15].

Поступово в розумінні музики відбувається зміщення акценту на її естетичний, почуттєвий характер. Уже в X столітті є спроби поєднати в музиці віру і почуття, мораль і насолоду. Естетичне значення має тепер не тільки спів, але й інструментальна музика, навіть світська. На думку Гукбальдта, музиканти, що грають на флейтах, кіфарах та інших інструментах, а також світські співаки й співачки намагаються своїми піснями і грою зробити приємно слухачам.

У XI столітті Арібо Схоластик у своєму трактаті "Musica" аналізує три різновиди естетичного впливу музики: краса наспіву (справа слуху); краса пропорцій між голосами, нотами й словами (це справа розуму); краса подібності й контрастів шести інтервалів. Кожен може зрозуміти етичне, тобто моральне у музиці, тому що вона дає своє благодіяння і тим, хто мистецтва не розуміє.

Друга проблема, що виникла разом із музичною естетикою – це зв'язок музики з числами. Початок математизації музики пов'язують з ім'ям Піфагора. Він був одним із перших філософів, що почав вивчати музичні інтервали та лади з точки зору числової символіки. Піфагор був переконаний у нестабільності почуттєвого сприйняття й тому намагався спиратись на числові співвідношення. Постулатом був вираз: "Усе є гармонія і число". Отже, якісну характеристику звука він пояснював через раціонально вибудовані кількісні характеристики. Важливим внеском учення Піфагора є структурний аналіз матеріальної субстанції музики, її звукової системи, дослідження законів акустики, що сприяло роз'ясненню гармонічних зв'язків звуків (обертоновий звукоряд). Учення Піфагора стосовно проблеми математичної основи музики було в одному руслі з подібними дослідженнями філософської думки Давнього Сходу (Китай, Індія, Вавілон та Єгипет).

Упродовж середніх віків можна простежити стійку традицію в розвитку музично-естетичної думки, представлену великою кількістю як філософських, так і музично-теоретичних трактатів, присвячених дослідженню музики. Питання музичної естетики й музичної теорії знайшли втілення в працях багатьох відомих мислителів середньовіччя: Боеція, Афанасія Великого, Василя Великого, Августина, Ісідора Севільского, Іоанна Скотта Еріугени, Фоми Аквінського й ін. Спеціальні дослідження належать і цілому ряду композиторів і теоретиків цього часу: Регіно з Прюма, Іоанну Коттону, Гвідо з Ареццо, Іоанну де Грохео, Миколі Орезмському й багатьом іншим.

Середньовічні теоретики сприймали музику не як мистецтво, а передусім як науку. У цьому полягає суттєва відмінність середньовічної музичної естетики від сучасної. Якщо в XX столітті музика розглядалась переважно як вид мистецтва, і за тлумачним словником Даля музика – це мистецтво стрункого й узгодженого поєднання звуків, як послідовного (мелодія, наспів, голос), так і одночасного (гармонія, співзвуччя), то більшість традиційних середньовічних визначень музики пов'язано з переконанням, що музика – це наука про правильну модуляцію, тобто про правильний спів. Це було пов'язано з положенням музики в системі наук. Вона входила до складу семи "вільних мистецтв". Музика була віднесена до сфери математичних знань і сприймалася, насамперед, як наука про числа.

У середні віки числову природу музики обґрунтовує Августин. У його трактаті "Про музику" йдеться про математизм і числову символіку. Августин вважає, що число складає сутність і природу музики, число є основою краси. Цю красу можна сприйняти за допомогою слуху і зору, що міститься у будь-чому, де є пропорція й симетрія. Для

Августина музичне мистецтво має числову основу. Розробка цього положення міститься в трактаті "Про музику", де Августин розділяє числа на п'ять типів: 1) sonantes – ті, що є в звуках, незалежно від наявності слухача; 2) occursores – числа, що є в сприйнятті слухача; 3) progressores – числа, що рухаються й відтворені уявою тоді, коли немає ані реальних звуків, ані слухового відчуття; 4) numeri recordabiles – числа, збережені пам'яттю навіть тоді, коли ми про них не згадуємо; 5) judiciales – числа що є естетичним критерієм, завдяки якому ми несвідомо оцінюємо всі інші числа. Ці різновиди чисел утворюють основу музичного мистецтва та музичного сприйняття.

Августин розвиває (трактат "Про вільний вибір") ідею про нерозривний зв'язок числа, форми, краси, задоволення й мистецтва. Закономірність чисел – це загальний закон, на основі якого організований матеріальний і духовний світ. Усі художники, працюючи над тілесними образами, користуються числами, відповідно до яких і створюють свої шедеври. Якщо піднятися вище чисел, що знаходяться у творчості митця, то потрапляєш до царства "вічних чисел", в яких закладено світло мудрості й таємниця істини. В Августина є числова схема універсуму, в якій числа краси, мистецтва, творчого розуму займають серединне положення й відіграють роль посередника між плинними числами природного матеріального світу та "вічними числами" вищої істини.

Акцентуючи увагу на значенні чисел і числових відношень у музиці, філософи середньовіччя відмовляють композитору в безпосередньому авторстві. Він лише комбінує, варіює елементи, що вже існують у світі, створюючи з них мелодії. Сутність музики можна пізнати раціоналістичним шляхом. Гармонію чисел і математичних відносин ми сприймаємо скоріше за допомогою розуму, ніж за допомогою слуху.

З ідеєю чисел пов'язана символіка та алегоризм, що притаманні середньовічній філософії. Усе почуттєве розглядається як символ вічної й абсолютної краси, що випромінюється божественним розумом. Отже, музика й усі її прояви не мають самостійного значення, вони є лише відображенням вищої, божественної сили, алегоричним відбитком світової гармонії. Тут закладено основу того, що музичне виконання розумілося як звертання до Бога.

Схильність до алегоризму виявляється в проведенні аналогій між музикою та явищами природи (чотири ноти означають чотири пори року), із християнськими чеснотами (квінта і кварта символізують віру і надію), із властивостями людської природи (чотири ноти означають чотири темпераменти), із граматикою й риторикою (вісім церковних тонів відповідають частинам мови).

Значне поширення в середньовічній естетиці отримує й алегоричне тлумачення музичних інструментів, які порівнюють із людським тілом. У Василя Великого людське тіло є органом, що музично налаштований для вихваляння Бога. Усе, що пов'язано з рухами тіла, означає псалом; те, що стосується споглядання – це пісня. Алегоричне тлумачення надають і музичним інструментам. Для Клімента Олександрійського арфа – це зображення тих, хто оспівує Бога, її струни – душі віруючих, яких торкається плектр божественного логосу, а вся музична гармонія в цілому – це гармонія і згода християнської церкви. В Афанасія Великого десятиструнний псалтеріум – це людське тіло з його п'ятьма почуттями і п'ятьма силами душі. Григорій Великий бачить у кожному інструменті символічне вираження кожного елемента в ієрархії теологічних цінностей. Псалтеріуми, на його думку, сповіщають царство небесне, тімпани передвіщають плоті умертвіння, флейти – плач заради прилучення до вічної радості, кіфари надають радість вірним через непорушність вічних благ.

Середньовічна музична естетика насичена символікою, пов'язаною з символами християнського благочестя: десятиструнний псалтеріум асоціюється з десятьма заповідями; кіфара, що має трикутну форму, означає Святу Трійцю. Присутність числової символіки визначає специфіку тлумачення музики. "Одиниця" розглядалась як символ

Бога і Церкви. Саме музика як ціле відповідає одиниці. Число "два" – це музика небесна й людська. Початок, середина й кінець музичного твору відповідають божественній триєдності, а три різновиди музичних інструментів означають три християнські чесноти: віру, надію, любов. У музиці числу "чотири" відповідають чотири нотні лінійки, що є символом чотирьох євангелістів, чотири тетрахорди, що символізують чотири періоди в житті Ісуса Христа ("олуднення", смерть, воскресіння і вознесіння на небо). Число "сім" передавало містичний зв'язок музики із Всесвітом. Сім тонів відповідають сімом планетам, тижню; сім струн ліри символізують гармонію сфер. Між сферами семи планет знаходяться всі музичні консонанси.

Музична символіка – характерна, сутнісна особливість середньовічної музичної естетики. Музика як втілення магічної сили числа виявлялася сферою, що знаходиться між почуттєвим і трансцендентальним світами. Вона перетворювалася в предмет умовисновків, математичної фантастики.

Музична естетика античності та середньовіччя мала велике значення для розвитку філософської, естетичної та музикознавчої думки. Автори трактатів про музику античності та середньовіччя заклали підвалини вивчення різноманітних ракурсів музичного мистецтва. Їх погляди на цей вид мистецтва відображають особливості світогляду та світосприйняття свого часу. Для доби античності характерним було ототожнення глибинних основ музики з числом та морально-етичне розуміння музики як засобу виховання гідних громадян полісу. Зв'язок із числовою природою був зумовлений розвитком у Давній Греції математики, що вже мала не тільки прикладний характер, а й вигляд теоретичних абстракцій. У середньовіччі знаходить продовження й піфагорейська традиція (музика навіть стала сприйматись як галузь математики), і теорія етосу, що відтепер було пов'язано з досягненням благочестя, згідно з релігійними нормами. Відповідно до особливостей релігійного світогляду всім явищам життя, у тому числі й музиці, надається особливе містичне значення, що втілилось в алегоризмі та символізмі, стосовно музичних інструментів, людського голосу, музичної інтерваліки.

Проблеми, означені в музичній естетиці античності та середньовіччя, такі як етос та числова теорія музики, стали поштовхом для розвитку естетики Нового часу та сучасності, коли в процесі індивідуалізації людського буття відбувається урізноманітнення форм людської чуттєвості, що потребувало подальшого теоретичного обґрунтування.

1. Античная музыкальная эстетика. – М., 1960. – 304 с.
2. Аристотель. Политика: Перевод С.А.Жебелева. – М., 1911. – С.365–366.
3. Бычков В.В. Зарождение средневековой эстетики числа и ритма // Философия искусства в прошлом и настоящем. – М.: Искусство, 1981. – С.67–123.
4. Денеш Золтаи. Этос и аффект. История философской музыкальной эстетики от зарождения до Гегеля. – М.: Прогресс, 1977. – 371 с.
5. Ливанова Т. История западноевропейской музыки до 1789 года: Учебник: В 2-х тт. – М., 1983. – Т.1. – С.5–24.
6. Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения / Сост. текстов В.П.Шестаков. – М., 1966. – С.320.

The basic problems of philosophy of music in antic and middle ages are investigated. Two characteristic problems, which were in aesthetic of these centuries, are question of musical ethos and mathematical theory of musical art. These philosopher theories of antic and middle ages have a great meaning for contemporary philosophy of music.

Key words: *music, ethos, matematization of music, number, symbolism, allegorism.*

ББК 87
УДК 11.852

Дарія Скальська

ЕСТЕТИЧНІ АСПЕКТИ ФРЕЙДОМАРКСИСТСЬКОЇ ТЕОРІЇ ГЕРБЕРТА МАРКУЗЕ

У статті розглядається концепція Герберта Маркузе, обґрунтована з урахуванням філософсько-естетичних і соціологічних факторів. Запозичивши у Фрейда настанову про динаміку інстинктів та наперед задану репресивність культури та переводячи, таким чином, свою критичну теорію суспільства на філософсько-антропологічну мову фрейдо-марксистських категорій, Маркузе протягом усієї своєї творчості намагається дати відповідь на одне й те ж запитання: яким чином можлива революція в "пізньокапіталістичному суспільстві", яке створило у своїх функціонерів цілком відповідну їм "одновимірну" структуру потягів.

Ключові слова: *філософська антропологія, естетика, фрейдомарксизм, культура, мистецтво.*

Своєрідним маніфестом, що оголосив сутність філософії та культури неомарксизму, у межах Франкфуртської школи зокрема, можна вважати науково-теоретичну спадщину Герберта Маркузе. В еволюції філософсько-соціологічних поглядів цього вченого особливе місце належить естетичним проблемам. Обґрунтовуючи "критичну теорію суспільства", спрямовану на синтез конкретних ідей марксизму, екзистенціалізму та психоаналізу, Маркузе розробляв концепцію в дусі "нової чуттєвості", пов'язаної з людською діяльністю за умов техногенної цивілізації та масової культури. Під впливом екзистенціальної філософії Гайдеггера мислитель зайнявся проблематикою "історичності", витлумачуючи на основі власної версії "гайдеггер-марксизму" вчення Гегеля та ранні твори Маркса. Про це йдеться в таких його працях: "До феноменології історичного матеріалізму" (1928 р.), "Про конкретну філософію" (1929 р.), "Трансцендентальний марксизм" (1930 р.), "Нові джерела для обґрунтування історичного матеріалізму. Інтерпретація вперше опублікованих рукописів Маркса" (1932 р.).

Фактично з 30-х років автор реально бере участь у розробці "критичної теорії", виступаючи з критикою сучасної культури західного суспільства як "аффірмативної" (такої, що потакає існуючому). Зрештою, до унікальності та специфіки "критичної теорії" франкфуртці повертаються протягом усієї своєї історії. Спочатку основним предметом своєї уваги вони оголошують Майбутнє як радикальне, категоричне, абсолютне заперечення існуючої реальності. Далі, через неможливість подолання в понятійному мисленні прірви, що існує між Майбутнім і наявним, вони наділяють особливою силою фантазію. На їхню думку, і цього дотримується Маркузе, фантазія покликана бути наближеною до істини в більшій мірі, ніж строго науковий понятійний аналіз, бо саме завдяки їй історія культури та "критична теорія" застраховані від утопізму та кризи. З одного боку, в теорії культури та психоаналізу розвивались вчення про найкращу державу, про найвище задоволення, про досконале щастя, про вічний світ. З іншого боку, формувались ідеї елітарності мистецтва, незалежного деміурга-художника, наділеного здатністю "провидця".

В еволюції поглядів Маркузе певну роль відіграла його книга "Гегелівська онтологія і основи теорії історичності" (1932 р.). У ній мислитель, розкриваючи природу людини на основі екзистенціалістських ідей, відходить від діалектичної ідеї розвитку Гегеля і підкреслює його ідеалістичну онтологію. Таким чином, автор наближається до неофрейдизму, ніцшеанськи орієнтованої "філософії життя", акцентуючи на категорії "життя" та людській самосвідомості як на продуктах історичного процесу. Більш вагомим вкладом Маркузе в дослідженнях антропологічних ідей виявилась його масштабна праця, що перевидавалась і доповнювалась – "Розум і революція. Гегель і становлення соціальної теорії" (1941 р.). У ній в першу чергу велась полеміка з націонал-соціалістичним варіантом інтерпретації філософії Гегеля, проводилась ідея "подолання філосо-

© Скальська Д.

фії" як негативної для існуючої дійсності. Слід зауважити, що в цій праці особливо відчутний вплив рецепцій молодого Лукача, зокрема щодо проблеми відчуження. У ній запозичена з книги Лукача "Історія та класова свідомість" ідея гегелівської (немарксистської) інтерпретації того, що будь-яке опредмечування (уречевлення) є тотожним відчуженню, а отже, не підлягає, так би мовити, знищенню.

Фактично йдеться про лукачівську концепцію соціальної психології та антропології, де підґрунтям дослідницьких побудов виступає "онтологічний" примат практики. Маркузе відносить "розум" Гегеля до символів бунтарського духу, заперечує можливість його позитивних впливів на життя суспільства, вбачає в ньому опозицію, негацію, що проявляється в різних формах. З боку офіційної критики такі роздуми Маркузе вважались на той час авантюристичними та утопічними як щодо соціалізму, так і щодо капіталізму. Хоча, власне, такого плану "дезорієнтація" була, мабуть, найбільш правомірною на той період політичного та ідеологічного стану розвитку західного суспільства.

У своїх нарисах 1934–1935 рр., зібраних у книзі "Культура і суспільство" (1965 р.), автор із психолого-антропологічних позицій підійшов до "переоцінки цінностей", до протесту проти шаблонного мислення, що знову ж таки стало інтродукцією до пошуку нових критичних теорій. Наближаючись усе більше до антропологічно налаштованих напрямів у німецькій соціальній філософії та соціології 50-х років, Маркузе найчастіше зараховували до лівофрейдистського формування, на відміну від праворадикалістів. Маркузе дійсно принципово підійшов до фрейдомарксистської версії неофрейдизму, зайнявся "глибинною психологією" індустріального, пізньокапіталістичного суспільства. На думку Маркузе, революція проти такого конгломерату суперечностей могла би принести успіх лише в тому випадку, якби торкалася "антропологічної структури" потреб людства, тоді соціальна революція перетворилась би на "антропологічну", і перш за все, на сексуальну ("Ерос і цивілізація. Філософські дослідження Фрейда", (1955 р.)).

Стосовно книги "Ерос і цивілізація", то саме в ній мислитель і загострює увагу на естетичній природі людини на основі формування "нової чуттєвості", такої біопсихологічної перебудови антропологічного матеріалу, де б продуктивно для суспільства запрацювала теорія "інстинктів та культури". Свою концепцію Маркузе чітко ґрунтує з урахуванням психологічних та соціологічних даних, запозичених із вчення З.Фрейда. Людину дослідник тлумачить в атомарному, біологізаторському дусі, наполягаючи на фрейдівському індивіді як резервуарі інстинктів: "Буття індивіда за своєю сутністю – це прагнення до насолоди. Насолода – мета людського існування. Сексуальні інстинкти є сутністю життєвих інстинктів" [1, с.106]. Однак Маркузе не вважає цивілізацію репресивним чинником і розділяє, на відміну від Фрейда, Ерос від Логоса. Під останнім він розуміє принцип раціональної організації й наукового управління суспільством, а праці надає статус свобідної гри та задоволення. Відчужена праця асоціюється Маркузе з результатом, що організований "раціональною рутиною", втручанням адміністрування. Автор підкреслює, що "не репресивна сублімація" несумісна з інститутом принципу реальності і вміщує негацію цього принципу" [1, с.176]. Естетичний проект "нової культури" вчений пов'язує з "вивільненою чуттєвістю", мовить про неї міфологічно-поетичними образами. Зрештою, вважає її основою функціонування всієї системи соціальних інститутів, де працю заміняє грою, і не безпідставно, бо, на його думку: "Прометей – архетип – герой принципу реальності ... герой культури тяжкого часу, продуктивності праці, і прогресу, які досягнуті способом репресії" [1, с.176]. Натомість, інші символи – Орфей та Нарциз – відтворюють світлі моменти царини Нірвани, суспільства, де Ерос і Танатас досягають примирення. У результаті, на думку філософа, історія починає відбуватись "поза часом" і визначається єдиним принципом – "вічністю насолоди". В якийсь момент слід відзначити, що антропологічні мотиви у творчості Маркузе перемагають фрейдистський контекст, оскільки в них на перший план виступає сенс самовідродження людини через її внутрішнє екзистенціалістське світовідчуття. Так, наприклад, поетичний образ гармонії втілений у темі Орфея як мета досягнення "творчості в самих нас" (добре відома в концепціях екзистенціалістів Сартра та Камю).

Можна стверджувати, що, наприклад, специфіка концепції культури і мистецтва Маркузе полягала в зіставленні двох протилежних основ: відчуженої праці як "принципу продуктивності" та еросом як "принципом задоволення". Такий конфлікт двох антропологічних сил Маркузе зводить до поняття "тотальної антропологічної революції", виносить питання людських емоцій та естетичних переживань за рамки існуючої реальності, вороже ставиться до мистецтва соціалістичного реалізму. Відповідно кризу сучасної йому цивілізації філософ зображає засобами, запозиченими між фрейдівським пансексуалізмом та неоанархістським волюнтаризмом. Слід зауважити повне оправдання, на нашу думку, такої позиції мислителя. Адже цілісність світового соціуму в період "холодної війни" поглиналась інтеграційними силами (соціальними інститутами, зростаючою продуктивністю праці), що породжували часом фатальну суперечність між індивідом та суспільством, свободою та екзистенцією.

Соціально-антропологічна криза стосувалася не лише соціального становища людини, а й соціалізації особистості, можливості її свобідної творчості, гуманізму, продуктивності та деструктивності науки й техніки, уникнення ідеологічних маніпуляцій. Усі ці проблеми, які на Заході відчутно зросли в 60-х роках, Маркузе намагається вирішити в працях "Одновимірна людина" (1964 р.), "Ессе про звільнення" (1969 р.) та інших. Неомарксизм переживав новий підйом в еволюції поглядів, тому цілком логічно, якщо в 30-ті роки співпрацівники Франкфуртського інституту соціальних досліджень ще не надавали відповідної ваги природі "тоталітарного розуму" і бачили прояв його сили лише в духовній культурі (а точніше у філософії), то настав час, коли тоталітаризм активізувався. Власне, про його лібералізацію звучить питання Маркузе: "Як може одновимірна людина, що потрапила в пастку тотальної заданості почуттів, мислення, дій, стати носієм справжньої свідомості?" [2, с.11].

Антропологічне розуміння "одновимірної" людини за Маркузе – це неомарксистське розуміння феномену відчуження людини, втрата її соціально-критичного відношення до дійсності, її відмова від самоздійснення, перехід до масовості, до "аутсайдерства". Ініціатива перетворень тепер належить люмпенам, безробітним, національним меншинам, радикальним інтелігентам та студентству. Саме відмова від усіх соціальних цінностей стає рушійною силою, приводить до заперечення як соціалізму, так і капіталізму. Хоча основний сенс трагедії полягає у втраті набагато вартіснішій – здатності до "людиновимірності" світу, його антропологічної субстанційності. За аналогією екзистенціалістської апріорності в тлумаченні особливого роду внутрішнього буття – "стану-буття", Маркузе виділяє у сферу унікальності індивіда його здатність до особливого роду свободи (Liberating tolerance). Філософ пропонує бінарну модель у підході до людини: феноменологічну – "одновимірну" людину, яка реально існує та онтологічну – "перебудовчу" спробу сучасного типу цивілізації. Свою концепцію автор постійно обґрунтовує з урахуванням знову ж таки психологічних і соціологічних факторів, запозичуючи у Фрейда настанову про динаміку інстинктів та наперед задану репресивність культури. Переводячи, таким чином, свою критичну теорію суспільства на філософсько-антропологічну мову фрейдомарксистських категорій, Маркузе протягом усієї своєї творчості намагається дати відповідь на одне й те ж запитання: яким чином можлива революція в "пізньокапіталістичному суспільстві", яке створило у своїх функціонерів цілком відповідну їм – "одновимірну" структуру потягів. Відношення людини до природи тлумачиться Маркузе як щось утилітарне в тому плані, що за сировиною та енергетикою природних ресурсів закріплюється точний облік, контроль та регуляція. У зв'язку із цим формується відповідний тип раціональності – символ "адміністрування всесвітом". Економіка, технологія, "управління життям", наука та мистецтво чітко під-

порядковані масовій стандартизації та регламентації. Особливе значення при цьому набуває техніка, яка виступає не як один із проявів продуктивності виробничих сил, а розцінюється як окрема "самодовліюча" сила. Вона лише на перший погляд виступає інструментом ефективного господарювання, а насправді є "машиною, що нав'язує свої економічні та політичні вимоги", поневолюючи людину.

Техніка, згідно Маркузе, "обмежує всю культуру, вона проектує історичну тотальність – "світ" [2, с.19] виступаючи при цьому засобом для отримання певного коефіцієнта корисності. У цьому плані думка Маркузе відмінна від відомої критики технічного прогресу Гайдеггера, який вбачав у техніці засіб втручання й маніпулювання. Переглянув Маркузе також відому марксистську тезу про працю: праця, вважає автор, не лише створила людину, але й поневолила її. Якщо раніше робітник усвідомлював своє рабське становище й тим самим виступав живим запереченням існуючого ладу, то в сучасних умовах суспільного порядку він цього не усвідомлює, а вірить у те, що домінує "мистецтво розуму, а не мускулів, нервів, не рук" [2, с.19], формуючи в собі тим самим "щасливу свідомість". Маркузе запозичив термін "щаслива", на противагу гегелівському "нещаслива свідомість", підкреслюючи таку стадію відчуження, при якій суб'єкт зливається зі своїм вимушеним станом відчуження, бо це задовольняє його "одновимірність".

Та частина людства, яка покликана "мислити вільно": філософи, артисти, ідеологи, політологи, інтелектуали – щоб добитись успіху, змушені виробляти в собі специфічну "глухоту", мислити й творити за установленою заданістю, функціонально, у межах офіційних настанов. Втрата здатності критично сприймати свою працю та об'єктивну дійсність, занепад соціально-історичної та емоційної пам'яті приводять до ідеї "Великого Зречення". На практиці цей комплекс "Великого Зречення" продемонстрував аморалізм, нігілізм, тероризм. З часом Маркузе неодноразово коректував свою концепцію ("Контрреволюція і бунт", 1972 р.), однак основна антропологічна ідея в ній завжди зберігалась. Що стосується суспільнісного рівня культури, то мислитель великі надії покладав на авангардистське (перш за все сюрреалістичне) мистецтво, в якому вбачав бунт проти "репресивної культури" "пізньобуржуазного суспільства", цим самим закладаючи естетичні підвалини "новітнього мислення" постмодерну.

1. Marcuse H. Eros and civilization. – London, 1970. – 176 p.
2. Marcuse H. One dimensional Man. – New-York, 1970. – 197 p.

The article deals with the fact that Herbert Marcuse constantly grounds his conception having regard to philosophical, aesthetical and sociological factors, taking from Freud the idea of dynamics of instincts and predetermined beforehand repressiveness of culture. Thus putting his critical theory of society into philosophical and anthropological language of Freud and Marx's categories, Marcuse tries to answer one and the same question during all his creative work: how the revolution is possible in "the late capitalist society", which created in their functionaries "one-dimensional" structure of inclination.

***Key words**: philosophical anthropology, aesthetics, Freudo-Marxism, culture, art.*

УДК 1.(091) (430)
ББК 87.3(4НІМ)

Олена Сичевська-Возняк

ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕЇ КРІЗЬ ПРИЗМУ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ Я.БЕМЕ ТА Г.В.ЛЕЙБНІЦА.

У статті аналізується генезис проблеми теодицеї у філософській традиції пізнього середньовіччя та Нового часу крізь призму розуміння сенсу існування людини, природи зла і добра, справедливості та доброчинності. Простежується становлення етико-світоглядної проблематики в поглядах Я.Беме та Г.Лейбніца.

***Ключові слова:** теодицея, зло, знання, свобода волі, справедливість, благо, етика, доброчинність, сенс існування.*

© Сичевська-Возняк О.

Проблеми місця та призначення людини у світі завжди були в центрі філософської рефлексії. Однак на початку XXI ст., під час аналізу основних тенденцій та можливих перспектив розвитку світової культури та цивілізації, ми не можемо відмахнутись від сумного досвіду сучасної історії – двох світових та безлічі локальних війн і конфліктів, екологічної кризи, глобальної девальвації духовних цінностей. Усе це робить актуальною тему теодицеї як одвічного запитання про Божественну справедливість щодо людського життя, яке в реальності обертається питанням виправдання людини, доцільності її перебування у світі.

Якщо антропологічна проблематика має багатовекторне спрямування, то теодицея, як правило, стає темою аналізу в руслі релігійної філософії. У філософській думці сам термін та проблему теодицеї (від грецьк. Theos – бог, dike – справедливість, право; буквально: Боговиправдання) уперше ввів німецький філософ Г.В.Лейбніц у книзі "Спроби теодицеї про благість Божу, свободу людини та початок зла" (1710 р.).

Історико-філософський аналіз проблеми теодицеї в європейській філософії показує, що витоки проблеми сягають джерел філософствування взагалі. Проблематика теодицеї пройшла ряд етапів, серед яких з певною долею умовності можна визначити:

1) етап етико-онтологічний – філософські розмірковування на моральні теми в руслі античного стоїцизму і неоплатонізму;

2) етап теоцентричний – формування класичної теодицеї в руслі патристики Августина: заперечення існування зла, тлумачення зла як частки добра;

3) етап містичний, для якого характерні: а) заперечення таких якостей Бога як всемогутність та всеблагість; б) джерело зла – сам Бог як темний, другий бік (Я.Беме); сюди також (за М.Бердяєвим) залучається зороастризм через проголошення субстанційності зла;

4) етап раціоналістичний, який відбився у філософській спадщині Г.Лейбніца;

5) етап антроподицеї, в якій джерело зла виноситься за межі Бога – у небуття, ніщо (М.Бердяєв і Л.Шестов).

Тема теодицеї має багатовікову історію в європейській філософії, наявна майже в усіх релігійних системах. Уперше вона виникає у вигляді запитання щодо втручання вищої сили у справедливий розподіл благ та покарань. Це запитання в релігії давніх єгиптян, іудеїв виливається у ***доктрину вічного існування*** духовного начала людини, у ***доктрину відплати,*** яка пізніше отримала інтегрований вигляд у християнстві.

У середньовічній філософії проблему теодицеї найгрунтовніше висвітлив Аврелій Августин. Дослідники його вчення виділяють два найбільш розроблені ним варіанти боговиправдання: метафізичний та естетичний. Метафізичний варіант, джерелом якого стала філософія неоплатонізму, обґрунтовує тезу, що Бог створив світ із "нічого", тому кожна ***створена*** річ має властивості небуття. Естетичний варіант вважає зло ***необхідною складовою*** гармонії світу. "Весь світ схожий на картину, де чорна фарба накладена на своє місце: він прекрасний навіть зі своїми грішниками, хоча, якщо їх розглядати самих по собі, вони потворні" [1, с.122].

У філософії пізнього середньовіччя проблеми теодицеї, на наш погляд, найбільш повно й оригінально висвітлені у філософській спадщині Беме. Якоб Беме – німецький філософ-містик (1575–1624), творчість якого досить плідно вплинула на розвиток німецької класичної філософії. Він стає представником містичного напряму західної християнської філософії, творчість якого непросто доходила до розуму та сердець його сучасників. Головним джерелом пізнання він вважав містичне почуття, богооткровення та богооб'явлення. Система Беме сформувалась під впливом сучасних йому течій філософсько-релігійної думки. Ознайомлений із містикою М.Екхарта і Таулєра, Швенкфельда і Себастьяна Франка, він був також обізнаний із натурфілософією та теургією Парацельса. Також відомими для нього були ідеї протестантизму.

Як і в Аврелія Августина, головною проблемою творчості Беме постає проблема зла. Його не задовольняють неоплатонівські ідеї ілюзорності зла, в яких він вбачає надмірний оптимізм. Також не достатньо обґрунтованими він вважає теїстичні ідеї песимістичного лютеранства, в якому світове зло залишається печальною реальністю цього світу, що ніяк не знаходить морально-релігійного виправдання. Беме у своїх працях прагне показати, що зло є притаманним світові через свою належність до Бога. Такий парадоксальний, здавалось би, висновок мислитель робить на підставі тверджень про необхідність зла як наслідку саморозкриття Божественної особистості, хоча й прагне уникнути гіпостазування добра і зла у дві самодостатні божественні реальності, як це робить маніхейство [5, с.209]. Залишаючись на ґрунті римської церковної думки, Беме все ж дає широкий простір своїй фантазії, метафорам та темним аналогіям, і його думка часто коливається в цих трьох напрямах. Розгадку зла містичний філософ знаходить у тім, що все для свого прояву потребує фону, тла, контрасту, протилежності, кожне "так" потребує свого "ні". Така діалектика, на його думку, може бути застосована до самого Божественного Начала. Таким чином, Беме приходить до думки про розвиток Божества. Зрозуміло, що про генезу Бога можна мислити лише у логічному плані, а не в часі, але саморозкриття чи самовияв Божественного відбувається в моментах, про які Беме каже: "Світло з темряви" [3, с.213].

Для особистого, свідомого, визначеного буття Бога необхідна його протилежність: темне Nichts – невизначене, безформне, "безодня", Ungrund, me on, Ніщо, Хаос. (Хоча тут хаос скоріше за все не підходить, адже навіть грецьке його значення – "розверстість" (рос. – зияние) – передбачає *Щось,* щось неоформлене, матеріал, субстрат тощо). У цьому меонічному началі Nichts є прагнення, голод, спрага до "Ichts" (буття). Будь-яке одкровення є протиставлення. У Беме воно реалізується через потрійний акт: стихійна воля "по той бік добра і зла" – начало Отця; просвітлення волі розумом, який надає їй прагнення до певного добра – начало Сина; дійовий та діючий синтез волі й розуму – у силі Святого Духа [Див.: 5, с.210]. Свобода, таким чином, неминуче пов'язана з такими визначеннями, як вічне і тимчасове, добре і зле. Сама історія постає перед нами як діюча боротьба добра зі злом у процесі переродження грішного Адама вірою. Отже, зло постає необхідним наслідком "премирної" свободи, необхідною умовою та результатом саморозкриття Божественної особистості, оскільки, як пише Беме: "Бог залишає всякого у свободі; хай відкриється в кожному на вічність перемога любові або гніву, світла або темряви, і кожного життя саме надасть і явить вирок про себе" [2, с.114].

М.Бердяєв звернув увагу на дві проблеми у філософії німецького містика: теогонія, проблема Бога та проблема людини, андрогіна. Бог, на думку Беме, є безосновне, Ungrund. Безосновне поряд із цим виступає основою всього сущого. "Безосновне" Якоба Беме збігається з філософським ученням Майстера Екхарта, який розрізняв дві категорії – "Бог та божество" [8, с.201]. Німецький містик у своїй філософії говорить також про єдиного Бога та про сходинки його одкровення: "Дух Божий володіє всіма джерелами: але Він розділяється на три основи ... один у вогні ... і другий у світлі ... і третій у дусі цього світу, у повітряному та зірковому джерелі" [3, с.209]. Бог містить у собі дві сили: любов і ненависть, світло і темряву. Бердяєв наголошує: "Величезне значення Беме в тому, що він після панування грецької філософії та середньовічної схоластики з їх статичним богорозумінням вносить динамічний принцип у розуміння Бога..." [4, с.55]. Бердяєв використовує поняття "Ungrund", однак, якщо для німецького філософа безосновне знаходилось в Бозі, то у Бердяєва – перед Богом, поза Богом. Отже, свобода людини для Беме лежить в Бозі як темна основа, у Бердяєва – поза Богом в Ungrund'і.

Кожна людина, вважає Беме, має андрогінну, цілісну, бісексуальну природу. Унаслідок гріхопадіння людина втратила свою цілісність. Бердяєв, продовжуючи вчення

про андрогін, наголошує на двоїстій, розірваній природі сучасної людини та вбачає вихід із розірваності в любові як акті виходу із такого становища. "Метафізичний смисл любові саме й міститься у пошуку андрогінного образу, тобто цілісності, яка є недосяжною в межах замкнутої психофізичної організації людини та передбачає вихід із неї" [4, с.39].

Гріхопадіння, на думку Беме, виразилось у тім, що людина, не задовольняючись наївно-цілісним конкретним пізнанням світу, захотіла пізнати його властивості, аналізуючи їх, використовуючи рефлексію, відсторонене мислення. Другим моментом непослуху Бога було те, що Адам був андрогіном, його духовною нареченою була Небесна Сфера, і лише внаслідок гріхопадіння розривається цілокупна природа людини, так само як внаслідок гріхопадіння постає смерть. Однак Адам лише був спокушений злом, яке вже існувало до нього, що й залишило можливість спокутування цього гріха. Починається боротьба добра зі злом у часовому просторі історії як підготовка до пришестя Христа [2, с.179–180].

Таким чином, внесок Я.Беме в проблему теодицеї полягає у введенні зла в саму структуру світового порядку як одного з визначальних (хоч і не субстанційного) факторів світотворення, темної сторони самого Бога як наслідок його меонічної природи. Людина лише успадковує зло, будучи спокушена ним, що й дає можливість повернення на шлях добра. Це, на думку містика, має здійснитись через особисту пломеніючу віру та молитву, містичний екстаз, внутрішнє переродження вірою, поза яким добрі дії не мають ніякого значення. Але після набуття віри починається справжня дійова перемога над злом. Вічність змінилася після гріхопадіння часовістю, тепер знову повинен іти процес зворотного відновлення вічного начала. На землі повинен постати той рай, який мусив розповсюдити на ній Адам. Мусить зникнути соціальне: егоїзм, рабство, нерівність, державність. Кінець історії мислиться Беме як відновлення й виправдання добра.

Услід за Я.Беме Ф.Шеллінг вносить в ідею Бога принцип історичного розвитку й розрізняє в Абсолюті самого Бога та його основу. Філософ виступає за розрізнення між Богом та його власним існуванням. Ця відмінність виступає розрізненням "сутності, оскільки вона існує та сутності, оскільки вона є лише основою існування" [9, с.107]. У Бозі є якийсь хаотичний першопочаток – безосновне. Завдяки наявності цієї темної сили відбувається розподіл стихій – світло відділяється від пітьми. Людина є вільною істотою, оскільки вона має можливість робити вибір між добром і злом, в абсолюті ж немає зла, тому що "Бог як дух (вічний зв'язок обох початків) є любов'ю, у любові ж ніколи не може бути волі до зла [9, с.127]. Тому зло – це витвір людини завдяки свободі. М.Бердяєв, як і Шеллінг, також наголошує на ірраціональності свободи.

У Новий час до проблеми теодицеї звернувся Г.Лейбніц. "Навіть не допускаючи сприяння Бога в порочних учинках, (люди. – *О.С.*) зустрічаються з новими ускладненнями, які містяться в тому, що Бог їх передбачає і все ж допускає, хоча він міг би знищити їх своєю могутністю. Тому деякі філософи й навіть деякі теологи погоджуються скоріше відмовити Богу в повному знанні всіх речей.., чим допустити те, що видається таким, що спростовує його благість. Без сумніву, ці люди помиляються; але не менше за них помиляються інші, які, будучи переконаними, що ніщо не здійснюється без волі та могутності Бога, приписують Богу наміри та дії.., негідні найвеличнішої й кращої з істот..." [6, с.58–59].

Філософ, згідно із загальнофілософською парадигмою новочасного раціоналізму, прагне розробити теоретичний синтез, який повинен дати переконливу відповідь на актуальні питання про відношення Бога до людини в найбільш складних проявах її життя. У передмові своєї книги про теодицею Лейбніц каже про "два знаменитих лабіринти", які здавна дратують людську думку. Один із них "пов'язаний з великим питанням про свободу й необхідність, переважно про походження і початок зла" [6, с.53–54]. Другий – з проблемою безперервності континіуму, неподільності, нескінченності. Соціально значимим є перший, оскільки він "заплутує майже весь людський рід" [6, с.54].

Основне положення, з якого виходить Лейбніц у спробах привести в гармонію розум та віру, – це принцип надрозумності догматів, "таємниць" християнської віри. Він намагається надати формулам про надрозумність положень віри філософського характеру. До цього вела його концепція філософського бога, визначаючим атрибутом якого є пізнавальна діяльність. Філософ неодноразово підкреслює, що головним атрибутом Бога постає розум. Конкретні істини людського розуму, з одного боку, та істини одкровення, з другого, – суть два різновиди всезагального Божественного розуму [6, с.113]. "Світло розуму є дарунок Божий у тій же мірі, як і світло одкровення" [6, с.94].

Бог в Лейбніца постійно трактується як "надсвітовий розум", а інколи навіть як "позасвітовий розум". Таким чином, філософ, вирішуючи проблему співвідношення віри та розуму, робить акцент перш за все на інтелектуалізуючій стороні поняття Бога. Він постійно проводить розрізнення між тим, що перевищує розум, і тим, що йому суперечить. Апріорний розум, який не можна відокремити від законів тотожності та суперечності, у принципі підпорядковує цим своїм законам не лише філософію, але й теологію. Це дозволяє авторові "Теодицеї" зазначати, що "жоден елемент віри не містить у собі суперечності, хоча й не може бути підтверджений доказами настільки ж точними, як докази математичні, при яких протилежний висновок може призвести нас ad absurdum, тобто до суперечності" [6, с.90].

Головна проблема теодицеї, на думку філософа, полягає в тому, щоб зняти з позаприродного Бога, творця та Промислителя всього існуючого, відповідальність за багатоманітне зло в підпорядкованому йому світі, показати, що між наявністю цього зла та всеблагою природою Бога немає ніякої суперечності. "Філософи вирішували питання про необхідність, про свободу й початок зла; теологи долучили до них питання про первородний гріх, про благодать та передвизначення" [6, с.64]. Річ у тім, аби спробувати по-філософськи вирішити й теологічні питання, що не завжди вдається зробити.

Згідно Лейбніцу, "зло можна розуміти метафізично, фізично й морально. Метафізичне зло полягає в простій недосконалості, фізичне – у стражданні, а моральне – у гріху" [6, с.144]. Цим і зумовлена структура основної частини його книги. Головною темою філософ визначає тему Бога. Він аналізує передісторію проблеми, зазначаючи різні варіанти її вирішення в різних релігійних системах.

Насамперед, автор "Теодицеї" приділяє особливу увагу класичному дуалізму зороастризму, який вважає найбільш фундаментальною спробою обґрунтування необхідності зла в людському та природному світі. Згідно із цим вченням, світ споконвічно розділений на два рівноправних начала – світло і темряву, життя і смерть, добро і зло, втілені протилежними божествами – Ахурамаздою та Ангра-Майнью. Зло тут трактується як незнищенне начало буття. Вплив зороастризму відчували на собі всі ідеологічні системи давнини, зокрема маніхейство, в яке воно трансформувалося в III ст. н. е. під впливом початкового християнства, а воно, у свою чергу, стало ідейною базою численних єретичних рухів – павлікан, богумілів, катарів та ін.

Августин, будучи певний час під впливом цієї ідеї, згодом став непримиренним її ворогом. Він, зазначає Лейбніц, спирався на філософську доктрину Плотіна, що трактував весь світ як еманацію єдиного надприродного божественного начала. Разом із тим Августин привносить у проблему ідею творення світу та людини Богом як особистістю та Благим Абсолютним началом. Зло не існує самостійно, воно має вторинну природу, виникаючи через недосконалість добра у світі, зокрема, через гріхопадіння людини, що вибирає зло як сваволю. Лейбніц зазначає, що у своїй теорії розвиває теодицею Августина. Зло слід розуміти не як щось необхідне, але як щось відносне [6, с.72].

Для обґрунтування ідей теодицеї Лейбніц, насамперед, підкреслює ідею Єдиного Бога, аналізуючи проблему триєдності Бога-Отця, Бога-Сина і Святого Духа. Адже деякі течії філософії та християнські єресі відзначалися тим, що протиставляли ці іпостасі в якості ворожих і протилежних, через це визначаючи субстанційний характер зла.

Лейбніц це відкидає, зазначаючи в сутності Бога єдність трьох компонентів, трьох начал: могутності, що виражає головну роль Бога-Отця, розуму (мудрості), яка ототожнюється із Сином Божим як Божественним словом (логосом) і волі (любові), яка постає в іпостасі Святого Духа. Могутність передує в Бозі як розуму, так і волі, постаючи як сила [6, с.132–134]. Таким чином, філософ раціоналізує поняття Трійці у християнському світобаченні й підкреслює єдність цього поняття.

Лейбніц приймає креаціоністський догмат християнства про творення Богом світу з нічого. Разом із тим він неодноразово обмежує цей догмат твердженням про творення Богом з нічого лише матерії. І це не випадково, адже, як зазначає філософ, "древні приписували причину зла матерії, яку вони визнавали несотвореною та незалежною від Бога..." [6, с.143]. Разом із тим автор "Теодицеї" проводить свою кардинальну ідею про творення Богом субстанцій-монад, зовнішньою оболонкою котрих є матерія. Такий підхід зумовлений реаліями епохи, філософи якої, як і сам Лейбніц, услід за традицією Фоми Аквінського переважно деїстично тлумачили творення Богом світу. "Бог сотворив субстанції і надав їм необхідні для них сили... після цього він назначив вже їм самим діяти, а сам лише зберігає їх, не надаючи їм ніякої допомоги в їх діях" [6, с.147].

Філософ припускає надприродне начало під час творення світу (субстанцій-монад, запрограмованих на розвиток), але з великими труднощами припускає можливість чудесного у сфері буття, намагаючись остаточно раціоналізувати поняття Бога. Інтелектуалізація Бога та світу приводить автора "Теодицеї" до фактичного поняття "космодицеї", яким би суперечливим це поняття не поставало в його доктрині. Суперечності ці відомі: уже поставала психофізична проблема, а також проблема осмислення цілісного нескінченного універсуму [6, с.267]. На сторінках "Теодицеї" філософ вступає в дискусію з Б.Спінозою, критикуючи його антидіалектизм та пантеїстичні настрої. Саме через цю дискусію Лейбніц і формулює свій головний методологічний принцип у теодицеї: "Бог вибирає найкращий з усіх можливих світів" [6, с.244]. Це положення містить в собі не лише фізичний чи онтологічний, але й значний моральний сенс.

Положення про те, що наш світ є найкращим з усіх можливих світів, має моральне значення, передусім через те, що дозволяє спростувати нарікання пересічних людей, які переживають видиме зло цього світу, нарікаючи на Всевишнього. Хиба цих людей від того, що вони "звичайно думають, немовби найкраще для цілого повинне бути найкращим також для кожної його частини" [6, с.279]. А втім цілісність включає в себе велику різноманітність елементів, які поза контекстом цілісності можуть виглядати недосконалими й навіть потворними. У цьому й полягає причина "природної недосконалості", яка існує ще до гріха.

Але існує й друга причина зла. Трактуючи проблему людини, Лейбніц зупиняється на вченні про душу, аналізуючи різні підходи до цієї проблеми. Він вважає, що душі істот існували в зародках і в предках із часів сотворіння світу, тим самим "підводячи наукову базу" під ідею про спадкоємність першородного гріха [7, с.34–35]. Це дозволяє філософу ввійти в другий "лабіринт" його проблеми – лабіринт свободи й необхідності. Спираючись цілком на доктрину Августина, Лейбніц детально аналізує проблему долі, фатуму, свободи волі крізь призму поняття необхідності, розглядаючи різні її аспекти: абсолютну (метафізичну), фізичну (об'єктивну, сліпу), моральну; через останню пояснюючи багатоманітність морального зла в людському світі.

Моральний аспект необхідності повертає його знову до проблеми Бога. На думку автора "Теодицеї", моральний аспект необхідності найбільш повно виражає гармонійну єдність природи та благодаті. Вища з усіх земних організацій – людина. Лише вона здатна до істинної свободи. Людина постає істинним суб'єктом свободи, оскільки володіє розумом і волею. Людська воля детермінується різними факторами, як зовнішніми, так і внутрішніми (психологічними). "Розуміння є немовби душа свободи, а інше складає немовби її тіло і підставу". [6, с.325]. Саме тому вихід для людини – вперта боротьб-

ба за самовдосконалення. Саме в праці виявляється повнота моральної свободи для людини й подолання моральної необхідності. "Хто прагне працювати над собою, той повинен працювати так само, як працює над сторонніми речами; треба знати устрій та якість предмета і з ними погоджувати свої дії" [6, с.289].

Але максимальною свободою, абсолютною свободою володіє лише Бог, тому саме він стає останнім, абсолютним і надприродним суб'єктом свободи.

Автор "Теодицеї" звертає увагу на те, що "зло з іншого джерела, а не з Божої волі і тому справедливо говорять про зло гріха, що Бог його зовсім не бажає, а тільки допускає" [6, с.62]. Таким чином, філософ розглядає зло як необхідну складову існуючого світоустрою, який є непідвладним Богові.

Отож Лейбніц створює раціоналістичну концепцію християнської теодицеї, яка постає оптимістичною космодицеєю, виправданням гармонійної цілісності та досконалості світу.

Підсумовуючи, варто зазначити плідний доробок Я.Беме та Г.Лейбніца в розробці проблеми теодицеї, постановці як містичного, так і раціоналістичного спрямувань розгляду кола питань, які торкаються природи світового та людського зла, Божественної справедливості та виходять на плідну ниву сенсожиттєвої проблематики, яка ввійшла в серцевину філософування XXI ст.

Подальша розробка проблеми теодицеї та кола пов'язаних із нею питань стосується німецької класичної філософії, а також різних варіантів екзистенційної й персоналістичної філософії XIX–XX ст., які стануть темою наступних наукових розвідок.

1. Августин Аврелий. Исповедь. – М., 1991.
2. Беме Я. Christosophia, или Путь ко Христу. – С.-Пб: A-cad, 1994.
3. Беме Я. Аврора или Утренняя заря в восхождении. – Репринт. – Изд-е 1914 г. – М.: Политиздат, 1990.
4. Бердяев Н.А. Из этюдов о Я.Беме. Этюд I. Учение об Ungrund'е и свободе // Путь. – 1930. – №20.
5. Лапшин И. Беме // Беме Я. Christosophia, или Путь ко Христу. – С.-Пб: A-cad, 1994.
6. Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начала зла // Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4-х. т. – М.:Мысль, 1989. – Т.4.
7. Соколов В.В. Философское значение "Теодицеи" Лейбница // Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4-х. т. – М.: Мысль, 1989. – Т.4.
8. Сумченко І.В. Вчення Бердяєва про духовність людини // Гуманізм і духовність у контексті культури: Матеріали людинознавчих філософських читань. – Дрогобич: Дрогоб. пед. ін-т, 1995. – Вип.2.
9. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2-х т.: Пер. с нем. / Сост., ред. А.В.Гулыга, примеч. М.И.Левиной и А.В.Михайлова. – М.: Мысль, 1989. – Т.2.

The article deals with the analysis of the problem of Theodicy in the philosophical tradition of late medieval and New Time via the prism of understanding of the sense of human existence, the origins of evil and goodness, justice and innocence. The emergence of ethical and worldview issues of J. Beme and G. Liebnitz are traced.

Key words: *Theodicy, evil, knowledge, freedom of will, justice, goodness, ethics, innocence, the sense of existence.*

УДК 17.023
ББК 87.71

Віталій Надурак

СИНЕРГЕТИЧНИЙ ПІДХІД ДО МОРАЛІ І ПОНЯТТЯ БІФУРКАЦІЇ

У статті аналізується одне із ключових понять синергетики – "біфуркація" – у контексті розвитку моральних систем. Розглядаючи мораль як відкриту складноорганізовану систему, автор виділяє в її структурі мікро-, макро- та мегарівні. У своєму розвитку мораль неминуче проходить періоди нестабільності та опиняється в точках біфуркації, в яких перед нею постає кілька можливих варіантів розвитку (аттракторів) і їх вибір принципово не може бути спрогнозованим. Аналізуючи можливі аттрактори, що постають перед сучасними моральними системами, автор виділяє з них два найімовірніші – модерний та традиційний.

Ключові слова: *синергетика, біфуркація, мораль, етика, система, хаос, порядок, аттрактор.*

© Надурак В.

Однією з визначальних особливостей сучасного наукового знання є активне опрацювання положень синергетики – нової наукової парадигми, яка виникла в межах спеціальних природничих дисциплін (хоча її коріння сягає в минуле багатьох релігійних, філософських учень), а згодом почала успішно застосовуватись представниками різних галузей науки. Останнім часом положення синергетики активно використовуються при дослідженні різноманітних явищ суспільного життя. Це дає змогу суттєво розширити методологічну базу наук про суспільство, відкрити та проаналізувати раніше не відомі механізми розвитку суспільства в цілому чи окремих його складових. Разом із тим така сфера суспільного буття, як мораль, поки що не поставала окремим предметом дослідження в призмі синергетичної парадигми. Лишень окремі висновки щодо цієї проблеми можемо знайти в працях В.Буданова, Е.Ласло, К.Майнцера, А.Назаретяна, Ф.Фукуями, Г.Хакена, Е.Янча та деяких інших дослідників. Проте далі окремих зауважень справа не йшла. Водночас попередній аналіз даного питання засвідчує, що воно є достатньо актуальним та володіє значним евристичним потенціалом: з одного боку, його опрацювання дасть змогу збагатити сучасну філософію моралі новим матеріалом та синтезувати окремі її концепції в єдину теорію; з іншого боку, така робота докладеться до опрацювання синергетичної методології, яка сьогодні перебуває на етапі свого активного становлення.

Отож нашою метою в даній статті є аналіз одного з ключових понять синергетики – біфуркації – у контексті розвитку моральних систем.

Щоб виконати поставлені у статті завдання, насамперед необхідно бодай у загальних рисах описати мораль як складноорганізовану систему, щоб згодом мати змогу проаналізувати біфуркацію як ключовий момент її розвитку.

Коли постає питання структури моралі, то найочевиднішими її елементами називають моральну свідомість та моральну діяльність. Проте мораль не є закритою системою, отож при аналізі її структури треба враховувати й ті фактори, які безпосередньо впливають на її становлення та розвиток. У синергетиці під час дослідження відкритих складноорганізованих систем прийнято виділяти в їх структурі мікро-, макро- та мегарівень. Застосувавши цю схему до моралі, матимемо таку картину:

Мікрорівень – це рівень моральної діяльності, на якому відбувається втілення моральної свідомості у відносинах людей між собою та до світу загалом.

Макрорівень утворюється параметрами порядку. У моральній системі ними є складові моральної свідомості. Вони постають базовою конструкцією моралі й визначають її "обличчя". Це і є система усвідомлюваних людьми принципів, правил та норм поведінки.

Мегарівень складається з керуючих параметрів, які визначають зміст макрорівня. Власне, вони і становлять третій рівень структури моралі, який утворюється тими факторами, які безпосередньо впливають на формування складових моральної свідомості. Ми вважаємо, що варто виділити складові цього рівня (керуючі параметри) – *соціальний та біологічний* фактори. З огляду на загальність такого формулювання, воно потребує диференціації.

До соціального фактора, насамперед, відносимо *потребу соціального* як таку. Тобто необхідність людей у співіснуванні з метою виживання. Така потреба в "організованій єдності" була й залишається фундаментальним керуючим параметром системи моралі. Наступним елементом соціального буття, який є керуючим параметром у системі моралі, може вважатись *культурний фактор*. Звичайно, і цей параметр, у свою чергу, має підлягати диференціації, адже складові культури (*релігія, мистецтво, наука і технологія, філософія, матеріальне виробництво* і так далі) по-різному впливають на розвиток моралі. Проте сам факт такого впливу важко заперечити.

З іншого боку, керуючим параметром системи моралі є й біологічний фактор. Досвід соціобіології, етології, накопичений ними емпіричний матеріал змушують нас услід за Р.Апресяном визнати існування природного задатку за багатьма моральними нормами і принципами: "...високі моральні ідеї солідарності, співробітництва, любові в знятій формі, можливо, мають передумови в інстинктах, які відомі у тварин..." [2]. Факти, опрацьовані такими дослідниками, як В.П.Ефроімсон, Е.О.Уілсон, П.А.Кропоткін, Р.Л.Траверс та інші, примушують визнати існування за мораллю й біологічного компонента, а не зводити її виключно до соціального.

Зміни з керуючими параметрами спричиняють трансформації на мікро та макро рівнях і відповідно еволюцію системи. Кожна відкрита складноорганізована система у своєму розвитку проходить кілька періодів. Російський дослідник В.Буданов наводить їх в такій послідовності: порядок (найтриваліший у часі) – перехід до хаосу (поступова повна чи часткова руйнація порядку. – *Н.В.*) – хаос – вихід з хаосу (самоорганізація).

Мораль тієї чи іншої великої соціальної групи, якщо оглянути її в історичному ракурсі, неминуче проходила вищезазначені стадії розвитку. У ній найтривалішим є період порядку, коли моральна система існує без значних змін, зберігаючи у відповідних межах свою тотожність. Проте будь-яка відкрита складноорганізована система з часом, через зміну керуючих параметрів, вступає в період хаосу, руйнації (повної чи часткової) її усталеної структури. Власне, на цьому етапі й можна вести мову про появу точки біфуркації.

У синергетиці під біфуркацією розуміють роздвоєння сценаріїв розвитку системи у фазі, коли її рівновага понижена (період хаосу). Проте, як переважно це буває, мають місце більше можливих шляхів еволюції (їх прийнято називати аттракторами), але у загальному вжитку закріпився саме термін "біфуркація", а не "поліфуркація".

Отже, при певних змінах у системі, вона переходить у стан нерівноваги й наближається до точок біфуркації, після чого потрапляє в один із можливих аттракторів і досягає зростання рівноваги, змінюючи таким чином організацію.

Треба зауважити, що в точках біфуркації втрачає силу детермінізм, адже вибір аттрактора може бути наслідком випадковості. Поблизу біфуркацій головну роль починають відігравати саме випадковості, тоді як в інтервалах між біфуркаціями – детермінізм. Треба також додати, що поблизу біфуркацій система стає особливо чутливою до впливів з інших рівнів буття. Цим зумовлюється особлива значимість точок біфуркацій, яка полягає в тому, що, коли система їх переживає, то з'являється можливість впливати на її поведінку навіть незначними зусиллями.

Мораль, як і будь-яка нерівномірна, відкрита складноорганізована система теж у своєму розвитку потрапляє у фази нестабільності та проходить точки біфуркації. Російський дослідник Р.Г.Апресян щодо притаманних моралі періодів нестабільності зауважує: "В історії суспільства дійсно з очевидністю виділяються піки або критичні періоди – ломки встановлених та звичних суспільних укладів – в яких моральні ідеї проявляють себе найбільш радикально. Мораль, таким чином, немов пульсує в історії, її припливи припадають на зміни епох, а відпливи – на періоди стагнації, коли мораль відходить на периферію суспільного життя або ж вихолощуються в моралізування" [2].

Ілюстрацією наявності в моралі періодів нестабільності може бути історичний досвід. Відомо, що період переходу від середньовіччя та Відродження у Європі був позначений системною кризою, яка спричинила руйнацію середньовічного світу. Криза охопила економічну, політичну, релігійну сфери, зокрема Церкву, як ядро тогочасної суспільної організації. Такі явища, як торгівля церковними посадами та підступи в боротьбі за них, відверто аморальний спосіб життя значної кількості священнослужителів, торгівля інтульгненціями були звичним явищем. В часи середньовіччя церква, поглинута проблемами, поступово переставала бути моральним авторитетом і суспільство звільнялось від її виключного впливу.

Проте перші наслідки такого звільнення були вражаючими. Як зауважує Б.Рассел: "Старі правила моралі втратили всяку повагу, більшість правителів приходили до влади з допомогою зради, а утримувались з допомогою безжальної жорстокості ... Я не можу уявити жодного злочину, крім знищення античних рукописів, в яких би не були часто винними люди Відродження" [7, с.600]. І хоча Б.Рассел у даному випадку має на увазі, в першу чергу, Італію тих часів, яку криза торкнулась найповніше, проте в інших державах Європи в тій чи інші мірі вона теж мала місце.

Як зазначає відомий історик Джозеф Лінч, тоді "панувало відчуття загального невдоволення станом справ у церкві (а також і в усьому суспільстві) і лунали постійні заклики здійснити реформу" [6, с.436]. Треба зауважити, що левову частку невдоволення викликав саме моральний занепад Церкви, який відбився на всьому суспільстві, відповідно широкі верстви населення "...гостро критикували священнослужителів за моральну недосконалість" [6, с.437–438]. З другої половини XV ст. до такої критики приєдналися представники інтелігенції, яких прийнято називати "гуманістами". Наприклад, один із них – Еразм Ротердамський "закликав сповідувати духовнішу, простішу, мудрішу, *морально досконалішу* (виділення моє. – *Н.В.*) і ближчу до біблійних ідеалів релігію" [6, с.442]. Тобто підкреслимо, що критиці піддавався моральний стан Церкви як ядра тогочасної суспільної моральності й подолання цієї кризи. Очевидно, що необхідною умовою було подолання системної кризи в суспільстві.

У ситуації такої біфуркації вибір аттрактора був (у загальних рисах) цілком передбачуваним. Система суспільної моралі й надалі еволюціонувала в релігійному руслі. Подолання кризи відбулося шляхом оновлення релігійної традиції: з одного боку, у вигляді етики протестантизму, а з іншого – реформованого католицизму, в якому Церква знову відродила свій авторитет. Таким чином, відбулась поступова стабілізація системи моралі.

Революційних змін мораль не зазнала. Рух гуманістів, який у своїх ідеях претендував на вагоміші зміни, не мав суттєвого впливу на мораль свого часу. Його представники були досить слабо пов'язані із широкими верствами суспільства для того, щоб мати на нього вагомий вплив. Проте на розвиток моралі в майбутньому їхні думки мали, на нашу думку, значний вплив. Вони посіяли ідеї, які почали давати згодом плоди. По-перше, ними була піднята на п'ядестал емпірична людина, чим фактично був зроблений вагомий крок у розбудові західного лібералізму. До речі, цим же були покладені початки відомого західному суспільству ліберального егоїзму, який, на думку Ф.Фукуями (праця "Великий розрив"), є сьогодні одним із головних факторів руйнації моралі Заходу.

З іншого боку, гуманісти відродили поставлене античними мислителями завдання теоретичного обґрунтування моралі в сенсі пошуку її раціональних, емпіричних підстав. Назвемо це явище "раціоналізацією" моралі. Воно позначилось не тільки на розвитку моральної філософії, але й на розвитку суспільної моралі в цілому. Остання з того часу все більше наповнювалась раціональною аргументацією на користь того чи іншого її положення. І хоча цей процес далекий від того, щоб охопити її цілком (і одне з актуальних питань сьогодні – чи можливо це взагалі), проте така тенденція чітко помітна.

Питання раціоналізації моралі потребує окремого зауваження. Історія моральної філософії сповнена спроб раціоналізувати мораль, проте жодна з них не досягла успіху. Ці спроби керовані наступним переконанням, яке чимало філософів сприймають як аксіому – мораль повинна мати раціональну, ґрунтовану на емпіричному бутті підставу. Пошук такої підстави втілився в безліч концепцій (гедонізм, прагматизм, утилітаризм і тому подібні) які, проте, легко спростовуються. Аналіз такої ситуації дав привід сучасному американському досліднику Е.Макінтайру зробити висновок, що "...мораль поза

зв'язками з історичною традицією, поза зв'язками з усталеними уявленнями, віруваннями консолідованих груп людей виявляється нездатною у своїх спробах дати власне обґрунтування" [1, с.11–12].

Розвиваючи цю думку, підкреслимо, що мораль постає як феномен глибоко закорінений не тільки в раціональному ґрунті, але й в ірраціональному. Останній розкривається в таких поняттях, як віра, інтуїція, традиція, священне і т.п. Якщо спробувати з'ясувати в пересічного суб'єкта моральної дії, чому він її чинить, то у багатьох ситуаціях отримаємо відповідь, що ця дія ґрунтується та певному глибинному переконанні, яке важко пояснити. Якщо така людина є релігійною, то відповідь буде ще очевиднішою. Відповідно постає питання: що ж очікує на сферу моралі в майбутньому, якщо суспільний поступ і надалі послідовно прагнутиме витіснити священне з нашого життя? Чи не загрожує це їй таким ударом, наслідки якого можуть виправдати очікування радикальних песимістів?

Повертаючись до аналізу явища біфуркації, зазначимо, що, окрім іншого, воно дає змогу краще зрозуміти роль особистості в історії. Зокрема, в синергетиці відомо, що у точках біфуркації має місце конкуренція між аттракторами, в якій "перемогу" отримує один із них, і система потрапляє в його русло, розвиваючись надалі відповідним чином. Відносно еволюції моралі це проявляється у своєрідному змаганні між етичними проектами (наприклад, старі цінності – нові цінності і тому подібне). Перемогти найбільше шансів має той, хто найадекватніше відповідає ситуації, тобто пропонує найкращі для майбутнього сценарій розвитку суспільної моралі, найповніше враховує всі явні й приховані фактори, які впливають у той час на неї, і, можливо, підсвідомо очікується суспільством, тільки ще не отримав відповідної вербалізації, раціонального вираження. Пройшовши біфуркацію, суспільство приймає такий проект і таким чином система обирає аттрактор свого подальшого розвитку.

Наприклад, етичне вчення запропоноване Христом, з одного боку, було досить відмінним від того, яке сповідувалось тогочасним Римським суспільством. Проте уважний аналіз тодішньої ситуації показує, що, з одного боку, споріднені ідеї висловлювались деякими філософами, мислителями, релігійними діячами того часу. Крім того, визріло безліч соціально-політичних, економічних факторів, які найадекватніший для себе відповідник отримали у християнській етиці. В інший час вчення Христа залишилося би непоміченим і було б, можливо, одним із багатьох вчень, що пропагувались різноманітними діячами того часу, а на сьогодні сприймаються лишень як далека історія або й узагалі забуті. Проте на той час саме воно найадекватніше відповідало керуючим параметрам системи моралі, тож, маючи на початку лиш невелику групу прихильників, згодом заволоділо всією імперією.

Протягом історії людства було створено чимало етичних учень, які, однак, не вплинули на моральну свідомість свого часу, навіть якщо були опрацьовані значно фундаментальніше, аніж вчення великих Учителів людства, а їхні творці мали початково значно більші можливості, ніж Христос, Магомет чи Сідтхарта Гаутама. Проте останні з'явилися саме в точці біфуркації, і їх учення найадекватніше відповідали всій сукупності керуючих параметрів, тож у конкуренції аттракторів, перемогли, навіть попри обмежені ресурси.

Це зайвий раз підтверджує відомий висновок про те, що суспільна мораль не може бути насадженою насильно (адже, образно кажучи, кожна спільнота має ту мораль, якої вона "вартує"), а при такій спробі вона не буде, власне кажучи, мораллю суспільною. Можна згадати ситуацію, коли в СРСР спробували штучно привити так звану "мораль будівничого комунізму", проте ця спроба завершилася невдачею: норми такої моралі виконували формально, за першої-ліпшої нагоди порушували та висміювали "на кухні". У самій людині вони не "пустили коріння", тож моральними у правильному

значенні цього слова не були. Моральна свідомість завжди є вираженням дії багатьох факторів об'єктивного та суб'єктивного світів, а не окремо взятої волі.

У даному контексті логічно перейти до аналізу біфуркації сучасної моралі, яка, перебуваючи в кризовому, хаотизованому стані, наближається до своєї точки біфуркації. У чому ж полягає криза сучасної моралі?

Під впливом змін із низкою керуючих параметрів моральні системи (у даній статті ми ведемо мову про Західний світ) досягли межового стану розбалансування й подальший їх розвиток є непередбачуваним. Або, кажучи по-іншому, моральна свідомість стала значною мірою неадекватною реаліям сучасного світу, який суттєво трансформувався за останнє століття. Унаслідок цього вона не може в повній мірі виконувати властиві їй функції. З іншого боку, традиційна мораль, яка мала своїм джерелом священну традицію, під впливом раціоналізації та секуляризації сучасного світу втрачає силу. Людина секуляризованого суспільства ставить під сумнів священну традицію, а разом із цим тінь недовіри падає й на норми, цінності, принципи, що ґрунтуються на ній. Скептицизм та релятивізм роз'їдають тіло моралі.

Крім того, багато традиційних моральних норм, приписів не здатні регулювати чимало сфер життя, які є специфічним надбанням нашого часу. Мова йде, насамперед, про сфери, пов'язані з розробкою та впровадженням новітніх технологій, а також відношенням людина-природа. У зв'язку з цим сьогодні дослідниками активно опрацьовуються положення біоетики, екологічної етики тощо. Проте, якщо вести мову про суспільну моральну свідомість, то слід визнати, що дані напрацювання поки що не стали її складовими. Отже, можна сказати, що системи моралі не трансформувались належним чином у відповідь на дію даних керуючих параметрів.

Аналогічним чином моральної регуляції та трансформацій у моралі вимагають інші глобальні проблеми сучасності (проблема відношення першого та третього світів, світового тероризму тощо). Вагомий виклик походить від глобалізаційних процесів, які ставлять перед моральними системами завдання формування положень універсальної етики з метою узгодження та гармонізації діяльності світової спільноти.

Описані фактори розбалансували системи моралі, які, таким чином, підходять до біфуркацій (дані чинники є загальнозначущими, разом із тим партикулярні моральні системи можуть мати свої специфічні фактори, які теж призводять до їх дестабілізації).

Як уже зазначалось, у біфуркаціях перед системою постає кілька шляхів її розвитку (аттракторів), що конкурують між собою. На нашу думку, щодо сучасних моральних систем можуть бути виділені два можливих типи аттракторів. Назвемо їх *традиційним* та *модерним*. Вони, у свою чергу, можуть бути розділені на інші можливі аттрактори. Проте ми звернемо увагу саме на ці два узагальнені варіанти розвитку подій.

Аттрактор, названий нами "традиційним", передбачає розвиток моральних систем, ґрунтуючись на традиційних, перевірених історичним досвідом цінностях, принципах моралі з їхньою корекцією до вимог сучасності. Тобто такий сценарій передбачає, що в межах традиційної етики будуть віднайдені ресурси, потенціал для адаптації моралі до зміни керуючих параметрів. У цьому випадку найчастіше вживається поняття "відродження". Так, наприклад, релігійні інституції в переважній своїй більшості обстоюють думку, що вихід із моральної кризи, яку ми переживаємо, полягає у відроджені тих засад моралі, які лежать в основі їхніх вірувань. Тож завдання полягає в поверненні до них та розбудові життя на базі оновленої релігійної моральної традиції.

До цього напрямку, з-поміж академічних філософів можна віднести, наприклад, представників ціннісного консерватизму в сучасній німецькій практичній філософії, які "стурбовані не тим, щоб створити чи обґрунтувати нові етичні цінності (хоча визначення "нові" нерідко зустрічається, коли мова йде про консервативну етику) а тим, щоб відкрити й надати нового життя цінностям, перевіреним історичним досвідом" [4, с.100].

Загалом треба відзначити, що в суспільній свідомості ідея повернення до традиції має широке розповсюдження, тому може вважатись найреальнішим аттрактором.

Щодо ат трактора, названого нами модерним, то уявлення про нього, тобто уявлення про так звану "нову етику" є досить розмаїтими, розмитими та непевними. Серед багатьох дослідників, мислителів нерідко можна зустріти думку, що ті зміни, які спіткали світ, неминуче потребують значно вагомішої трансформації моралі, аніж просто оновлення традиції. Трансформації, яка б **принципово** змінила мораль.

Як один із прикладів такої позиції, можна назвати прихильників ідеї комунікативного дискурсу в сучасній німецькій практичній філософії – Карл-Отто Апель, Юрген Габермас та ін. Вони працюють над проблемою універсальної етики, тобто досліджують можливість узгодження, за умов глобалізації, партикулярних етичних систем з певними універсальними складовими, які були б адекватними викликам сучасності. Пропонований ними проект обстоює новий підхід до конституювання того, що ми називаємо мораллю.

На їхню думку, виникнення універсальної етики передбачає, що універсальний характер максими дії як норми встановлюватиметься "не шляхом виключно мисленнєвої операції індивіда, який володіє автономною совістю, а шляхом конкретного взаєморозуміння між людьми, які беруть участь у комунікації в умовах "моральної й політичної свободи всіх членів гіпотетичної світової спільноти" [4, с.72]. Відповідно лише ті норми, практики, проекти можуть претендувати на легітимність (за умови знання їхніх наслідків та побічних наслідків), які без примусу визнаватимуться в процесі аргументації всіма можливими учасниками дискурсу. У процесі такого дискурсу відкидається будь-який примус, крім примусу "кращого аргументу" (Габермас).

Карл-Отто Апель, як одну з головних, визначає наступну вимогу етики дискурсу: "всі етично значущі проблеми, у принципі, мають розв'язуватись у практичному дискурсі *всіх тих, кого це зачіпає*, з огляду на те, аби всі зацікавлені в цьому мали можливість розв'язувати питання у консенсусі" [8, с.53]. Виходячи із цього, універсалістською, за визначенням Габермаса, є етика, "яка стверджує, що цей (чи подібний) моральний принцип виражає не тільки інтуїції певної культури чи епохи, а постає загальнозначимим" [4, с.74].

Характерно, що в процесі комунікативної раціоналізації життєвого світу, яка супроводжує утворення норм універсальної етики, не відкидаються традиційні нормативні системи. Вони піддаються критичній рефлексії (деякі норми при цьому все ж таки припиняють своє існування), що робить можливим розумне продовження культурної історії на фундаменті свідомо культивованих традиційних цінностей. Комунікативна етика не заперечує плюралізм культурно-самобутніх ціннісних уявлень та життєвих форм, не прагне їх замінити, а наче надбудовується, роблячи завершеною їхню структуру. "Вона визначає процедурні вимоги критичної перевірки й раціонального обґрунтування (виправдання) загальнозначимих норм та цінностей. Відповідно до цих вимог ... тільки ті цінності життєвого світу володіють у той же час загальною значимістю, які відповідають принципові універсалізації взаємності, тобто можуть бути прийняті будь-яким іншим членом будь-якої іншої культурної спільноти. Зворотнім боком цього взаємозв'язку є визнання іншої культури в якості реального (чи потенційного) рівноправного суб'єкта діалогу культур" [4, с.74].

До модерного аттрактора можна віднести проекти багатьох представників екологічної етики, які обстоюють необхідність розбудови "нової етики", через зростаючу небезпеку екологічної катастрофи. На їхню думку, існуюча мораль західної цивілізації потребує докорінної зміни, оскільки в її основі лежить антропоцентричний світогляд, принцип активного та домінуючого ставлення суб'єкта до природи. Деякі з них наводять за ідеал для майбутньої етики пасивно-споглядальну (притаманну східній традиції) парадигму ставлення до світу, проте такий орієнтир навряд чи має перспективу. Як слушно зауважує російський філософ В.Стьопін, традиційне споглядальне ставлення людини до природи сьогодні неможливе. Грунтуючись на ньому, ми б не змогли сьогодні забезпечити 6 млрд. земного населення необхідними життєвими благами [9]. Тож, принаймні такий варіант модерного аттрактора є малоймовірним.

Аналізуючи можливі варіанти розробки системи нової етики, В.Стьопін аргументовано доводить, що шлях до неї може лежати через взаємодію культур, зокрема Сходу і Заходу. Він зауважує, що людина у своїх діях має справу зі складноорганізованими системами, що самі розвиваються. "Установка на активне силове перетворення об'єктів уже не є ефективною при дії з такими системами" [там само]. З огляду на те, що у стані біфуркації навіть незначна дія в певному просторово-часовому локусі здатна мати величезний ефект, уваги заслуговують стратегії ненасилля, розвинуті в індійській культурі, а також принцип не діяння – "у-вей", зрощений у китайській культурі. Таким чином, глобалізація, яка сьогодні по суті стає одним із керуючих параметрів у системі моралі, з одного боку, розбалансовує її, ставлячи перед новими викликами. Проте, з іншого боку, вона ж створює перспективи для утворення нових цінностей, норм через взаємодію різноманітних культурних традицій. Таким чином, на даному прикладі помітно, що модерний аттрактор принаймні теоретично виглядає достатньо привабливим, проте чи реалізується він на практиці, спрогнозувати неможливо.

Треба зауважити, що в ситуаціях біфуркації, попри невизначеність подальших шляхів розвитку системи, все-таки можливі не будь-які варіанти такого розвитку (як інколи може скластися враження, з огляду на велику вагу випадковостей у таких ситуаціях), а певний їхній спектр. Зокрема, нами вище було визначено два можливих аттрактори розвитку сучасних моральних систем, у межах яких можливі інші аттрактори. З огляду на такий факт зрозумілішим стає значення тієї роботи, яку проводять філософи моралі. Дискутуючи про те, яка мораль потрібна суспільству, вони тим самим виконують двояку функцію: з одного боку, така робота є спробою описати спектр можливих аттракторів, виявити їх, з іншого боку, відомо, що аттрактор має притягальну функцію, тобто концепція моралі, яка буде визнана дослідниками найперспективнішою, такою, що найповніше відповідає керуючим параметрам, на майбутнє може виступати своєрідним магнітом суспільного розвитку, на який орієнтуватиметься еволюція моральної системи.

З огляду на специфіку точок біфуркації по-новому постає питання управління складноорганізованими системами. Поняття "управління" тут вживається зі значною долею умовності, адже, як ми неодноразово зауважували, майбутнє системи, яка переживає біфуркацію, принципово не може бути визначене. Проте це не означає її абсолютної некерованості. Український дослідник Л.Д.Бевзенко зазначає: "Керувати системою можна у непрямий спосіб, змінюючи її керуючі параметри, а тим самим – той спектр аттрактивностей, які вона здатна породжувати" [3, с.67]. Інший спосіб впливу можливий через "м'які", точкові дії в ситуації біфуркації. Як зауважують Є.Н.Князєва та С.П.Курдюмов: "Синергетика дає нам знання про те, як належним чином оперувати зі складними системами і як ефективно керувати ними. Головна не сила, а правильна конфігурація, архітектура впливу на складне середовище – малі, але правильно організовані резонансні впливи на складну систему надзвичайно ефективні. Ця властивість організації була ще тисячоліття тому вгадана родоначальником даосизму Лао Цзи і виражена у формі, що завжди нас бентежила: слабке перемагає сильне, м'яке перемагає тверде, тихе перемагає гучне і т. д" [5, с.5–6].

Чудовим прикладом того, як можливо вплинути на систему моралі через зміну керуючих параметрів, є запровадження християнства на Русі, коли князь Володимир, радикальним чином вплинувши на релігійний фактор, сприяв тим самим поступовій трансформації моралі Києво-Руського князівства.

Європейські держави, свого часу відокремлюючи Церкву від держави (можливо, самі того не плануючи), теж суттєво вплинули на подальшу еволюцію моралі, оперуючи з таким керуючим параметром, як релігія.

Ф.Фукуяма, обмірковуючи можливості встановлення певних моральних норм шляхом "вертикальної дії", зауважує: "Вираз "неможливо приписати мораль" вірний тільки частково: держава не може примусити індивідів слідувати нормам, які йдуть урозріз із важливими природними інстинктами чи інтересами, але вона може (і робить це) формувати неформальні норми. Відмова в 60-х роках від агрегації в США завдяки законам про громадянські та виборчі права, зіграла вирішальну роль у зміні суспільних норм, що стосуються расових питань" [10].

Справді, держава здатна створювати умови, в яких актуалізуються ті чи інші моральні норми. Вона, наприклад, може законодавчо закріпити деякі норми, які спочатку можуть не сприйматись, проте згодом будуть прийняті суспільством і зафіксуються на рівні моральної свідомості. Крім того, держава може проводити просвітницьку політику щодо тих чи інших норм. Наприклад, в Україні за радянських часів було сформоване негативне ставлення до підприємницької діяльності. На людей, які пробували здійснювати її бодай у простих формах, вішали клеймо "спекулянт" і всіляко дискредитували. Відповідно ставлення до них в суспільній свідомості було негативним, а така діяльність вважалась по суті аморальною. Люди, які пробували її здійснювати, поставали в громадській свідомості як втілення аморальних якостей.

Зміна державної політики, стимулювання підприємницької діяльності, поява відповідних законів та налагодження виконавчих механізмів їх втілення поволі змінювали ситуацію. І хоча сучасна Україна ще далека від такого морального статусу підприємців, який, скажімо, має місце у спільнотах, що зазнали великого впливу протестантської етики, проте сприйняття підприємницької діяльності, як чогось аморального, поволі відходить у минуле.

Крім того, держава може негативно впливати на мораль, створюючи середовище, в якому радіус довіри надзвичайно низький. Це буває тоді, коли не захищаються основні громадянські права, власність тощо. Проте, забезпечуючи законодавче та виконавче втілення відповідних принципів, вона сприятиме тому, що радіус довіри розширюватиметься, люди ставатимуть відкритішими один до одного, більше довірятимуть оточуючим, що буде хорошим підґрунтям для розвитку здорових моральних взаємин.

Таким чином, аналізоване в даній статті поняття біфуркації належить до найголовніших у синергетиці. Його дослідження дає змогу краще зрозуміти, яким чином відбувається перехід системи з однієї якості в іншу. Мораль у своєму розвитку теж проходить ті етапи, які притаманні будь-якій складноорганізованій системі й неминуче потрапляє в точки біфуркації. Відбувається це тоді, коли її рівновага понижена. Тобто в ситуації, коли сфера моралі перебуває в кризовому стані. У такій ситуації мораль має кілька варіантів подальшого розвитку (аттракторів), які конкурують між собою. Спрогнозувати подальший розвиток неможливо, оскільки на систему в даному випадку впливає безліч факторів і навіть незначний серед них, випадковий, може мати вирішальний вплив на подальшу еволюцію системи. Проте можливі все-таки не безмежна кількість сценаріїв-аттракторів, а їх певний спектр. Отож робота філософів-моралістів у такій ситуації дає змогу описати цей спектр і, можливо, виробити проект, який буде більш адекватним щодо наявних умов і виконуватиме роль центру тяжіння подальшого розвитку моралі. Щодо систем моралі західної цивілізації, які сьогодні з усією очевидністю перебувають поблизу точки біфуркації, на нашу думку, у загальному можуть бути виділені два аттрактори: традиційний (відродження традиційних норм та цінностей моралі, віднаходження в них потенціалу для трансформації з урахуванням сучасних реалій) та модерний (творення якісно нових моральних конструктів). Проте таке формулювання є достатньо загальним, тож його конкретизація є перспективним полем для подальших досліджень. Неменшою перспективою володіють й інші дослідження моралі крізь призму синергетичної парадигми. Отож саме в цьому руслі здійснюватиметься наша подальша робота.

1. Аболіна Т.Г., Єфименко В.В., Нападиста В.Г. Проблема статусу етики в сучасному світі // Цінності глобального світу: етика та білетика: Науковий форум. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – 2005 – С.3–15.
2. Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы // http://www.philosophy.ru /iphras/library/book-old.html.
3. Бевзенко Л.Д. Социальная самоорганизация. Синергетическая парадигма: возможности социальных интерпретаций. – К.: Институт социологии НАН Украины, 2002. – 437 с.
4. Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (Современная немецкая практическая философия). – К.: Наукова думка, 1994. – 200 с.
5. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И.Пригожиным // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С.3–20.
6. Лінч Дж. Середньовічна церква. Коротка історія. – К.: Основи, 1994. – 492 с.
7. Рассел Б. История философии. – Новосибирск, 2001. – 992 с.
8. Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – 176 с.
9. Степин В. Глобализация, динамика культур и поиск новых ценностей // http://spkurdyumov.narod.ru /GlobDinCul.htm.
10. Фукуяма Фрэнсис. Великий разрыв / http://a257.allfiles.ru/Books/fil/Velikij_razryv_chm.rar.

The article contains the analysis of the concept "bifurcation" in contents of the evolution of moral. The bifurcation of the moral of modern society was considered. The conclusion about two ways of its development was made.

***Key words**: synergetic, bifurcation, moral, ethic, system, chaos, order, attractor.*

УДК 16 + 81
ББК 87. 41

Ігор Тенус

АМБІВАЛЕНТНИЙ ХАРАКТЕР "ЛІНГВІСТИЧНОГО ПОВОРОТУ"

Стаття присвячена проблемі формування сучасної парадигми в рамках Західної філософії, котра постала внаслідок виникнення такої сфери знання як філософія мови та наступного "лінгвістичного повороту". На прикладах уявлень про мову, які існували в античності, середні віки і Новий час, а також через характеристику подій у логіці та лінгвістиці на межі XIX та XX століть, доводиться теза про дуальну – природничу та гуманітарну – природу "лінгвістичного повороту" та сучасної філософії мови.

***Ключові слова:** лінгвістичний поворот, ім'я, мова, природознавство, гуманітаристика, знак, сенс, значення, означуване, означаюче.*

Розвиток західної філософії протягом останніх ста років яскраво демонструє, наскільки недооціненим було при аналізі пізнавальної діяльності попередньою філософською думкою значення такого феномену, як мова, навіть враховуючи те, що мова як універсальний інструмент накопичення, зберігання та трансляції інформації ніколи не випадала з поля її зору. Справді, людина, саме як людина, живе не стільки в природному середовищі, скільки в середовищі нею ж створених символів, які одночасно опосередковують її від світу й пов'язують її з ним. Будь-яке явище, яке стосується фізичного, соціального буття, чи буття суто екзистенційного, актуалізується у сфері людського духу в складній системі знаків, системі, природа якої, очевидно, складніша, ніж це може здатись на перший погляд. Саме тому, можливо, М.Гайдеггер, розмірковуючи над феноменом мови, відштовхується від тези Й.Г.Гамана: "Мова – це безодня" [8, с.4–5]. Це твердження може стати вироком для всієї сучасної філософії, яка на початку минулого століття через аналіз мови в різних її аспектах сподівалася дуже швидко вирішити

© Тенус І.

всі чи принаймні більшість філософських проблем. Намагання здійснити це характеризується нині як "лінгвістичний поворот".

Сам термін "лінгвістичний поворот" (або "мовна революція", що вживається значно рідше, але в тому ж самому контексті), як і явище, яке він характеризує, має відносно нетривалу історію. Уперше, очевидно, його вживає Г.Бергман у своїй роботі "Логіка і реальність". Проте в широкому науковому обігу воно з'являється після виходу у світ в 1967 році справді епохальної антології під редакцією Р.М.Рорті, повна назва якої: "Лінгвістичний поворот. Ессеї про філософський метод". Саме в передмові до цієї книги редактор фактично визначає "лінгвістичний поворот" як останню за часом революцію у сфері філософії [1, с.3]. У цілому подібне визначення вважається загально прийнятим. відтак сучасна філософська парадигма характеризується як така, що склалася внаслідок тих процесів, які відбувались в інтелектуальному просторі Заходу в період із першої третини до середини XX століття. Особливістю трактування зазначеного явища в численній літературі, яка його розглядає чи принаймні торкається, є дві крайнощі – максимальне звуження або натомість надмірне розширення обсягу поняття "лінгвістичний поворот", що це явище репрезентує. Так, у вже згаданій книзі Рорті (яка за своєю структурою фактично є підбіркою статей, які в різний час були написані, як правило, відомими в аналітичній філософії людьми і відібрані редактором за певними критеріями) "лінгвістичний поворот" розглядається як поняття, що характеризує процеси, що відбуваються виключно в середовищі британо-американської філософської традиції, до якої належить і він сам, та абсолютно нехтує аналогічними явищами, що мають місце у філософії континентальній. З іншого боку, зараз, очевидно в міру великого різноманіття підходів щодо аналізу феномену мови, які пропонує нам сучасний (як інколи його називають) постнекласичний спосіб мислення, є тенденція розбивати це явище на все дрібніші й дрібніші сегменти. Зокрема, М.В.Лебедєв у своїй статті виділяє шість, як він їх називає, "абстракцій мови", які повстали внаслідок "повороту": логічну, аналітичну, герменевтичну, структуралістську, семіотичну й лінгвістичну [3]. Цілком очевидно, що перше тлумачення явища, яке розглядається, є неповним, оскільки воно торкається лише науково орієнтованої частини предмета дослідження. Разом із тим інший підхід цей предмет надміру подрібнює, через що неминуче втрачає змістова частина концепту, який його охоплює. Тож цілком закономірно позбутися крайнощів і віднайти стрижень, довкола якого мисленнєва структура під назвою "лінгвістичний поворот" найбільш адекватно організується.

У пошуках такого організуючого принципу заглянемо в минуле, адже як продукт новочасного мислення і, насамперед, "повороту", різноманітні галузі знання, пов'язані з дослідженням мовних систем, з'являються не на порожньому місці, а в результаті узагальнення результатів, які напрацьовувалися протягом століть у неспеціалізованих дисциплінах, передусім логіко-гносеологічного корпуса. І це не випадково, адже знання, якої б природи воно не було, – це в першу чергу певна інформація, яка так чи інакше викладена у слові, крім цього останнє перебуває в певних взаємовідносинах із предметом і поняттям, яких воно, як вважалося, репрезентує в системі мови. Якщо говорити про античне мовознавство, то воно формується на тлі інтегральної комунікативної системи, яку ми називаємо міфом. Наслідком цього є специфічне уявлення про вербальний знак чи ім'я, як основний об'єкт уваги, який розглядається тут у вигляді об'єкта, де нерозривно поєднані думка й слово, чи в архаїчній культурі думка, ніби ще розлита у слові (для Геракліта і стоїків логос – це одночасно і думка, і слово). Утім, поряд із таким примітивним тлумаченням природи основної мовної одиниці в питанні щодо взаємовідносин імені та предмету, який відповідає йому, давньогрецька теорія мови йде значно далі, продукуючи два альтернативні підходи. Перший найповніше локалізується в позиції софіста Горгія, який, зокрема, в останньому зі своїх трьох відомих положень,

спрямованих проти Парменідового Буття, говорить про те, що об'єктивне знання, навіть якщо його можна досягти, не можна адекватно передати в мові, яка є довільним продуктом суспільної домовленості. Другий підхід частково підтримує Платон у своєму "Кратилі" (чи не першому дослідженні, цілком присвяченому проблемі мови), а також повністю – Арістотель, який на основі аксіоми, що слова (за умови вірного слововживання) – це однозначний і довершений еквівалент тієї реальності, яку вони позначають, будує свою силогістику як універсальний метод пізнання. Дещо глибше розуміння мови пропонує нам християнська інтелектуальна культура, оскільки в її лоні слово набуває трансцендентального й сакрального значення: в устах Бога – це унікальний, виключно імматеріальний, предмето- і сенсопороджуючий принцип, джерело будь-якої реальності, що наділена буттям; в устах людини – цілком матеріальний комунікативний інструмент в її відношеннях із Творцем та створеним ним світом, який, у свою чергу, є нічим іншим як тілесним наповненням художніх образів і символічних форм, закріплених у Священному Писанні. Результатом подібного погляду на вербальні структури є виділення двох позицій – реалістів і номіналістів, які загалом сперечаються з приводу статусу універсалій, водорозділ між якими проходить не стільки по лінії взаємовідносин слів і речей (як в античності), скільки – слів і понять. Так, поборники реально існуючих загальних понять, зокрема Св. Ансельм, переконливо стверджували, що адекватно вжиті імена наслідують ідеї, які вічно існують принаймні в розумі Бога, а також в алегоричній формі – у богонатхненному біблійному тексті, і в такому вигляді претендують на статус всезагальності. Позиція другого табору полягала в тому, що категорії як найбільш загальні роди висловлювань не мають реального існування, це радше "коливання повітря", як казав І.Росцелін, тому слова чи терміни (за В.Оккама) – дещо, що встановлено людьми, і що стосується насамперед речей. Характерною особливістю мови Нового часу є те, що вона позбувається інгредієнтів інтелегибельності й сенсибельності, які в різний час давали можливість ототожнити її або зі світом матеріальних феноменів, або ж – феноменів нематеріальних, і натомість артикулюється як самостійна реальність, що все ж існує завдяки свідомості й через свідомість. Таким чином, семіотичний трикутник – предмет, слово, поняття, що в латентному вигляді проглядається достатньо чітко вже в часи середньовіччя, у контексті новочасного інтелектуального поступу окреслюється остаточно. Тепер ім'я стає функцією суб'єкт-обє'ктного відношення й трактується знову ж таки двояко в залежності від того, який принцип приймається за вихідний – суб'єкт чи об'єкт. Для раціоналістів слово – це той об'єкт, який репрезентує виключно ідеї, але для того, щоб він виконував свою функцію, цей об'єкт спочатку повинен бути просвітлений раціональною інтуїцією чи "природним світлом" розуму. Наприклад у Р.Декарта, у даному випадку слово повинне набути обрисів існуючого a priori логіко-математичного об'єкта. Дещо інше трактування імені пропонує нам емпірично-сенсуалістична парадигма новочасного мислення, яка виходить із того, що слово відіграє ключову роль у пізнавальному процесі, оскільки лише воно дає можливість, виходячи з даних чуттєвого досвіду, об'єднувати схожі об'єкти в певні класи і позначати ці класи, як зазначає Т.Гоббс, певними довільними "мітками", які, зрештою, і роблять можливою саму науку. Підсумовуючи короткий екскурс у передісторію мовознавства, слід відзначити кілька моментів: перше – мовознавство, яким воно було в рамках філософії, мовознавством у власному розумінні цього слова назвати важко через занадто вузьке коло розглянутих проблем; друге – центральною мовознавчою проблемою в контексті напрацювання різноманітних епістеміологічних процедур була проблема природи найменування; і третє – щодо цієї центральної проблеми окремі мислителі та школи, як правило, поділялися на два напрямки – одні стверджували, що імена існують "за природою", інші – "за згодою".

Якщо детальніше розглянути третій пункт, то помічаємо, що водорозділ між даними підходами щодо природи слова як імені (екстраполюючи цю дихотомію на сучасне розуміння системи знання) проходив так чи інакше по лінії пріоритету знання природничого або ж гуманітарного, з усіма наслідками, які з цього випливали. Більше того, така позиція є абсолютно виправданою. А щодо аналізу такого явища, як "лінгвістичний поворот", йтиметься нижче. Сама проблема взаємовідносин наук про загальне та наук про специфічне в інтерпретації представників Баденської школи, яка довгий час лише в прихованому вигляді через інші проблеми була предметом філософського дискурсу, уже в XIX столітті стає чи не ключовою як для сцієнтиськи, так і для антисцієнтиськи орієнтованих мислителів. Безумовно, у постановці цієї проблеми саме в такому ракурсі філософія повинна завдячувати позитивізму та його a ргіогі нігілістичному ставленню до філософії, як знання чисто ймовірнісного, спекулятивного, не заснованого на емпіричних фактах. У цілому потреба у визначенні статусу природничих і гуманітарних наук виникає як реакція умоглядного знання, у більшій мірі людинознавчого характеру, на зазіхання експериментальної науки підігнати під свої критерії науковості всі інші знання. Фактично це була спроба філософії захистити своє право вивчати свій особливий предмет дослідження за допомогою своїх же специфічних методів, відмінних від природничо-наукових. У результаті те, що довгий час було приховане у вигляді взаємовідносин метафізики та фізики в межах філософії, на новій, некласичній стадії інтелектуального розвитку виявило себе крізь призму стосунків тепер уже цілковито відмінних систем знання: "номотетичного" та "ідеографічного", як у В.Віндельбанда, "генералізуючого" та "індивідуалізуючого", як у Г.Ріккерта, "наук про природу" та "наук про дух", як це у В.Дільтея; або ж на сучасному, "постреволюційному" етапі, – дескриптивного та прескриптивного дискурсів у межах текстуальної культури як поля, в якому існує будь-яке знання.

Отже, насправді все різноманіття проявів "лінгвістичного повороту", з огляду на певну історичну традицію в галузі вивчення мови й природи знання взагалі, було б доцільно звести до двох (не враховуючи того, що саме це явище мало два першоджерела) – формально-логічного, орієнтованого на природознавство, та формально-лінгвстичного, орієнтованого на гуманітаристику, планів. Але перед тим, як звернутися до конкретних подій, які безпосередньо передували "повороту", і які, очевидно, лише опосередковано стосувалися філософії, спробуємо поглянути на певні процеси в самій філософії, що до початку XX століття набули характеру стійкої тенденції. Адже насправді витоки принципово нового погляду на мову сягають того часу, коли духовний клімат Європи був ще сповнений віри в силу розуму, коли його першість щодо інших здатностей людини не викликала жодного сумніву. Тут мається на увазі наукова діяльність, як інколи говорять, засновника філософії мови В. фон Гумбольдта, першого з тих, для яких "мова, – як пише М.Фуко, – зациклюється на самій собі, набуває власної щільності, розгортає власну історію, власні закони й об'єктивність" [7, р-д.8, §5]. У контексті задекларованої теми важливо відзначити три моменти з його теоретичного доробку в галузі мовознавства: по-перше, це його порівняльно-історичний метод дослідження мов, апробований ним, зокрема, у зв'язку з проблемою взаємовідносин сучасної йому баскської мови та давніх жителів Іспанії – іберійців, що надалі покликало до життя ідею про мову як самодостатній продукт творчості народного духу та носій наднидивідуальних сутностей; по-друге, його погляд на мову не просто як на об'єкт, який є сукупністю слів і словосполучень, поєднаних зі значенням, а як на замкнуту систему, що керується правилом, і завдяки цьому має здатність до продукування нескінченної кількості сенсів із цілком обмеженої кількості мовних засобів; і по-третє – це притаманне йому підкреслено процесуальне розуміння мови не лише як дечого, що постало в результаті духовної діяльності певної етнічної спільності, а також як чогось, що існує як безперервно здійснювана сенсотворча діяльність суб'єктів комунікації, і що в такому вигляді впливає на формування самої фігури мислення. Саме перший пункт із цієї тріади став основою для романтико-антропологічної інтерпретації мови (теоретична плідність двох інших у більшій мірі була виявлена в ході "мовної революції"), де остання трактується як така, що концентрує й консервує в собі усі духовні потенції нації, десь ховаючи у своїх символічних формах елементи "нової міфології". Мова тут вивчається лише в контексті літературної діяльності – у пошуках "публічного інституту", що "послабить сили соціальної інтеграції..., децентралізує свідомість Модерну, і відкриє її [тим самим] для архаїчних переживань" [2, с.92]. Загалом у тому ж напрямку рухається і Ф.Ніцше, але йому притаманне більш чітке усвідомлення ролі мови в інтелектуальному розвитку, зокрема: "Саме там, де має місце спорідненість мов, завдяки спільній філософії граматики..., усе невідворотно наперед підготовлено для однорідного розвитку й послідовності філософських систем", – каже він [4, с.256]. Пізніше ці ідеї підхоплює вже згадуваний Дільтей, який розробляє свій герменевтичний метод як мистецтво розуміння письмово зафіксованих проявів життя, а також феноменологи Е.Гуссерль, і особливо Гайдеггер із його уявленням про "мову як помешкання буття". Утім у цілому, в рамках некласичної парадигми, мова не набуває цілком автономного статусу, не стає "об'єктом", як би сказав Фуко, у прямому розумінні цього слова, вона лише інструмент першовідкриття чогось, проникнення у щось, тому для того, щоб виявити справжній характер "лінгвістичного повороту", доцільно уважніше придивитися до процесів, що відбуваються в довколофілософських дисциплінах, і насамперед до подій у логіці та лінгвістиці.

Так склалося, що традиційна логіка, яка з часу Арістотеля змінилася несуттєво, до середини XIX століття втратила будь-який зв'язок з експериментальною наукою, яка свої узагальнюючі процедури здійснювала, виключно використовуючи засоби математики. Арістотелівська дедуктивна логіка, на відміну від індуктивної Ф.Бекона та Дж.С.Міля, апологетами сцієнтизму – позитивістами – розглядалася в кращому разі в якості рудимента метафізичного мислення, несумісного зі справді позитивним знанням. Проте до кінця століття ситуація почала змінюватися, і перший крок у напрямку зближення логіки з математикою, а отже й природознавством, зробив Дж.Буль, розробивши першу систему математичної логіки, яка пізніше отримала назву алгебри логіки. Його ідея полягала в тому, що логіка й алгебра принципово схожі. Як наслідок – істинність типових за формою логічних висловлювань (у Буля відношень поміж елементами певних класів) може швидко встановлюватися через використання схожих до алгебраїчних символічних позначень (a,b,c) та логічних операторів ($\wedge,\vee,\neg$). Значно далі у справі побудови нової логіки просунувся Г.Фреге, який створив по суті першу, повністю аксіоматизовану систему числення предикатів, що в загальних рисах нагадує теперішню логіку другого порядку. Вона створювалася з практичною метою – дедуктивного виведення всіх принципів арифметики з обмеженої кількості логічних аксіом і містила фундаментальні принципи сучасної логіки: поняття логічних постійних, змінних, поняття про позиційну функцію тощо. Утім, для побудови нової системи числення Фреге, необхідно було подолати одну епістеміологічну проблему традиційної логіки, яка була нерозв'язаною в межах на перший погляд прогресивної логіки Буля. Це проблема взаємовідносин суб'єкта й предиката (сенсу й значення в логіці Фреге) у структурі синтетичного судження. Спосіб вирішення цієї проблеми, який запропонував німецький логік, на думку багатьох, заклав основи аналітичної традиції в сучасній філософії. Уся силогістика Арістотеля ґрунтувалася на тому, що в судженні на зразок a=b предикат b, який репрезентує акциденцію, не має самостійного статусу, а виявляє себе лише через суб'єкт a, який є, у свою чергу, нічим іншим як іменем об'єкта, що справді існує. У такому вигляді судження, на думку Фреге, втрачає свій синтетичний характер, оскільки суб'єкт позначає субстанцію разом з усіма її властивостями. Вихід із ситуації можли-

вий шляхом надання рівноправного статусу всім мовним виразам, що позначають немовні об'єкти, і тоді синтетичне судження за допомогою двох різних знаків, що репрезентують відмінні сенси, відсилатиме до одного й того ж об'єкту. Отже, знак як ім'я складається зі значення чи денотату (Bedeutung), яке позначає предмет та мисленнєвий бік предмету. При цьому "зв'язок поміж знаком, його сенсом і значенням повинен бути таким, щоб знаку відповідав певний сенс, а сенсу у свою чергу, – певне значення, у той час як одному значенню (одному предмету) відповідає не лише один знак" [6]. Підсумком подібного розгляду є теза про те, що всі суперечності процесу пізнання своїм джерелом мають неправильне слововживання, яке є звичним явищем у середовищі природної мови. Подолати подібну апорію можна, на думку Фреге, через створення ідеальної мови, де б відношення поміж знаком і денотатом було однозначним. Ця теза в підсумку стала керівництвом до дії таких суб'єктів "лінгвістичного повороту" по сцієнтистській лінії, як Б.Рассел та Л.Вітгетштайн, і результувалася в їхній відомій теорії "логічного атомізму", основною інтенцією якої є твердження – світ у принципі можна коректно описати за допомогою логічно довершеної мови, оскільки він даний людині через мову.

Якщо природничо-наукова лінія "мовної революції" черпає своє натхнення з нової логіки, переробленої на засадах математики, то друга лінія – гуманітарного спрямування – є наслідком філософського переосмислення іншої парафілософської системи знання – лінгвістики. Остання до початку XX століття розвивалася в якості філології, що переважно займалася тлумаченням чи коментуванням текстів, або ж історичної лінгвістики, предметом якої було дослідження різноманітних конкретних мов за допомогою використання вже згадуваного порівняльно-історичного методу. Справжня революція в мовознавстві пов'язується з ім'ям Ф. де Соссюра, який перше своє завдання бачив у тому, щоб чітко окреслити предмет дисципліни, якого, на його думку, лише торкалася попередня лінгвістика, ніколи не займаючись власне ним. Задля цього він у межах поняття мовленнєва діяльність (langage), що характеризує мову в найширшому розумінні, виділяє поняття власне мови (langue), яка "є соціальним продуктом, сукупністю необхідних умовностей, прийнятих колективом" [5, с.17], та мовлення (parole) як реалізації на практиці кожною конкретною людиною цих апріорних умовностей. Ф. де Соссюр вказує, що лінгвістика як така ("внутрішня лінгвістика") має вивчати саме мову як автономну стосовно людини цілісність, "що підпорядкована своєму власному порядку" [5, с.30]. Надалі, як й у випадку з Фреге, конституювання Соссюром фактично нової науки веде до перегляду, важливого також для філософії, традиційного уявлення про знак. Останній, на його думку, аж ніяк не пов'язує предмет і його ім'я, як вважали раніше, а є єдністю означуваного, під яким мається на увазі поняття, та означаючого – акустичного образу, що виступає як психічний сурогат матеріального звуку. При цьому принципово, що зв'язок поміж означуваним та означаючим – цілком довільний, знаки з'являються в результаті домовленості в межах мовного співтовариства, вони лише опосередковано стосуються тих думок, які вони передають. І хоча радикально змінити існуючу a priori номенклатуру знаків мовне співтовариство, а тим більше окрема людина, не може, вони,як об'єкти, що мають історичні характеристики, зазнають змін і в такому вигляді не можуть стати основою нової науки, якщо не припустити, що ключову роль у такій системі відіграють не мінливі знаки, як думали зазвичай, а історично незмінні відношення між ними. Власне, змістове наповнення кожного знаку, з'являється не в результаті відсилання до ідеального чи матеріального об'єкту, який знаходиться поза системою, а внаслідок численних відношень, у яких він знаходиться з іншими знаками в межах самої системи. Очевидно, цей принцип структурної лінгвістики, розробленої Соссюром, по-перше, стає загальною матрицею у внутрішньолінгвістичних дослідженнях, що є актуальним насамперед щодо мов, структура яких істотно відрізняється від мов так званої індо-європейської мовної сім'ї. По-друге, зусиллями

К.Леві-Строса він успішно поширюється на інші сфери гуманітарного знання, зокрема антропологію, унаслідок чого з'являється надія, що гуманітарне знання все-таки вдасться бодай наблизити до жорстких рамок, обов'язкових для природознавства критеріїв науковості. І зрештою, цей підхід до мови стає відправною точкою для структуралізму Ж.М.Е.Лакана та Р.Барта, які намагаються використати його в контексті не тільки психоаналізу й літературної критики, але й аналізу пізнавальної діяльності, розглядаючи при цьому останню крізь призму мови як формоутворюючого принципу.

Підсумовуючи усе вище сказане, важливо наголосити ось на чому: по-перше, філософія мови у широкому розумінні – це аж ніяк не винахід останніх ста років, аналіз мови був, є, і, очевидно, завжди залишиться необхідним елементом при побудові будь-якої більш-менш обгрунтованої філософської теорії, що намагається пояснити природу людського знання; по-друге, філософія мови в якості філософії імені, тобто задовго до "мовної революції", попри всю обмеженість свого проблемного поля чітко самовиявляла себе в межах двох підходів, які експліцитно можна означити як природничий та гуманітарний; і по-третє, сучасна філософія мови, яка виникає вже внаслідок "лінгвістичного повороту", формується в результаті преосмислення принципів, напрацьованих у галузях логіки й лінгвістики, безумовно за участю каталізатора в особі так званого постромантичного некласичного мислення, і в такому вигляді постає логічним продовженням усієї мовознавчої традиції у філософії, що функціонує в системі координат пріоритету когнітивних, або ж аксіологічних практик.

1. Rorty R.M. Metaphysical Difficulties of Linguistic Philosophy // The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method / Ed. by Rorty R.M. – Chicago, 1967.
2. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. – К., 2001.
3. Лебедев М.В., Философия языка на фоне развития философии // http://www.philosophy.ru/library/discurs/lebedev.html/.
4. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Сочинения: В 2-х т. – М., 1990.
5. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. – Екатеринбург, 1999.
6. Фреге Г. Смысл и значение // http://www.philosophy.ru/library/frege/02html/.
7. Фуко М. Слова и вещи // http://lib.ru/culture/fuko/weshi.txt/.
8. Хайдеггер М. Язык. – С.-Пб., 1991.

The article is dedicated to the problem of the formation of the modern paradigm within the limits of Western philosophy that arouse as a result of the appearance of such knowledge sphere as philosophy of language and the following "linguistic turn". Based on the examples of the notions about language which existed in antiquity, Middle Ages and Modern Times and also by characterizing the events in logic and linguistics at the turn of the 19-th and 20-th centuries it proves the thesis about the dual – scientific and humanistic – nature of the "linguistic turn" and modern philosophy of language.

Key words: *linguistic turn, name, language, science, humanity, sign, sense, reference, signifier, signified.*

ЛЮДИНА ТА СВІТ ЇЇ БУТТЯ

УДК 141.7
ББК 87.6

Володимир Будз

ОНТОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ БУТТЯ ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА

У статті аналізуються онтологічні засади суспільного буття та можливості пізнання суспільства. Доводиться, що найбільш адекватними природі людини є гуманні почуття та відносини у межах спільноти. Саме гуманні почуття є основою духовності та ментальності цивілізованих спільнот.

Ключові слова: *суспільна онтологія, людина, суспільство, гуманізм, свобода, духовність, ментальність, суспільна трансформація.*

Розгляд питання про онтологічні засади суспільного буття є надзвичайно актуальним. Якщо проаналізувати наукову літературу з точки зору онтологічних засад буття людини й суспільства, то виявимо невелику кількість фундаментальних монографічних наукових праць, присвячених цій проблемі. Серед них, зокрема, "До онтології суспільного буття" Д.Лукача, де в контексті критики марксизму розглядаються проблеми суспільного буття як такого, яке залежить від об'єктивних закономірностей [5].

Метою статті є аналіз онтологічних засад буття людини й суспільства, а також виявлення можливостей пізнання цих феноменів на основі встановлених онтологічних засад.

Для того щоб міг відбутися процес пізнання феноменів природної або соціальної реальності, *необхідно, щоб людина була частиною цієї реальності* або ж *перебувала у зв'язку із нею*. Тобто пізнавати об'єктивно можна ті феномени буття, з якими у безпосередньому зв'язку перебуває людина.

Пізнання суспільства в цьому аспекті буде більш об'єктивним, оскільки "особливість соціальних об'єктів полягає перш за все в тому, що люди самі є об'єктами такого типу, постійно живуть серед них, постійно мають з ними справу" [3, с.97].

Пізнання законів та закономірностей природи, на наш погляд, є важчим завданням, ніж пізнання законів суспільства. Хоча очевидною є перевага науковця, який, досліджуючи природу, може підтверджувати свої припущення й гіпотези на основі дослідів та експериментів.

Експериментувати, пізнаючи суспільство, є складним та етично відповідальним завданням. Проте, *досліджуючи суспільство, ми можемо аналізувати його, виходячи із самопізнання*, оскільки людина є частиною суспільства. Таким чином, маючи *досвід (знання) про саму себе, вона з деякими поправками може перенести його на оточуючих,* беручи до уваги те, що люди за своєю природою є однаковими.

Аналізуючи спільноту, ми повинні також перебувати на тій позиції, що *люди, як вид живих істот, за своєю природою, незважаючи на різноманітні другорядні ідентифікації, є однаковими*. Інакше кажучи, якщо ми надаватимемо пріоритет тому чи іншому народу в особливостях пізнання, культури, будови тіла, соматичних особливостях, то ми будемо упереджено підходити до пізнання суспільства в цілому.

Одним із принципів наукового підходу до пізнання суспільної дійсності повинна бути думка про те, що *суспільство має в собі свої власні причини розвитку та взаємодії суспільних груп*.

Тобто ми повинні припустити, що спільнота має власні закони свого функціонування, бо у випадку трансцендентного походження законів, ми не зможемо їх дослідити та перебувати на позиції об'єктивності, оскільки будемо відстоювати *провіденціалізм* та *фаталізм*, які не можуть бути об'єктивними парадигмами наукового пізнання людини та суспільства.

Аналізуючи особливості суспільних законів, ми повинні перебувати на тій позиції, що такі закони, у разі якщо вони є, повинні бути пов'язані з людиною, хоча людина

© Будз В.

може про них не знати. Тут справедливою є думка, що "…соціальні закони є законами свідомої й вольової діяльності людей, але вони при цьому не залежать від свідомості і волі людини" [3, с.13]. Тобто ми повинні припусти, що *джерелом об'єктивних суспільних законів повинна бути природа людини*, бо в іншому випадку ми не можемо пізнавати суспільну дійсність, яка є від нас абсолютно незалежно, тобто ту дійсність, з якою ми не будемо мати точок дотику.

Звузивши коло пошуку щодо джерела суспільних законів до природи людини, ми тим самим *повинні аналізувати сутність феномена людини*, тобто шукати ті основні закономірності, які притаманні людині як виду без виключення та безвідносно до певних відмінних умов буття і другорядних ідентифікацій.

Піднімаючи питання про суспільні закони, потрібно відповісти на питання сутності людини як виду. Відповідь на питання сутності людини повинна давати сама людина, виходячи з власного досвіду чи досвіду інших. Той аналіз суспільства, який упускає з виду це принципове завдання та досвідну перевірку теорій про людину та суспільство, приречений на схоластичний аксіоматизм, основою якого є схоластичні постулати, які не можуть бути заперечені, але й не підтверджуються людським досвідом.

З іншого боку, пізнаючи суспільство та саму себе, людині не потрібно починати з елементарного знання про себе, бо вона може використати ідеї інших про людину та спільноту. Таким чином, більшість знань про нас самих та суспільство ми беремо зі знань інших про себе або із власного тілесного та духовного досвіду, бо "…навіть найбільш примітивна думка людини про якийсь соціальний об'єкт є або її власним відкриттям, або запозичена в інших людей…" [3, с.97].

Пізнання людиною самої себе та світу має відбиток апріорності, бо, починаючи користуватися мовою та інформацією в процесі соціалізації, використовуючи тим самим досвід інших, *ми знаємо себе апріорно*, без будь-якого особистого досвіду, адже ми не придумуємо власну мову та не починаємо процес пізнання світу й себе поза теоретичним суспільним досвідом. Ми можемо не мати особистого позитивного чи негативного досвіду, але використовуємо досвід інших, оцінюючи світ та його явища. Тому *людина за своєю суттю є апріорна інформаційна істота*.

Пізнаючи суспільство, ми можемо початково виходити зі знань про людину, а пізнаючи людину, ми початково можемо виходити зі знань про суспільство. Проте у двох випадках наше пізнання буде апріорним, недостовірним абсолютно, суб'єктивним, пристосованим до певних умов часу та культурно-історичної ситуації.

Звідси для об'єктивного пізнання самого себе та соціальної дійсності науковець повинен критично підходити до аналізу апріорних ідей про людину та спільноту, де основою критики є власний соціальний досвід та "експеримент на собі".

Аналізуючи спільноту, ми також повинні виходити з думки, що *людина та суспільство мають духовні засади власного функціонування та розвитку*.

Звичайно, що в аналізі суспільства ми не можемо абсолютно упускати матеріальні чинники, але в більшості випадків ці *матеріальні, природні чинники є абсолютно незалежними від думки та волі людини*. Тобто матеріальними чинниками потрібно вважати ті, які не можуть змінюватися людиною: явища природи, географічне середовище, особливості території, ландшафт, наявність рік чи морів.

Природні чинники суттєво не змінюються людиною на основі думки, волі й дії, тому їх не слід брати до уваги при аналізі спільноти та самої людини, бо в цьому випадку діє природний детермінізм, який суттєво не впливає на якість людини у сфері духу, у сфері типів суспільних відносин, суттєво впливаючи тільки на спосіб побуту й економічної діяльності тільки на перших етапах формування спільнот. У подальшому такий абсолютний природний детермінізм усувається через технічні засоби.

Аналізуючи суспільство, ми не повинні звертати особливої уваги на природні, геополітичні, географічні чинники. Предметом аналізу в самому суспільстві не повинні бути способи виробництва, як це характерно для марксизму [6, с.110–153], але такими повинні бути способи та типи суспільних відносин.

Незважаючи на приблизно однакові природні та виробничі умови людського буття, наприклад природні та виробничі умови Європи, ми спостерігаємо розвиток та поступ різноманітних політичних систем і типів суспільних відносин на протязі одного XX століття: від тоталітаризму до демократії, від егоїзму до альтруїзму, від тоталітарних до відкритих спільнот, від багатомільйонного фізичного геноциду та знищення людини війнами, репресіями, голодомором до поваги людини та її гідності, від нацизму до лібералізму.

Аналізуючи суспільства та типи відносин у них, слід брати до уваги хоча б, наприклад, методологічний підхід М.Вебера, відповідно до якого тип суспільного буття та виробництва, а також розподіл та використання благ залежать від ментальності людини, від типу релігійної етики, яку вона сповідує й цілком є незалежними від геополітичних, географічних та природних умов [1].

Тому, пізнаючи спільноту, ми повинні аналізувати сутність людського духу, бо дух є основою людини. Саме у сфері людського духу витворюються способи та парадигми суспільних відносин, саме у сфері людської ментальності закладаються основи відносин. Духовність складає основу ментальності, а отже, основну засаду суспільного буття та суспільних взаємодій.

Аналізуючи духовність як основну засаду суспільної онтології, ми повинні мати на увазі, що дух, духовність – це не абсолютно раціональний феномен у вигляді свідомості, самосвідомості, розуму, духу, знань, ідей, теорій, інформації, людського мислення, як це інтерпретує Г.Гегель у "Феноменології духу" [2], але духовність, на наш погляд, – це в більшій мірі вищі, гуманні людські почуття, прагнення до свободи, які і є основним бажаним етичним, моральним, правовим феноменом людської взаємодії.

Те, що відрізняє людину від інших живих істот – це раціональний, нормативний ступінь регуляції суспільних відносин. З першого погляду може здатися, що людина – це раціональна, інформаційна істота, що вона функціонує у вимірі знань та інформації, проте в соціальній практиці в більшості випадків безпосередньо втілюється не думка, не знання, не інформація, не світогляд, не ідеологія, а людські почуття та воля, тобто духовно-ментальні виміри людської природи.

На наш погляд, суспільно важливі норми, знання, інформація, ідеї, теорії, гіпотези у своїй сутності тільки вказують теоретичні шляхи належного та бажаного в суспільних відносинах. Проте основна особливість теоретичного пошуку у сфері суспільної онтології полягає в тому, що у всіх випадках без виключення вони націлюють людину до солідарних, гуманних взаємодій.

Нормативні знання завжди зорієнтовані на ментальність, на реальні людські почуття обов'язку, страху, толерантності, відповідальності, совісті. Тому мораль та право діють уже як ірраціональні чинники, апелюючи до сфери людських почуттів, сфери підсвідомого.

Для суспільства та особистого життя людини найбільш бажаними та адекватними людській природі є гуманні типи відносин, які, на наш погляд, аж ніяк не залежать від природних детермінант. Гуманні почуття є вагомим суспільним "капіталом", який може "інвестуватися" в будь-який соціальний інститут, у будь-яку іншу культурну спільноту без шкоди для неї, бо гуманне відношення до людини є загальнозрозумілим, апріорно бажаним для всіх націй та народів.

Гуманізм та прагнення до свободи здатні відчуватися на рівні людської тілесності, на рівні почуттів, які є універсальною зрозумілою мовою для всіх без виключення

принаймні в межах окремої цивілізації. Так, наприклад, справедливою є думка, що "...ідея свободи... зіграла вирішальну роль у виникненні Західної цивілізації" [4, с.19].

Кожна соціально-філософська теорія чи релігійна течія, шукаючи суспільний ідеал, універсальні норми суспільної взаємодії, у більшості випадків звертає увагу на гуманні почуття та пропагує толерантність, гуманізм, альтруїзм, солідаризм.

Проте гуманні почуття не здатні передаватись, як інстинкти через генетичну інформацію. Гуманні почуття – це продукт діяльності людського духу, людської духовності. Новонароджена людина не отримує у спадок гуманні почуття, вони виховуються в людині в процесі соціалізації.

Гуманні почуття вимагають духовного народження, постійної актуалізації з боку людського духу, людської волі. Саме гуманні, солідарні, толерантні почуття однієї людини до іншої є найбільш оптимальним варіантом суспільних відносин та взаємодій. Тип суспільних відносин залежить від типу духовності, від пропагування в межах спільноти на ідеологічному рівні гуманних чи антигуманних почуттів.

Суспільна трансформація починається із трансформації думок, ідей, теорій про людину та людські відносини. Так, А.Зіновьєв стверджує, що "для самозбереження людських об'єднань, для впорядкування спільного життя великих мас людей і для керівництва ними життєво важливим є те, що і як люди думають про соціальні явища" [3, с.99]. У подібному контексті розмірковує А.Карась, який вважає, що "поширення чи стримування свободи тісно пов'язані з відповідними дискурсивними практиками та наявними в них "віртуально можливими світами", що існують у контекстах певної семіотичної реальності" [4, с.9]. Але для того, щоб були втілені свобода й гуманізм, не достатньо створити досконалу теоретичну думку про гуманний тип відносин у спільноті.

Гуманістичні ідеї та ідеї свободи є необхідною, проте не достатньою умовою толерантних суспільних взаємодій. Хоча, наприклад, А.Карась, аналізуючи погляди Арістотеля, вважає, що відмінності між Європою та Азією проявляються переважно "...через інтерпретацію значення і ролі свободи в житті індивіда й спільноти" [4, с.18]. Ідеї – це тільки моделі суспільної взаємодії, але вони потребують реалізації через дію та волю людини.

Суспільні відносини реалізуються у сфері людських переживань та почуттів, тобто у сфері ментальності спільноти. Тому характер суспільної трансформації залежить у цілому від спрямованості почуттів людини до гуманізму чи його заперечення.

У цьому сенсі не геополітичні чи історичні несприятливі умови погано впливають на нашу сучасність, як ми, українці, часто звикли звинувачувати саме їх, а сфера нашої ментальності, сфера людської психіки є найбільш дієвим чинником суспільної трансформації. Саме наша теперішня ментальність (способи самооцінки та оцінки зовнішнього світу) визначає тип суспільних відносин у сучасній Україні.

Ні історія, ні природа не завинили перед українцями. Тому ми не повинні чекати історичної чи природної справедливості, але на основі волі та духу прагнути до неї всіма силами. Історія та природа не є відповідальними перед нами, бо вони не мають у своїй основі раціонального, суб'єктивного, відповідального духу. Природі все одно, що ми про неї думаємо. А минулих історичних подій уже немає для нас. Вони функціонують тільки в межах нашої пам'яті, у межах людського духу. Тому основне для нас не послідовність та хронологія історичних подій, а те, як ми інтерпретуємо їх тепер у межах нашого духу. Часто в нас виникає ностальгія за минулими часами та славою наших предків, але це не наша слава, а їхня.

Справедливість, гуманізм, свобода, слава та повага до нації не приходять самі по собі, а здобуваються теперішньою людиною та її діями.

Будь-які процеси суспільної трансформації свідчать про зміни ціннісних суспільних орієнтирів, про зміни в ментальності соціальних груп. Тому соціальні інститути та способи відносин у спільноті не можуть змінюватися самостійно, але тільки залежно від волі та духу людини.

Які б досконалі з теоретичної та системної точок зору моральні чи правові інститути та закони ми не створювали, без легітимізації їх волею людини, вони ніколи не будуть втілені в життя.

Не соціальні інститути, закони, правила, норми, теорії, ідеї, світогляд, ідеології є в основі суспільного буття, як і природа чи геополітичні умови також не є основною засадою суспільного буття, але людина зі своєю ментальністю, яка у свою чергу теж може розвиватися антиномічно в контексті доброчинних чи злочинних намірів.

Найбільш адекватними природі людини є гуманні почуття. Тому ми не будемо брати до уваги негативно зорієнтовану волю людини на злочинну поведінку, яка дезінтегрує спільноту. Гуманні почуття створюють вагоме інтеграційне "поле" для формування важливих суспільних цінностей, і, зокрема, цінності людини.

Ідеї сепаратизму, які є характерними у наш час для Сходу та Півдня України, процеси дезінтеграції, які спостерігаються в політичному та релігійному житті України є безпосереднім свідченням відсутності в теперішній українській ментальності гуманних, толерантних почуттів. Без останніх Україна не може вважатися цивілізованою європейською державою, а українці – цивілізованим народом, оскільки основними принципами сучасної Європи є гуманізм, толерантність, лібералізм, які виражаються безпосередньо в повазі до людини, її праці, гідності, честі, свободи.

Такі цивілізовані принципи суспільного співжиття формально задекларовані в Конституції України. Проте формальні права й чесноти не втілені у сфері ментальності української людини, яка все ще несе в собі відбитки тоталітаризму та "радянщини", які проявляються у страху перед змінами, невизначеній політичній орієнтації української еліти, відсутності ініціативи.

Якщо ми ще можемо позичити гроші, власність у світових інвесторів, запозичити європейські (цивілізовані) морально-правові, економічні, законодавчі норми та технології їх втілення, то гуманну, солідарну, толерантну суспільну ментальність, яка б цінувала людину та її працю ми ні в кого не позичимо.

Гуманні суспільні відносини виробляються в процесі довготривалого історичного досвіду, який реалізується в традиціях, культурі, інтелектуальній оцінці історичних подій.

Оцінюючи принципи суспільно-політичного життя України, які найбільш чітко виражаються через відношення політичної еліти до пересічної людини, складається враження, що Україна як держава й справді лише утворилася. Ніби українці не зазнали гіркоти історичних поразок та невдач, не відчували ніколи болю за загиблими та страченими. Ніби не було тисячолітньої української історії з її кривавими міжусобними війнами в середньовіччі, не було нищення монголо-татарами, не було польсько-литовського та російського завоювання, багатомільйонних жертв голодомору в 1933 та в роки Першої й Другої світових війн, репресій у радянські часи, не говорячи про інші утиски українців.

Така тисячолітня "кривава історія" мала б тільки на основі негативного досвіду попередніх поколінь, на основі його критичного переосмислення створити найбільш гуманні у світі принципи суспільного буття. Але складається враження, що у нас ця оцінка минулого є неадекватною до багатомільйонних втрат та приниження волі й духу. "Кривава історія" виховала в нашій українській ментальності потребу вижити за будь-яку ціну, а звідси – сепаратизм, егоїзм ("моя хата з краю") та всеперемагаючий страх перед змінами. У цих негативних історичних обставинах бере початок знаменита традиція "політичної багатовекторності" української політичної еліти, схиляння перед більш могутніми гравцями в геополітиці.

Історія постає такою, як ми її оцінюємо та інтерпретуємо на даний час у межах нашого духу, як ми виховуємо людину на її прикладах. Тому для побудови гуманних суспільно-політичних взаємодій в Україні потрібно виховувати на державному рівні солідарність та гуманізм, націлювати підростаюче покоління на гуманні відносини, на подолання егоїзму, індивідуалізму, сепаратизму. Людина не може змінити свою фізичну природу, свої соматичні властивості, але їй під силу змінити свою ментальність, змінити страх на мужність, егоїзм на альтруїзм, неповагу на толерантність, сепаратизм на солідарність.

У суспільному житті можуть бути дві основні альтернативи: перша – страх перед законом, силою, що породжує егоїзм та індивідуалізм, та друга альтернатива – гуманізм, який ґрунтується на альтруїстичних засадах. Звідси, якщо шукати суспільний ідеал та основу, на якій можна побудувати гармонійне українське суспільство, безконфліктні, толерантні відносини, то такими засадами є гуманні почуття, які свідчать про цивілізованість спільноти.

Українське суспільство повинне будуватися на засадах гуманності, свободи, солідарності, толерантності, обов'язку. Саме на основі таких ментальних рис буде можливим самостійний, суспільний цивілізаційний прогрес, самостійна побудова громадянського суспільства без жодних ідеологічних, фінансових, моральних, правових та економічних запозичень.

1. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму: Перекл. з німецької О.Погорілого. – К.: Основи. 1994. – 261 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Система наук: Перевод с нем. Г.Шпета // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. – Т.4. – Ч.1. Феноменология духа. – 440 с.
3. Зиновьев А.А. Идеология партии будущего. – М.: Изд-во Эксмо, 2003. – 240 с.
4. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях: Монографія. – Київ, Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 520 с.
5. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Пролегомены: Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. И.С.Нарского и М.А.Хевеши. – М.: Прогресс, 1991. – 412 с.
6. Материалистическая диалектика: краткий очерк теории / П.Н.Федосеев, И.Т.Фролов, В.А.Лекторский и др. – М.: Полииздат, 1980. – 287 с.

The ontological bases of public existence and possibility of cognition of society are analyzed in the article. It is necessary, that most adequate there are humane senses and relations within the limits of association to nature of man. Exactly humane senses are the basis of spirituality and mentality of the civilized associations.

***Key words**: public ontology, man, society, humanism, freedom, spirituality, mentality, public transformation.*

УДК 172.12.177
ББК 87.731.4

Володимир Фомін

СОЦІАЛЬНИЙ ПОТЕНЦІАЛ САМОВДОСКОНАЛЕННЯ ОСОБИ, АБО ЕТОС ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті розглядається соціальна цінність самовдосконалення особи в контексті формування в Україні громадянського суспільства.

***Ключові слова:** моральність, моральна культура, політична свобода, моральні цінності, самовдосконалення, громадянське суспільство, етос.*

Після зникнення європейського "привиду комунізму" перед багатьма народами з'явився ще один – привид громадянського суспільства. Різниця, звичайно, велика. Перший привид був відлунням утопічних ідей та ультрареволюційних проектів. Другий все ж втілений у життя. Це додає віри й ентузіазму тим країнам, де ще панують деспотичні, авторитарні чи якісь перехідні моделі суспільних відносин.

© Фомін В.

Для України XXI ст. громадянське суспільство за великим рахунком залишається "привидом з Європи". Той факт, що про нього багато говориться і чимало написано [1], не дає підстав для надмірного оптимізму. Варто зазначити, що, починаючи з 70-х років XX ст. жоден суспільствознавчий термін не набував такої популярності, як "громадянське суспільство". Це свідчення певного поступу, пошуку оптимальних форм життєдіяльності й самоутвердження націй та держав. Однак виникає дуже багато непорозумінь, політичних спекуляцій, утопізму.

Сьогодні доречно говорити хіба що про започаткування довготривалого, суперечливого, болісного процесу наближення України до бажаного. Що ж це таке – громадянське суспільство? Які об'єктивні соціокультурні та особливо моральні передумови його становлення й функціонування? Перш ніж сформулювати найзагальніше чи критеріальне визначення громадянського суспільства, нагадаємо про його сутнісний зв'язок із поняттями "демократія", "правова держава", "права і свободи особи", смисловим еквівалентом яких є також "розвинуті", "цивілізовані" країни тощо.

Численні публікації, включаючи найновітнішу політологічну, правознавчу, соціологічну аналітику, свідчать про велику непослідовність у тлумаченні громадянського суспільства, а також про підміну цього феномену в його цілісності тими чи іншими ситуативними його проявами. На наш погляд, найбільш грунтовну й всесторонню розробку громадянського суспільства здійснив А.Карась, поклавши в основу дослідження класичні й некласичні його інтерпретації [1]. Соціокультурну та етичну суть громадянського суспільства найкраще потлумачили Кант і Гегель. Саме вони належно оцінили духовно-етичний контекст громадянського суспільства. Тобто визначили моральні чинники як незаперечні соціальні цінності, як мотивацію до формування громадянського суспільства.

Кант не випадково розрізняв "цивілізацію" і "культуру". Він, розвиваючи ідею громадянського суспільства, "всесвітнього громадянського стану" тощо, висував потужні етичні ідеї. Так, відзначивши досягнення цивілізації, науки, культури, Кант наголошував на необхідності морального поступу. Необхідне загальне прагнення людей, громадянського суспільства подолати суперечність між культурою й цивілізацією, відмовитись від "штучної ввічливості", які є лише висловом цивілізованості. Філософ, безумовно, розумів важливість ритуалізованих моральних норм, етикету тощо. Але, підкреслював він, нам ще багато не вистачає, щоб вважатися морально досконалими, щоб за будь-яких обставин був присутній "моральний закон у серці людини".

Як і Кант, Гегель оперує "людською суб'єктивністю" з метою активізувати проблему вартісних виборів поведінки і ще точніше – самовдосконалення самих себе в контексті суспільних вартостей. Світ спокус, пожадливостей і світ вартостей, які оточують людину все її життя мають бути урівноважені цілеспрямованим самовдосконаленням. Зрештою, нагадаємо як прискіпливо дошукувався істини письменник-філософ Лев Толстой. У сфері його уваги були чи не всі утопії соціальних і філософських вчень. І ось як він резюмував їх: очищуйте власні душі від власної скверни і тоді людське суспільство очиститься само. Іншого шляху немає. Ці глибоко етичні й соціальні "екзистенції" письменника ніскільки не суперечать суворим академічним тлумаченням формування громадянського суспільства, його природи та функцій у Гегеля. Громадянське суспільство, як інтегральна система взаємодіючих елементів (держави, правових інститутів, свободи та морально-ціннісних орієнтацій), безумовно, більшою чи меншою мірою обмежує, регламентує духовний суверенітет, автономію духу людини. Об'єктивно те, що робить людина для себе, з собою, вона робить водночас для суспільства. Гегель доводить, що окремі люди своєю життєдіяльністю й своїми якостями "входять в коло турбот суспільства". "Втілюючи свою живу діяльність у предмети, людина робить свою працю здобутком і умовою життя" іншої людини [2, с.189]. Так само людина не може

слугувати розвитку духу, не опанувавши тим культурним багатством, яке створювалось іншими людьми. Висновок з цього можна зробити один: метафізичне роз'єднання особи й середовища її формування, існування цілеспрямованої життєдіяльності – неприйнятне, бо нелогічне. Через опанування певним досвідом, людина перетворює зовнішню дійсність на "свою" власну. Сам індивід стає "живою силою існування та зміни відносин у суспільстві" [3, с.47].

Є підстава для умовної редукції поняття громадянського суспільства, оскільки в даному понятті відносно суверенні величини (особа і соціальне середовище) постійно перебувають у стані взаємодії та взаємопідлеглості. Суспільство – це фундаментальна умова буття особи. Особа проголошує свої права. Вона не хоче бути поглинутою спільнотою й вимагає забезпечення можливостей етичної самореалізації – служіння добру, справедливості як вищим іманентним запитам і покликанню. У формуванні громадянського суспільства відповідно виникає колізія між бажаннями і можливостями або між амбіціями, нехай і морально визначеними, особи й інтересами соціуму. А примирити їх, спрямувати до самозбереження може тільки розуміння їх органічної двоєдності, свідомого поєднання ідеї свободи з ідеєю солідарності. С.Л.Франк вбачав у цьому непохитну логіку суспільного буття. "Благо та інтереси суспільства як цілого, – пише він, – завдання його самозбереження і зміцнення є в емпіричному державно-суспільному житті вища мета, якій має бути підпорядкована поведінка його членів і в жертву якій віддається їх життя; суспільство виступає і переживається... як такий собі "земний Бог". Але безпосередньо і кожна окрема особистість, "я", як таке, усвідомлює себе абсолютним началом; "я" саме і є та точка, в якій абсолютне буття доходить до самосвідомості, є безпосередньо для себе; весь емпіричний світ – і в тому числі суспільство – воно визнає як середовище і засіб свого самоздійснення й тому ніколи не може примиритися зі своїм становищем як засобом чи органом суспільного блага" [4, с.112]. "Будівникам" громадянського суспільства не гріх було б придивитися до висновків філософа й зрозуміти, що немає "святині батьківщини", як не має бути також "священних і невід'ємних "прав особи", коли вони не хочуть чи не можуть знайти примирення і кожне творить лише власну волю. [4, с.112].

Для того, щоб вистраждати справді гуманістичне громадянське суспільство, необхідно подолати гординю та егоїзм особистісний і колективний, здобути життєву мудрість у важкій праці самовдосконалення. Не слід вважати, застерігав С.Л.Франк, що одне начало може здолати інше й торжествувати за рахунок його применшення або знищення. Обидва начала однаково необхідні для суспільного буття, оскільки противники пов'язані між собою нерозривними узами, то переможений тягне у своєму падінні переможця, і обоє гинуть разом. Суспільство, утверджене на собі самому, тобто тільки на реальності людського буття, приречене через це гинути у водовороті і вічному протиборстві між деспотизмом і анархією [4, с.111–112]. Ось чому громадянське суспільство є оптимальним лише в порівнянні. Воно відмовляється від догм та доктрин і створює більше можливостей для пізнання людини, її недосконалої природи, мотивів її активності, прагнення до влади й комфорту. З такого приводу в соціальній філософії та етиці набувають актуальності досить задавнені суперечки про ідеали та реальність, про духовні сили, духовне "виробництво" суспільства, моральне заохочення до участі в ньому якомога більше громадян. Зухвалість, бонапартистська експансія перегрітої уяви заперечують суспільну й історичну цінність етичної складової прогресу. Натомість замість справжніх ідеалів культивуються, точніше насаджуються, ідоли, персоніфіковані чи доктринальні. Сьогодні надзвичайно помітно, що і про громадянське суспільство, і про певні "доленосні вектори", і про людські чесноти чи не найбільше говорять всілякі нові аморальні політикани, олігархи. За цим вбачається цікавий процес: морально низьке "катапультується" до політично високого. Страждає все те ж (поки що ембріональне) громадянське суспільство.

Звичайно, це суспільство ніде й ніколи не "народжувалось" у готовому вигляді. Воно взагалі не може бути сталою величиною. Це – процес, рух до більш досконалих, людяніших форм буття. Є така досить приваблива, навіть красива версія громадянського суспільства:

1) це суспільство щасливих, повноцінних, моральних, грамотних та культурних людей, що займають активну громадянську позицію;

2) у ньому забезпечуються права й свободи людини, виконуються закони, діє система соціального, економічного, правового захисту;

3) це суспільство існує за демократичними принципами.

Попри те, що аналітики оцінили дані три позиції експертів як надто загальні, декларативні й у морально-політичному розумінні утопічні [5, с.14–15], ми включили їх до своїх роздумів. Адже тут "схоплено" найбільш суттєві моменти складного соціального процесу, в якому передбачається певна "автономізація" суспільства щодо держави. У свою чергу це може сприяти також розширенню масштабів та сфер морально-світоглядного самовизначення особи.

Ще більш важливою є констатація того, що громадянське суспільство несе величезне моральне навантаження. Воно пов'язується з базовими категоріями етики: свободою, щастям, культурою. А врегулювання всіх можливих суперечностей і колізій здійснюється в рамках демократичних принципів. Можна лише додати кілька міркувань, які дещо "пом'якшують" враження утопізму. Громадянське суспільство може вважатись реальністю, коли в ньому функціонують суспільні інститути, які опираються на громадську думку й здатні впливати на прийняття владних рішень, визначення соціально-економічного та політичного курсу держави, здатні в рамках закону протистояти всьому і всім, хто маскує, виправдовує аморальну поведінку правлячих груп. Це не ідеал, а розвиток до позитиву у способі життя, виробництва, розподілу, споживання й усіх комунікативних сфер. На жаль, цього не здатні чи не хочуть розуміти самозакохані політичні чаклуни та їх ньюсмейкери.

Є привід навести вельми цікаве в методологічному плані міркування Христоса Яннараса. Він пише, зокрема, про "добре відому, нерозв'язну дилему: з чого слід починати – з морального вдосконалення індивіда, а чи з морального вдосконалення суспільства". Це питання від початку до кінця хибне, оскільки ґрунтується на суто феноменологічному й поляризованому тлумаченні життя [6, с.244]. Позиція філософа і богослова в головному збігається із загальнонауковим розумінням питання. Тобто особистісне існування як подія спільна, а не індивідуальна в теології – це майже чи цілком те саме, що "спосіб буття людини – соціальний", або: "людина – суспільна істота" чи "критерієм, основою буття людини є самопізнання, саморозвиток і самореалізація в конкретному, предметному соціокультурному просторі. І це налаштовує людину на шлях вдосконалення, на життя за "золотим правилом моралі". Слушна теза Ісаака Сіріна "Коли ти станеш на шлях праведності, ти досягнеш свободи у всьому" має для громадянського суспільства не менше значення, ніж пропаганда прав і принципів демократії. Праведність, порядність, совісливість, толерантність, які викристалізовуються в процесі самовдосконалення, на відміну від "обожненої" політичної свободи, не мають онтологічних обмежень. З тими якостями зростає й потенціал самовдосконалення як надзвичайно важливого чинника формування громадянського суспільства. Адже йдеться про цінності, які у своїй сукупності означають "синтезування світогляду й етосу", що теоретично вмотивовано і не суперечить прагматичній доцільності та політичній свободі [7, с.152]. Кліфорд Гірц цей аспект проблеми взаємообумовленості самовдосконалення і громадянського суспільства виклав достатньо чітко й однозначно. На його думку, етос народу вирізняється не лише з погляду шляхетності, але й ницості, яку він засуджує, його пороки, так само оптимізовані, як і його чесноти [7, с.157].

Все очевиднішим є той факт, що демократія, правова держава не можуть існувати, не інституюючи громадянського суспільства. Останнє не може розвиватися без етосу в згаданому вище сенсі. При чому етос – не сукупність чеснот або вад. Це – болісний процес виживання моральності в цинічному світі. Це – боротьба добра і зла в їх конкретній аксіологічній втіленості, прагнення людей домагатися не тільки збалансування проявів чеснот і вад, але й рішучої переваги чеснот.

Для людей, здатних і налаштованих на плекання чеснот, подолання вад, самовдосконалення, зміцнення духовно-етичних цінностей громадянського суспільства є завданням пріоритетним і цілком зрозумілим. Все, що репрезентується громадянським суспільством, залежить від людей. Необхідні адекватні суспільним ідеалам людські якості. Не випадково одна з найвідоміших доповідей "Римського клубу" присвячена саме цьому питанню [8]. А ідеологію нового гуманізму репрезентовано лише трьома поняттями. Це – почуття глобальності, любов до справедливості та нетерпимість до насильства [8, с.183]. На шляху до громадянського суспільства ці якості мають взагалі стати критеріями ЛЮДИНИ. У світі, який за попереднє століття карколомно змінився й продовжує змінюватись на очах, неприпустимо покладатися на "природну" еволюцію. Вона має стати людською. Не можна недолуго покладатися на будь-які ілюзії. Можливо, колись і ринок, і демократія, і свобода були єдиними й самодостатніми критеріями поступу. У контексті сучасних соціально-політичних, соціокультурних, екологічних і геополітичних процесів усі фундаментальні, життєдайні поняття можуть бути спотворені до неймовірності, сфальшовані, деетизовані. Мав рацію К.Маркс, застерігаючи від ідеалістичних очікувань. На його думку, якщо культура розвивається стихійно, вона залишає після себе пустелю. Сучасна цивілізація доводить це. Людина, добре усвідомивши свою силу, все більше й частіше ігнорує свої вади, не розуміючи своєї власної видової кризи, а відтак і необхідності своєї "глибокої культурної еволюції" [8]. Змінюючи світ, впливаючи на природне середовище, люди, можливо, насамперед мали б змінювати себе, бути більш поміркованими, пам'ятати, нарешті, мудре апостольське самонагадування: "Усе мені можна, та не все на пожиток. Усе мені можна, але мною ніщо володіти не повинно" [9]. Здійснити таке смисложиттєве побажання не просто. Але розпочати це робити, можливо, ще не пізно. Бо необхідно змінити свій умонастрій, переоцінити свої цінності й поведінку.

"Досягнувши апогею своєї могутності, – слушно зауважує А.Печчеї, – людина вперше з жахом усвідомила приховані в ній небезпеки. Вона вже зрозуміла, що або вона повинна змінитися (як окрема особистість і як частина людського співтовариства), – або їй судилося щезнути з лиця Землі… Тільки через удосконалення самих людей – усіх чоловіків і жінок, що живуть на планеті, – лежить в кінцевому рахунку шлях до створення кращого світу" [8, с.214–215]. Кому це не зрозуміло, того вже, можливо, і не переконати. Але і така сумна констатація може переконувати, бо є ще один важливий аспект розвитку людини – її екзистенційний потенціал. На це звертає увагу С.Л.Франк у його вишуканих дискусіях з ідеями Ніцше. "Доводити взагалі моральну цінність будь-чого неможливо, – пише він, – тут є лише один шлях – апеляція до морального почуття…Усі можливі суперечки щодо цього розв'язуються не аргументами, а стихійною моральною силою кожного… в душі людини" [4, с.37]. Людина, яка нічого не видумувала у сфері етики і яка чи не найбільше робила для формування громадянського суспільства в СРСР, мислила тими ж категоріями, що й С.Л.Франк. Це – А.Д.Сахаров. Він оперував саме моральними почуттями. І це було переконливо. У телеграмі, адресованій главам держав – учасниць Гельсінського акту, він, зокрема, писав: "Стус – поет. Невже країна, в якій загинули або зазнали репресій і переслідувань численні її поети, потребує нової жертви, нового сорому? Я закликаю… усіх, кому дорога людська гідність і справедливість виступити на захист Стуса… Вирок Стусові повинен бути скасований…" [12].

Безумовно, це штрих до портрету людини громадянського суспільства. Але вихідним моментом цієї позиції, поведінки є особиста етика обов'язку та служіння. Тільки на такій основі може об'єднатися суспільство і розвиватися в громадянське без зайвого галасу, панічно-нестямного чи агресивно-авантюрного. Громадянське суспільство творять не ті, що збурюють країну й роблять її розмінною монетою в підступній геостратегічній боротьбі, а ті, хто примножує та створює нові цінності, вдосконалює суспільство, починаючи із себе.

Недаремно Поль Рікер вбачав завдання вихователів у тому, щоб знову й знову ставити запитання: яку людину хочемо ми створити? "Мені здається, – пророче пише філософ, – що ми входимо у світ, де проблеми виховання та освіта будуть набагато важливішими, аніж проблеми вимог та протестів" [13, с.311–312]. Ці вельми глибокі своєю концептуальністю, до того ще й абсолютно щирі, слова нагадують, що громадянське суспільство скоріше явище етичне, а не лише бунтівно-політичне.

1. Войтенко Т.О., Гончарук О.С., Привалов Ю.О. Громадянське суспільство в Україні: Аналіз соціального конструювання // Наукова збірка. – К., 2002; Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних і некласичних інтерпретаціях. – К. – Львів, 2003; Патей-Братасюк М., Довгунь Т. Громадянське суспільство: сутність, генеза, ідеї, особливості становлення в умовах сучасної України. – Тернопіль, 1999; Громадянське суспільство: ідеологія і реальність / Відповід. ред. доктор філос. наук М.М.Мокляк. – К., 1997; Громадянське суспільство в Україні: соціальні тенденції та чинники становлення / Відпов. ред. доктор філос. наук М.М.Мокляк.
2. Гегель. Сочинения. – М., 1959. – Т.IV.
3. Кемеров В.С. Проблема личности: методология исследования и жизненный смысл. – М., 1977. – 256 с.
4. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – 511 с.
5. Войтенко Т.О., Гончарук О.С., Привалов Ю.О. Громадянське суспільство в Україні: Аналіз соціального конструювання // Наукова збірка. – К., 2002. – 368 с.
6. Яннарас Х.Ч. Свобода етосу. – К., 2003. – 268 с.
7. Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані есе. – К., 2001. – 542 с.
8. Аурелио Печчеи. Человеческие качества. – М., 1980. – 302 с.
9. 2 Кор. 6, 12.
10. Э.Фромм. Иметь или быть? – М., 1986.
11. Міщенко В. Незвичайні відкриття сучасного мандрівного // "Літературна Україна". – 1998. – 20 серпня.
12. Рікер Поль. Історія та істина. – К., 2001. – 396 с.

The article deals with the of person's self-perfection in the context of social society formation.

Key words: *moral self-consciousness, moral culture, political freedom, moral values, self- perfection, social society.*

УДК 1 (470)
ББК 87.3 (4 рос)

Сергій Левицький

СОБОРНІСТЬ ЯК ДІЙСНА КОНКРЕТНІСТЬ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

У статті аналізується зміст поняття "соборність" в російській релігійній філософії в контексті специфічного, антиноміналістичного тлумачення категорії конкретного у творах російських мислителів. Аргументується думка про те, що саме в соборності полягає дійсна конкретність буття людини.

Ключові слова*: соборність, конкретне, абстрактне, людське буття, спілкування.*

Пошуки та теоретичне обґрунтування справжніх форм здійснення людського буття – одвічна царина філософської рефлексії. На нашу думку, звернення до досвіду російської релігійної філософії в осмисленні проблеми істинно-сущого способу зв'язку людини з людиною (а тим самим – способу реалізації спільно-суспільного буття людини) не може не бути актуальним для нашої, сучасної – перехідної доби українського сьогодення.

© Левицький С.

Розгляду поняття "соборність" у контексті російської релігійної філософії присвячені праці О.Ф.Лосєва, С.С.Хоружого, І.І.Євлампієва, В.В.Зеньковського, С.А.Левицького, П.П.Гайденко, Н.В.Мотрошилової та ін.

Метою даної статті є експлікація змісту концепту "соборність" крізь призму специфічного розуміння *конкретного* (*конкретності*), яке, на наше переконання, утворює парадигмальну особливість російської релігійної філософії. Адже, як зазначає О.Ф.Лосєв, "російська самобутня філософія являє собою неперервну боротьбу між західноєвропейським абстрактним ratio і східно-християнським конкретним, Боголюдським Логосом і є невпинним осягненням, що постійно піднімається на новий ступінь, ірраціональних і втаємничених глибин космосу конкретним і живим розумом" [2, с.217].

Уперше "*соборність*" як самостійне поняття вводиться О.С.Хомяковим, одним із засновників слов'янофільства. Соборність у нього – особливий тип людської спільності, який характеризується свободою, любов'ю, вірою. Соборність протиставляється асоціації як механічній спільності людей. Асоціація – похідна від європейського раціоналістичного розуму. У межах "асоціації" саме пізнання може бути тільки раціоналістичним, – таким, що розкладає "живу цільність" суспільства.

Будучи містичною за своєю суттю, соборність постає чимось неосяжним. Вона не дана ані в чуттєвому, ані в раціонально-логічному досвіді пізнання. Соборність тому пізнається не ззовні, а зсередини, у своїй цільності, що являє собою містичну єдність індивідуальності й суспільства. У такій якості соборність наближається до ідеалів "церковної" соціальності й відповідає християнським началам суспільного життя..

Як зазначає С.С.Хоружий, "соборність – досвідний конструкт, і те, що ми називаємо "вченням Хомякова про соборність", є, головною і найважливішою частиною, не побудована теорія, а викладений досвід... думка Хомякова завжди носить не відсторонено-спекулятивний, а конкретно-досвідний характер; проте сам досвід людини змінюється, визріваючи і заглиблюючись" [5, с.143]. Отже, в основі поняття соборності в О.С.Хомякова лежить особистий досвід православної церковності.

Нероздільність церковної святості й соборності, образ особливої "кровоносної системи" тіла Церкви відкривають перед нами бачення Церкви у О.С.Хомякова в його цілісності; ми краще розуміємо тепер, що стоїть за його органічним дискурсом. На відміну від пізнішої російської "органічної думки", акцент тут робиться зовсім не на зближенні та злитті Церкви із земними структурами і стихіями, але на утверджені *свого особливого буття*, повноцінного й самодостатнього, яким володіє Церква. Але це буття не абстрактне, воно повне енергії та руху, воно є життям – і тому сам термін "буття" для нього недостатній, занадто пустий. У пошуках більш конкретного імені Хомяков обирає "організм", але, усвідомлюючи ризик редукції, понижуючих конотацій, він пише, звичайно, так, що самий стиль його говорить і нагадує: якщо Церква і організм, то це – *особливий* організм, можливо, *Над*-організм. С.С.Хоружий пише: "Ми знаємо сьогодні, що подібне буття, або "організм вищого роду", якому притаманне духовне життя й спілкування в любові, треба описувати не в категоріях організму, а в категоріях особистості" [5, с.158].

Поняття соборності, яке О.С.Хомяков покладає в основу свого вчення, є третій атрибут Церкви в Символі віри, що виражається в грецькому тексті терміном καθολικος, а в російському і церковно-слов'янському перекладах – словом "соборний". Окрім Символу, цей термін входить у назву новозавітних апостольських посилань, де також перекладений російською й церковно-слов'янською як "соборний". У ранній період термін передавали калькою, "кафолічний", і таку передачу використовують і понині в богословських текстах... У своїй історії термін сходить до Арістотеля, в якого субстантиво-

ваний вираз το καθολον (де καθολον значить буквально "відповідно, співвідносно до образу цілого, усього"), означає те загальне, що існує в часткових, одиничних явищах, το καθεκαστον, або точніше два ці вирази позначають два способи існування – відповідно "за образом всезагального" і "за образом одиничного". Причому перше присутнє в другому як його істина. У подальшому κατολιροζ, як і το καθολον, τα καθολου і тому подібні, означали "загальне, всезагальне, всеохопне, універсальне..." "Перехід терміна в християнський дискурс як завжди повинен нести переосмислення поняття, а з ним і трансформацію семантики терміну" [5, с.135–136].

На Заході "католікос" трактується як повсюдний, усесвітній ("у що вірують всюди, завжди і всі"). На Сході ж кафолічність розуміли інакше – тут термін має смисл не зовнішньої розповсюдженості, а деякої внутрішньої справжності, істинності. Іншими словами, у латинському варіанті "католікос" набуває значення деякого абстрактно-загального, а в православному розуміється конкретно, як певна дійсна конкретність. Соборність постає як внутрішній універсалізм, де ціле дорівнює частині, і частина не менша за ціле.

Соборну єдність Хомяков різко протиставляє типам єдності іншого роду: соборність – досконала, істинна єдність (сполучення взаємозв'язаності елементів та їх вільного самостійного існування). Інші типи – це або зв'язок суто номінальний, або жорстка скутість елементів.

За С.С.Хоружим "Церква наближує з організмом один ключовий принцип: *принцип холічного прирощення*, згідно з яким кожна частина, член, входячи в Ціле, одержує перетворення (розширення, посилення...), "робиться більшим за себе самого", так що Ціле тут більше, ніж проста сума частин. У порівнянні з будь-якою частиною воно має нову якість, нову природу, яка виражається у зв'язаній спільній залученості всіх частин в загальне життя, внутрішньо-зовнішню "глобальну динаміку".[5, с.164–165].

У метафізиці російського Срібного віку можна виділити три напрямки впливу вчення про соборність: онтологію (концепція всеєдності В.Соловйова, Є.Трубецького, П.Флоренського, С.Булгакова, Л.Карсавіна), онтологічну гносеологію та соціальну філософію (С.Л.Франк).

Спорідненість принципу соборності з філософським принципом всеєдності є очевидною: обидва принципи несуть ту ж вихідну інтуїцію єдності й зв'язаності буття, виражаючи спосіб організації або ж принцип внутрішньої форми досконалої єдності множини, такої єдності, яка, за формулою О.С.Хомякова, є "єдністю всіх і єдністю по всьому". Але тим не менше близькість їх є обмеженою. Як вважає С.С.Хоружий: "Всеєдність – суто філософський концепт, що належить традиції християнського платонізму і сходить до античного платонізму та неоплатонізму; соборність – же... має досвідну й екклезіологічну природу, сходячи до новозавітнього бачення Церкви в ап. Павла" [5, с.178].

На нашу думку, застосування С.Л.Франком поняття соборності для розуміння основ суспільного буття заслуговує на пильну увагу, хоча С.С.Хоружий заперечує саму можливість опису соціального буття через екклезіологічний принцип соборності або якогось його корелату [5, с.184].

Шукаючи дійсну основу суспільного життя, С.Л.Франк відмовляється тлумачити її як абстрактну, формальну спільність, загальність. Він пише: "загальне" у нормально-логічному смислі як єдність, що конкретно виражається в однаковості багатьох одиничних істот, очевидно, ще не містить пояснення конкретної єдності їх життя в смислі об'єднаності" [4, с.44]. "Суспільство є...чимось більшим, ніж єдність в смислі однаковості життя; воно є єдністю і спільністю в смислі об'єднаності, спільності життя, його впорядкованості як єдиного конкретного цілого" [4, с.44]. Отже, російський мислитель аж ніяк не розуміє конкретне як емпіричну одиничність, а загальне – як ознаку, що

притаманна багатьом чи всім представникам даного цілого. Він формально-логічному тлумаченню конкретності й загальності протиставляє інше, суто діалектичне розуміння, а тому конкретне мислить як єдність різнорідного, відмінного, тобто суто по-гегелівськи як конкретно-всезагальне.

Дійсну основу суспільного життя С.Л.Франк знаходить в "ми", яке, у свою чергу, не є простою сумою людських "я", а постає синтезом відношення "я" і "ти". "Ми" є деякою первинною категорією особистого людського, а тому і соціального буття. У "ми" відношення "я" і "ти" існує як певна нероздільність і незлиття, якщо використати відому формулу Халкідонського собору. Сама відмінність і саме розділення між "я" і "ти" породжується з єдності, є диференціацією єдності – тієї єдності, яка, розкладаючись на подвійність "я" і "ти", разом із тим зберігається як єдність "ми". "Загальне як реальна єдність конкретно є даним в соціальному житті в первинній єдності "ми", в єдності, яка лежить не поза множинністю індивідуальних членів спілкування" [4, с.52]. Відокремленість, самостійність нашого особистого буття є відокремленістю лише відносною – вона не тільки виникає з охоплюючої її єдності, але й існує тільки в ній. Отже, в основі людського буття лежить онтологічна всеєдність.

С.Л.Франк зауважує, що суспільство є єдиною реальністю, в якій "нам конкретно дана людина. Ізольовано мислимий індивід є лише абстракція; лише в соборному бутті, в єдності суспільства істинно реальним є те, що ми називаємо людиною" [4, с.53]. Ця думка російського філософа істотно корелюється з відомою тезою К.Маркса: сутність людини не є абстракт, притаманний окремому індивіду; у своїй дійсності вона є "ансамблем усіх суспільних відносин". Правда, концепція Маркса постає як матеріалізм у розумінні історії, а С.Л.Франк вбачає в єдності "ми" власне *духовну* основу суспільства.

Таким чином, С.Л.Франк під соборністю розуміє той первинний зв'язок "я" і "ти", що утворює нову *конкретну* реальність – "ми". І така реальність є дійсністю власне людського, тобто суспільного буття.

У цьому контексті варто звернутись до концепції "соборної природи свідомості" іншого російського мислителя – С.М.Трубецького. До речі, свою філософію останній називає "конкретним ідеалізмом". У своїй праці "Про природу людської свідомості" С.М.Трубецькой пише: "Я думаю, що людська свідомість не є моїм особистим відправленням тільки, але вона є колективна функція людського роду. Я думаю також, що людська свідомість не є тільки відстороненим терміном для позначення багатьох індивідуальних свідомостей, але що це живий і конкретний *універсальний* процес. Свідомість є спільною всім нам, і те, що я пізнаю нею і в ній об'єктивно, тобто всезагальним чином, то я визнаю істинним – від усіх і за всіх, не для себе тільки. Фактично я з приводу всього тримаю всередині себе собор із усіма" [3, с.495]. Досягаючи зрілості, свідома особистість живе самостійно й ніби незалежно від інших; насправді в сукупності інших свідомостей вона має природну норму і закон своєї діяльності. Свідомість як така "має в собі завжди основну соборність, частково здійснену, частково же нездійснену, приховану або стриману" [3, с.497]. Соборність свідомості для С.М.Трубецького є корінною, засадничою. Він також зазначає, що "органічна соборність людської свідомості передбачає не тільки родову єдність, але й живе особисте спілкування між людьми, – і не тільки рід та індивід, але особливе надособистісне начало, в якому примирюється родове з індивідуальним" [3, с.498].

Таким чином, бачимо, що й у С.М.Трубецького "конкретне" парадигмально мислиться не в традиціях номіналістичної формальної логіки, а "загальне", "спільне" розглядається не як відсторонена ознака, не абстрактно.

Повернемось до міркувань С.Л.Франка стосовно соборності. Суспільство не є цільною й однорідною всеєдністю, а має два аспекти або шари: внутрішній і зовнішній. Внутрішній шар його полягає саме в єдності "ми" або точніше у зв'язку будь-якого "я" з цією первинною єдністю "ми". Зовнішність суспільного життя зовсім не схожа на цю основу: тут ми бачимо зовнішнє зчеплення атомарних "я", протистояння й боротьбу інтересів, соціальні структури, інституції і т.п. Первинна гармонія (соборність) є справжньою реальністю, проте вона не знаходить собі адекватного виразу в емпіричній дійсності. "У цьому полягає істинний трагізм людського існування, істинна невідповідність між його емпіричною реальністю і його онтологічною сутністю" [4, с.54]. Цю подвійність між внутрішнім та зовнішнім шарами суспільства С.Л.Франк називає відмінністю між соборністю та суспільністю у вузькому значенні слова.

З точки зору буденної свідомості (та номіналістично орієнтованої соціології, що не виходить за межі емпіристської парадигми мислення й належить до типу не рефлексивних теорій) саме зовнішній шар суспільства, соціум, постає чимось справді *конкретним*, таким, що дане емпірично, чуттєво, у спогляданні, а глибинна єдність "ми" і зв'язок кожного "я" з цією єдністю "ми" сприймається як певна *абстракція* від "конкретних" індивідів та явищ соціального життя. Проте світ зовнішньої соціальності, так само як і світ емпіричної повсякденності, аж ніяк не є дійсною конкретністю людського буття. Це світ, якщо скористатись терміном чеського філософа Карела Косіка, є "псевдоконкретністю". "Комплекс явищ, котрі наповнюють собою повсякденне середовище й буденну атмосферу людського життя і своєю регулярністю, безпосередністю та очевидністю входять у свідомість діючих індивідів, набуває видимість самостійності та природності, створює світ *псевдоконкретності*. До нього відносяться: світ явищ зовнішніх, що відбуваються на поверхні дійсних існуючих процесів; світ здобування (рос. "*добывательства*") і маніпуляцій, тобто фетишизованої практики людей; світ повсякденних уявлень, які є відображенням зовнішніх явищ у свідомості людей та утворенням фетишизованої практики, ідеологічними формами її прояву; світ фіксованих об'єктів, які створюють враження природних умов і як результати суспільної діяльності людей не є безпосередньо пізнавані." [1, с.7–8]. "Псевдоконкретність є саме автономним існуванням *продуктів* діяльності людини і зведення людини до рівня утилітарної практики" [1, с.19].

Отже, емпіристсько-номіналістичне тлумачення "конкретності" людського суспільного життя вкорінене не тільки в нездатності суб'єктів мислити рефлексивно-діалектично, але й у специфічній організації самого соціального буття, коли форми і способи здійснення людської активності та спілкування реально відчужені від людських індивідів й опредмечені в певній "соціальній механіці".

С.Л.Франк пише: "Під будь-яким механічним, зовнішнім відношенням між людьми та об'єднанням людей приховується і через нього діє сила соборності, внутрішньої людської єдності" [4, с.57]. Соборність є органічною нерозривною єдністю "я" і "ти", що виростає із первинної єдності "ми". Зовнішня соціальність здійснює єдність у формі примусу, певного зовнішнього порядку. Проте єдність соборності є вільним життям, ніби духовний капітал, що живить і збагачує його членів. Соборна єдність "утворює життєвий зміст самої особистості. Вона не є для неї зовнішнім середовищем, що предметно сприймається і стоїть у відношенні зовнішньої взаємодії з особистістю. Вона не є об'єктом відсторонено-предметного пізнання й утилітарно-практичного відношення, а є ніби духовним живленням, яким внутрішньо живе особистість, її багатство, її надбання" [4, с.61]. Така точка зору російського мислителя має безперечні теоретичні переваги в порівнянні із сучасними поверхневими тлумаченнями природи людини, її "стосунків" із суспільством, коли розвиток людського індивіда пояснюють подвійною детермінацією: з боку генетичної програми та "соціального середовища".

Далі С.Л.Франк зазначає, що до соборної, внутрішньої єдності можна відноситись тільки як до конкретного, індивідуального цілого. Він підкреслив: "Соборне ціле, частиною якого відчуває себе особистість і яке разом із тим утворює зміст останньої, має бути так само конкретно-індивідуальним, як і сама особистість. Воно саме є живою особистістю..." [4, с.61–62].

Тут нам відкривається ще один бік змісту категорії "конкретне" у С.Л.Франка – конкретно-індивідуальне. На перший погляд може здатись, що філософ повертається до номіналістичного, формально-логічного тлумачення співвідношення абстрактного й конкретного, у межах якого лише одиничне є конкретним, а будь-яке загальне – обов'язково абстрактним. Проте в російського мислителя, на нашу думку, йдеться про інше. Конкретно-індивідуальне – це не абстрактна одиничність зі своїми "ознаками", "рисами", "характеристиками", спільними з іншими одиничними та відмінними від них. Конкретно-індивідуальне, так би мовити, є соборністю "в собі" і "для себе", воно є всеєдине, дане як одиничне (а не атомарна частинка певної єдності), воно є своєрідним унікалізованим універсумом, а тому сповнене іманентним життям. Таке індивідуальне багаторазово розпізнане всередині себе і тому постає саме конкретним, через це воно є конкретним, а не тому, що є даним емпірично, чуттєво, у спогляданні.

Найбільш істотну відмінність соборності як внутрішньої істотності суспільства від зовнішнього емпіричного шару суспільності С.Л.Франк убачає в її "надчасовій єдності". У всякому даному часовому своєму розрізі, у всякому своєму "теперішньому" "видиме суспільство живе своєю невидимою, внутрішньою, надчасовою соборністю" [4, с.63]. Тут розкривається той вимір соборності, який пов'язаний з історією та культурою. Минуле і майбутнє живе в теперішньому в певній "таємничій єдності", яка утворює незриме ядро, з якого черпається його "животворна сила" [4, с.63]. Отже, соборності притаманний трансісторичний вимір.

Спробуємо зробити деякі висновки. Чому ж саме соборність є *дійсною конкретністю* людського буття? Адже соборність не є даною наочно, емпірично, вона невидима і водночас – по-справжньому конкретна. Соборність постає дійсною конкретністю людського буття саме через те, що вона утворює істинну основу людського способу буття у світі, утворює ядро кожної людської особистості. Вона є тим, що зберігає, відтворює й творить людське в людині.

У розгортання концепту "соборність" у руслі російської релігійної філософії виразно проступає та інтенція російського філософствування, яка пов'язана з пошуками конкретності. І при цьому "конкретне" інтерпретується російськими мислителями аж ніяк не абстрактно, а вельми конкретно, змістовно, істотно, із урахуванням кращих здобутків діалектичної традиції, зокрема гегелівської.

1. Косик Карел. Диалектика конкретного (Очерки по проблематике человека и мира): Пер. с чешского. – М.: ИФ АН СССР, 1966. – 269 с.
2. Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С.188–208.
3. Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Сочинения. – М.: Мысль, 1994. – С.483–593.
4. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
5. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции.- М.: Издательский дом "Парад", 2005. – 448 с.

The content of the notion "sobornost'" in Russian religious philosophy is analysed in the context of the specific antinomic interpretation of the category "concrete" in the works of Russian thinkers. It is argued that real concreteness of human being lies in sobornost'.

***Key words**: sobornost', concrete, abstract, human being, intercourse.*

УДК 378
ББК 87.7

Віталій Бондаренко

ПОНЯТТЯ "СОЦІАЛЬНОГО ВИХОВАННЯ": ЙОГО НЕОБХІДНІСТЬ ТА ЕВРИСТИЧНЕ ЗНАЧЕННЯ

У статті аналізується поняття соціального виховання в його зіставленні з поняттями соціалізації, соціальної адаптації, соціального навчання. Доводиться евристичне значення даного поняття в аналізі шляхів та форм впливу на формування особистості так званих виховуючих колективів, зокрема військових.

Ключові слова: *соціальне, соціальне виховання, природа людини.*

Поняття соціального виховання, скоріш усього, буде викликати запитання: що саме мається на увазі? Найперша асоціація буде підказувати, що йдеться про таке виховання, яке повинне прищеплювати навички соціальної поведінки. Але в такому разі було б доречніше використовувати такі терміни, як "соціально спрямоване виховання" та "виховання соціальності". За своїм словесним складом поняття соціального виховання також може вказувати на те, що виховує суспільство або соціум; таке значення навряд чи можна вилучити із даного поняття. Воно може бути виправдане тим, що попри наше суб'єктивне ставлення або усвідомлення, соціум справді виховує, причому за потужністю виховного впливу він займає у формуванні особистості досить вагоме, якщо не вирішальне місце. Тому, перш за все, ми можемо сказати, що ***соціальне виховання – це той виховний вплив, який чинить суспільство (або соціум) на окрему людину або й на групи людей.*** З іншого боку, визнавши цей факт, ми повинні визнати також і те, що не лише характер виховного впливу, але і його зміст та спрямованість будуть також соціальними [5, с.245]. Тобто соціальне виховання як прояв та результат виховного впливу суспільства на людину, буде формувати перш за все соціальні якості, соціальні уподобання, прагнення, поведінку. Однак у такому разі перед нами виникає питання про те, яким чином співвідносяться між собою соціальне виховання та такі відомі соціологам явища, як соціалізація, соціальна адаптація, соціальна лабілізація, соціальне навчання, соціальне освоєння [див.: 2; с.14]? Тож, оскільки всі ці процеси є загально визнаними в соціальних науках, який сенс у введенні поняття соціального виховання? Дати виправдані та обґрунтовані відповіді на ці питання і є **метою даної статті**, яка в цьому сенсі повинна базуватись на проведенні ***категоріального аналізу*** даного поняття. **Аналіз дослідницьких джерел** буде проводитись у процесі реалізації мети. Відзначимо відразу, що поняття соціального виховання або взагалі не використовується в соціальній філософії, або вживається саме в плані прищеплення соціальних навичок людині, тобто фактично постає тотожним поняттю соціалізації. Останнє поняття настільки поширене в соціології та соціальній філософії, що майже виключає можливість виправдано повного переліку джерел. Зокрема, пошлемося на позиції [2, с.221–222; 13, с.479–480; 15, с.598] у списку використаних джерел. Як правило, у зміст поняття соціалізації вкладають такі складові: а) певний необхідний етап у віковому становленні особистості, який треба пройти заради набуття статусу повноцінного члена суспільства; б) процес набування навичок соціальної поведінки; в) процес засвоєння існуючих у суспільстві норм та стандартів життя й поведінки; г) загальний результат включення людини в суспільні стосунки [13, с.479–480].

Не викликає сумніву важливість соціалізації для людини. Адже людина від народження не наділена ні соціальними, ні ментальними, ні суттєвими людськими якостями, усе це вона набуває в процесі соціалізації. Соціалізація людини може відбуватись стихійно або доцільно, організовано. Ступінь доцільного впливу на людину в процесі соціалізації – це величина змінна, і, як правило, вона не охоплює всієї складності даного процесу. Більше того, досить часто непередбачені стихійні та випадкові впливи можуть мати більшу вагу для людини, ніж продумані та сплановані дії тих людей, що опікуються процесом соціалізації [18, с.376–387].

© Бондаренко В.

Якщо ми ведемо розмову про вплив на людину з боку суспільства, соціуму, неминуче виникає питання про те, ***хто є суб'єктом соціального виховання, а хто – об'єктом, хто контролює та регулює даний процес***. Тільки через розкриття змісту цих понять соціальне виховання може набути більш чітких окреслень. Отже, перш за все зазначимо, що поза нашими бажаннями та поза нашими знаннями суспільство за необхідністю на нас впливає і певним чином нас виховує. Урешті-решт, лише через досвід суспільного співжиття в нас складаються уявлення про те, якими саме ми будемо вважати людей (як і людину взагалі за її природою): добрими, злими, кон'юнктурними, підступними, співчутливими чи ще якимись. Тенденції в суспільних змінах також навіюють нам думки щодо перспектив людства: чи воно йде до кращого чи, навпаки, занепадає й крокує до загибелі. Чи оцінюється належною мірою цей вплив суспільства на людину в реальній практиці суспільного управління та в суспільно-гуманітарних науках? – Скоріше так, ніж ні [див.: 1, с.49; 3, с.21–22, 240–253]. Адже ще із часів Платона та Арістотеля в європейській громадській думці запанувала ідея щодо соціальної природи людини. У цьому плані особливо показовими були судження представників європейського просвітництва, які досить категорично наполягали на тому, що поза суспільством людини як людини просто немає, оскільки свої людські якості вона набуває тільки в суспільних взаємозв'язках. Саме просвітники одними з найперших поставили питання про те, що суспільство повинне бути організованим таким чином, щоб воно не просто впливало на людину, а виховувало її з позитивними наслідками і результатами. Вони, намагаючись увести в життя такого роду висновки і переконання, апелювали до монархів, впливових осіб або до окремих індивідів, сподіваючись на їх зацікавленість у покращенні стану суспільного життя. Отже, просвітники вважали суб'єктами соціального виховання, з одного боку, коронованих осіб, а, з іншого боку, окремих індивідів. Тобто, на їх думку, соціальне виховання поставало процесом, вживаючи сучасну термінологію, із двостороннім рухом. Така позиція, у цілому виправдана методологічно та практично, мала, на наш погляд, не зовсім виправдане обґрунтування. Фактично це був вимушений крок, зумовлений тим, що "сильні люди цього світу" не дуже охоче відгукувались на заклики просвітників, а інколи й взагалі вважали їх людьми небезпечними для суспільства. Із сучасного погляду окрема людина може розглядатись суб'єктом соціального виховання в силу визнання активної природи людини як такої [9 с.491–492; 7, с.60].

Щодо самого поняття "природа людини", то з погляду суто термінологічного воно може виглядати невиправданим, оскільки людина, за загальним визнанням, виходить за межі природи. Проте в даному випадку термін "природа" вживається в дещо іншому значенні – як первинна, початкова якість того, про що йдеться. Тобто природу людини слід розуміти як вихідну якість людини, яка може і навіть повинна проявлятись у різних формах та в різні способи. Чи справді існує щось таке, що притаманне людині? – Для всіх, хто опрацьовує антропологічні теми відомо, що навколо даного поняття велась і продовжує вестись полеміка. Філософи натуралістичного спрямування (а до них у даному питанні приєднувались і марксисти) вважали, що "природа людини" значить ніщо інше, як "природне в людичі" [10, с.98–99]. Тому йшлося про ті складові людського єства, що даровані людині від самого початку самою її конституцією. Ішлось про анатомію, нейрофізіологію, про співвідношення в людині біологічного та соціального. Такий підхід до людини не є явищем минулих часів, оскільки він пропагується і зараз. Щодо цього підходу слід сказати, що зовсім його заперечувати та відкидати було б безглуздям. Будь-який лікар, біохімік чи нейрофізіолог наведе масу прикладів того, як суто природні чинники впливали не лише на окремих людей, а й на долю певних

етносів і культур. Певними хімічними сполуками можна настільки помітно вплинути на людину, що в неї зміниться загальний життєвий настрій. Проте навряд чи можна заперечувати й те, що саме природне начало ще не утворює людину. Відомі випадки вилучення немовлят із людського, соціально-культурного середовища засвідчують, що природним засадам людини, без яких вона не може існувати, необхідно надати певного спрямування, а це відбувається лише в соціальному оточенні. Крім того, духовне начало людини також настільки суттєво відрізняється від матеріально-природного, що до певної міри можна стверджувати про їх протилежність [11, с.53–56]. Сучасні дані різних напрямів науки дозволяють вести мову про те, що раніше мало місце недооцінювання значення природного чинника в життєдіяльності людини [7, с.140–141]. Але тим різкіше слід наголосити на тому, що певними своїми якостями людина протистоїть тим якостям та характеристикам, які ми називаємо природою чи природним.

Із духовним началом людини пов'язується не лише здатність бути самовладною, вільною, самокерованою, а й людські активність, динамізм, занепокоєність [16, с.352–353]. Унаслідок цього набуло поширення розуміння людського єства, яке, будучи самим собою, у той же час не дорівнює собі, бо змінюється внаслідок наявності в ньому невичерпних та прихованих сутнісних резервів. Якщо людина весь час змінюється, тікає від того, чим вона була ще за мить до цього, то чи можна вести розмову про якусь єдину та собітотожну людську природу? Мабуть можна, бо, як би там не було, але ми відрізняємо людину від усього іншого за певними характеристиками та суттєвими проявами. Адже змінюючись, людина не перестає бути людиною, не перетворюється на щось інше, не людське. Навіть коли ми, обурюючись якимось вчинком, кажемо, що якась людина чинить не по-людськи, ми підсвідомо розуміємо, що це також є певним проявом саме людини. На наш погляд, є підстави вести розмову про те, що в процесі історії прояви людської природи дещо змінюються, що на поверхню виходять такі її риси та характеристики, які раніше або не спостерігались, або проявлялись невиразно. Зокрема, саме в характеристику людської природи слід вводити динамізм, трансцендування, самозаперечення та ін. У цьому сенсі можна стверджувати, що до людської природи слід відносити соціальність та – щодо окремої людини – соціалізацію. Без соціалізації людська природа постає не просто неповною, а нереалізованою. У такому разі межа між соціальним та природним (в натуралістичному плані) пролягає всередині людської природи. І саме внаслідок наявності в людській природі окреслених вище характеристик ця межа породжує напругу, оскільки соціальне обрізає природне, обмежує та нормує його, а природне переходить соціальні межі, порушує їх, заперечує та навіть руйнує. Соціальне не є середньою арифметичною величиною численних та суперечливих прагнень мас людей, а певною всезагальною межею людськості як такої в певні культурно-історичні епохи та за певних культурно-історичних умов. Це є проекція спонтанних прагнень людини на невидиму, проте необхідну межу, за якою людськість стає проблематичною, а то й неможливою. Тому соціальне виховання має спрямовуватись на те, щоб не лише ознайомити людину, що входить в суспільні стосунки, із наявністю та характером соціальних норм, не лише переконати в їх доконечній необхідності, а й прищепити мужність та мудрість самообмеження.

Не викликає сумніву те, що ми живемо в такий час, коли будь-яке обмеження сприймається майже як наруга над людиною. Проте ніхто не буде заперечувати, наприклад, проти таких обмежень, як заборона на стрибок із вікна багатоповерхівки, як тримання руки у вогні, проти певних обмежень в їжі та ін. Ці обмеження є очевидними, оскільки їх недотримання загрожує життю людини. Не такими очевидними постають соціальні норми, що вимагають, наприклад, поваги до старших, обмежень у вживанні спиртних напоїв, заборони наркотиків, у прагненні незаконно та незаслужено зайняти певні посади, отримати великі прибутки та ін. Проте наслідки нехтування такими нормами й вимогами діють так само невідворотно, як і наслідки нехтування законами фізики [8, с.6–9]. Суспільство, в якому вважається нормальним хабарництво, порушення елементарних юридичних норм, традиційних норм людської моралі, постає хворим і до певної міри приреченим не на культуротворення, а на метушню, пов'язану з боротьбою за виживання. Суспільство, яке не ставить перед собою завдання самообмеження та впорядкування своїх довільних проявів, буде нагадувати джунглі, де сильніші знищують слабших. Тому соціальне виховання є не лише бажаним, а й необхідним компонентом суспільного життя. Як уже йшлося, соціальне виховання здійснюється саме по собі в стихії самого суспільного життя. Здавалося б, можна було б поставити на цьому крапку. Але тут можна вдатись до порівняння, яке колись наводив Г.Гегель з приводу користі логіки. Він казав, що певні норми та вимоги логіки ми схоплюємо інтуїтивно і так само інтуїтивно їх виконуємо. Це відбувається ніби не залежно від нас, приблизно так, як відбуваються в нашому організмі процеси травлення. Але, казав Г.Гегель, коли ми не знаємо, як саме проходять процеси травлення, ми весь час наражаємося на небезпеку захворювання, якщо ж ми їх вивчимо і будемо свідомо враховувати, наші стосунки із травленням будуть більш оптимальні. Це ж міркування можна вжити і для осмислення процесів соціального виховання. Хоча це виховання відбувається саме собою, тобто стихійно, членам суспільства варто знати його механізми, форми, чинники і т. ін. Бо саме в такому разі можна сподіватись на те, що соціальне виховання буде приносити саме ті результати, на які сподівається суспільство. На нашу думку, і в цьому пункті можемо зазначити, що потреба в соціальному вихованні в суспільстві певною мірою усвідомлюється й воно в якихось видах запроваджується.

Перш за все, *людину виховує все те помітне*, що відбувається в суспільстві і що подає певні зразки людських соціальних дій. Поза сумнівом, членів суспільства виховують політичні та загальнонаціональні заходи та події. Усі ми були свідками виховного впливу "майдану" як на окремих людей, так і на все суспільство в цілому. Так само виховне значення мають ті чвари серед демократичних політиків, які скоріше свідчать про їх прагнення скористатися владою, ніж застосувати її для вирішення суспільних проблем.

Соціально виховне значення мають *різноманітні форми організації суспільного життя*, такі, наприклад, як облаштування місць відпочинку, дворів, дитячих майданчиків, зупинок міського транспорту та ін. Але *найперше та найбільше значення для соціального виховання мають так звані "виховні колективи"*. До них належать сім'я, дошкільні та шкільні навчальні заклади, спортивні колективи, команди та інтернати, колективи й підколективи вищих навчальних закладів, спеціальні колективи чи групи, наприклад, у виправних закладах. Нарешті, до таких колективів належать і *військові колективи*, зокрема колективи військових навчальних закладів (до яких автор статті має пряме відношення. – *В.Б.*). Усі перераховані угрупування, на нашу думку, можна вважати суб'єктами соціального виховання (хоча при цьому вони можуть виконувати і якісь принципово інші функції). Коли ми розглядаємо певні колективи з позиції їх участі в соціальному вихованні, на наш погляд, варто враховувати, що переважно мова йде про *колективи молодіжні*, тобто про такі, в яких відбувається соціалізація, соціальна адаптація та певне соціальне навчання. Чи можна вважати усе назване складовими соціального виховання чи, може, це просто тотожні явища? На нашу думку, як би так вважали, то проявили б певну недооцінку сутності та значення соціального виховання. Процеси соціалізації можуть відбуватись де завгодно тоді, коли людина втягується в суспільні стосунки. Досить часто ці процеси відбуваються стихійно [14, с.296–298]. Соціальна адаптація переносить наголос не стільки на прищепленні людині соціальних якостей та певних знань про них, скільки на реакції на соціалізацію з боку того, хто соціалізується. Соціальне навчання передбачає існування педагога – наставника, який навчає конкретних дій або поведінці. *Соціальне ж виховання передбачає*: а) виховання

колективом, який може і повинен бути певним чином організованим для здійснення виховного впливу; проте виховує саме колектив, а не його керівники чи наставники; звичайно, вони також виконують певні функції в колективі та у виховних діях; б) комплексний виховний вплив, тобто вплив навчанням, настановами, залученням у колективні дії або заходи; в) не стандартизацію тих, хто підлягає соціальному вихованню, а навпаки, врахування й використання індивідуальних особливостей та здібностей кожного члена колективу; г) майже повний збіг суб'єкта та об'єкта виховання, оскільки тут і там діє колектив. Проте основне спрямування соціального виховання – конкретна людина з її власними якостями, перевагами та недоліками.

Результати соціального виховання також не можуть не мати комплексного характеру. Ідеться не лише про засвоєння людиною важливості, виправданості та необхідності для оптимізації суспільного життя певних соціальних норм, обмежень, правил та настанов. Ідеться також про формування певних соціальних почуттів, таких, наприклад, як почуття надійності колективної підтримки, духу командної єдності, почуття задоволення від утвердження в колективі на певному місці та в певній ролі, відчуття можливості розкрити свої таланти та задатки, бути потрібним людям та ін. [3, с.249–262]. Соціальне виховання повинне також формувати вольові якості людини, поважати прагнення індивіда утвердити свою позицію, мати силу й натхнення на тривалу боротьбу задля досягнення життєвої мети. Колективне соціальне виховання повинне також спиратись на такі явища, як колективне несвідоме, традиції та архетипи, стани духовної атмосфери в суспільстві, одним словом, так чи інакше зачіпати всі сторони реальних проявів людського індивіда [4, с.20–23, 35–40].

На нашу думку, осмислене явище соціального виховання повинне, з одного боку, спрямовуватись на формування та функціонування людського певного колективу таким чином, щоби він міг виконати свої соціально-виховні функції скоріш позитивно, ніж негативно. З іншого боку, соціальне виховання не може не спиратись – методологічно й змістовно – на поняття природи взагалі та природи людини, зокрема [6, с.76–77, 90–92]. У процесах соціалізації та соціального навчання часто мимоволі наголос робиться на певну уніфікацію різних індивідів із метою привчити їх діяти в соціальному оточенні за певними схемами або зразками. Саме це прагнення не може викликати серйозних заперечень, проте тут не надається належного значення саме природним задаткам окремих людей, їх природним відмінностям. Прагнення стандартизувати людську поведінку в стандартних ситуаціях соціальної життєдіяльності можна зрозуміти, проте не можна виправдати. У результаті реалізації такого прагнення досить часто в так званих екстремальних ситуаціях спрацьовує те, що називають людським фактором: індивідуальні властивості людини виходять на перший план і приносять або позитивні, або й негативні наслідки [12, с.18–23]. Бажання стандартизувати людей у процесі соціалізації, навчання та виховання особливо яскраво спостерігається в школі, у різного типу навчальних закладах. Учителю, звичайно, легше впоратись з учнями, якщо вони поводять себе типово, але людині при цьому не тільки не краще, а навпаки, скоріше гірше, оскільки в більшості випадків вона починає відчувати відторгнення від таких форм спільності, в яких її намагаються підлаштувати під типові схеми чи образи поведінки. Людина не може зовсім позбутись своїх початкових природних схильностей. Мистецтво виховання, у тому числі й соціального, повинне не тільки не нехтувати ними, а навпаки, спиратись на них. На перший погляд зазначена теза виглядає дещо фантастично: чи може військовий загін рухатись так, що кожний солдат у ньому здійснює свій унікальний рух? І чи може учитель нормально проводити урок, якщо кожний учень у цей час буде займатись тим, що йому подобається? Проте, як вже було зазначено раніше, завдання соціального виховання полягає не в тому, щоб зруйнувати певні необхідні аспекти соціальності й знехтувати соціальними нормами, а в тому, щоб створити в колективах атмосферу поваги до унікальності кожної людини. У той же час переконати її в деяких видах колективної діяльності. У загальному плані це значить, що в організації колективного життя повинні бути присутніми ті форми, що спрямовані саме на виявлення, розвиток і підтримку унікальності та індивідуальності кожної людини, на осмислення того, чим та як ця унікальність може сприяти колективному співжиттю й співдіяльності. У застосуванні до військових колективів такий підхід передбачає сміливе введення нових форм та засобів культурно-просвітницької роботи.

1. Афонін Е.А. Становлення збройних сил України: соціальні та соціально-психологічні проблеми. – К.: Інтерграфік, 1994.
2. Большой толковый социологический словарь (Collins): Пер. с англ. – М.: Вече, 2001. – Том 2.
3. Варій М., Козяр М., Коваль М. Військова психологія і педагогіка. – Львів: Сполом, 2003.
4. Виховна робота в Збройних силах України. – Львів: ВІ при Нац. ун-ті "Львівська політехніка", 1999.
5. Дюркгейм Э. Педагогика и социология. – М.: КАНОН+; РООИ "Реабилитация", 2006. – С.244–264.
6. Запесоцкий А. Образование: Философия, культурология, политика. – М.: Наука, 2003.
7. Кемеров В.Е. Введение в социальную философию: Учебник для вузов. – М.: Академ. Проект, 2001.
8. Кравченко А.И. Социология: Хрестоматия: для студентов вузов. – Екатеринбург: Деловая книга, 1998.
9. Немецкая социология. – С.-Пб.: Наука, 2003.
10. О человеческом в человеке. – М.: Политиздат, 1991.
11. Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988.
12. Скотний В. Філософія освіти: екзистенція ірраціонального в раціональному. – Дрогобич: Вимір, 2004.
13. Соціологія: короткий енциклопедичний словник. – К.: Укр. Центр духовн. культури, 1998. – С.479–480.
14. Тоффлер А. Футурошок. – С.-Пб.: Лань, 1997.
15. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С.598.
16. Фрейджер Р., Фейдиман Дж. Личность. Теории, упражнения, эксперименты. – С.-Пб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2004.
17. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: ООО "Изд-во АСТ", 2003.
18. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. – С.-Пб.: Питер, 2000.

In the article analysis notion of social upbringing through juxtaposition of notions socialization, social study, social adaptation. It is proved eurestik sense of notion of social upbringing in analysis of ways and forms of influence over formation of person by so called upbringing groups, for example – military ones.

Key words: *social, social upbringing, nature of man.*

УДК 141.7 + 81'42
ББК 87.2(0)6

Степан Галюк

ДИСКУРСИВНИЙ ВИМІР БУТТЯ У ФІЛОСОФІЇ МІШЕЛЯ ФУКО

У статті досліджуються головні змістовні моменти архітектоніки дискурсу у філософії М.Фуко, що постають крізь призму епістемологічних, історичних та соціальних умов пізнання. Розкрита сутність розуміння всіх проявів культури як дискурсивного стану речей.

Ключові слова: *дискурс, епістема, історичне апріорі, архів, археологія, дискурсивна формація, семіологія, герменевтика, квазітрансценденталії.*

Перебудови в соціально-гуманітарному знанні другої половини XX ст., суть яких зводиться до інтерпритації розуму як соціального явища чи явища культури, визначили проект сучасних гуманітарних наук, стосовно яких гостро постали питання соціальної й культурної обумовленості пізнання, місця науки в системі культури, взаємовідносин науки як соціального інституту з іншими соціальними інститутами, питання спрямованості наукових знань, їх цілей, критеріїв точності, строгості, науковості, схожість і відмінність останніх від критеріїв природничих наук.

Поряд із цим, існування множинності локальних інтенцій свідомості та ціннісних орієнтацій вчених усередині певних груп, породжує необхідність як дослідження правил, що виконують роль системи контролю над виробництвом наукового дискурсу і

© Галюк С.

тим самим реалізують функцію влади (присилування й обмеження), так і виявлення функціональних кореляцій між дискурсивними практиками, опис трансформації дискурсу та його відношення до тих чи інших інституцій.

Дані фактори в сучасних наукових дослідженнях, спрямованих на вивчення соціальних процесів і соціальних структур, зумовили актуальність звернення до структуралістського проекту виявлення передумов та обґрунтувань гуманітарного пізнання.

У цьому плані особливо цінними постають творчі здобутки французького постструктураліста М.Фуко, який, досліджуючи генезис сучасної людини, критично переглядає всілякі синтези, що приймаються тією чи іншою епохою за наперед задані, учить нас відмежовуватись від усіх пропонованих сучасним мисленням некритичних стереотипів думки, мови, дії, показує їх витоки і початки, їхні конкретно-історичні причини, а відповідно – їх перехідний органічний сенс.

Своєрідність історичних досліджень Фуко іноді викликала їх неприйняття зі сторони спеціалістів з історії конкретних областей знання. Висновки й узагальнення його ідейних надбань здавались їм надто нечіткими й недостатньо обґрунтованими. Та попри це ідеї мислителя сьогодні дуже поширені серед філософів та культурологів і, будучи вплетені в контекст мисленнєвих пошуків, обросли численними інтерпретаціями.

Концептуальні акценти філософських роздумів Фуко постають як орієнтація на три взаємопросякнуті онтології: знання (епістемологізація), влада (політизація, соціалізація), самість (індивідуалізація). Згідно з цим слід розкрити особливості архітектоніки дискурсу в різні історичні епохи, спробувати визначити місце, яке займає людина в системі знань відповідно до історичних умов пізнання та розкрити особливості сучасного гуманітарного знання, а також проаналізувати феномен дискурсивних практик і зміст політичної раціональності в розумінні Фуко.

Крізь призму мовних проявів Фуко виявляє епістемологічні умови пізнання, досліджені нееволюціоністськи, історичні умови та проаналізовані з точки зору "мікрофізичної" системи влади соціальні умови. "Цементує" різні блоки концепції Фуко феномен мови, що в його філософії постає крізь дискурс як утворення, що, будучи пов'язане з різноманіттям вживання мовних одиниць, указує на певну соціально-історично окреслену ідентичність у процесі висловлювання.

Щодо епістемологічних умов пізнання, то тут, відштовхуючись від рівня історичного чи конкретного, апріорі філософ обмежує можливості емпіричної суб'єктивності реалізацією тих мисленнєвих і мовних можливостей, які вже задані епохою. Досліджуючи історично мінливі системи умов пізнання й усіх проявів культури, що визначаються панівним у певний період семіотичним співвідношенням між "словами" та "речами", Фуко намагається "вияснити, виходячи з чого постали можливими пізнання й теорії, у відповідності з яким простором порядку конституювалося знання" [9, с.33]. При цьому вчений обмежує пошук всезагальних форм структурування надбазисних змістів самою надбудовою, не розглядаючи більш широкий контекст соціальних відносин кожної епохи. Хоча зрозуміло, що тільки виходячи з такого контексту можна було б обґрунтувати основи таких умов пізнання.

Досліджуючи мову як перервану послідовність знакових систем, які примушують людей до визначених, у даних семантичних рамках, інтерпретацій світу, філософ виділяє в її функціонуванні три етапи, що відповідають трьом епістемам (історичне апріорі, що формує умови можливості існування різних знань в одну епоху). Це буття мови до кінця XVI ст.; спосіб буття мови, притаманний класичному раціоналізму (XVII–XVIII ст.); буття мови в сучасній епістемі (постала в проміжку між 1775 і 1825 рр.).

Згідно Фуко, до кінця XVI ст. внутрішня організація пізнання засновувалась на онтологічній єдності слів та речей, світу й текстів, які його описують. Усе розглядали як копію іншого предмета або явища: "земля повторювала небо, обличчя відображалось

у зірках, а трава приховувала у своїх стеблинах корисні для людини таємниці" [9, с.53]. Дана епоха зіставляла семіологію (сукупність знань і прийомів, що дозволяли виявити чим саме є знаки та розкрити закони, які керують ними) і герменевтику (сукупність знань і прийомів, що дозволяли розкрити зміст знаків) у фігурі схожості, яка сама виявлялася лише в сітці знаків, котра охоплювала світ від краю до краю. Таке становище мови зумовлює розуміння історії, яка є простим збереженням існуючого, що "скеровується невизначеним законом схожості" [9, с.146].

Наука цієї епохи не вирізняється структурною міцністю, адже подібний спосіб мислення визначається відсутністю порядку, "що задається в речах як їх внутрішній закон, як скрита сітка, згідно з якою вони співвідносяться одне з одним" [9, с.31]. Намагання виявити за безпосередньо прочитаною й такою, що тлумачиться, мовою вихідний текст, характеризує становище мови XVI ст., де вона поставала як глобальний досвід культури, втягнутий у гру в проміжку між трьома складовими системи знаків: неповторним буттям письма (позначення), текстом, примат якого прихований під видимими для всіх знаками (позначене) та коментарем, що оперує попередніми знаками та в новому вживанні (випадок).

В епістемі класичного раціоналізму система знаків стає бінарною, слова та речі розділяються, а мова знаходить свій простір лише в загальній площині репрезентативних знаків. Така мова є думкою, уявленням, яке розгортається у словесних знаках, стаючи дискурсією, що аналізує уявлення, репрезентацією якого вона є, згідно зі строгою послідовністю, у поняттях тотожності й відмінності. Відтепер штучно створений знак призначений для того, щоб розчленувати світ, розмістити на безкінечно відкритій поверхні та прослідкувати, виходячи з нього, безкінечне розгортання понять, які його заміщують, і в яких він осмислюється. Такий статус мови, що вміщує все знання в простір уявлення, і при цьому відкидає будь-яке знання поза межами такого простору, породжує зацікавлення її функціонуванням, тим, які уявлення вона виражає, які елементи виділяє, як аналізує й синтезує. Тому на противагу коментарю, який фетишизував текст, з'являється критика, яка судить і профанує його.

У сучасній епістемі поряд з емпіричною сферою відбувається вичленення сфери чистих форм пізнання, яка стає домінуючою щодо емпіричного. Відтепер пізнавальні синтези в просторі представлення засновуються на ґрунті побудованих по той бік об'єкта таких "квазітрансценденталій", як Життя, Праця, Мова, про які було відомо й у минулих сторіччях, але тепер вони набувають нового смислу.

Слід зазначити, що підкорення пізнання певної історичної епохи єдиній схемі приховує від Фуко якісну специфіку різних періодів усередині епістеми, різних філософських трактувань людини в них. Та це не применшує важливості для філософського пізнання відкритого й вивченого філософом історичного апріорі розуміння буття.

Галузь сучасної епістеми Фуко представляє як відкритий трьохмірний простір, де виникає поле апріорних наук (математичні та фізичні науки), побудованих на основі логіки й математики, та поле апостеріорних наук (наприклад про мову, про життя, про виробництво), які використовують дедуктивні форми лише у вузько обмежених сферах. "Між цими двома вимірами знаходиться… філософська рефлексія, яка розгортається як... різного типу філософії…" [9, с.365]. У просторі між даними трьома вимірами знаходять своє місце гуманітарні науки, які ґрунтуються на інших областях, а тому носять вторинний і похідний характер.

Галузь науки про людину зайнята, згідно Фуко, "трьома епістемологічними галузями…[які] визначаються трьохстороннім відношенням гуманітарних наук взагалі до біології, економії і філології" [9, с.374]. Відповідно до даних епістемологічних галузей слід виділити психологічну, соціологічну та мовну області знань, що, будучи організовані за допомогою трьох пар термінів: функція і норма, конфлікт і правило, значення і система – цілком і повністю покривають усю сферу пізнання людини. При цьому в

історії гуманітарних наук XIX ст. спостерігаємо перехід від аналізу в термінах функцій, конфліктів і значень до аналізу в термінах норм, правил і систем. Адже в дослідженнях того чи іншого об'єкта постійно виникає потреба відділити нормальне функціонування від патологічного, визначити сумірність правила й конфлікту, яким воно керує, викристалізувати систему в, здавалось би, позбавленому сенсу дискурсі.

Слід зазначити, що розширюючи межі знання про людину, ми тим самим розширюємо простір уявлення й знову закріплюємось у філософії класичного типу. Адже оскільки закони та закономірності трансценденталій Фуко даються досвідом, остільки сучасна думка подвоює емпіричне в трансцендентному.

Отож визначальним фактором щодо сутності гуманітарних наук постає загальна диспозиція епістеми. Тому людина як привілейований об'єкт досліджень гуманітарних наук – "всього лише недавній винахід... малий горбок у полі нашого знання, і вона зникне, як тільки воно прийме іншу форму" [9, с.35]. Тобто спостерігається дегуманістична сутність науки, адже сама людина у своїй діяльності, спрямованій на створення об'єктивного знання, парадоксальним чином усвідомлює, що створює реальність, яка по суті існує поза й незалежно від неї та заперечує її.

До кінця XVIII – початку XIX ст. людина розглядалась через її тотожність зі світом природи, а пізніше – зі світом мислення, а тому образу людини в європейській культурі взагалі не було. Щодо позиції людини в дискурсі сучасної доби, то досвід, який склався на початку XIX ст. розглядає людське буття у вигляді конкретних форм кінечного існування. Сучасна людина втрачає "метафізичний комфорт", який забезпечувала модернова європейська традиція, що використовувала універсальну мову реальності, а не певний словник місця й часу (визначеної належністю людини до конкретних: дискурсу, виду виробництва, місця серед живих організмів).

Фуко утверджує підхід до історії пізнання, згідно з яким медичні чи психіатричні поняття визначаються соціальними – економічними, політичними, світоглядними причинами та відстоює тезу про соціальне відчуження як джерело хвороби. При цьому антитеза норми й патології стає критерієм різних епох в історії європейської культури. На основі досліджень соціальних орієнтацій, як намагання приборкати все, що йде їм усупереч, Фуко приходить до висновку, що "нормальна людина" – мисленнєвий конструкт... шукати його слід... в середині тої системи, яка будується на ототожненні socius, людини суспільної, з правовим суб'єктом" [4, с.144]. Подібно до цього й медицина до кінця XVIII ст., будучи орієнтованою більше на здоров'я, ніж на норму, передбачала можливість людини бути самій собі лікарем, та вже з XIX ст. вона постає як знання про ідеальну здорову людину, тим самим займаючи нормативну позицію в управлінні людським існуванням і, вступивши "в діалог з національним порядком" [8, с.67], надає суспільству доступ до регулярного спостереження за людським тілом. Тому змінюються методи розуміння й лікування хвороб: медицина, яка засновувалась на класифікації родів і видів та ієрархії ознак, поступається анатомо-клінічній медицині, що, орієнтуючись на осягнення живого, смертного людського тіла, стає методологічною й онтологічною основою наук про людину.

Усі розглянуті моменти філософії Фуко доповнює і уточнює історичний пласт досліджень, що співвідноситься із соціальним контекстом, феноменом мови. У цьому контексті Фуко розбудовує "археологію", яка "показує, як послідовність подій може... ставати об'єктом мови ... задає принцип її артикуляції в ланцюзі послідовних подій... визначає механізми, за допомогою яких події переписуються у висловлювання" [6, с.261]. Фуко, розумінню дискурсу якого притаманна постійна можливість зміни коду відповідності, що запобігає перспективі онтологізації дискурсу-науки, викриває область "дискурсивних практик" (матеріал, "на якому будуються зв'язні (або незв'язні) судження, розробляються більш або менш точні описи ... розбудовуються теорії ... попередні умови для

того, що відкриється й функціонуватиме як знання або ілюзія..." [6, с.283]), з яких вибудовуються "дискурсивні формації" (певна регулярність в системі розсіяння типів висловлювання, об'єктів, понять, варіантів тематичного вибору, що підпорядкована відповідним умовам існування в тому чи іншому розподілі мовних елементів), атомарними утвореннями яких є "висловлювання" ("послідовність фраз, зафіксованих між двома семантичними... зупинками в комунікації" [5, с.550]). Зазначені об'єкти зостаються в історії у вигляді "архівів" – сукупності висловлювань, породжених у рамках мисленнєвих засновків певних мовних практик. У підсумку він пропонує замінити метафізичну вісь "свідомість – пізнання – наука" на схему "мовна практика – знання – наука", що дозволяє розглядати суб'єкт у системі залежності його від дискурсивних практик, які, стикаючись з недискурсивними, набувають соціальної визначеності.

У його концепції дискурс, будучи синтаксичним об'єктом, визначає буття інших несинтаксичних феноменів, які, постаючи водночас і як синтаксичні одиниці дискурсу, співвідносяться один з одним через дискурс, у свою чергу стосовно яких сам дискурс стає генеративною граматикою з перспективою зміни граматичних правил.

Відмовляючись від звичних понятійних і методологічних розчленувань, Фуко, по-перше, пориває з презентистською свідомістю як привілейованістю теперішнього часу. По-друге, відмежовується від герменевтики, що намагається пристосувати документ до власного виміру. По-третє, він відходить від глобальної історіографії, яка концептуалізує всю історію як макросвідомість. Історіографія Фуко виокремлює предмети історико-герменевтичної інтерпретації як об'єктивації кожного разу конкретних основних дискурсивних практик. Археологічне дослідження, при звертанні до правил, що конституюють дискурс, одразу ж з'ясовує межі данного дискурсу та, як це не парадоксально, намагається обійти будь-які поцейбічні відносно всіх дискурсів правила. Хоча зрозуміло, що праця історика повинна все ж таки рухатися всередині розуму. У такому просторі історії, що заповнюється цілком випадковими подіями, безладно виникаючих і зникаючих нових форм дискурсів, кожен з яких відповідає автономії певного універсуму, що не має першопочатку, відсутній всепокриваючий сенс. Історику залишається лише займатись генеалогією, яка пояснює випадкові походження таких формоутворень через "порожні форми граничних формацій, тобто через найближці обставини" [1, с.248]. Тобто ми маємо знову навчитися творити історію, шукати сингулярності та регулярності в безладно розкиданих твердженнях і об'єднувати їх відповідно до віднайденого закону серій. На такому тлі виходу на перший план перерваностей, розривів, досліджень безлічі переплетених історичних уривчастостей та окремих структур суб'єкт облишив міфічні ілюзії про незалежність від іншого та про панування над мовою й об'єктами. А тому він (або вона) має дедалі більше думати і, займаючи ту чи іншу позицію в дискурсі, змінювати свій спосіб висловлення.

Отож Фуко заперечує лінійність, системність і цілісність знання, обумовлює можливість виникнення в ньому "розривів", незакінченості. Істина в такому разі завжди пов'язана з певною дискурсивною практикою, де суб'єкт постає агентом її дії, результатом різноманітних дискурсів у будь-який історичний період. При цьому, якщо історія подається у філософії Фуко лабораторією можливостей розуміння, то мова, дискурс як метафора для позначення можливості вимірювання перетворення різних продуктів та утворень людської духовної культури, загального механізму духовного виробництва постає лабораторією засобів такого розуміння, ресурсів культури. Звідси єдність історії й мови в концепції Фуко.

Головним поняттям критико-розумової історіографії Фуко є "влада", зміст якої постає через розкриття історії правил конституювання дискурсів, стосовно кожного авторитету, заснованого на домаганнях істинності. Усі дискурси свідчать про їх прихований владний характер, адже раціональний розум і влада не є внутрішньо відмінними.

Відповідно, влада стає волею до істини в дискурсі, трансцендентальним смислом умов, що роблять можливою істину. Тобто мова, будучи втіленням соціальної реальності, є "сферою прикладання соціальних сил, об'єкт боротьби… засіб безпосереднього підкорення й гніту і, відповідно, шлях до звільнення, до зняття відчуження через присвоєння мови, засобів духовного виробництва, символічної власності" [10, с.54].

Подібно до Дерида, який твердить, що "усі поняття… самі по собі не мають, очевидно, ніякого істинного значення… Вони здобувають смисл лише в замкнутих межах гри" [3, с.422], Фуко також використовує нестабільність зв'язків значення й вибудовує теорію зв'язків влади, де не існує ані автора, ані стабільного значення, а тому функція універсального інтелектуала зводиться в такому разі до політичної функції, обмеженої якостями конкретного інтелектуала, радника у справах ситуативної мікрополітики. Йдеться про заперечення існування такого виправдання для права на владу, яке повністю виходило б за межі самої влади. Перед лицем багатьох можливих відхилень мобілізуються різні форми влади, які контролюють індивіда й порівнюють його з нормою: влада лікарів, психіатрів, педагогів, батьків. Тобто на основі розуміння мови як передавача соціальних механізмів влади представляється розуміння влади як пронизуючої всю соціальну структуру, де кожна людина знаходиться одночасно й у владному, і в підвладному положенні, тому що здійснювана багатьма людьми в багатьох соціальних позиціях влада вже не є привілеєм тільки державного апарату.

Сучасне західне суспільство виразило характерне йому поєднання двох дискурсивних систем – "полісу і громадянина", де "влада інститутів заміняє собою у свідомості людини владу персоналій" [2, с.78] та "пастуха і стада", де пастир є центруючою фігурою, що запобігає розпаду соціуму. Тобто такий тип політичної влади, що здійснюється над громадянськими суб'єктами, як абстрактними суб'єктами централізованої влади, і влади пастирської, що реалізується над конкретними індивідами, як об'єктами влади індивідуалізуючої. Така раціональність, опираючись на стійкий зв'язок між видами досвіду (божевілля, хвороба, порушення закону), знання (психіатрія, медицина, кримінологія) і влади (яка здійснюється в закладах, орієнтованих на індивідуальний контроль), свідчить, що західна цивілізація розробила структури влади, які "наснажують людські тіла, приневолюють їх і перетворюють на об'єкт пізнання" [7, с.37]. Тобто відбувається формування тотального як в універсальності, так і в індивідуалізації нового типу політичної раціональності.

Таким чином, політична раціональність у розумінні Фуко постає типом управління індивідами та суспільством посередництвом істини, яка виявляється на перетині влади (що пізнає індивідів) та знання (що ґрунтується на раціональності управління), влади як над собою, так і над іншими, і знання себе й інших. В управлінні, притаманному політичній раціональності, індивіди визнають себе об'єктами істини, суттю якої є те, що вони визнають себе суб'єктами лише після своєї об'єктивізації в якості об'єктів управління, яке розуміється не тільки як управління ззовні, але і як таке, що виходить із самооб'єктивації цих суб'єктів, які, вибудовуючи в акті самопізнання власну раціональність, усвідомлюють себе об'єктами.

Отож найважливішим моментом соціальної практики кожного соціального інституту й соціальних відносин у цілому є арена боротьби за владу, у рамках якої відбувається розвиток тієї чи іншої дискурсивної практики, що визначає вектор спрямованості й трансформації суспільства.

Таким чином, Фуко, на тлі формування внутрішнього світу суб'єкта як адаптації його до вже існуючих до нього граматичних структур мови та дискурсивного поля соціальної дійсності, робить наголос на "взаємообумовленість" та "взаємозалежність" позицій людей, де суб'єкт як такий постає у відносно стабільній конфігурації адміністративно-організованого світу, в якому він може займати різні позиції. Тобто неявно проступає необхідність відповідальності суб'єкта за свій дискурс та позицію в суспільній структурі, усвідомлення принципів та основ, на яких він базується, що свідчить про те, що "смерті людини" не сталось, навпаки, її життя набагато яскравіше постало як поле її власних рішень, вибору й відповідальності.

Мова в такому разі розуміється як загальний структуруючий механізм усіх утворень свідомості й культури тієї чи іншої історичної епохи, як певний загальний принцип упорядкування, розчленування та виміру різноманітних продуктів та утворень людської духовної культури, різних ідей і думок у науці якогось певного періоду, загального механізму духовного виробництва. Виходячи з цього, Фуко звертає увагу на необхідність критичного перегляду культурного спадку, адже "слово, яким користується людина, – не її власність, не нею породжене: воно має бути… запозичене в попередніх епох, які зоставили на ньому свої відбитки, матеріальні сліди історії" [10, с.61]. Саме цей критичний момент, що дозволяє піднятись над споживацьким відношенням до культури, є умовою майбутнього творчого дослідження її можливостей.

1. Габермас Юрген. Філософський дискурс Модерну: Пер. з нім. та комент. В.М.Купліна. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
2. Гофман Л.Я., Шестопал Е.Б. Политическая психология. – Ростов-на-Дону: Изд-во "Феникс", 1996. – 448 с.
3. Ж.Деррида. О грамматологии. – М.: "Ad Marginem", 2000. – 510 с.
4. Мишель Фуко. История безумия в классическую эпоху. – С.-Пб., 1997. – 576 с.
5. Семиотика: Антология / Сост. Ю.С.Степанов. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. – 702 с.
6. Фуко Мішель. Археологія знання: Пер. з фр. В.Шовкун. – К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2003. – 326 с.
7. Фуко Мішель. Наглядати й карати: Народження в'язниці: Пер. з фр. П.Таращук. – К.: Основи, 1998. –392 с.
8. Фуко М. Рождение клиники. – М.: Смысл, 1998. – 310 с.
9. Фуко Мишель. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук: Пер. з фр. Н.С.Автономова, В.П.Визгина. – С.-Пб., 1994. – 403 с.
10. Французская философия сегодня: Анализ немарксистских концепцій / М.Грецкий, Н.Автономова, Л.Филипов и др. – М.: Наука, 1989. – 264 с.

The architectonics main content moments of discourse in M.Fouco's philosophi that appear in the light of epistemic, historical and social conditions of cognition are researched. The comprehension sense of the all culture manifestations as the discursive state of things is revealed.

Key words: *discourse, episteme, historical a priori, archives, archaeology, discursive formation, semiotics, hermeneutics, quasitranscendenthallium.*

УДК 316.613.432+291.12
ББК 88.53

Вікторія Шеремета

ДОВІРА В КОНТЕКСТІ ЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ

У статті вивчається проблема довіри в контексті етико-філософської рефлексії. Автор аналізує вихідні положення даної проблеми, що беруть свій початок у філософії та етиці. Розгляд проблеми довіри в даному ракурсі дозволяє глибше зрозуміти сутність даного феномена.

Ключові слова: *довіра, довіра до себе, довіра до світу, мораль, моральна свідомість, моральний кредит, родова і видова сутність людини, вибір, свобода.*

Проблема довіри, без сумніву, є психологічною проблемою. Вона розглядається з точки зору цілісної взаємодії системи "Людина і світ". При всій різноманітності проявів довіри умови її виникнення, характеристики функціонування й закономірності існування залишаються універсальними в усіх сферах життєдіяльності людини, а тому вона виступає базовою умовою цілісної взаємодії людини зі світом. В українській психології довіру як самостійне соціально-психологічне явище науковому аналізу не піддавали. Філогенетичний підхід до проблеми довіри знаходить своє місце в системі антрополо-

© Шеремета В.

гічних наук (теологія, етика, філософія, соціологія), де довіра завжди існувала як фонова умова існування інших феноменів людської сутності та її взаємодії.

Мета статті – здійснити теоретичний аналіз проблеми довіри в контексті етико-філософської рефлексії.

Проблема довіри знайшла своє відображення в працях багатьох вчених і розглядається як основа ідентичності особистості (базисна довіра. – Е.Еріксон); як основа саморозкриття свого внутрішнього "Я" (С.Джурард, П.Ласкоу, Д.Джонсон, В.Сафонов); як позитивний параметр міжособистісних відносин (Дж.Аллен); у контексті теорії соціального обміну (Т.Ямагіші, Б.Лано); як здатність до узагальненого очікування (Дж.Роттер); у контексті "віри в самоефективність" (А.Бандура); як особлива форма віри, що виявляється у вигляді установки особистості у ставленні до себе й до світу (Т.Скрипкіна, В.Зінченко, П.Шихірьов); як етична категорія (Б.О.Рутковський); як співвідношення родового й видового у філософії (Р.Емерсон та ін.).

В етиці довіра розглядається як етична категорія моралі, що відображає моральні взаємини між людьми. У всіх словниках з етики зазначається, що довіра – це ставлення до дій іншої людини (співучасника спільної справи, партнера, керівника, друга) і до неї самої, яке базується на переконаннні в її правоті, вірності, доброчесності, щирості. В історії людства необхідність об'єднання зусиль у діяльність викликала потребу у взаємних обов'язках і відповідно в довірі. Вона, як певне моральне ставлення, не є простим результатом взаємодії людей. Випереджуючи реальні відносини між людьми, довіра закріплюється, поглиблюється цими відносинами чи, навпаки, руйнується, деформується ними. Це залежить від характеру, соціально-моральних якостей тих чи інших людей та конкретних відносин [1, с.80], [2, с.79]. Довіра являє собою якісно особливий стан моральної свідомості, що включає в себе моральні почуття й переконання, які і є мотивами та стимулами поведінки особистості. У зв'язку з цим довіра входить у сферу суб'єктивного ставлення людини до зовнішніх зв'язків з іншими людьми і здійснює функцію регуляції цих відносин.

У вітчизняній філософській етиці існують дослідження, присвячені проблемі довіри як етичній категорії моралі. Основні намагання зводяться до виокремлення головних характеристик даного явища. Б.О.Рутковський розглядає довіру як моральне поняття, що виражає ставлення однієї людини до іншої на засадах вірності, чесності, справедливості, відповідальності, порядності. "Якби люди не надавали один одному морального кредиту, тобто не виявляли довір'я до себе подібних, і не оплачували цього кредиту шляхом виконання певних, взятих добровільно зобов'язань одні перед одними, то нормальне життя в суспільстві було б не можливим", – вважав Б.О.Рутковський. Виникнення і розвиток довір'я підпорядковані тим загальним закономірностям, згідно з якими під впливом соціального розвитку людини відбувається процес зародження й становлення моралі. Автор визначає об'єктивні й суб'єктивні основи формування моралі: з одного боку, довіра залежить від реальних практичних відносин між людьми, а з іншого – від рівня розвитку моральної свідомості й самосвідомості особистості. Б.О.Рутковський визначає специфічні особливості довір'я як етичної категорії, що має свою історію виникнення та розвитку. Моральні поняття формувалися послідовно, тому довіра є утворенням значно пізнішого, вищого рівня розвитку моральної свідомості (доказом цього може бути те, що античні мислителі не згадують довір'я серед понять добра, зла, обов'язку, справедливості). Довіра, як і інші моральні поняття, – явище соціальне, фіксує реальні зв'язки між людьми, охоплюючи сферу внутрішнього, тобто суб'єктивного ставлення людини до цих зв'язків. Довіра характеризує відносини, що ґрунтуються на взаєминах, добровільно взятих на себе зобов'язаннях. Ці зобов'язання виникають не самі по собі і не є чимось випадковим, довільним, вони пов'язані з моральними вимогами, які ставить суспільство перед особою. Якоюсь мірою елементи добровільно взятих на себе зобов'язань притаманні й іншим категоріям (наприклад, обов'язку), що свідчить про тісний взаємозв'язок між моральними поняттями. Потрібно зауважити, що довіра – не лише своєрідна форма засвоєння моральної дійсності. Вона являє собою якісно особливий стан моральної свідомості й утілює в собі певні моральні почуття та переконання, що виступають у ролі внутрішніх мотивів і стимулів поведінки людини. Ця належність довіри до певного стану свідомості робить її (довіру) одним із регуляторів моральних взаємовідносин, активною внутрішньою силою, яка здійснює дієвий вплив на практичну діяльність людей. Б.О.Рутковський пов'язує довіру з категорією віри, яка має важливе гносеологічне значення при визначенні її сутності. У гносеологічному плані довіра має частковий, підпорядковуючий характер щодо віри, виступаючи як один з її моментів. Тому її розглядають як моральний аспект віри. Необов'язковою ознакою довіри є правота, оскільки при великих розходженнях у поглядах люди можуть довіряти один одному, якщо не порушили загальних вимог моралі. Обов'язковою умовою довіри є відповідальність, що виражається в покладанні на особистість, у впевненості виконання доручених обов'язків.

Таким чином, "довір'я – це передбачення можливих дій людини, яке ґрунтується на знанні її характеру і моральних якостей" (Б.О.Рутковський). Воно є синтезом об'єктивного й суб'єктивного моментів, наявних у взаємозв'язках між людьми. Об'єктивну його гарантію становить моральна цінність особи, якій довіряють, суб'єктивну – усвідомлення цієї цінності.

Аналіз етичної категорії довіри дозволяє виділити такі істотні особливості довіри:

1) довіра розглядається як моральні відносини між людьми, засновані на переконанні в порядності, вірності, відповідальності, чесності;

2) у довірі розглядається аспект пізнання один одного;

3) акт довіри – це добровільний, ненасильницький прояв;

4) довіра реалізується як передача інтимних думок і почуттів [3, с.48].

У філософії проблема довіри прямо не порушувалась. Виняток становить етико-філософське есе американського філософа-ідеаліста Р.У.Емерсона під назвою "Довіра до себе" [4]. Суть поглядів Емерсона полягає в таких положеннях. Він стверджує, що можливості людини безмежні, тому людина повинна вірити собі, довіряти собі, незалежно від того, що діється поза нею. Цінним є тільки її неповторний внутрішній духовний світ. У твердженнях Р.Емерсона закладена ідея нескінченності людської сутності, її можливостей: "У духовному житті кожної людини наступає момент, коли вона приходить до висновку, що сил, закладених у ній, немає подібних у природі, і лише саме їй дано пізнати, на що вона здатна, а це не з'ясується, доки вона не випробує себе. Ми виражаємо себе лише наполовину і соромимось тієї божественної ідеї, яка знаходиться в кожному з нас. Її можна без застережень прийняти як ідею благотворну й доцільну, інакше її не можна було б довірити нам" [4, с.26]. Часто людині довіритись собі заважає страх перед більшістю, оскільки це примушує бути нещирою, і страх опинитись у протиріччі із самим собою, тому що те, що робив індивід раніше і що хоче робити тепер, змінить ставлення до нього оточуючих. У зв'язку з цим філософ пише: "Я живу, щоб жити, а не для того, щоб робити з себе видовище. Найбільш істотним є те, щоб жити, як воліє душа. Мене займає лише те, що я вважаю потрібним, а не те, що вважають за потрібне інші. У світі легко жити, поділяючи думки світу, а в самотності – наслідуючи власні думки, але великий той, хто і в оточенні натовпу зберігає в повній недоторканості закладену самотністю незалежність" [4, с.31]. Основою довіри до себе є інтуїтивне переживання. Усі намагання людини полягають у самовдосконаленні, тобто наближенні до духу. Таким чином, Р.Емерсон протиставляє довіру до світу і довіру до себе як різноспрямовані тенденції, що не сумісні між собою.

Незважаючи на те, що довіра як самостійний феномен у філософії не вивчалась, ідею її існування можна побачити в роботах практично усіх представників філософської антропології, починаючи з німецької класичної філософії. Ідея потенційно закладена у співвідношенні індивідуального й загального в системі "людина і світ". І.Кант проголошує людину найвищою цінністю, тому її моральність, свободу волі розглядає з точки зору категоричного імперативу, обов'язку, що повинен виходити з внутрішніх потреб людини, а не зиску. [5]. І.Фіхте розглядає наявність у людини двох різних Я: одне з яких відповідає індивідуальній свідомості, а інше – божественній свідомості, що не тотожні між собою. Принцип розвитку полягає в ототожненні цих двох Я, яких об'єднує абсолютний дух. Синтез Я і не-Я є твердженням цієї тотожності. Він є ідеалом, що спонукає людину постійно вдосконалюватись. Фіхте зосередив свою увагу на родовій сутності людини як єдиній реально існуючій людській онтології, а ідею наближення людини до своєї родової сутності вважав вищим призначенням людини. Ф.Шеллінг, розширюючи ідеї Фіхте, робить акцент на подвійній природі індивіда, яка дається йому Богом, а тотожність з ним є основою всього сущого. Він не заперечує індивідуальності в людині, а лише наголошує на тому, що вона постійно претендує на всезагальність шляхом свавілля, свободи (результатом свавілля, свободи є зло). Філософ вважає, що від зла визволитись неможливо, бо без нього немає ні добра, ні розвитку (Ф.Шеллінг). Гегель під впливом ідей попередників абсолютизував ідею родового начала в людині, а носієм розуму визнає "об'єктивний дух". "Об'єктивний дух" у Гегеля проявляє себе у праві, моралі (тобто в тому, що об'єднується під родовим началом). Таким чином, Гегель не тільки абсолютизував родову сутність людини, але вважав її єдиною абсолютною реальністю. Узагальнюючи вищевикладені погляди, зауважує, що тут індивідуальна сутність людини визнається вторинною на противагу загальному роду. Міра свободи особистості (тобто міра довіри до себе) знаходиться в межах звернення її до Бога, який визначає абсолютні критерії довіри. Вони концептуалізовані в ідеях Слова Божого (Г.Гегель).

З розвитком суспільних ідей формується філософія індивідуалізму. М.Штірнер визнає індивідуальну сутність людини. Існує єдиний критерій істини – це власне Я. Індивід повинен орієнтуватися на власну свободу, а не шукати її у соціальній спільності, тому що в кожному соціальному утворенні існують свої егоїстичні інтереси окремих людей. Право на існування має лише одна цінність – цінність власної особистості. Він категорично відкидав все, що стосувалось загальнокультурного, родового, і людина розглядалась поза зв'язком з іншими [6]. Таким чином, Штірнер абсолютизував ідею довіри до себе, уособлюючи її з безмежною свободою. А.Шопенгауер опирається на філософію І.Канта. Він розглядає людину як істоту, що усвідомлює одночасно свою індивідуальність і соціальність. Розум, на його думку, уособлює індивідуальне начало людини, а воля – родове. Усі вчинки індивіда пояснюються боротьбою між волею і розумом, як індивідуальним і родовим началом у людині. Це протиріччя можна розв'язати: з одного боку – прагнення до життя, до волі передбачає війну проти всіх, тому благополуччя свого життя в людини на першому плані, з другого боку – відмовитися від індивідуального, тому що істина пізнається лише з точки зору роду, а не окремого індивіда. Шлях спасіння вбачає в аскетизмі, відмові від егоїзму, "волі до життя" [7]. Шопенгауер визнає родове в людині, а отже, абсолютизує ідею довіри до світу.

Ф.Ніцше відстоює ідеї крайнього індивідуалізму. Він зосереджує людину на самій собі, тому що головне в людині реалізувати себе, свою особистість, не важливо до чого це приведе – до творчості чи руйнації. Життя індивіда він зводить до бажання влади, а саму людину – до надлюдини [8]. Таким чином, Ніцше абсолютизував довіру до себе, що в кінцевому результаті приводить до втрати зв'язку із соціумом, з родовим началом людини, а це заперечує будь-яку мораль.

Подальший розвиток філософії привів до того, що вона стала істинно антропоцентричною. У XX столітті постали питання людської суб'єктності, переживання людини, що визначались джерелом активності особистості й відношенням її до світу й до себе. Сформувався ще один напрям філософії – екзистенціалізм, починаючи ще із С.К'єркегора, що включав у людську суб'єктність емоційний і духовний зміст. Філософ розглядав свободу як діалектичне поєднання можливості й необхідності; щоб стати самим собою, потрібні як можливість, так і необхідність. Іншими словами, при виборі людиною самої себе необхідна міра й гармонійне поєднання між тим, що необхідно і що можливо. Відсутність одного або іншого може привести до відчаю. Для цього людині дається можливість – знайти віру, яка стає смислом життя. Істинну віру К'єркегор розглядає як ототожнення суб'єкта з об'єктом віри, що стає суттю особистості [9]. Цю думку пізніше розвинув М.Бубер у своїй книзі "Два образи віри". Таким чином, тут завуальована думка про те, що абсолютизація довіри чи недовіри до себе приводить до відчаю і страху.

Хосе Ортега-і-Гасет дійшов думки, що буржуазний світ нівелює людину, знеособлює її та її долю, перетворює в робота, що виконує чужу волю й відчужується від самої себе [10]. Таким чином, абсолютизація довіри до себе збігається якраз із відчуженням людини від себе й суспільства, а втрата власної індивідуальності відповідає абсолютизації недовіри до себе. Ортега наголошує на необхідності довіряти самому собі, бо людина все життя робить вибір і мусить за нього нести відповідальність. Ідея довіри до себе пов'язана з проблемою особистого вибору та відповідальності. Ж.-П.Сартр також аналізує категорію свободи [11]. Свобода визначає буття, вона є мірилом людського в людині, визначає її мотиви, цілі, намагання. Людина постійно обмежує свою свободу через свідомий вибір, а це знецінює її. Тому абсолютний вибір, як і абсолютна свобода, є абсурдом. Таким чином, абсолютна свобода, як і абсолютна довіра до себе, є неможливою. Рівень довіри до себе визначає міру індивідуальної свободи. А.Камю зазначає, що в епоху капіталізму відбувається вседозволеність, бо люди втратили Бога й одночасно всі соціальні норми та цінності. Людина, втративши себе, доходить до абсурду й відчаю. Тоді виникає питання про створення нових цінностей, що вже залежать від самої людини і які вона вбачає у творчості [12]. Довіра до себе дає можливість скеровувати свою життєтворчість у правильне русло й усвідомлювати свою свободу.

Е.Гуссерль, творець феноменології, звертає увагу від світу до свідомості. Він стверджує про те, що філософія повинна виходити з аналізу феноменів, що дані з первинною очевидністю, тобто з самого акту сприйняття. Світ є передумовою, загальною "схемою" сприйняття будь-якого предмета (сущого). Суще сприймається тільки у світі. Кожне сприйняття дане, з одного боку, у "просторовому світі" (зумовлене позицією свідомості в бутті), з іншого – у часовому горизонті (у горизонті внутрішнього досвіду свідомості). За основу береться віра в існування світу. Гуссерль створив концепцію інтерсуб'єктивності, сутність якої полягає в конституюванні іншого Я. Знаючи свою ситуацію в бутті, Я конституює існування іншої свідомості, іншого Я. Світ, створений цими двома Я, будується на перспективі в бутті. Це інтерсуб'єктивний світ, або життєвий світ, який сприймається людьми як дане і якому потрібно довіряти в процесі його пізнання (Е.Гуссерль). Віра, з одного боку, ототожнюється з довірою, з іншого – є онтологічною основою пізнання світу.

М.Гайдеггер та К.Ясперс визнають таку важливу рису екзистенції як комунікація. Ясперс заявляє, що екзистенція неможлива без комунікації (без спілкування з іншими людьми). Екзистенція не може бути дана об'єктивно, але вона може відкритись у спілкуванні з іншою екзистенцією. Комунікацію розглядають як можливість прориву до іншої екзистенції без загрози перетворення її на об'єкт. Вона – не безособове спілку-

вання, за якого учасники виступають носіями певних соціальних ролей, а інтимність відкриття іншому. Безособове спілкування в повсякденному житті більше приховує екзистенцію, ніж відкриває її (К.Ясперс). Таким чином, довіра лежить в основі саморозкриття особистості, що відбувається через емпатійне спілкування між людьми.

Представники герменевтики продуктивно вивчали феномен віри, при цьому не розрізняли її різновиди. П.Рікер і Х.-Г.Гадамер розширили значення віри: проаналізувавши феномен віри з проблемами розуміння, стверджували, що віра входить у структуру будь-якого реального акту пізнання й самопізнання. Віра є екзистенціальним розумінням, тлумаченням свого внутрішнього світу на відміну від об'єктивного пізнання. Віра відіграє важливу роль у формуванні значущих цінностей людини. При цьому віра є одним із способів усвідомлення своєї соціальності, оскільки вона формує моделі соціалізації особистості при одночасній її цілісності та прояві її індивідуальності (Х.-Г.Гадамер, П.Рікер).

Таким чином, екзистенціалізм, феноменологія і герменевтика як напрями філософії, що сформувалися пізніше, розглядають людину не з точки зору індивідуального й загального (соціального, родового), а з точки зору людської суб'єктності, що виражається в різноманітних проявах: внутрішніх переживаннях, свободі, проблемі вибору, тлумаченні індивідуального сприйняття і т.д. Саме ці психологічні феномени людини лежать в основі її активності, відношенні її до світу й до себе, що тим самим у кінцевому результаті виходить на проблему співвідношення індивідуального й загального. У структурі цих феноменів важлива роль відводиться тонкому суб'єктивному утворенню, яке можна визначити як довіра.

Вихідні базові положення довіри лежать в етиці, філософії, теології та соціології. Філософія в найбільш загальному вигляді подає контури проблеми довіри, що виражаються у відношенні "людина – світ", у протиставленні загального та індивідуального, родового й видового. Звідси виникають питання довіри до світу й довіри до себе, а також недовіри (абсолютизація проявів довіри). Етика втілює в поняття довіри мораль як регулятор людських відносин. Питання теологічного й соціологічного підходів у трактуванні проблеми довіри в межах даної наукової статті не розглядаємо, що і визначить перспективи наших подальших досліджень.

1. Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. – 5-е изд. – М.: Политиздат, 1983. – 445 с.
2. Словарь по этике / Под ред. А.А.Гусейнова и И.С.Кона. – М.: Политиздат, 1989. – 447 с.
3. Скрипкина Т.П. Психология доверия: Учебное пособие для высш. пед. учеб. заведений. – М.: Издательский дом "Академия", 2000. – 264 с.
4. Эмерсон Р. Доверие к себе. – С.-Пб., 1992. – 265 с.
5. Кант І. Критика чистого розуму. – К.: Юніверс, 2004. – 240 с.
6. Штирнер М. Единственный и его собственность – М., 1995. – 295 с.
7. Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики. – Мн.: ООО "Попурри", 1997. – 592 с.
8. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. – Львів: Літопис, 2002. – 320 с.
9. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. – М., 1994. – 365 с.
10. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – 408 с.
11. Сартр Ж. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології. – К.: Основи, 2001. – 854 с.
12. Камю А. Бунтующий человек. – М.: Политиздат. – 1990. – 414 с.

The article is devoted to the problem of research of initial philosophical and ethics bases of trust. The author examines essence of trust from point of view of philosophy and ethics, that is explains the psychological problem of trust in the integrated kind.

Key words: *trust, trust to itself, trust to the world, moral, moral consciousness, moral credit, family and specific essence of man, choice, freedom.*

УДК 159.964.2
ББК 88.37

Василь Голован

ВПЛИВ СУБАРХЕТИПІВ НА СТАНОВЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ

Стаття присвячена дослідженню ролі субархетипів на становлення особистості в посттоталітарній Україні. Їхня типологія дана автором у контексті розширення аналітичної теорії К.Юнга.

Ключові слова: *субархетип, "закликання варягів", "Москва – III Рим", "воздвигнення свого Мойсея".*

Дослідження несвідомого займають центральне місце у творчому доробку К.Юнга, завдяки якому до наукового вжитку ввійшли поняття колективного та індивідуального несвідомого. Дана стаття присвячена аналізу впливів субархетипів як форм колективного несвідомого на становлення особистості в українській спільноті.

Сучасна українська дійсність з її глобалістичними мареннями та загумінковою реальністю вражає не лише автохтонів, але й чужоземців. Особливої актуальності в постпомаранчевій Україні набула проблема становлення особистості, прямо пов'язана з творенням української ідентичності. Оскільки будь-які становлення макроідентичності – нації та мікроідентичності – особистості є взаємозалежними, то ми спробували проаналізувати ці процеси під кутом психосоціальних субархетипів. Під ***субархетипами*** в даному випадку ми розуміємо психосоціальні утворення, які існують у колективному несвідомому певної спільноти, на противагу ***архетипам*** – універсальним для всіх людей.

Субархетипи ми розглядаємо як конструкти несвідомого, проте їхньою основою були міти, які свідомо створені й навіть мали фізичних авторів. Субархетипи вживлюються до колективного несвідомого внаслідок тривалого культивування мітів засобами державної, релігійної чи культурної пропаганди. Міт, згідно з В.Зеленським, передає життєвий сенс і служить метафорою для дії архетипу [1, с.134]. Дане визначення взаємозв'язку міту й архетипу цілком прийнятне для позначення зв'язку міт – субархетип. При тому, що самі міти не є випадковими, а відповідають інтересам відповідних соціальних груп, для яких культивування мітів є гарантією матеріального забезпечення. Таким чином, якщо архетипи виражають надсоціальну, наднаціональну універсальність, то субархетипи виражають символіку несвідомого на рівні соціального й національного.

Якщо архетипи, на думку К.Юнга, "первісні образи – … найдавніші й найзагальніші форми уявлень людства" [2, с.72], то субархетипи є порівняно новими формами уявлень, що побутують в історичний час. На місце архетипно-творчим мітам, які проектують переважно фізичну реальність, – міт про сонячного героя, міт про Едіпа, міт про воскресаючого Бога, приходять субархетипно-творчі міти, які проектують суспільно-політичну реальність.

А.Тойнбі, розглядаючи вияви несвідомого в історії людства, припускає існування "прошарків, відкладених не родовим і не особистим досвідом, а гуртовим досвідом надособистого" [3, с.263].

На наш погляд, в історичний час ми маємо справу з паралельним існуванням не двох, як зазначав К.Юнг, а трьох форм несвідомого: глобального колективного несвідомого – спільного для всього роду homo sapiens, вираженого універсальною символікою архетипів; регіонального – окресленого географічними, політико-ідеологічними чи релігійними кордонами – несвідомого, властивого окремим людським спільнотам і вираженого квазіуніверсальною символікою субархетипів; індивідуального несвідомого, котре поряд з особистим несе також інтроектовані форми суспільної свідомості.

Продовжуючи думку К.Юнга про те, що "зміст колективного несвідомого протистоїть індивідуальній психіці" [2, с.99], зауважимо, що саме категорія субархетипів –

© Голован В.

несвідомого спільнот – протиставлена окремій особистості, яка вимушено приймає субархетипи як інтроекти. Особливо це актуально для новітнього часу, коли вплив засобів масової інформації настільки сильний, а ізоляція від решти світу настільки значна (згадаймо хоч би заглушування радіопередач часів СРСР), що субархетипи здатні заповнювати як колективне, так й індивідуальне несвідоме. Вони стають настільки звичними соціальними інтроектами, спроектованими державними чиновниками через освіту та пропаганду, що завдають шкоди індивідуальному несвідомому, витісняючи його на маргінес. Розуміння Ф.Перлзом ролі соціальних інтроектів близьке до нашого розуміння ролі субархетипів: "Уся реальність перебуває в його (інтроектора) соціальному оточенні, і він визначає себе, ототожнюючись із запозиченими звідти зразками, й відчужує те, що потенційно є його стандартами" [4, с.356].

Групоцентризм – національна, соціальна, релігійна, расова виключність, мессіанство, на наш погляд, є наслідками субархетипності поведінки, за якої люди діють, керуючись мітами групового несвідомого. Проте якщо, керуючись архетипами колективного несвідомого, люди актуалізують універсальні, правічні міти, то, керовані субархетипами, вони втілюють міти, культивовані бюрократіями.

На рівні архетипності універсалістська мітологія спільнот є прийнятною для поширення серед інших спільнот, відкритих завдяки демократичним устроям, проте на рівні субархетипності спільнота живе мітами виключності, мессіанства, які суперечать повноцінності інших спільнот. Відтак субархетипи виступають не інтегруючими, а розмежовуючими, своєрідними мітологізованими гетто, вихід з яких проблематичний, але можливий за умови зміни в суспільно-політичній сфері й прийняття новою політичною владою мітів універсального характеру.

До основних субархетипів сучасної України ми зараховуємо такі:

- "закликання варягів" (час виникнення IX–XII ст.);
- "Москва – III Рим" (час виникнення XV–XVI ст.);
- "воздвигнення свого Мойсея" (час виникнення XIX–XX ст.).

Регіональна представленість субархетипів виявляє як політико-культурні симпатії, так і відповідні форми ідентичностей. Особистість в Україні, таким чином, на рівні несвідомого ідентифікує себе відповідно з русо-українцями, укро-росіянами або укр[illegible] українцями.

У Наддніпрянській та Лівобережній Україні завдяки спадщині Русі основним субархетипом побутує "закликання варягів". Домінуюча ідентичність українців тут перебуває на стадії перманентної дифузності або фальшивої ідентичності як наслідку інтегрованості до мітотологеми, витвореної прийшлим етносом. Успішна соціалізація для цієї частини етносу (русо-українців) можлива лише за умови адаптації до фоно-культури прибульців та діяльності під впливом зовнішнього локусу контролю. Зрівняння за формально-фоновими показниками із завойовниками, вмотивоване економічною зацікавленістю, відбувається паралельно з ідеологічним мазохізмом (наприклад, зречення язичництва). Всотування міту й культивування його протягом багатьох поколінь спричинює субархетипізацію ментальних структур. Постійний контакт із прийшлим етносом, ідеологи якого задля легітимізації своєї присутності використовують міт "закликання варягів", та творення ними держави спонукають до співпраці, обіцяючи економічні вигоди. Імовірно, що економічна зацікавленість стає вирішальною в урбанізації мешканців околиці, навіть якщо урбанізаційна модель пропонує фальшиву ідентичність. Фрейм "чужої влади", на наш погляд, проглядає досі в корупції як альтернативній формі взаємин громадян без посередництва влади.

Субархетип "Москва – III Рим" поширений серед укро-росіян – українців російського походження Центральної, Східної, Південної України. Міт найправославнішої держави культивувався протягом століть державною та церковною владою, так що ро-

сіяни, розселившись в Україні, репрезентують його на рівні несвідомого. Їхнє бачення України та інших країн невід'ємними частинами Росії вмотивоване кінцевістю міту: "Москва – це третій Рим, а четвертому не бути!". У такий спосіб субархетип "третьоримськості" надає його носіям значущості, а діяльність набуває характеру місії. Відтак спрацьовує не прагнення інтеграції з ландшафтом та оточуючими спільнотами, а прагнення асимілювати оточення, використовуючи природні й людські ресурси, задля успішності місії. Висока внутрішня солідарність забезпечується субархетипом, який також уберігає від розчинення в масі довколишніх народів (російсько-комуністичне месіанство ми розглядаємо як доповнюючий, порівняно нетривалий епізод).

Субархетип "воздвигнення Мойсея", винайдення й культивування якого ми приписуємо не державним чи релігійним діячам, а культурним: поетам, літераторам, драматургам – є наймолодшим (укро-українська орієнтація). Прототипом указаного субархетипу (варіант, озвучений П.Тичиною) ми вважаємо Шевченкове "дожидання Вашінгтона", яке на початку XX віку еволюціонувало у "воздвигнення Мойсея". Указаний субархетип свідчить не про претензії на місіонерство чи месіанство, як у випадку "третьоримськості", а про наближеність до архетипу сонячного (Божого) героя – обранця (пророка), який виконує індивідуальну місію, рятуючи народ. Волюнтаристське "воздвигнення" свідчить про інтерпретацію загальнолюдського інваріанту (архетипу) у варіант (субархетип) конкретної спільноти, у даному випадку української. Пошук "землі обітованої" є пошуком соціальної території – власної держави.

Таким чином, розглядаючи зазначені субархетипи під кутом зору їхньої конструктивності відносно становлення загальноукраїнської ідентичності, можна зробити висновок, що лише субархетип "воздвигнення Мойсея" виявляє парадигмальну сумісність із загальнолюдською символікою. При цьому субархетипна інтенційність долучається до універсального суспільного досвіду безпосередньо від автохтонних націй без постійної ротації "варягів", якими для українців уже виступали всі сусідні народи, крім білорусів, та які паралельно виступали в ролі культуртрегерів. Дискурсивний потенціал субархетипу "воздвигнення Мойсея" здатний утворювати несуперечливий зв'язок між колективним несвідомим людства та особистим несвідомим, на що виявляються неспроможними інші субархетипи. Неефективність двох інших архетипів свідчить про їх маргінальність на символічному рівні, яка неминуче маргіналізує як політику, так і економіку, оскільки виявляє неуніверсальність сенсів.

Особистість в Україні, таким чином, залежно від регіону помешкання перебуває в полі перехресного існування певних мітів, які актуалізуються в її активності на рівні субархетипного несвідомого. Слабка міжрегіональна комунікація, винятком може бути хіба що столиця, стримує становлення єдиної національної ідентичності, яка продовжує існувати в щонайменше трьох указаних формах.

Найістотнішим наслідком феномену Майдану стала реанімація субархетипу "воздвигнення Мойсея" київською інтелігенцією, на противагу морально застарілому після проголошення незалежності субархетипу "покликання варягів". Становлення особистості після сімнадцятиденної революції за присутності ідолів маргінальних субархетипів отримало потрійну альтернативу, а відтак змогу свідомо обирати міт та відповідну форму ідентичності. Тому свобода творення всеукраїнського несвідомого на основі міту "воздвигнення Мойсея" та відповідної ідентичності чи не єдине досягнення помаранчевих. Декларація євроінтеграційних намірів зовнішньої політики України сприяє інтеграції колективного несвідомого, і в цьому випадку субархетип "воздвигнення Мойсея" виявляється єдиним, що здатен поєднати особисте й загальнолюдське.

Дисфункціональність субархетипу "покликання варягів" унаочнюється технологічною та культурною деградацією останніх десятків років, у той час як субархетип "Москва – III Рим" не дає змоги ідентифікувати себе українцями як урбанізованим і куль-

турним народом. У даному випадку можна говорити про взаємозалежність технології та демократії, спричинених культивуванням конструктивних чи деструктивних мітів. Укро-фоновість українців, споріднених із ландшафтом країни, виявляє форми несвідомого, близькі до форм несвідомого інших народів, а русо-фоновість протистоїть оточуючому ландшафту, хоч і є штучно домінуючою в урбаністичній культурі центру, півдня й сходу України.

Становлення особистості на засадах гуманістичних вартостей у контексті потрійності ідентичностей, зумовлених взаємовиключними субархетипами ("Москва – III Рим" та "воздвигнення Мойсея"), навіть за нейтральності субархетипу "закликання варягів" є проблематичним. Адже завдяки протилежності мітів закладається стан протилежної полезалежності – від демократичного світу чи авторитарної Росії. Імовірно, що особистість в Україні має фрагменти трьох ідентичностей, що існують паралельно, а почасти взаємно виключають одна одну, але, оскільки соціальне сенсовідтворення відбувається через комплементарний зв'язок субархетипу з архетипом, то лише субархетип "воздвигнення Мойсея" сприяє віднесенню сенсів світового ментального простору до екзистенції спільноти.

Сенси субмодального дискурсу "третьоримськості" не є ні універсальними, ні гуманістичними, оскільки спираються на ізольованість, заперечують собою ідіосинкразію сенсів довкілля. Непродуктивність міту тим самим спричинює непродуктивність колективного несвідомого спільноти і, як наслідок, веде до неуніверсальності, неуспішності соціальної активності.

За Е.Фроммом "кожний окремий індивід несе в собі характерні особливості всього роду людського" [5, с.45]. Дана теза доповнює нашу думку щодо конструктивності (органічності) чи деструктивності (неорганічності) певних субархетипів відносно ландшафту, оточуючих спільнот, власної спільноти. Якщо особистість у полі субархетипу "закликання варягів" чи "Москви – III Риму" розглядається з ресурсних засад корисності підключення до місії чи керівництва місією, то міркування щодо самоцінності особистості як такої є парадигмально неприйнятними. Місія не передбачає особистісної мети, особистісних сенсів, а лише колективних. У складі місії відбувається формування як реакція на виклики оточення, адаптація, а не становлення особистості як процес інтеграції й співдії з оточенням. За адаптивної моделі особисте несвідоме розчиняється в субархітипізованому колективному несвідомому спільноти, яке претендує на трансцендентність. Натомість інтегративна модель сприяє самотрансценденції особистості завдяки варіаціям субархетипів. Відтак особистість постає наслідком субархетипу "воздвигнення Мойсея", який забезпечує зв'язок індивідуального "Я" з планетарним "Ми".

Як підсумок, виявляється, що з-поміж трьох субархетипів: "закликання варягів", "Москви – III Риму" та "воздвигнення Мойсея" лише останній виявляє спроможність конструктивно пов'язувати особистість на рівні несвідомого з макроландшафтом та макроспільнотою планети, сприяючи її становленню й самоактуалізації.

1. Аналитическая психология. Словарь. – С.-Пб.: Б.С.К., 1996. – 324 с.
2. Юнг К.Г. Психология бессознательного: Пер. с нем. М.: ООО "Издательство АСТ"; "Канон +", 2001. – 400 с.
3. Тойнбі А. Дослідження історії. – Пер. з англ. – К.: Основи, 1995. – 406 с.
4. Перлз Ф. Теория гештальттерапии – М.: Ин-т. общегуманит. исследов., 2004. – Т.2. – 384 с.
5. Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. – 415 с.

The article is devoted to investigation of roles of subarchetypes on personality's coming-to-be in post – totalitarian Ukraihne. The autor analyses the typology of subarchetypes in context of theoretical widening of K.Jung's analytical psychology.

***Key words:** subarchetype, Varangian's call, Moscow – III Rome, exaltation of my Moisey.*

УДК159.923
ББК 88.37

Владислав Сметаняк

КАТЕГОРІАЛЬНІ ПАРАМЕТРИ ДОСЛІДЖЕННЯ САМОВИЗНАЧЕННЯ ОСОБИСТОСТІ

У статті аналізуються взаємозв'язок, спорідненість та відмінність понять "самовизначення", "життєвий вибір", "психологічна свобода", "адаптація", "суб'єктність". Указується на значення та місце даних феноменів в особистісному розвитку.

***Ключові слова:** самовизначення, життєвий вибір, адаптація, психологічна свобода, суб'єктність.*

Дослідження проблеми самовизначення особистості стає особливо актуальним у наш час, з настанням смуги гуманітаризації освіти й розширенням демократичних реформ у суспільстві. Свого часу вона стала предметом уваги багатьох дослідників, таких, як К.О.Абульханова-Славська, В.В.Барцалкіна, М.Р.Гінзбург, З.С.Карпенко, І.С.Кон, І.С.Мар'єнко, В.А.Орлов, Р.Ф.Пасічняк, Л.В.Потапчук, В.Ф.Сафін, Д.І.Фельдштейн, І.Г.Шендрік та ін. Було створено ряд концепцій самовизначення, досліджувались різні аспекти даного феномена, виділялись кілька видів самовизначення, насамперед ціннісне, професійне, моральне, життєве тощо. З числа зарубіжних учених ціннісне самовизначення в контексті становлення ідентичності вивчали Е.Еріксон, Дж.Марша, Дж.Марсіа.

Метою даного дослідження є аналіз споріднених із поняттям "самовизначення" понять, серед яких варто виділити такі: "свобода", "життєвий вибір", "суб'єктність". Доцільно також з'ясувати, які поняття є антонімами до самовизначення, які особистісні якості є несумісними із самовизначенням.

Насамперед, розглянемо в загальних рисах сутність поняття "особистісне самовизначення". У вітчизняній психології самовизначення розглядається як "готовність людини свідомо й самостійно планувати й реалізовувати перспективи свого розвитку" [3, с.28], як "свідомий акт виявлення і утвердження власної позиції в проблемних ситуаціях" [9, с.264].

Протягом свого життя людина постійно повинна визначати свою позицію відносно предметів, явищ оточуючого світу, відносно інших людей, суспільства в цілому. Ставлення особистості до навколишнього світу залежить від цінностей, яких дотримується індивід. Таким чином, особистісне самовизначення має ціннісно-смислову природу. Саме ціннісне самовизначення лежить в основі всіх інших видів самовизначення, а ієрархізована система цінностей визначає різні рівні самовизначення особистості – від самовизначення в конкретній ситуації до екзистенціальних виборів, пов'язаних із пошуком сенсу життя. Тут відзначаємо стик поняття самовизначення з поняттям свободи, яку часто розглядають як усвідомлення внутрішньої необхідності (веління совісті).

Совість також має ціннісно-смислові корені. Саме дії за велінням совісті, а не заради чогось зовнішнього є особистісними вчинками. За Т.М.Буякас самовизначення потребує постійного діалогу із чимось більшим і повнішим, ніж повсякденні причинно-наслідкові зв'язки, емпірично наявне. Цим "повнішим" і є "смислова сфера суб'єкта, яка починає звучати для нього як голос внутрішньої необхідності", що "спрямована на корінні смисли екзистенції" [3, с.34]. А.А.Пузирей також трактує свободу як феномен повного внутрішнього самовизначення, розуміючи під першою саме внутрішню необхідність. Таким чином, сфера цінностей і смислів чинить величезний вплив як на самовизначення особистості, так і на її свободу (якщо розглядати останню в описаному ракурсі).

Особистісне самовизначення завжди пов'язане з вибором. За З.С.Карпенко вибір, в якому надається перевага цінності більш високого порядку, є критерієм самовизначення особистості. Слід зауважити, якщо людина, як стрілка вагів, просто схиляється в бік більшої зовнішньої стимуляції, про вибір говорити не можна. Ф.Ю.Василюк виокрем-

© Сметаняк В.

лює ряд характеристик вибору. Про останній мова йде тоді, коли альтернативи, між якими робиться вибір, – не операції, не способи дії, що ведуть до однієї мети, а різні життєві відношення. Вибір не є пасивною реакцією на зовнішні стимули, а активною, усвідомленою, вольовою дією суб'єкта. Основою вибору є не сила подразника, а внутрішня робота, це "завдання на смисл" (О.М.Леонтьєв). У процесі самовизначення особистість також робить вибір – вона визначає своє ставлення та діяльність по відношенню до об'єктів навколишнього світу.

Роблячи вибір, особистість не тільки здійснює самовизначення, але й утверджує свою свободу, заявляє про своє право мати власні цінності й утверджувати їх, виступає джерелом самодетермінації. Адже "свобода – це інтенція людини приймати розумне рішення, робити доцільний вибір, це можливість бути і стати" [2, с.23]. Таким чином, здатність робити усвідомлений вибір – необхідний атрибут як свободи, так і самовизначення особистості.

Самовизначення завжди спрямоване в майбутнє, пов'язане з життєвою перспективою, з життєвими планами, намірами, тобто з цілепокладанням. Людина повинна навчитись бачити за своїми повсякденними справами щось більше, щось таке, що надає сенсу її життю та діяльності, тобто вийти за межі емпірично наявного ряду й піднятись у сферу смислів, цінностей життєвих цілей. Таким чином, особистісне самовизначення й свобода, у силу своєї ціннісної природи, спрямовані в майбутнє, заперечують детермінацію життя минулим, потребують вияву суб'єктних якостей особистості.

У чому схожість і в чому відмінність між адаптацією й самовизначенням? Схожість полягає в тому, що і перше, і друге означає реакцію на оточення. Відмінність вбачається в тому, що самовизначення передбачає активнішу відповідь середовищу. Інакше кажучи, "адаптація переважає, коли індивід вимушений або вважає за краще підкорятися обставинам, приймати їх, навіть якщо вони несприятливі. Коли ж індивід володіє обставинами, протистоїть їм або, більше того, змінює їх в своїх інтересах, переважає самовизначення" [7, с.15]. Можна також стверджувати, що різниця в тому, наскільки поведінка людини визначається зовнішнім середовищем і в якій мірі – індивідом, його суб'єктним началом. Можна уявити собі якийсь континуум, на одному полюсі якого – яскраво виражена адаптивна поведінка, а на іншому – самовизначення.

Про особистість, яка здійснює самовизначення, можна говорити як про людину, яка знаходить опору в собі, розкриває свій творчий потенціал. Т.М.Буякас відзначає, що шлях самовизначення багато в чому протилежний неврозу. Невротик не здатний усвідомити свої потенції, здібності, не довіряє собі, не може здійснити самостійний вибір, а межа, яка розділяє його "Я" з навколишнім світом, нечітка, він прив'язаний до минулого. Отже, невроз заперечує здатність до самодетермінації, заперечує свободу.

Самовизначення тісно пов'язане із суб'єктністю, із здатністю починати ряд подій із себе, з іманентною детермінацією особистості. Один із перших дослідників самовизначення С.Л.Рубінштейн розглядав його саме як самодетермінацію, на відміну від зовнішньої детермінації. Він відзначав, що життя людини не повністю залежить від зовнішніх умов, спадковості, його значною мірою визначає сама особистість. Вплив на людину зовнішніх обставин опосередковується позицією особистості. Саме співвідношення зовнішньої і внутрішньої детермінації визначає зрілість особистості. Позицію С.Л.Рубінштейна розділяють К.О.Абульханова-Славська, В.Франкл та багато інших. Шлях самовизначення є, таким чином, шляхом заперечення емпіричної залежності особистості й утвердження її свободи. Отже, самодетермінація, суб'єктність виступають ще однією точкою збігу понять самовизначення та свободи.

З наведених аргументів випливає, що здатність до самовизначення властива не кожній людині. Потреба в самовизначенні та здатність здійснити його виникають при досягненні особистістю певного рівня розвитку. Дійсно, здатність робити розумний вибір, ставити мету та досягати її, розвинена ціннісно-смислова сфера, сильне суб'єктне начало та здатність до самодетермінації притаманні не кожній людині.

Буває, що людина постає перед необхідністю самовизначення тоді, коли вона внутрішньо не готова до нього. Так, випускники школи повинні визначити свій подальший життєвий шлях. Проте далеко не всі вони досягають рівня особистісної зрілості на цей час. Тому таке вимушене самовизначення часто буває поверхневим, неостаточним і потребує подальшої корекції.

Якщо свободу трактувати за Г.О.Баллом, як особистісну якість, то помічаємо, що здатність до самовизначення та свобода є атрибутами зрілої особистості.

Отже, проблеми самовизначення, свободи особистості, життєвого вибору, суб'єктності відносяться до проблем, які мають екзистенціальний характер. Їх вивчення має важливе значення для оптимізації процесу формування особистості.

Розглянувши різні тлумачення свободи, особистісного самовизначення, життєвого вибору, можна зробити висновок про взаємозумовленість і глибинну психологічну спорідненість даних феноменів їх ессенціальний зміст щодо конкретних емпіричних визначень людини як суб'єкта життєдіяльності. Дані поняття утворюють категоріальні параметри дослідження феномена особистісного самовизначення і є вихідними теоретичними положеннями (протопостулатами) відносно похідних характеристик самодетермінації особистісного буття людини: типів спрямованості, режимів функціонування ціннісно-смислової свідомості, особливостей моральної поведінки,механізмів психологічного захисту тощо.

1. Балл Г.А. Психологическое содержание личностной свободы: сущность и составляющие // Психологический журнал. – 1997. – Т.18. – №5. – С.7–18.
2. Бех І. Д. Від волі до особистості. – К.: Україна – Віта, 1995. – 202 с.
3. Буякас Т.М. Проблема и психотехника самоопределения личности // Вопросы психологии. – 2002. – №2. – С.28–39.
4. Гинзбург М.Р. Личностное самоопределение как психологическая проблема // Вопросы психологии. – 1988. – №2. – С.19–26.
5. Дорфман Л.Я. Детерминированость и свобода человека // Хрестоматия по гуманистической психологии. – М., 1995. – С.145–155.
6. Карпенко З.С. Герменевтика психологічної практики. – К.: РУТА, 2001. – 160 с.
7. Константиновский Д.Л. Молодежь 90-х: Самоопределение в новой реальности. – М.: ЦСО РАО, 2000. – 156 с.
8. Рубинштейн С.Л. Проблеми общей психологии. – М: Педагогика, 1973. – 416 с.
9. Словарь практического психолога / Сост. С.Ю.Головин. – Мн.: Харвест, М.: "Издательство АСТ". 2001. – 800 с.

Intercommunication, cognation and differences of concepts of "self-determination", "vital choice", "psychological freedom", "adaptation", "subject" is analysed in the article. It is specified on the value and place of these phenomena in personality development.

Key words: *self-determination, vital choice, adaptation, psychological freedom, subject.*

ЗМІСТ

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

Голянич Михайло. Прогностична функція філософії....3
Макарова Алла. Поняття справедливості: плюралізм термінологічного визначення....9
Пітулей Вікторія. Свобода і відповідальність: генеза філософської постановки проблеми....15
Дичковська Галина. Ретроспективний огляд політико-ідеологічних тенденцій: ідея, ідеал, ідеологія....21
Турбал Олег. Проблема розкриття сутності трансцендентного....28

ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА

Возняк Степан. І.Франко – титан думки і праці....33
Гнатюк Ярослав. Український кордоцентризм як національна філософія....39
Гуцуляк Олег. Сонячна онтофанічна сакральність як базова духовна цінність українського народу....45
Суканець Ірина. Національна ідея у творчості Д.Донцова та її роль у формуванні духовних пріоритетів сучасної української нації....54
Пушик Павло. І.Я.Франко і традиція гуманістичної етики....59

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ І КУЛЬТУРИ

Бабій Любомир. Міфологія і мистецтво....66
Ларіонова Вікторія. Феноменологія релігії: історія і метод....72
Тормахова Анастасія. Музика як об'єкт естетичних досліджень доби античності та середньовіччя....79
Скальська Дарія. Естетичні аспекти фрейдомарксистської теорії Герберта Маркузе....85
Сичевська-Возняк Олена. Проблема теодицеї крізь призму філософських поглядів Я.Беме та Г.В.Лейбніца....88
Надурак Віталій. Синергетичний підхід до моралі і поняття біфуркації....94
Тенус Ігор. Амбівалентний характер "лінгвістичного повороту"....103

ЛЮДИНА ТА СВІТ ЇЇ БУТТЯ

Будз Володимир. Онтологічні засади буття людини і суспільства....110
Фомін Володимир. Соціальний потенціал самовдосконалення особи, або етос громадянського суспільства....115
Левицький Сергій. Соборність як дійсна конкретність людського буття....120
Бондаренко Віталій. Поняття "соціального виховання": його необхідність та евристичне значення....126
Галюк Степан. Дискурсивний вимір буття у філософії Мішеля Фуко....131
Шереме́та Вікторія. Довіра в контексті етико-філософської рефлексії....137
Голован Василь. Вплив субархетипів на становлення особистості....143
Сметаняк Владислав. Категоріальні параметри дослідження самовизначення особистості....147

CONTENTS

THEORETICAL AND METODOLOGICAL PROBLEMS OF PHILOSOPHY

Mykhailo Holyanych. The prognostic function of philosophy....3
Alla Makarova. Concept of justice: pluralism of terminology determination....9
Victoria Pituley. Freedom and responsibility: genesis of philosophical presentation of the problem....15
Haljna Dychkovska. Retrospective review of political and ideological tendencies: idea, ideal, ideology....21
Oleh Turbal. Problem of revealing the essence of transcendent....28

PHILOSOPHICAL UKRAINIAN STUDIES

Stepan Vozniak. I.Franko as the titan of thought and work....33
Yaroslav Hnatiuk. Ukrainian cordo-centrism as national philosophy....39
Oleh Hutsulyak. Solar onthofanic sacralism as a basic spiritual value of the Ukrainian people....45
Iryna Sukanets. National idea in the creative work of D.Dontsov and its role in the development of spiritual priorities of the Ukrainian nation....54
Pavlo Pushyk. Ivan Franko and the tradition of humanistic ethics....59

PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF SCIENCE AND CULTURE

Lyubomyr Babiy. Mithology and art....66
Victoria Larionova. Phenomenology of religion: history and method....72
Anastasiya Tormakhova. Music as an object of aesthetic researches in the epoch of antiquity and Middle Ages....79
Dariya Skalska. Aesthetical aspects of Freud and Marx's theory of Herbert Marcuse....85
Olena Sytchevska-Voznyak. The problem of theodicy in the light of philosophical views of J.Beme and G.W.Liebnitz....88
Vitaliy Nadurak. Synergetical approach to the moral and the concept of bifurcation....94
Ihor Tenus. The ambivalent nature of the "linguistic turn"....103

A PERSON AND THE WORLD OF HER EXISTENCE

Volodymyr Budz. Ontological bases of the existence of man and society....110
Volodymyr Fomin. Social potential of a person's self-perfection or ethos of civil society....115
Serhiy Levytsky. Unification as a real concreteness of human being....120
Vitaly Bondarenko. The concept of social upbringing: its necessity and heuristic sense....126
Stepan Halyuk. Discourse dimension of being in the philosophy of Michel Fouco....131
Viktoriya Sheremeta. Trust in the context of ethical-philosophical reflexion....137
Vasyl Holovan. The influence of subarchetypes on the formation of personality....143
Vladislav Smetaniak. Category parameters of studying self-determination of personality....147

ВИМОГИ

до подання статей у Вісниках Прикарпатського університету,
журналах, збірниках наукових праць, матеріалах конференцій

1. Обсяг оригінальної статті – 6–12 сторінок тексту, оглядових – до 12 сторінок, коротких повідомлень – до 3 сторінок.

2. Статті подаються у форматі Microsoft Word. Назва файлу латинськими буквами повинна відповідати прізвищу першого автора. Увесь матеріал статті повинен міститись в одному файлі.

3. Текст статті повинен бути набраним через 1,5 інтервалу, шрифт "Times New Roman Cyr", кегль 14. Поля: верхнє, нижнє, ліве – 2,5 см, праве – 1,5 см (30 рядків по 60–64 символи).

4. Малюнки повинні подаватись в окремих файлах у форматі *.tif, *.eps, Corel Draw або Adobe Photo Shop.

5. Таблиці мають мати вертикальну орієнтацію і мають бути побудовані за допомогою майстра таблиць редактора Microsoft Word. Формули підготовлені в редакторі формул MS Equation. Статті, що містять значну кількість формул, подаються у форматі LaTeX.

6. Текст статті має бути оформлений відповідно до постанови ВАК №7-05/1 від 15 січня 2003 року "Про підвищення вимог до фахових видань, внесених до переліків ВАК України" (див. Бюлетень ВАК України. – 2003. – №1).

Статті пишуться за схемою:

- УДК і ББК (у лівому верхньому куті аркуша);
- автор(и) (ім'я, прізвище; жирним шрифтом, курсивом у правому куті);
- назва статті (заголовними буквами, жирним шрифтом);
- резюме й ключові слова українською мовою;
- постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, у яких започатковано розв'язання цієї проблеми й на які спирається автор, виокремлення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття;
- виклад основного матеріалу дослідження з новим обґрунтуванням подальших розвідок у цьому напрямі;
- список використаних джерел;
- резюме й ключові слова англійською мовою.

7. Стаття повинна бути написана українською мовою, вичитана й підписана автором(ами).

8. У цілому до "Вісника" необхідно подати дві рецензії провідних учених у даній галузі.

Міністерство освіти і науки України
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

ВІСНИК
Прикарпатського університету

ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ
Випуск X

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 Sciense of Ukraine
Precarpathian National University named after V.Stefanyk

NEWSLETTER
Precarpathian University named after V.Stefanyk

PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY
№10 Issue

Published since 1995

Publisher's adress: Precarpathian National University
57, Shevchenko Str.,
76000, Ivano-Frankivsk. tel. 59-60-15.

Головний редактор: Василь ГОЛОВЧАК
Літературна редакція і коректура: Руслана БОДНАР
Комп'ютерна правка і верстка: Іван МЕРЕНА

Друкується українською мовою
Реєстраційне свідоцтво КВ №435

Здано до набору 29.03.2007 р. Підп. до друку 20.10.2007 р.
Формат 60x84/8. Папір офсетний.
Гарнітура "Times Neu Roman". Ум. друк. арк. 18,75.
Тираж 100 прим. Зам. 140.

НБ ПНУС
720918

Видавничо-дизайнерський відділ ЦІТ
Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
76000, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57, тел. 59-60-50.
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
від 12.12.2006. Серія ДК 2718.