

87. 2
6 58

ВІСНИК ПРИКАРПАТСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ

Випуск XII

Φ

Ναρκίσσος ὄυος
Разглянься о То^{те}:
Узнай Себе.
σοφία ἀρχή
ΠΡΟΛΟΓ.

Сей еси Сын мой первородный. Рожден в селении Деметри-
ти^и Авра, египто. Наркисс нарицается кх^ии^и Ψυχή
и кх^ии Юноша. Наркисс Юноша, в Зерцаль^и про-
зрастий Вод, при Истоплях, взирающий на та Себе,
к влюбившийся смертно в самого себе: еси пр^ир^ист^и
внал Притга, и обветилит Богмил^ивн Египто-
скія: аже еси Матер Еврейскія. Наркисс
б^оговолити к^и: * Узнай себе! Б^уд^ито би сказел:
humanus

Ψ

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені ВАСИЛЯ СТЕФАНІКА

**ВІСНИК
ПРИКАРПАТСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
Філософські і психологічні науки**

Видається з 1995 р.
Випуск XII



НБ ПНУС



743244

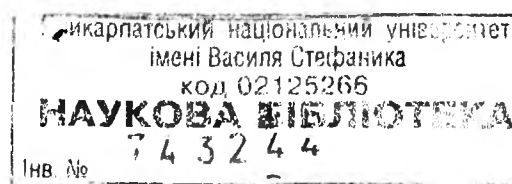
Івано-Франківськ
2009

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

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

Адреса редакційної колегії:

76000, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57,
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника.
Тел.: 59-60-15.



Вісник Прикарпатського університету

Філософські і психологічні науки. 2009. Вип. XII. 162 с.

У віснику вміщено статті з філософської україністики, історії філософії, соціальної філософії, етики, гносеології, релігієзнавства, психології.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів.

© Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника, 2009
© Видавництво "Плай" ЦІТ, 2009

УДК 1(091) (477)

ББК 87.632 (4 Укр)

Роман Пятківський

УКРАЇНСЬКІ ПАРАДИГМИ СУБ'ЄКТА ІСТОРІЇ

У статті досліджується суб'єкт суспільного розвитку як соціальна цінність українських філософсько-історичних проектів кінця XIX – першої чверті XX століття. Задля адекватного аналізу аксіологічних ієрархій суб'єктів історії, вироблених українськими суспільно-політичними та історіософськими напрямками періоду, пропонується типологія суб'єктів історії відповідно до оцінок значущості їхньої діяльності в суспільних процесах.

Ключові слова: суб'єкт історії, цінність, парадигма, субстанційна та інституційна історіософія, народництво, націоналізм, консерватизм.

Суспільне буття немислиме без його колективних та індивідуальних творців, діяльність яких виступає провідною рушійною силою соціального, визначає спрямування й основні властивості суспільного розвитку. Суб'єкт історії, таким чином, виступає цінністю. Вартість конкретних "авторів" суспільних процесів залежить від місця, яке вони посідають у суспільстві та його історичному русі. Відповідно до розуміння функціонального статусу суб'єкта у справі історичного творення, історіософи визначають значущість конкретних діячів, їх ціннісний статус у суспільному бутті.

Оскільки будь-які цінності є явищами ідеальними, а їх носіями є ціннісні синтезовані образи, маємо можливість виробити класифікацію суб'єкта історії за ступенем впливу діячів на історичний процес і місця, яке їм відведено в ціннісних теоретичних системах. Виділимо декілька основних типів:

1) *суб'єкти-творці*, які здійснюють вирішальний вклад у творення історії, мають найтісніший зв'язок із провідними цінностями суспільного життя і, відповідно, самі виступають ключовою цінністю конкретної історіософської парадигми, а тому сакралізуються нею;

2) *суб'єкти другого плану* – виконавці допоміжної, другорядної ролі (порівняно з роллю суб'єкта-творця) у розвитку суспільства, які оцінюються відповідно до "генеральних" цінностей", однак самі рідко зараховуються до їх числа;

3) *суб'єкти-учасники*, які відіграють лише епізодичну, хоч інколи й дуже важливу, роль в історичному процесі, а тому оцінюються відповідно до конкретно-історичної ситуації і тієї доліової участі, яка належить цим історичним силам у її розв'язанні;

4) *"негативні" суб'єкти* – активні учасники суспільних процесів, діяльність яких спрямовується проти зусиль суб'єкта-творця або йде врозрід із провідними "суспільними" цінностями (як їх розуміє конкретна історіософська система), а тому сприймаються як антисуб'єкти, позбавлені цінності.

Виділені нами типи суб'єктів історії формують в історіософських концепціях своєрідну аксіологічну ієрархію. Хоч обсяги груп у різних філософських системах нерідко містять значні відмінності, запропоновані типи суб'єктів можна виокремити практично в кожному з теоретичних проектів.

Мета статті застосувати запропоновану вище типологію для аналізу аксіологічної субординації суб'єктів історії, яку було встановлено провідними українськими історіософськими парадигмами кінця XIX – першої чверті XX століть: народницькою, націоналістичною та консервативною.

Протягом зазначеного періоду в українській філософії домінувала народницька парадигма з її основними різновидами: демократично-соціалістичним (найвідоміші представники – М. Драгоманов, М. Павлик, С. Подолинський, М. Грушевський) та націонал-демократичним (І. Франко, Леся Українка, Т. Зіньківський, Б. Грінченко, М. Міхновський).

Центральною цінністю і головним суб'єктом-творцем у народництві незмінно виступає народ. Найчастіше його розуміли як етнічну спільноту, що є своєрідною "суб-

станцією” людської історії, її фундаментальною частиною і головною передумовою існування. Народ є найбільш стійкою соціальною формою, тому, попри можливість зміни складових, він зберігає свою субстанційну ідентичність і утримує у своїй пам’яті (культурі) суспільні здобутки та цінності, не даючи їм загубитись у хаосі історичних змін.

Демократи-соціалісти під українським народом переважно розуміли його трудові верстви, насамперед селянство, вважаючи, що “селянство, демос лягли в основу самого поняття українства; потреби й завдання селянства стали потребами і завданнями української народності” [1, с.228].

Крізь призму сприйняття селянства як цінності “народолюбці” оцінювали придатність інших верств виступити суб’єктом суспільних процесів.

Так, робітництву, як класу в той час нечисленному в Україні, до того ж за національним складом переважно неукраїнському, представники напрямку пророкували роль суб’єкта другого плану за умови його зближення із селянством та перетворення на “живу гілку національного дерева” [2, с.70].

Своєрідно підходили представники народницької парадигми до визначення місця провідних верств у суспільному бутті, стверджуючи, що в попередні історичні періоди Україна втратила власні сильні класи, які стали “елементом чуждямь народу въ культурномъ и національномъ, а не только экономическомъ отношеніяхъ”, “елементом ненаціональнимъ и даже антинаціональнимъ” [3, с.142]. Свідомо протиставляючи цінності народу та еліти, демократи-соціалісти вважали дії вищих верств антисуспільними і навіть антиісторичними, а тому заперечували можливість елітного шляху державного будівництва України.

Якщо економічну та родову еліту демократично-соціалістична історіософія залишала за межами ціннісної ієрархії українського народу без вагань, то, визначаючи місце в ній інтелігенції, мислителі напрямку зважали на спрямування і характер діяльності її окремих представників. Диференційний підхід розбивав інтелектуальну верству на два табори: “друзів” (служителів) трудового народу і “ворогів”, які його зрадили своєю “працею на панство”. Перших українські мислителі зараховували до другорядних суб’єктів, які хоч і не можуть самостійно грати помітну роль в історії, однак здатні сприяти суспільному розвитку шляхом просвіти простого люду й поступового злиття з ним. Що ж до інтелігента-“зрадника”, то він, як представник ворожої маси еліти, повністю поділяв вирок, винесений народництвом цій групі, – зараховувався до числа антисуб’єктів.

Місце видатної особи в житті суспільства демократи-соціалісти теж визначали відповідно до її здатності виступити виразником інтересів свого народу. Визначна постань, як “продукт свого часу”, на їхню думку, завжди залежить від історичних обставин і оточення, а тому об’єктивно не може стати центральною фігурою суспільного розвитку. Тільки працюючи над упровадженням ідеалів маси, видатний діяч може, як суб’єкт-учасник, приєднатись до утвердження нових суспільних реалій.

Українська народницька історіографія здебільшого негативно оцінювала роль соціальних інститутів у житті українського народу, який вважали “недержавним з природи”, в якому завжди відчувався “брак державного інстинкту”. Тому державу, що є, крім того, “елементом швидше негативним в життю суспільности, народу, ніж творчим, позитивним”, котра “тільки тіснить і гнітить суспільний елемент своєю регламентацією і своєю політикою державности для державности” [4, с.19], не було включено до числа цінностей українського народу і навіть протиставлялося йому.

Українські філософи намагалися створити суспільну концепцію, яка б обґрунтувала можливість запровадження ефективної організації суспільства поза державою, або ж принаймні сприяла встановленню системи влади, діяльність якої відповідала б утіленню інтересів народних низів, його демократичному характеру. Така антидержавна настроєність домінувала в українському народництві та українській суспільній думці за-

галом. Це був один із проявів феномену так званого “українського нігілізму”, суть якого сучасний дослідник Т.Лютий слушно визначив як “здатність уникати того способу існування, що називається національним буттям, утримуючись на українському ґрунті” [5, с.146].

З-посеред численних представників напрямку, по-суті, лише М.Драгоманов та М.Грушевський дещо уважніше ставилися до питання місця державних установ у суспільному житті. Однак ця тенденція не здобула особливої підтримки серед українських мислителів, аж поки українство не заплатило за своє недостатнє державницьке устремління національною поразкою у визвольних змаганнях у 1917–1920 роках.

Що стосується участі релігії та церкви в історичному процесі, то вона оцінювалась українськими “народолюбцями” позитивно лише в ті періоди, коли сприяла консолідації і духовному розвитку народу (як, скажімо, українське православ’я в козацьку добу), а негативно – у часи, коли духовні інституції накладалися зверху чужими спільнотами.

Підходячи до тлумачення історичного процесу з позитивістських позицій, історіософи напрямку не знаходили місця в ньому для Бога чи будь-якої провідницької сили. Місце абсолюту в їхніх концепціях посів народ.

Суттєвих змін зазнала народницька аксіологічна система суб’єктів історії в націонал-демократичній історіософії, сформованій на зламі XIX–XX століть.

Ключовою цінністю націонал-демократи проголошували народ, організований як нація. Тільки така народність може, всебічно розвиваючись, виступити активним співучасником світового історичного процесу, зробити свій внесок у неперервний поступ людства як генерального суб’єкта історії.

Однак нація виступає, насамперед, як ідея. Реальними рівновартісними суб’єктами-творцями є інтелігенція та народ. Єднання й спільні зусилля цих складових творять фундамент національного організму, його історичну долю. Національній інтелігенції, яка ототожнювалася з елітою, відводиться важливе місце в суспільному житті будь-якого народу й особливо народу, котрий ще не здобув власної держави. Визнання Т.Зіньківським того, що “...яка не буде погана інтелігенція, хоч би народ мав, виробив які хороші основи життя, а все... має найбільшу вагу в історії народу, вона перед веде і може завести свій народ в вовківню, в вир, в провалле і занепасти його” [6, с.84], стало першим свідченням появи принципово нового підходу в українській історіософії, адже досі про інтелігенцію як головний суб’єкт розвитку соціуму не говорилося. Таким чином, національна інтелігенція, поруч зі своїм народом, поділяє в націонал-демократичній історіософії місце ключової цінності й так само проголошується головним суб’єктом-творцем суспільного буття. Протилежною є доля інтелігентів-“відступників”, котрі зрадили свій народ і поставили себе поза ним: замість повноцінної співучасті у творенні суспільного життя вони прирікають себе на муки сумління та самотність.

Отже, диференціацію інтелігенції націонал-демократи проводили не за її класовою орієнтацією, а за власним національним самовизначенням, залежно від ґрунту, на який спрямована її духовна діяльність. Саме в середовищі інтелігенції та творчих особистостей мислителі напрямку були схильні шукати видатних осіб, які в окремі періоди народного життя виконують важливу місію “будителів” народу й творців нової суспільної реальності.

Сприймаючи селянство і міських робітників як єдиний робітничий клас, а головне – один трудовий народ, що виступає суб’єктом-творцем, націонал-демократи вважали недоцільним особливо наголошувати на якійсь субординації між ними. Замість того, щоб переоцінювати окремі верстви працюючого люду, І.Франко закликав виважено й об’єктивно визначити їхні організаційні та творчі можливості.

Характерно, що усвідомлення ідеалу нації як повноцінного суспільного організму підштовхувало мислителів до заперечення об’єктивної необхідності класової боротьби як “мотору” суспільних перетворень. Іван Франко та Леся Українка висловлювали міркування про доречність сприйняття корисної для нації діяльності вищих верств, а, за

певних умов, навіть визнати їх представників важливими учасниками історичних процесів. На жаль, ці поодинокі спроби подолати граничне заперечення цінності еліти залишилися неоціненними прозріннями на тлі пануючої народницької аристофобії.

Більш почесне місце у своїй ціннісній ієрархії націонал-демократи відводили соціальним інститутам. У здобутті українським народом власної держави мислителі бачили умову його подальшого розвитку як нації. Одночасно націонал-демократи заперечували думку про бездержавний характер українського народу. “Нешасливу борню за свою державність – ось що ми бачимо в українській історії, а зовсім не нездатність до державності”, – стверджували вони вустах Б.Грінченка [7, с.74].

Надаючи державі незрівнянно вищий вартісний ґатунок, ніж це робили демократи-соціалісти, націонали головним критерієм її позитивної оцінки визначали відповідність її політики національно-соціальним запитам населення.

Таким чином, у націонал-демократичній ідеології чи не вперше з'являється тенденція до подолання звично настороженого, а часто й ворожого сприйняття держави в українській суспільній думці. Політичний соціальний інститут вноситься до аксіологічної системи напрямку, хоча як цінність він там значно поступається вартості нації.

Націонал-демократи визнавали також важливе місце духовних інститутів у суспільних процесах окремих історичних періодів, хоча були далекі від ідеалізації їхньої ролі в цілому. Покликання церкви як суб'єкта-учасника в розумінні мислителів напрямку – сприяти духовному розвитку й національній консолідації народу, виховувати високі етичні принципи в людини як члена майбутнього громадянського суспільства. Однак, високо оцінюючи прогресивність окремих етичних принципів християнства, українські вчені загалом відривали їх від ідеї Бога як причини історичних змін. Їхнє близьке до містичного замилювання стосувалося виключно творчих можливостей нації.

Націоналістична парадигма проголошує ключовою й самодостатньою цінністю націю, яка покликана в боротьбі з іншими націями зайняти гідне місце на світовій арені і, стверджуючи свою “національну місію”, стати активним творцем історичного поступу цивілізації. Тому, на переконання автора концепції чинного націоналізму Д.Донцова, “...все треба глядіти з точки погляду власновладства і могутності нації” [8, с.328].

Головною творчою силою нації виступає її провідна верства (еліта) з ірраціональною “жадобою до панування”, впливові якої “...завдячують своє сформування великі нації” [8, с.276]. Еліта, таким чином, як соціальна цінність, ледь не досягає рівня цінності ключової – нації. При цьому Д.Донцов протиставляв роль еліти та інтелігенції. Еліта – це особлива “правляча каста” творців, наділена відповідними властивостями організатора суспільного життя, тоді як інтелігенція – лише верства інтелектуалів, що зазвичай виступає заручником маси, а тому не здатна до позитивної самостійної участі в суспільному бутті.

Вольовий чинник, як найбільш вартісний у людській природі, Д.Донцов протиставив так званому “інтелектуальному світовідчужанню” народництва. Будуючи новий історіософський проект, Д.Донцов заперечує “традиційні” цінності та ідейні “продукти”, у тому числі піддає негації народ, який народницька ідеологія проголосила “єдиним героєм історії” (М.Грушевський). На переконання ідеолога чинного націоналізму, маса не тільки позбавлена властивостей історичного лідера, але своєю пасивністю, бездарністю й прагненням забезпечити собі мир та добробут часто перешкоджає еліті, як справжньому суб'єкту, реалізовувати суспільно-історичну місію. Тому тільки руки вмілого “різьбяра” можуть, а тому мають право з маси витворити придатний матеріал для провадження історично значимих подій. Абсолютизуючи націю, Д.Донцов стверджував: “Для націй, що творять історію, націй здобувців, головною метою є панувати й улашувати життя по своїй вподобі, якого б напруження народної енергії це їй не коштувало, з якими б жертвами не було сполучено” [8, с.62].

Визнаючи державу суб'єктом-цінністю, Д.Донцов гостро критикував “обивательський” погляд українських народників і соціалістів, в чиему розумінні “державна була не апарат для досягнення мети нації – лише вигід одиниці” [8, с.62]. Тим не менше, як бачимо з даної тези, мислитель сам “інструменталізував” роль держави. Державний інститут здобуває ціннісне освячення лише в процесі своєрідної ціннісної еманации нації-абсолюту, а значить, суттєво поступається їй аксіологічною субординацією.

Д.Донцов високо оцінював місце релігії і церкви в суспільному бутті та культурному житті людства. Однак до суб'єктів другого плану мислитель відносив лише релігії чи церковні організації, здатні адекватно відповідати на мінливі поклики історії та виховувати в adeptів свого віровчення пристрасно сильний характер дійової особи. У цьому відношенні значно привабливішою Д.Донцов визнавав католицьку церкву із сильним інститутом папства, а російське православ'я гостро критикував за виховання у віруючих рабського духу і безмовної покори перед деспотичною державою, що, зрештою, відділило його від сфери активного життя.

Важливе місце з-поміж численних соціальних інститутів, витворених людством, Д.Донцов відводить армії. І ця теза є цілком очікуваною, оскільки логічно впливає зі змісту та цінностей волонтаристичної концепції мислителя.

Таким чином, на відміну від народницької історіософії, чинний націоналізм віддавав належне соціальним інститутам у суспільному житті, однак їхня вартість надалі поступалася цінності ключового соціального суб'єкта – нації.

Український консерватизм (П.Куліш, В.Липинський, С.Томашівський, В.Кучабський) вибудував свою аксіологічну піраміду суб'єктів історії, на вершину якої поставив Бога і Державу, а решту учасників суспільного буття розмістив відповідно до цих провідних цінностей.

Українські консерватори вірили, що оформлення нації як органічної цілісності може бути завершеним лише після завоювання народом своєї власної держави. Тільки міцна державна влада зуміє організувати й піднести етнографічний народ до рівня політичної нації – важливого суб'єкта світової історії. Тому, на відміну від українських народників і соціалістів, які ставили інтерес народу вище від інтересів держави, консерватори наполягали на тому, що “...у критичних моментах національного життя, коли в грі доля всього народу, ціле свідоме й політично зріле громадянство повинно стати за своїм урядом, хоч би він багатьом був не до вподоби, хоч би він помилявся в цьому, чи в тому... опозиція проти нього не повинна йти так далеко, щоб разом із урядом вивернулася вся національна справа” [9, с.34].

Ідеалізація місця держави в суспільному бутті супроводжувалася в консерватизмі піднесенням до статусу соціальної цінності Монарха як символу, котрий об'єднує навколо себе еліту і всі суспільні класи, гармонізує їхні взаємини, а отже, є необхідним для існування міцного державного організму.

Однак основним суб'єктом-творцем у консервативній історіософії виступає еліта – організатор суспільного життя й головний гарант політичного, економічного та культурного поступу народу. “Народ приймає те, що йому дають добрі і розумні провідники: добрі – своєю власною внутрішньою вартістю, а розумні – розумінням степені восприімчивості народних мас”, – стверджував В.Липинський [10, с.63]. На цю провідну верству покладається завдання творити нові цінності, будувати, організовувати життя, а головне – втілити в життя державницьку ідею. Тому консерватори зачисляли “національну аристократію” до центральних цінностей українського народу, вважаючи, що тільки представник якісної еліти може, як “герой-державець”, стати справжньою видатною особистістю.

Одночасно українські консерватори скептично оцінювали претензії інтелігенції на роль провідника нації, відзначаючи відсутність у її представників достатніх матеріальних і вольових підстав. “Політикуюча” інтелігенція, котра рветься до влади, творить за-

звичай “найгірший тип аристократії”. Ризикуючи занапастити і себе, і свій народ, вона швидше виступає антисуб'єктом.

Однак роль суб'єкта другого плану, згідно з теорією В.Липинського, зможе виконувати та інтелігенція, котра обмежить свою діяльність якісним виконанням єдино доступної їй ролі в суспільстві – здійснюватиме моральний і духовний провід нацією, чим сприятиме правлінню національної аристократії, що має реальну силу та авторитет для управління [11, с.147].

Допоміжну роль у суспільному бутті можуть здійснювати також класи, як органічні колективи, внутрішньо об'єднані єдиним видом праці та спільною історичною традицією [11, с.193]. Щоб відіграти позитивну роль в історичному процесі, кожен клас повинен творити суспільну дійсність у своїй сфері, забезпечуючи всебічний розвиток нації й зміцнюючи власну державу. Однак найбільш цінним і придатним до історичної творчості фундатором національного організму є хліборобський клас, який є достатньо незалежним матеріально й традиційно відзначається любов'ю до рідної землі.

Необхідним організатором суспільного життя українські консерватори вважали авторитетний церковний інститут, цінність якого вони ставили поруч зі значущістю держави. “Церква – це сила духовна; держава – це сила матеріальна. Не може сила матеріальна обійтись без сили духовної і не може держава обійтись без церкви, без релігії, без її вищого духовного благословення і моральної санкції для своїх виконаних завдань”, – писав В.Липинський [10, с.18]. Одночасно мислитель негативно оцінював релігійні вчення й ті духовні організації, що накладалися силою чи протистояли традиційним віруванням народу, які розбивають його цілісність [10, с.75–76].

Яскравим свідченням високої оцінки в українському консерватизмі ролі релігії та церкви в житті суспільства стала розробка С.Томашівським проекту держави у формі клерикальної дуалістичної монархії.

Позитивно оцінюючи всі соціальні інститути, діяльність яких сприяє збереженню та процвітанню держави, теоретики українського консерватизму, на відміну від народницьких історіософських концепцій, які недооцінювали вагу армії в суспільному бутті, вважали її вкрай важливим і цінним елементом суспільної структури, що інколи виступає вирішальним учасником історичних подій. Ця тенденція набула ідейного завершення в концепції мілітаристської монархії В.Кучабського.

Як бачимо, український консерватизм детально розробив концепцію суспільства як соціальної системи, що функціонує завдяки тісній взаємодії осіб та соціальних інститутів, чітко визначив місце кожного суб'єкта в розвитку спільноти. Це єдиний з-поміж українських напрямів досліджуваного періоду, в аксіологічній ієрархії якого держава як цінність посідала ключове місце.

Підводячи підсумки, підкреслимо, що аксіологічну якість конкретних соціальних суб'єктів українські мислителі визначали відповідно до розуміння їхньої ролі та значення в розвитку суспільства. У будь-якій історіософській концепції позитивно оцінюються лише ті колективні та індивідуальні історичні “актори”, діяльність яких спрямована в річище інтересів і творчих зусиль головного суб'єкта-творця, що одночасно виступає ключовою цінністю даної філософської системи.

Так, якщо в демократично-соціалістичному й націонал-демократичному напрямках “позитивними” суб'єктами історії виступають лише ті соціально-історичні сили, діяльність яких сприяє творчим зусиллям народу-нації й реалізації його інтересів (трудова верства, насамперед селянство, а також “демократична” інтелігенція), то у філософії чинного націоналізму Д.Донцова носіями суспільних змін є ті історичні одиниці, що, прислухаючись до своїх ірраціональних поривів, реалізують свої цілі в історичному процесі й збільшують сили нації (насамперед представники еліти). Консерватизм, навпаки, ідеалізує цінність соціальних інститутів, оцінює діяльність різних типів соціальних суб'єктів відповідно до їх ролі в забезпеченні існування держави. Вирішаль-

ними творчими силами тут виступають державницькі суспільні елементи (у першу чергу еліта і “герої-державці”), а також духовні організації, діяльність яких зміцнює сили політичної нації.

Відповідно антисуб'єктами (“деструктивними” суспільними силами) в демократично-соціалістичній історіософії виступають державна й церковна влада, “пани” і недемократична інтелігенція; у націонал-демократів – чужі соціальні інститути та їх еліти, інтелігенти та представники майнових верств, які зраджують національні інтереси свого народу; у чинному націоналізмі Д.Донцова – історичні сили, які не беруть активну участь у “тесанні” історії, не сприяють посиленню своєї спільноти та накопиченню метафізичного чинника волі (пасивна маса); у консерватизмі – антидержавницькі сили, які перешкоджають творенню й органічному існуванню політичної нації. Як антицінності, ці суспільні сили протиставляються сакралізованим у межах цих історіософських концепцій суб'єктам-творцям.

Як показало дослідження, провідні українські ідеологічні та історіософські парадигми у своїх аксіологічних системах протиставили соціальний суб'єкт (народ чи націю) і соціальний інститут (насамперед державу), що зумовило загострення в українській суспільно-політичній свідомості ціннісного конфлікту між ними. Проблему українські мислителі намагалися вирішити через надання ціннісної переваги або соціальному суб'єктові, або соціальному інституту, або ж через встановлення між ними чіткої аксіологічної субординації. Відповідно до визначених пріоритетів, українські концепції суб'єкта історії, на нашу думку, увійшли до складу однієї з двох генеральних історіософських систем – субстанційної або інституційної.

Терміном *субстанційна історіософія* позначаємо сукупність українських історіософських концепцій, автори яких віддавали ціннісну перевагу і, відповідно, оцінювали як головний суб'єкт історії соціальну спільноту (народ, націю, клас) або особу. Названі “актори” суспільного буття виступають у концепціях даного виду своєрідною “субстанцією” історії, ключовою цінністю й центральною фігурою її розвитку. Одночасно соціальні інститути (державна, церква, збройні сили тощо) у субстанційній історіософії переважно оцінюються як своєрідні “акциденції” – неістотні, другорядні, змінні, минулі історичні сили, котрі нерідко протистоять соціальному суб'єктові як сутнісній силі історії.

Представники *інституційної історіософії* в центр власної аксіологічної системи й суспільного буття загалом ставили соціальні інститути (насамперед державу і церкву). Крізь призму ключових суб'єктів-цінностей автори історіософських концепцій визначали місце, оцінювали роль та значення всіх індивідуальних і колективних суб'єктів суспільного буття.

Українська історіософія кінця XIX – першої чверті XX ст. відзначається значною асиметрією аксіологічних концепцій. Якщо до виразників субстанційної історіософії слід віднести представників усіх напрямів народництва, а також Д.Донцова з його оригінальною теорією чинного націоналізму, то до числа репрезентантів інституційної історіософії можна впевнено зарахувати лише авторів консервативних концепцій, ідеї яких так і не посіли провідних позицій в українському науковому та громадському світогляді. Ось чому є підстави говорити про існування в українській історіософії *субстанційної традиції* та *інституційної тенденції* щодо тлумачення проблеми суб'єкта історії.

Зазначимо, що ціннісна опозиція соціального суб'єкта й соціального інституту в українській історіософії кінця XIX – першої чверті XX ст. виникла внаслідок постановки мислителями на чільне місце суспільного буття і, відповідно, в центр наукових проектів великих “історичних” колективних утворень, а не людини, яка завжди є головною дійовою особою суспільства й ключовою цінністю історії, незалежно від теоретичних побудов та ідеологічних доміант. Українські історіософи, як правило, нехтували цю тезу, майже одностайно визнану сьогодні у філософському світі. Як наслідок, відповідно до ідеологем репрезентованого напрямку, кожен дослідник прикладав усе своє вміння й натхнення для обґрунтування пріоритетності своєї центральної цінності, свого

суб'єкта-творця в історії, нещадно і, на жаль, не завжди об'єктивно критикуючи аксіологічні системи опонентів. Це, здавалось би, суто теоретичне протистояння вийшло далеко за межі академічних кабінетів і стало частиною українського політичного конфлікту, переросло в одну з передумов поразок українських національних змагань. Залишки ціннісного конфлікту соціального суб'єкта й соціального інституту, дивного й незрозумілого для європейської суспільної думки, з української суспільної свідомості повністю не викоренені на сьогодні. Усебічне дослідження цього явища є однією з передумов його подолання, що сприятиме утвердженню й гармонійному розвитку української держави та української нації.

1. Грушевський М. Українці / М. Грушевський // Грушевський М. Історія України. – К. : Освіта, 1992. – С. 221–241.
2. Павлик М. Відповідь Ювілята / М. Павлик // Ювілей 30-літньої діяльності Михайла Павлика, (1874–1904). – Львів : З друкарні Народової (Манецких), 1905. – С. 68–78.
3. Грушевський М. Национальные моменты въ аграрномъ вопросе / М. Грушевський // Грушевський М. Освобождение России и украинский вопросъ : статьи и заметки. – С.-Петербургъ : Общественная Польза, 1907. – С. 141–145.
4. Грушевський М. Володимир Боніфатійович Антонович : (1834–1908–1984). – Нью-Йорк ; Мюнхен ; Торонто : Українське Історичне Товариство, 1985. – 64 с.
5. Лютий Т. Нігілізм: анатомія Ніщо / Т. Лютий. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 296 с.
6. Зінківський Т. Молода Україна, її становище і шлях / Т. Зінківський // Писання Трохима Зінківського [зредував Василь Зайченко]. – Львів : Друкарня НТШ, 1896. – Кн. 2. – С. 81–119.
7. Грінченко Б. Листи з України Наддніпрянської / Б. Грінченко // Б. Грінченко – М. Драгоманов. Діалоги про українську національну справу // [упоряд. А. Жуковський]. – К. : Інститут археографії НАН України, 1994. – С. 35–145.
8. Донцов Д. Націоналізм / Д. Донцов. – [3-ге вид.]. – Лондон : Українська Видавнича Спілка, 1966. – 363 с.
9. Томашівський С. Під колесами історії / С. Томашівський. – [2-ге вид.]. – Нью-Йорк : Видавнича Корпорація “Булава”, 1962. – 111 с.
10. Липинський В. Релігія і церква в історії України / В. Липинський. – [2-ге вид.]. – Нью-Йорк : Видавнича Корпорація “Булава”, 1956. – 111 с.
11. Липинський В. Листи до братів-хліборобів : про ідею і організацію українського монархізму. (Писані 1919–1926) / В. Липинський. – Нью-Йорк : Видавнича Корпорація “Булава”, 1954. – XLVIII, 470 с.

In the article the subject of community development is investigated as a social value of Ukrainian philosophical-historical projects of the end of XIX – the first fourths of XX ages. For the sake of adequate analysis of valued hierarchies of subjects of history, mine-out Ukrainian social and political and philosophical-historical directions of period, classification of subjects of history is offered in accordance with the estimations of meaningfulness of their activity in public processes.

Key words: subject of history, value, paradigm, substitution and institutional historiosophic systems, pro-ethnic (narodnytstvo), nationalism, conservatism.

УДК 141.1
ББК 87.4

Ярослав Гнатюк

УКРАЇНСЬКИЙ КОРДОЦЕНТРИЗМ, ЙОГО МІФІЧНИЙ ТА МЕТАФІЗИЧНИЙ ВИМІРИ

У статті розглядаються психологічний, історичний і культурологічний підходи до українського кордоцентризму як національної філософії. Основна увага зосереджується на конфлікті між міфічною та метафілософською інтерпретацією українського філософського кордоцентризму.

Ключові слова: філософія серця, кордоцентризм, історичний менталітет, інтелектуальна ідентичність, міфічна і метафілософська інтерпретація.

Незважаючи на значний теоретичний масив інформації, наукова уява і культурна свідомість української спільноти й далі перебувають у полоні ілюзій, стереотипів, шаблонів сприйняття та некоректних тлумачень філософії серця українських мислителів або українського кордоцентризму (від лат. cordis – серце) як національної філософії.

Апологети й критики названих концептів у дискусіях між собою найчастіше акцентують увагу на методологіях дослідження, метафілософських інтерпретаціях, класифікаційних поділах і дефінітивних висловлюваннях. Із цієї перспективи й слід розглядати окреслену проблематику, її міфічний та метафілософський виміри.

У наявних методологіях дослідження українського кордоцентризму як національної філософії враховано три види відношення обумовленості:

- між українською історичною ментальністю й філософським дискурсом України;
- між українською історичною реальністю й філософськими традиціями України;
- між українською християнською культурою й філософською проблематикою України.

З першого відношення обумовленості виводиться етноментальний підхід до розуміння феномену українського кордоцентризму, з другого – сингулярний підхід, з третього – соціокультурний.

На етноментальному підході базується психологічна школа філософської україністики, на сингулярному підході – історична школа, а на соціокультурному – культурологічна.

Фундатори психологічної школи філософської україністики: І.Мірчук, О.Кульчицький, С.Ярмусь, А.Бичко та І.Бичко – розглядали український кордоцентризм як наслідок ментальної активності історичного українства. На їхній погляд, у структурі історичної ментальності української етнонаціональної спільноти ірраціональні, емоційно-почуттєві елементи переважають над раціональними – розумом і розсудком. Водночас, за їхніми уявленнями, ця ментальна структура віддзеркалена в ментальному полі української культури й філософії, вона, зокрема, позначилася на організації традиційних розділів української філософії, у структурі якої етика виходить на перший план перед логікою й метафізикою, та на характері української філософської думки, її морально-етичному обличчі, схильності до морального повчання й життєвої настанови.

Ідеї психологічної школи філософської україністики найбільш відомі й популярні в українському культурному просторі. Менш відомі її методологічні проблеми, найважливіша з яких полягає в тому, що фундатори цієї школи спробували раціонально обґрунтувати тезу про щільний зв'язок між українською історичною ментальністю й українським кордоцентризмом, як національною філософією, невідповідними засобами, зіставляючи історичну ментальність, як нерелексивну категорію чи категорію, що важко піддається об'єктивній рефлексії, точному рефлективному аналізу з філософською рефлексією.

Попри великий вклад в освоєння цієї проблеми, який зробили О.Кульчицький, С.Ярмусь й І.Бичко, вона в цілому ще далека від свого остаточного розв'язання. Саме тому абсолютизація етноментального підходу, заснованого на припущенні чи гіпотезі про безпосередній зв'язок між українською історичною ментальністю й українською національною філософією, та некритичне тлумачення невирішених методологічних проблем психологічної школи філософської україністики, як остаточно, раз і назавжди вирішених, спричинило появу традиції українського “серцезнавства”.

Оцінюючи евристичний потенціал психологічної школи філософської україністики, її здобутків і напрацювань, слід зазначити, що психологічно орієнтовані українські філософи, застосовуючи у своїх емпіричних дослідженнях наукову індукцію, зокрема метод єдиної подібності, стверджували, що єдиною обставиною, яка спричинила появу й зумовила особливості українського кордоцентризму як національної філософії, була українська історична ментальність. Але, якщо зіставити з українським кордоцентризмом, як містичною філософією, дотичні до неї національні типи християнської містики, можна побачити, що схожа 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 мі-

стичному богослов'ї – Ніл Сорський, Тихон Задонський, Серафим Саровський, Феофан Затворник, Ігнатій Брянчанінов. Хоча німецька й російська історичні ментальності суттєво відрізняються від української, ідеї, погляди і вчення, які розвивалися в німецькій, російській та українській філософіях, подібні між собою. Усе це свідчить про те, що українська історична ментальність не була тією єдиною вирішальною обставиною, яка породила український кордоцентризм як національну філософію. Ця філософія була спричинена й іншими соціокультурними чинниками.

Звідси зрозуміло, що підстав для романтичного ентузіазму в прихильників психологічної школи філософської україністики дуже мало. Ще менше їх у новітніх філософів-міфотворців.

У ролі головного опонента психологічної школи філософської україністики завжди виступала історична школа. Фундатори історичної школи філософської україністики: В.Олексюк, Т.Закидальський, Р.Піч й А.Тихолаз – повністю заперечували історичний характер українського кордоцентризму як національної філософії. Вони стверджували, що не існує українського національного кордоцентризму як реального філософського феномену, оскільки він не виражений в явному, чітко артикульованому вигляді в українській історичній реальності. За їхніми поглядами, український національний кордоцентризм не представлений в українській історичній реальності окремими, самостійними текстами з оригінальними ідеями українських мислителів, а поданий лише їхніми фрагментами, які до того ж містять думки, запозичені з неукраїнських джерел.

Власне, через такий фрагментарний характер репрезентації, на їхню думку, важко встановити відповідність між українським кордоцентризмом, як національною філософією, та українською історичною реальністю, що дає привід фундаторам історичної школи філософської україністики, опираючись на кореспондентну теорію істини, вважати його хибним історичним уявленням.

Сингулярний радикалізм, притаманний історичній школі філософської україністики, її сфокусованість на окремих текстах українських мислителів оригінального характеру звужує до мінімуму дослідницьку перспективу. У свою чергу, методологічний максималізм історичної школи філософської україністики, заснований на відкиданні філософської герменевтики, філософської компаративістики, філософської семантики й метафілософії загалом, накладає жорсткі обмеження на творчий філософський пошук, замінює вільний політ думки повзучим емпіризмом й категорично заперечує саму можливість та коректність метафілософської інтерпретації християнського містичного ірраціоналізму класичної доби української філософії як філософії серця чи філософського кордоцентризму.

Більш зважену й збалансовану позицію із приводу наукової дискусії між психологічною та історичною школами філософської україністики займала культурологічна школа. Фундатори культурологічної школи філософської україністики: Д.Чижевський, Д.Бучинський, Є.Калюжний та В.Горський – вважали український кордоцентризм, як національну філософію, феноменом української православної культури.

Вони не погоджувалися з тезою психологічної школи філософської україністики, за якою суто етноментальна обумовленість спричинила українську унікальність і національну специфіку українського кордоцентризму як національної філософії, та закликали брати до уваги інші соціокультурні чинники.

Одночасно вони дорікали історичній школі філософської україністики за те, що вона відкидає історичну обумовленість українського кордоцентризму як національної філософії, звужує своє поле історико-філософського дослідження й надзвичайно обмежує власний методологічний арсенал, вдаючись до фактичного цитування та буквального коментування наявних текстів українських мислителів.

Фундатори культурологічної школи філософської україністики пропонували дотримуватися методологічного плюралізму й використовувати при дослідженні укра-

їнського кордоцентризму, як національної філософії, цілий набір методів: філософську евристику, філософську герменевтику, філософську компаративістику, філософську семантику тощо, досягаючи максимального ефекту в реконструкції історико-філософської реальності.

Як бачимо, такий підхід не заперечує можливості метафілософської інтерпретації українського кордоцентризму як національної філософії в соціокультурній перспективі. Саме тому фундатор культурологічної школи філософської україністики Д.Чижевський, займаючись семантичним аналізом філософських текстів українських мислителів, започаткував новий напрям української метафілософії – семантику української філософської думки та філософсько-семантичне дослідження українського кордоцентризму як національної філософії. Пізніше перед його послідовниками: І.Мірчуком, Д.Бучинським, О.Кульчицьким, Є.Калюжним, С.Ярмусем й І.Бичком – постало завдання побудови коректної й обґрунтованої української філософської семантики. Однак систематично розробити її вони так і не змогли. Українська філософська семантика залишилася незавершеним філософським проектом.

Спробою побудови цього проекту можна вважати наступну, пропоновану нами, метафілософську інтерпретацію українського кордоцентризму як національної філософії, з певним застереженням про її відносний характер. Це лише всього-на-всього погляд на проблему, водночас можливі й інші погляди на неї. Принципово завжди буде існувати можливість й інших метафілософських інтерпретацій, відмінних від запропонованої.

Розпочинаючи розгляд українського кордоцентризму як національної філософії в соціокультурній перспективі, варто зазначити, що серед філософських технологій Заходу, зокрема тих, які належать до ідеалістичних систем і скеровані на освоєння Вищої реальності, наявні дві фундаментальні пізнавальні установки. Перша з них – антична, за якою зрозуміти істинний світ, світ вічних ідей чи незмінних форм можна лише за допомогою розуму, інтелектуального споглядання або теоретичного мислення. Друга – християнська, відповідно до якої досягнути справжній світ, доторкнутися й прилучитися до повноцінного буття Божого, правильно тлумачити символічний світ Біблії можна тільки через серце, чуттєве споглядання, містичне об'явлення або духовне преображення.

Звідси характерне для Заходу, який виник як синтез культурних здобутків античності й християнства, протистояння між розумом та серцем, філософією та релігією, Афінами та Єрусалимом, що символічно уособлюють конфлікт між розумом і вірою або серцем. Це протистояння завжди виступало потужним джерелом інтелектуального розвитку Заходу.

У межах філософської культури Заходу можна виокремити чотири відносно самостійні позиції стосовно протистояння розуму і серця: *позицію рівнозначності, позицію розрізнення, позицію єднання й позицію першості*.

Позиція рівнозначності, або ототожнення розуму й серця, представлена в Біблії та творах Орігена. Біблійні тексти називають серце розумом (Єр., 5, 21; Ів., 12, 40; Рим., 1, 21). Саме тому Оріген, базуючись на текстах Біблії, вважав, що серце – це лише інша назва розуму. “Взагалі, у всіх Писаннях Старого й Нового Завіту, – зазначав він, звертаючись до свого читача та співбесідника, – ти знайдеш багато місць, в яких серце згадується замість розуму, тобто замість пізнавальної сили” [1, с.54].

Позиція розрізнення, протиставлення або контрарності розуму й серця неявно виражена в Біблії, а в явному вигляді сформульована Б.Паскалем та Л.Фейєрбахом. У Біблії серце – не тільки мислення (Мт., 9, 4; Лк., 1, 51), але й почуття (Іс., 65, 24; Пс., 38, 4; Прип., 25, 20), воля (Дії., 11, 23; 1 Кор., 7, 37), віра (Рим., 10, 10) тощо. Виходячи з таких і подібних тлумачень, Б.Паскаль висунув тезу, в якій, відокремлюючи логіку розу-

му від логіки серця, стверджував: “Серце має свою основу, якої розум не знає” [2, с.117]. Розвиваючи подібну тезу через розмежування суб’єктивного й об’єктивного, індивідуального й усезагального, приватного й родового, Л.Фейєрбах наголошував, що “серце є носієм приватних, індивідуальних спонукань, розсудок – спонукань усезагальних” [3, с.66].

Позиція єднання розуму й серця виражається в концентрації уваги людини на спілкуванні з Богом. А пов’язану з нею ідею збереження серця шляхом постійного й неослабного контролю розуму за серцем, яке здатне породжувати пристрасті, образи, думки, що послаблюють увагу й відволікають від споглядання преображеного Бога, обстоювали візантійське і російське монаше богослов’я. Ця позиція чітко окреслена в протоісихастській та ісихастській традиціях особистої молитви та безперервного споглядання, яку ретельно наслідували російські ченці та прочани.

Представники протоісихастської традиції: Євгарій Понтійський, Макарій Єгипетський, Ісаак Сірин, Максим Сповідник, Іван Ліствичник і Симеон Новий Богослов; ісихастської традиції: Григорій Синаїт і Григорій Палама, а також інституту російських ченців: Ніл Сорський, Тихон Задонський, Серафим Саровський, Феофан Затворник й Ігнатій Брянчанінов – теоретично розробляли й практично послідовно застосовували метод читання в серці, або кардіогносію, і психофізичний метод особистої молитви, або, іншими словами, молитви серця, безперервної молитви, молитви Ісусової: спочатку метод читання в серці, для його очищення та збереження, а потім психофізичний метод особистої молитви, для закликання Ісуса Христа, Святої Трійці у своє очищене серце, аби разом із ними боротися зі злом, поборювати ворога роду людського.

Яскравим прикладом кардіогносії є така порада Ісаака Сірина, дана ним для збереження серця: “Увійшовши у виноградник серця свого, працуй у ньому, знищуй у душі твої пристрасті, старайся не знати зла людського” [4, с.262]. А класичною ілюстрацією психосоматичного методу особистої молитви вважається такий опис Григорія Синаїта: “З ранку, сидячи на лаві, висотою в $\frac{3}{4}$ фути (25 см. – Я.Г.), змусь розум із місця начальствування, [або з голови], зійти в серце й утримай його в ньому. Похилившись же головою ніби від втоми, а в грудях, плечах і шиї [від напруження] відчуваючи чуттєву біль, подумки або душевно виголошуй безперервно: Господи Ісусе Христе, змилуйся наді мною [...]. Повторюючи без перерви постійно закликання Господа Ісуса, ти швидко попалиш і відтісниш помисли, невидимо побиваючи їх Божественним іменем” [5, с.95–96].

Стосовно технічних прийомів, які включає в себе психофізична методика творення особистої молитви, – техніки дихання, молитовної пози тощо – російське монаше богослов’я виробило своє особливе ставлення. Його виразно виклав Феофан Затворник. На погляд Феофана Затворника, “усі прийоми, про які пишеться (сісти, нагнутися) [...] або художнє творення цієї молитви (великою й умілою молитовною працею. – Я.Г.) не всім придатне і без досвідченого наставника небезпечно. Краще за все це не братися. Один прийом загальнообов’язковий: увагою стояти в серці. Усе інше сторонні й не наближаючи до діла додатки” [6, с.371].

Нарешті, *позиція першості* в протистоянні розуму й серця, за якою серце є більш важливим, ніж розум, та переважає над ним, представлена в українському кордоцентризмі як національній філософії, а також в американському прагматизмі та російській релігійній метафізиці.

Фундатори українського кордоцентризму як національної філософії: Г.Сковорода, М.Гоголь, П.Юркевич й П.Куліш – одними з перших в історії світової філософії створили самобутню й оригінальну ідею першості серця перед розумом. Засновник українського філософського кордоцентризму Г.Сковорода сформулював цю ідею в такому вигляді: “Голова всього в людині – людське серце”, оскільки “без зерна горіх є ніщо, а лю-

дина без серця” [7, с.244; 8, с.363]. Інші представники українського філософського кордоцентризму й однодумці Г.Сковорода: М.Гоголь, П.Юркевич і П.Куліш – дали свої власні формулювання цієї української філософської ідеї. М.Гоголь, ведучи мову про роль розуму й серця в людському житті, стверджував, що “розум не є вища в нас здатність, його посада не більше як поліцейська: він може тільки привести в порядок і розставити по місцях усе те, що в нас вже є” [9, с.87]. Розум, на його думку, цілком залежить від серця. “Він іде вперед, коли йдуть вперед усі моральні сили в людині й стоїть без руху й навіть іде назад, коли не підносяться моральні сили” [9, с.267]. П.Юркевич, розглядаючи співвідношення сфери розуму й сфери серця в психічному житті людини, зазначав, що “серце є основа душевного життя. Розум – тільки світло, яке цю основу освітлює”. Він є “вершина, а не корінь душевного життя” [10, с.95]. П.Куліш, підкреслюючи провідну роль серця в діяльності людини, наголошував, що “найперша річ – серце шире й якийсь голос із душевної глибини, котрий велить чоловікові йти вгору, а розум слуга того голосу” [11, с.112].

Згодом оригінальний український принцип переваги серця над розумом був заново відкритий Ч.С.Пірсом – одним із засновників американського прагматизму. Він, опираючись на досвід людства й здоровий глузд, сформулював життєву аксіому: “Серце більше за голову й у сфері найбільш піднесених наших турбот тільки воно одне й присутнє” [12, с.266]. Із цієї аксіоми Ч.С.Пірс вивів правильний метод дії: “Стосовно найголовніших життєвих турбот людина мудра йде за своїм серцем і не довіряє своїй голові. Такий метод повинен взяти на озброєння кожен, яким би могутнім інтелектом він не володів” [12, с.265].

Пізніше самобутня українська філософська ідея про першість серця перед розумом була ще раз повторена в російській релігійній метафізиці, зокрема в метафізиці глибокого серця Б.Вишеславцева. У цій метафізиці Біблія та біблійна антропологія тлумачились засобами аналітичної психології К.Юнга, а людське серце ототожнювалось із самістю – архетипом цілісності колективного несвідомого. Базуючись на такому ототожненні, Б.Вишеславцев стверджував, що “розум і свідомість не є вищими в людині: ірраціональна й надсвідома самість є вищою” [13, с.285].

Зазначене дає підставу вважати українську національну філософію, виходячи зі співзвучності та схожості її ідей з американською та російською філософіями, самобутньою, оригінальною й такою, що має світове значення.

Розкриваючи підстави класифікаційного поділу українського кордоцентризму як національної філософії, необхідно відзначити, що символ серця у філософії Заходу репрезентується знаком хреста. Вертикальна переклада хреста, за М.Бубером, є скінчений простір від небес до пекла, й проходить вона через людське серце; поперечна ж переклада являє собою скінчений час від створення світу до останнього його дня, причому центр цього часу – смерть Христова, всепокриваюча й всепокутуюча, припадає на саме осереддя простору – серце бідного грішника [14, с.167]. Як би розвиваючи й доповнюючи тезу М.Бубера, С.Франк стверджував, що людина за своєю природою належить до двох світів – до Бога й до світу або до світу Святині й емпіричного світу; її серце є точка перехрещення двох цих сил [15, с.208, 430]. Світ Святині в даному випадку асоціюється з вертикальною перекладною хреста, а емпіричний світ – з горизонтальною.

Виходячи із цього, за світоглядною орієнтацією можна виокремити три аспекти українського кордоцентризму як національної філософії, які щільно пов’язані між собою, – *креативність, акціональність та інтроспективність*. Звідси три типи українського філософського кордоцентризму. Креативний кордоцентризм є світоглядною орієнтацією на світ Святині, а два інші типи – на емпіричний світ: акціональний кордоцентризм – на соціальну реальність, а інтроспективний – на людську духовну реальність.

Креативний кордоцентризм – це світоглядний акцент української філософії, за яким людська духовна реальність – духовне серце – розглядається як аналогія фізичного серця, а саме фізичне серце постає його взірцем і генеруючою силою створення істинної людини шляхом містичного преображення, другого, духовного, народження чи теофікації. Креативність представлена в концепції створення істинної людини Г.Сковороди й теорії творчої сили людського серця П.Юркевича.

Акціональний кордоцентризм, у свою чергу, – це світоглядний акцент української філософії, за яким духовне серце, пройняте афектом, постає джерелом зовнішньої, зорієнтованої на інших етичної дії. Акціональність виражена в ідеї афективного вчинку П.Юркевича й принципі циркуляції любові в соціальній піраміді М.Гоголя.

Нарешті, *інтроспективний* кордоцентризм – це світоглядний акцент української філософії, за яким духовне серце, насажене волею, постає джерелом внутрішньої, скерованої на себе етичної дії. Інтроспективність, за Г.Сковородою, виявляється у волі до єднання з природою як власною, так і Божественною, а за Т.Шевченком і П.Кулішем, – у напруженому емоційно-вольовому прагненні до правди й свободи.

Звертаючись до дефініцій та характеристик українського кордоцентризму, як національної філософії, потрібно зазначити, що під час аналізу специфіки української філософії було виокремлено дві її характерні риси – філософію серця й кордоцентризм. Автором імені “філософія серця” вважається Д.Чижевський [16, с.19], а імені “кордоцентризм” – О.Кульчицький [17, с.13].

В етнічній Україні наведені характеристики української філософської думки, виявлені мислителями західної української діаспори, були замінені власне визначеннями. Так, визначення філософії серця запропонував І.Бичко. На його погляд, філософія серця – це “філософське вчення, що спирається на біблійну традицію ототожнювати духовну реальність із серцем” [18, с.681]. Кордоцентризм спробував визначити І.Мойсеїв. На його думку, кордоцентризм – це “біблійне за походженням уявлення про те, що істинна сутність людини зосереджена в серці” [18, с.303].

Однак, оскільки імена “філософія серця” й “кордоцентризм” позначають фактично один і той самий філософський феномен, виникла ідея впорядкування цього термінологічного хаосу. Саме тому ми створили термін “український кордоцентризм” [19, с.1]. У цій аналітичній конструкції інтелектуальна ідентичність української філософії відображена в назві “кордоцентризм”, а її національна специфіка – у прикметнику “український”.

Загалом український кордоцентризм є складним феноменом. Власне тому однозначно визначити його неможливо. Описати сутність й особливості українського кордоцентризму можна лише через низку визначень, характеристик і порівнянь.

У метафілософському смислі український кордоцентризм є національною філософією, яка зорієнтована на дослідження співвідношення ірраціональної сфери людської реальності з раціональною.

В історико-філософському плані український кордоцентризм є історичним типом філософування, якщо розглядати його в порівнянні з іншими історичними типами – античним космоцентризмом, юдейсько-християнсько-ісламським теоцентризмом, ренесансним антропоцентризмом, просвітницьким логоцентризмом, постмодерним семіоцентризмом, і водночас філософською парадигмою, якщо розглядати його ключовий символ і взірць філософування, що забезпечує інтелектуальну ідентичність української філософії, – людське серце – окремо, ізольовано, лише в українській інтелектуальній традиції, 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 реальністю. За Г.Сковородою, “людина є серце” [8, с.359].

В етичній перспективі український кордоцентризм є концепцією першості спонтанного емотивізму перед калькулюючим егоїзмом.

В онтологічному аспекті український кордоцентризм є вченням, за яким життя падає над розумом.

У феноменологічному фокусі український кордоцентризм є вченням, згідно з яким мудрість переважає над розумом.

У гносеологічному ракурсі український кордоцентризм є вченням про перевагу трансперсонального досвіду над дискурсивною логікою.

В аксіологічному тлумаченні український кордоцентризм є вченням, яке зараховує до цінностей ірраціоналізм й гуманізм, а до антицінностей – раціоналізм. Звідси очевидно, що український кордоцентризм, як ірраціональний гуманізм, знаходиться в опозиції до романського й германського раціонального гуманізму, а українська ірраціональна філософська гуманістика – до західноєвропейської раціональної гуманістики.

У соціально-філософському окресленні український кордоцентризм є концепцією переваги ірраціонально організованої сільської спільноти над раціонально організованим міським суспільством.

В історіософському розумінні український кордоцентризм є мікроісторією істинної людини, яка у своєму духовному зростанні проходить два етапи: етап смерті старої, зовнішньої, фальшивої людини та етап воскресіння або народження нової, внутрішньої й справжньої людини.

Узагальнюючи й підсумовуючи викладене, слід зазначити, що дискусія між психологічною й історичною школами філософської україністики з приводу українського кордоцентризму, як національної філософії, є конфліктом міфологій, протистоянням між міфом унікального етноментального феномену та міфом ілюзії наукової уяви. Співвідношення між окресленим протистоянням та позицією культурологічної школи філософської україністики, яку поділяє автор цієї статті, є конфліктом інтерпретацій, протистоянням між міфічною інтерпретацією класичної доби української філософії та її метафілософською інтерпретацією.

1. Ориген. О началах / Ориген. – Новосибирск : Наука, 1993. – 384 с.
2. Паскаль. Думки про релігію / Паскаль. – Л. : Місіонер, 1995. – 172 с.
3. Фейербах Л. Избранные философские произведения / Л.Фейербах. – М. : Изд. Политической литературы, 1955. – Т. 2. – 943 с.
4. Преподобный Исаак Сирий. Слова подвижнические / Преподобный Исаак Сирий. – М. : Правило веры, 1998. – 435 с.
5. Преподобный Григорий Синаит. Творения / Преподобный Григорий Синаит. – М. : Изд. Новоспасского монастыря, 1999. – 160 с.
6. Душеполезные поучения святителя Феофана Затворника. – М. : Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1998. – 512 с.
7. Сковорода Г. Пізнай в собі людину / Григорій Сковорода. – Л. : Світ, 1995. – 528 с.
8. Сковорода Г. С. Твори / Григорій Сковорода. – К. : Обереги, 1994. – Т. 2. – 480 с.
9. Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями / Н. В. Гоголь. – М. : Сов. Россия, 1990. – 432 с.
10. Юркевич П. Д. Выбрание / П. Д. Юркевич. – К. : Абрис, 1993. – 416 с.
11. Вибрані листи Пантелеймона Куліша українською мовою писані. – Нью-Йорк ; Торонто : Вид. УВАН у США, 1984. – 326 с.
12. Пирс Ч. С. Принципы философии / Ч. С. Пирс. – С.-Пб. : Санкт-Петербургское философское общ-во, 2001. – Т. 2. – 320 с.
13. Вышеславцев Б. П. Етика преображенного Эроса ; Вечное в русской философии / Б. П. Вышеславцев. – М. : Республика, 1994. – 368 с.
14. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер. – М. : Республика, 1995. – 464 с.
15. Франк С. Л. Духовные основы общества : Смысл жизни : Силаи Вол. Свет во тьме ; Русское мировоззрение / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1993. – 511 с.
16. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – Брюссель ; Мюнхен ; Лондон ; Нью-Йорк ; Торонто : Вид. СУМ, 1984. – 311 с.

17. Калюжний Є. Як стати і бути багатим : філософія індивідуального успіху / Є. Калюжний. – К. : Смолоскип, 2006. – 282 с.
18. Філософський енциклопедичний словник / [за ред. В. Шинкарука]. – К. : Абрис, 2002. – 744 с.
19. Гнатюк Я. С. Український кордоцентризм : історико-філософський аналіз : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук / Я. С. Гнатюк. – Івано-Франківськ : Плай, 2005. – 19 с.

In clause are considered psychological, historical and culturological approaches to the Ukrainian doctrine about the center of heart as national philosophy (la philosophie du coeur, la filosofia del corazón, die Philosophie des Herzes). The basic attention concentrates between mythical and metaphilosophical interpretation of the Ukrainian philosophical doctrine about heart.

Key words: philosophy of heart, kordocentrism, historical mentality, intellectual identity, mythical and metaphilosophical interpretation.

УДК 1(091) (477)

ББК 87.3 (4 Укр)

МЕНТАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ ДОБИ РОМАНТИЗМУ: АНТЕЇЗМ

Анна Сокирко

Сучасне буття української нації глибоко вкорінене в духовний світ національного минулого, у традиції, історію. У контексті сказаного філософська рефлексія над історико-філософськими ідеями українського романтизму значима й актуальна якраз у плані відтворення тих суттєвих сторінок нашого минулого, котрі пов'язані з поняттям "ментальність". Саме в рамках українського романтизму вперше визріли й сформувалися ідеї національного державотворення, українська ідея, як основоположна засада цього процесу, ідея народності.

Ключові слова: доба романтизму, ментальність, антеїзм, ліризм, емоційність, національна ідея.

Актуальність дослідження особливостей української ментальності зумовлена теоретичними та практичними потребами суспільних перетворень в Україні, пошуку крайною власної унікальності та її утвердження. Сьогодні існує нагальна потреба у філософській рефлексії процесів, що формували свідомість українців, їх розуміння власної ментальної неповторності. Найяскравіше вони проявляються у творчості таких представників української філософії епохи романтизму, як М.Гоголь, Т.Шевченко, П.Куліш, М.Костомаров. Відомо, що саме в епоху романтизму вперше з'являється поняття національної ідеї.

Романтизм прийнято визначати як західну духовну культуру кінця XVIII – початку XIX ст., а розвивається вона майже в усіх країнах Європи й Америки. В Англії романтизм пов'язаний із такими всесвітньо відомими іменами, як В.Скотт, Дж.Байрон; у Франції – це В.Гюго, в Росії – Ф.Тютчев, в Америці – Е.По.

Дослідники історії філософії роблять акцент на таких ідеях романтизму, як заперечення гносеологізації людини, упровадження культу творчості, звернення до проблеми генія, повернення до міфу як основи теорії. Міф стає для романтиків підґрунтям людської світобудови, тим явищем, в якому минуле поєднується з майбутнім і вічним. Вищими цінностями романтиків є творча свобода особистості та любов [10, с.148–149]. Не можна не погодитися з А.Гулігою, який характеризує дану епоху так: "Романтизм – це завжди не тільки повалення ідола, а й утвердження ідеалу, до того ж пряме і безпосереднє, без вивертів..." [3, с.69].

Українська ментальність, що формується під впливом вищезгаданих ідей та історичних процесів, що безпосередньо турбували суспільство того часу, формує і витворює власні символи й цінності. Відомо, що у XVIII столітті народ України перебував під владою двох імперій, свою автономію втратили Слобідська Україна та Гетьманщина, припинила своє існування Запорізька Січ. Ці несприятливі обставини певним чином впливають на постановку такої важливої проблеми, як співвідношення понять "людина

– нація", і як наслідок – формування найважливіших складових національної ідеї. Дане поняття безпосередньо пов'язане з категорією "ментальність".

Термін "ментальність" пов'язаний з такими латинськими аналогами, як *mentalis*, *mens*, *mentis*, що в перекладі трактується як "розум", "розумовий", "думка" або "інтелект". В англійській мові слово *mentality* означає "розум", "інтелект", "розумові особливості, властивості". Отже, виходячи із самої етимології слова, зміст ментальності міститься в когнітивній сфері та визначається насамперед тими знаннями, якими володіє спільнота. Знання разом із віруваннями (містично-емоційний компонент) створюють "уявлення про навколишній світ, який є ґрунтом ментальності, задаючи разом з домінуючими потребами та архетипами колективного безсвідомого ієрархію цінностей, яка характеризує дану спільноту" [4, с.94]. Ментальність зберігає генетичний код народу, допомагає зрозуміти закономірності розвитку філософії, культури, суспільної моралі. На її основі виникає відчуття ідентичності, що визначає політичну й побутову поведінку.

Є.Чорний запропонував як модель єдності ментальності та ідентичності – айсберг. Ментальність – підводна частина, "самість" суспільства. Над водою – здійснена у виборі ідентифікація. Весь айсберг, таким чином, – це унікальність, оригінальність суспільства. І цей айсберг "дрейфує", зазнаючи впливів світоглядних, етнічних, політичних, релігійних, економічних та інших умов.

Як зазначає О.Забужко, початок дослідження української ментальності чи то, скоріше, початками української етнософії вважається розвідка 1861 року М.Костомарова "Две русские народности" [5, с.29–35]. Як історіософ, Костомаров не стільки з'ясовував причинову залежність значущих подій, скільки прагнув до ірраціонального заглиблення в історію буття української людини та збагнення її ментальності. Цю настанову він реалізовував, поєднуючи призму романтичного світоосягнення з органічними для традицій української думки ідеями християнської філософії, зокрема з постулюванням найвищого вічного розуму, який невідомими нам шляхами керує всією долею історії людства.

Становлення такого роду конкретних етнософій спостерігаємо в зазначений період європейської історії в лоні більшості національних філософських шкіл: від Росії в праці В.Соловйова "Русская идея" до Іспанії з її профетичною концепцією національної історіософії ("Життя Дон-Кіхота й Санчо" М.де Унамуно).

Великі труднощі в розвитку дослідження ментальності українського народу були пов'язані з тим, що "...тоталітаризм викреслив установлений ще в епоху Романтизму знак рівності між народом і культурою, натомість ототожнивши народ – з державою, так що в масовій свідомості "націоналізм" поступово зрісся з "нацизмом", і вся етнософська проблематика виявилась ідеологічно скомпроментованою на довгі роки наперед" [5, с.31].

На нашу думку, все-таки найбільша роль у дослідженні ментальності українського народу, як важливої складової національної ідентифікації, належить ученим, що проводили свої дослідження в діаспорі. Звісно, їм була притаманна деяка спадковість української традиції, але водночас, перебуваючи поза тоталітарним суспільством, вони могли вбирати надбання західних дослідників, формуючи тим самим унікальний етнософійний підхід. Серед найбільш значних можна назвати Д.Чижевського, І.Мірчука, О.Кульчицького, В.Яніва, М.Шлемкевича.

В умовах національного державотворення вивчення питання української ментальності епохи романтизму займає чільне місце. Адже "крихка етнічна, культурно-аксіологічна, світоглядна, орієнтальна й навіть етична архітектоніка сучасного українського суспільства вимагає реалістичної, твердої, відповідальної реконструкції українського світу, пошуків форм державного і суспільно-політичного втілення адекватних українській вдачі, українському менталітету, українським чеснотам, українській традиції, потре-

би формування концепції, незакаламутненої ганебними сенсожиттєвими компромісами, здрибненими світоглядними чи ціннісними девальваціями” [9, с.29].

У ході досліджень українськими вченими було виділено чотири системотворчі ознаки ментальності українського народу, що яскраво виражені у творчості філософів епохи романтизму [4, с.94].

1. *Інтровертність вищих психічних функцій у сприйнятті дійсності*, що виявляється в зосередженості особи на фактах і проблемах внутрішнього, особистісно-індивідуального світу. Висновки про інтровертність вдачі українців ґрунтуються на аналізі найвідоміших постатей українства – М.Гоголя, Т.Шевченка. Як зазначає дослідник творчості великого поета-філософа Д.Бучинський, значна кількість лірики Шевченка є автобіографічною і в повній мірі наповненою особистісними переживаннями: “Доле моя, доле!/Чом ти не такая,/Як інша чужая?” [1, с.129].

З інтровертністю пов’язується й український егоцентризм, що “дає перевагу всьому особистому над усім загальним” і спричинив вже не одну історичну катастрофу України. Прагнення до самовираження не знає меж. Індивідуалізм української ментальності отримав у працях дослідників найрізноманітніші епітети: “вибуялий” (В.Янів), “безмежний” (І.Мірчук), “самоізолюючий” (Д.Чижевський). У той час, коли індивідуалізм західноєвропейців, що ґрунтується на іншій світоглядно-релігійній традиції, знаходить найяскравіше втілення в суспільно-політичних справах, український індивідуалізм обмежений, як правило, побутовою сферою, а саме: власним земельним наділом, подвір’ям (“моя хата скраю, я нічого не знаю”, “нижче трави, тихше води” тощо). Інтровертний характер українського індивідуалізму, його спрямованість на відособлення індивіда від суспільства і від інших людей спрямовує зусилля особистості на створення свого малого індивідуального світу, на ізоляцію в ньому й збереження себе від впливу інших людей і від соціуму. Саме цим можна пояснити парадоксальність сьогоденної ситуації, коли в нації індивідуалістів катастрофічно не вистачає соціально-активних людей.

2. *Кордоцентричність*, що проявляється в сентименталізмі, чутливості, любові до природи, яскраво відображених у пісенному фольклорі. О.Кульчицький наголошує, що “українська психічна структура визначається своїм емоційно-почуттєвим характером, зосередженням довкола «серця», своєю “кордоцентричністю”. [8, с.710]. Оскільки серце є осередком української психіки, виникає релятивне переміщення на друге місце “предметових” світосприймальних настанов. Д.Чижевський акцентує увагу на тому, що “безумовною рисою політичного укладу українця є емоціоналізм і сентименталізм, чутливість та ліризм; найяскравіше ці риси проявляються в естетизмі українського народного життя й обрядовості...” [11, с.17]. Виходячи із цього, О.Забужко виділяє “панестетизм” поряд із лінгвоцентризмом як основні риси української ментальності. Любов до природи в українців постає, насамперед, як утеча від суспільно-політичних клопотів. “Садок вишневий коло хати” залишається вічним символом романтизму, що притаманний українському національному характерові.

3. *Анархічний індивідуалізм*, партикулярне прагнення до особистої свободи, безпалєжного прагнення до державності, коли бракує ясних цілей, дисциплінованості й організованості. Індивідуалістично налаштоване українство завжди тяжіло до малих форм організації і самоуправління, що призводить націю до перманентних розколів і засвідчує невміння й небажання виробляти й реалізувати глобальні політичні програми. О.Кульчицький пише про це так: “Групи типу спільнот не вимагали і не розвивали активних настанов, навпаки, давали радше почин настановам рефлексивним, зверненим у власне нутро...” [8, с.716]. Коріння анархізму українського народу вбачаються насамперед у тому, що традиційній українській родині була притаманна традиційна рівність синів у питаннях розподілу майна. Для української культури не була характерна наявність “старшинства”, усі сини мали однакове право на спадщину. Окрім того, традиційна

українська ментальність виявлялася в схильності до визначення пріоритету ідеї рівності над ідеєю свободи. Також, зокрема у Б.Цимбалістого, є дуже добре помітна наявність сильного родинного чинника. Так, роль батька у виховному процесі зазвичай обмежувалася в українців функцією покарання. Постає батька асоціюється з владою, причому з владою як джерелом насильства. У дорослому віці людина на підсвідомому рівні репродукує негативні настанови, які сформувалися в дитинстві. Окрім того, анархізм українського народу має основи й на рівні політичної влади, що зумовлено довготривалим перебуванням українців у колоніальному становищі. Саме тому влада сприймається українцями як щось чуже й штучно привнесене. Так, у творчості Т.Г.Шевченка ці мотиви підтверджуються закликами протесту: “Безбожний царю, творче зла,/Правди гонителю жестокий!/Чого накоїв на землі?” [1, с.39].

4. *Переважа емоційного, чуттєвого над волею та інтелектом*. Пояснення цих якостей традиційно приводить дослідника до української природи й землі як найпершого джерела формування сутності українця. Це пов’язано, насамперед, із глибоким вкоріненням архетипів Матері-Землі у свідомість українського населення. Саме тому така риса української ментальності, як антеїзм, заслуговує особливої уваги в нашому дослідженні. Традиційний зріз українського населення майже повсякчас був селянським, хліборобським, і зовсім не дивно, що земля асоціювалася з життям, самою здатністю до проживання, вона давала впевненість у майбутньому. Тому часто земля залишалася єдиним прихистком для людини, сприяла їй “втечі” від суспільного життя до природи. Та в певному сенсі цей потяг сприяв втраті частини свого суспільного “я”, пораженству. Тому варто детальніше проаналізувати становлення та особливості українського антеїзму.

Антеїзм – це особливість філософської думки України, яка полягає в підвищеному інтересі не до ідеального світу абстрактних теорій, а до “землі”, України, бо саме тут можна знайти “правду”, яка є метою філософського пошуку. Саме антеїзм претендує на роль особливої складової української ментальності, бо несе в собі риси, що поєднують прагнення задовільнити духовні та матеріальні потреби людини. Земля, як символ, отожднюється з матеріальним багатством, задоволенням фізичних потреб у їжі, водночас образ Матері-Годувальниці, споріднений з антеїзмом, несе в собі інше смислове навантаження, що пов’язано з емоційним компонентом. Відомо, що термін “антеїзм” етимологічно походить від ім’я грецького героя Антея, фізична сила якого проявлялася вищою мірою лише за умови контакту із землею. Згідно з міфом, Антей був задушений Гераклом, коли той підняв його над нею. Аналізуючи образи даної історії, проводимо паралелі: Антей – символ прив’язаності людини до матері-землі на фізичному та емоційному рівні, який гине від рук Геракла – символа Світової сили Розуму. Саме тому в українській філософській думці епохи романтизму домінує уявлення про антеїзм як суто емоційний зв’язок людини з матерією (землею), що заперечує раціональне осмислення даного феномену.

Ця риса, розвинувшись як характеристика української душі, поступово виділилася в одну з найприкметніших ознак філософської думки. Вона формувалася протягом багатьох століть за умов автохтонної (ще із прадавньої трипільської доби) землеробської культури, яка породжувала в етнічній свідомості українців архетип ласкавої, лагідної неньки-землі, її поетичне бачення, ініціювала обрядовість народного життя. Таке емоційно-шанобливе ставлення до землі, до рідної природи загалом практично і виявилось в антеїзмі як частині світоглядно-ментального рівня етносу.

Зважаючи на те, що ідеї доби Київської Русі та класичної філософії дослідники схильні вважати основними джерелами філософської думки романтизму, нижченаведена ретроспектива є доцільною.

Ідеї антеїзму ми знаходимо, як і зародки інших основних тенденцій української філософської думки, в культурі Київської Русі. Досить важливим є той факт, що про антеїзм у чистому розумінні цього слова, як про національну ознаку, говорити не можна. Але вже в історіософській концепції Іларіона ми знаходимо ідеї “землі Руської”, особистої причетності кожного до долі Вітчизни. Тобто Русь виступала як батьківщина кожного, і тому захищати її було справою честі. Єдність території в Київській Русі хоча й не була ознакою “окремішності”, однаково відіграла роль могутнього чинника самоідентифікації.

Антеїзм як явище етизації філософської думки є помітним і в Г.Сковороди. Його принцип “сродності” – це насамперед принцип “зрошеності” з тим чи іншим типом діяльності. Український народ убачав у “сродності” ознаку якості, надійності, гарант виживання. Адже земля завжди була годувальницею людей, вона була єдиною вартістю, яку слід було берегти. І тому не дивно, що Г.Сковорода, будучи мандрівним філософом, використав один із наймогутніших українських архетипів у своїй творчості.

Одним з яскравих виразників антеїзму в українській філософії романтизму є П.Куліш. Його філософія загалом заснована на протиставленні “внутрішнього” і “зовнішнього”, “верху” і “низу”. Саме через низку таких суперечностей він і пояснює сутність людини. Але, будучи одним з організаторів Кирило-Мефодіївського братства, він не міг оминати глибоку зацікавленість соціально-політичними проблемами. Вищеподані протиставлення П.Куліш пояснює через поняття “хуторської філософії”.

Мислитель протиставляє “хутір”, під яким розуміє єдність людини із природою, землеробську культуру, сільський спосіб життя “городу”, тобто міському життю і міській культурі. Він зі зневагою ставиться до панів, що “...в тісноті бідують! Золотом сяє, у кареті їде, а яким воздухом дише!..” [7, с.244]. Він пише про те, що “...у вас, у цивілізаторів усе тільки сбыт и потребление на умі!” [7, с.248]. П.Куліш розуміє “город” як “скоповище многолюдства”, “безмежну вулицю”. Міське життя робить людей однаковими, схожими істотами. У таких поглядах на місто з його способом життя відобразилися реалії тогочасної дійсності – протилежність між містом і селом, страх перед містом-експлуататором, що був притаманний більшості темного, забитого, пригнобленого селянства. При цьому варто зауважити, що місто завжди асоціювалося в мислителя із джерелом цивілізації, а значить і втіленням раціонального компонента, що протиставляється емоційно-чуттєвому, душевному, “тому чистому, що є в людині”.

П.Куліш виступає ніби апологетом села, землеробської культури. Він впевнений, що селянам нічого не бракує, адже в них є і пити що, і їсти, і свитина, і навіть кожух. Йому не потрібні ні “моди” городянські, ні багате життя. Основним у творчій спадщині філософа виступає не просто людина, а селянин, носій автохтонної землеробської культури. Селянин повинен і він внутрішньо прагне “читати єдину книгу, вона ж заставляє не мамону служити, а Богові”. Ця книга – Біблія. Цим підкреслюється релігійно-ідеалістичний світогляд П.Куліша. Розробка П.Кулішем “хуторської філософії” відобразила “ідею протиставлення всім негативним явищам, які формувалися в зоні безпосереднього впливу імперської культури незамуленого села” [2, с.124].

М.Костомаров також долучається до роздумів, що стосуються особливостей українського антеїзму. У відомій праці “Дві руські народності” філософ акцентує увагу на безмежній любові українців до власної природи: “Великорусь мало любить природу; у поселянина вы очень рѣдко можете встрѣтить въ огородѣ двѣты, которые найдутся почти при каждомъ дворѣ у нашего земледѣльца. Этого мало, Великорусь питаеть какую-то вражду къ произрастеніямъ. [...] Рѣдко можно встрѣтить Великорусса, который бы сознавалъ и чувствовалъ прелесть мѣстоположенія, предался бы созерцанію небеснаго свода, впивался безотчетно глазами въ зеркало озера, освѣщеннаго солнцемъ или

луною, или въ голубую даль лѣсовъ, заслушался бы хора весеннихъ птицъ. Ко всему этому почти всегда чуждъ великорусскій человекъ, погруженный въ обыденные расчеты, въ мелкій омутъ матеріальныхъ потребностей” [6, с.64]. Таким чином, протиставляючи дві народності, автор підкреслює характерні особливості українців, наділяючи їх високою мірою духовності.

Антеїзм української філософії був закономірним моментом вираження пануючих соціально-культурних тенденцій розвитку. Для пояснення сутності “селянської”, “антеїстичної” культури буде доцільним зробити невеликий історичний екскурс. Так, до XVII – першої половини XVIII століття міста Наддніпрянщини і Слобожанщини були органічно пов’язані із сільською місцевістю й козацькими хуторами. Міста стають адміністративно-культурними центрами колонізації українського населення. При цьому український капітал формується все-таки в сільському господарстві, у переробних галузях, у легкій промисловості. Українська класична література змальовує місто як чужий, ворожий світ, куди потрапляє селянин. Є.Маланюк пише про традиційне для української літератури ставлення до міста, як до “кубла презирства і голоти”. Тобто село для української культури, а зокрема філософії, було засадничим. Але це в ніякому разі не слід розуміти як ознаку “меншовартості” українського народу, а лише як особливу, притаманну їй форму організації суспільних зв’язків, що була єдиним способом збереження залишків духовності в умовах імперської політики Росії та Австро-Угорщини.

Отже, антеїзм, будучи особливістю української філософії, надав їй суто народного, природно “горизонтального” характеру. Це виразилось у тому, що основами антеїзму, як відзначалося вище, є саме селянська, не “інтелігентська” культура. Тобто цим підкреслюється дійсно народний характер української філософії. “Хутір”, давши основи для поглядів багатьох мислителів, тим самим виконав роль каталізатора духовного пробудження української еліти й забезпечив часову спадковість духовних форм освоєння дійсності в ментальній її формі.

Таким чином, можемо зробити висновок, що ментальні особливості філософської думки епохи романтизму були засадничими та основоположними факторами при формуванні загального обличчя нації. Національна українська ідея безпосередньо пов’язана з такою рисою як антеїзм, що втілює в собі повагу до рідної природи та землі. Саме цей емоційний компонент відіграє важливу роль під час характеристики українського народу, набуваючи тим самим якості “стержня” всієї української філософії, історії, культури. Характерні риси ментальності формують специфічність, унікальність української філософії, творячи тим самим окрему світоглядно-національну її парадигму.

1. Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Т. Г. Шевченка / Д. Бучинський. – Лондон ; Мадрид, 1962. – 256 с.
2. Грабовський С. Українська людина та українське буття : до проблеми методології філософського розмислу / С. Грабовський // Сучасність. – 1998. – № 5. – С. 116–145.
3. Гулига А. Шеллинг / А. Гулига. – М. : [б. и.], 1982. – 234 с.
4. Дем’яненко В. Ментальні характеристики політичної свідомості українців / В. Дем’яненко // Людина і політика. – 2001. – № 1. – С. 93–99.
5. Забужко О. Українство як філософська проблема на сучасному етапі / Оксана Забужко // Слово і час. – 1992. – № 8. – С. 29–35.
6. Костомаров М. Дві руські народності / М.Костомаров // Твори : в 2-х т. – К. : [б. и.], 1967. – Т. 2. – 255 с.
7. Куліш П. О. Хто такий хуторянин. Листи з хутора. Лист 5 / П. О. Куліш // Куліш П. О. Твори : у 2 т. – К. : Дніпро, 1989. – Т. 2. – 653 с.
8. Кульчицький О. Риси характерології українського народу / О. Кульчицький // Енциклопедія українознавства : в 2 т. / [під ред. В. Кубійовича і З. Кузеля]. (II). – Мюнхен ; Нью-Йорк, 1949. – Т. 1. – 718 с.
9. Михальченко М. Україна доби межичасся : блиск та убозтво куртизанів / М. Михальченко, З. Самчук. – Дрогобич : [б. в.], 1998. – 293 с.

10. Хамітов Н. Історія філософії: проблема людини та її меж / Н. Хамітов, Л. Гармаш, С. Крилова. – К.: [б. в.], 2000. – 271 с.
11. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – Мюнхен: [б. в.], 1983. – 175 с.

Modern life of Ukrainian nation is deeply engrained in the spiritual world of national the pas, in traditions, history. In the context of said philosophical reflection above the historical and philosophical ideas of Ukrainian romanticism meaningful and actual just in the plan of recreation of those substantial pages of our pas, which are related to the concept "mentality". Exactly within the framework of Ukrainian romanticism first ripened and was formed to the idea of national creation of the state, Ukrainian idea as fundamental ambush of this process, idea of nationality.

Key words: time of romanticism, mentality, atheism, lyricism, emotionality, national idea.

УДК 165.63:1(091) (477) "XI–XVII"

ББК 87.3(4Укр)

Любомир Андрусів

СПІВВІДНОШЕННЯ РАЦІОНАЛЬНОГО ТА ЕМОЦІЙНО-ЧУТТЄВОГО У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

У цій статті досліджується співвідношення раціонального та емоційно-чуттєвого у філософській думці Київської Русі на основі аналізу першоджерел. Описується кілька точок зору на формування культу книжного знання того часу. Розглядаються три види пізнання, які існують у середньовічній літературі. З'ясовується зв'язок віри та емоційно-чуттєвої сфери людини в пізнанні Бога та роль розуму в цьому процесі.

Ключові слова: раціональне, розум, інтелект, віра, емоційно-чуттєве.

Сутність співвідношення раціонального та емоційно-чуттєвого, як зазначає С.М.Возняк, вирішувалася "з переважанням одного чи іншого в різні періоди історичного розвитку філософії відповідно до конкретної парадигми" [2, с.3]. Потреба дослідження даної проблеми у філософській думці Київської Русі зумовлена актуальністю тенденції раціоналізації як наростання раціонального та його накопичення в період допрофесійної філософії як "здатності до мислення взагалі, на відміну від опосередкованих даних одиничних фактів" [14, с.428], "в переконанні здатності розуму досягнути цей світ і побудувати його на розумних основах" [3, с.852]. До наукових доробків, які виступали своєрідною науково-методологічною основою в проведенні даного дослідження, можна віднести праці таких українських дослідників, як О.Ф.Замалеєв, В.А.Зоц, В.С.Горський, І.В.Паславський, Я.М.Стратій, В.М.Нічик, Т.В.Бичко, А.К.Бичко, С.М.Возняк, М.В.Кашуба, В.Л.Петрушенко та ін.

Історія української філософії своїм коренем сягає ще передфілософських уявлень давніх слов'ян як однієї з перших форм світогляду на рівні міфології. Як зазначає визначний медієвіст Т.Грановський, "в дитинстві народів життя, зв'язане природою, звичаєм, вірою, тече тихо й одноманітно; одні установи та ідеї переходять від покоління до покоління, і нечисленні зміни відбуваються так поступово, що вони не становлять майже предмета для історії..." [5, с.45]. Тому в легендах, міфах та повчаннях того часу виразно відображався весь спектр пасивно-фіксаційного ставлення людини до дійсності з елементами символічного та оцінювального її тлумачення.

Світосприйняття давньоруських людей із запровадженням християнства виводить пізнання на дещо ширший рівень осмислення та розуміння навколишнього світу, поділеного на дві частини – земну і небесну. Теоцентрична картина світу, досягнення істини та Бога приводили до різних бачень у тлумаченні домінування розуму і віри. Поняття "віра" охоплює собою гносеологічну, онтологічну, етичну та чуттєво-психологічну сфери, воно виступає як категорія практичної філософії та етики" [9, с.30]. Емоційно-чуттєве сприйняття характеризується таким ставленням особистості до явищ навколишнього світу, де переживання виступають домінуючими й виражаються в міміці,

жестах, різних діях і вчинках людини, що притаманне світогляду тогочасної людини [12, с.121].

Уже в "Слові о полку Ігоревім" київському князеві Святославі на вість про Ігореве нещастя бояри висловилися, що "туга ум полонила" [16, с.139]. "Туга" – це те, що відноситься до сфери афектів, емоційно-чуттєве переживання. Можна виокремити певний аспект розуміння співвідношення раціонального та емоційно-чуттєвого у філософській думці Київської Русі як тимчасове володіння чи безпосередній вплив емоційної сфери на розум людини взагалі. Для християнства свідченням справжньої живої віри є такі плоди Святого Духа, які можна також зачислити до емоційно-чуттєвої сфери, а саме: радість, мир, а також любов у розумінні емоційного вияву діяльності людини.

Віра виступає головним принципом життя християнина. "Блаженні ті, що не бачили (Христа), а ввірували", – пише митрополит Іларіон у "Слові про Закон і Благодать", вихваляючи подвиг запровадження християнства на Русі Володимиром. Про те, як саме рішення про прийняття християнської віри народжувалося в серці князя, Іларіон пише з іншого погляду: "Ти, о блаженний, без усього цього прийшов до Христа, тільки від благого розуміння і від розуму гострого утямив, що є Бог". А перед цим автор у творі неодноразово наголошує на його високому інтелекті: "мужністю ж і розумом досягнув успіху", "засяяв розум у його серці", "рівнорозумний", "розумом увінчаний" [13, с.98; 100]. Так само і Данило Заточеник у своєму "Слові" звертає увагу на вагомий роль розуму: "ібо серце разумного утверждается в теле его красотой", "одеждой скуден – да разумом наделен", "домагайся ума мудрого" [10, с.160; 163; 170].

Аналіз пам'ятки традиційного середньовічного літературного жанру ходін "Житіє і ходіння ігумена Даниїла з Руської землі" показує, що навчання і віра повинні поставати умовами досягнення добра та істини, причому емоційно-чуттєве пізнання тут також відіграє важливу роль для самої людини, "якоюсь мірою навіть через катарсис" [15, с.54].

Переживання побаченого на Святій землі автор даного твору подає через опис свого емоційного стану, ведучи мову про емоційно-чуттєву сферу будь-якого християнина, яка є важливою при пізнанні й розумінні Бога – "під час святкової служби у храмі Воскресіння Христового має таку силу, що той хто має камінне серце, може прослезитись" [15, с.60]. Переживання в такому ракурсі виступають як результат духовного очищення, відчуття духовної реальності.

Акцент на ролі розуму в пізнавальній діяльності людини знаходимо в роботах давньоруських книжників: розуміння книги, писаного слова, книжного вчення в духовному житті людини. В.С.Горський цей акцент називає як "тенденцію до інтелектуалізму", започатковану у "Слові про Закон і Благодать" Іларіона і продовжену митрополитом Никифором, автором "Послання" Володимира Мономаха, а в більш пізній період репрезентовану творчістю Климента Смолятича, Кирила Туровського та ін. [4, с.35]. Власне, запровадження християнської віри сприяло заснуванню монастирів, в яких брати-монахи збирали багато різних писань "и перекладаше от грек на словенское писмо", "почитая е часто ноши и в дне", насолоджуючись ученням божественного [7, с.36].

Климента Смолятича можна віднести до тієї гілки християнської думки, що репрезентує раціоналістичну тенденцію в ній. Визнаючи провідну роль розуму, він указує на роль почуттів, що є опорою душі, керівником якої виступає розум. Представником цієї лінії був Костянтин-Кирило Філософ та його вчитель Фотій. На Русі її фундатором виступав Іларіон.

Творчості Кирила Туровського притаманний досить типовий для давньоруської культури емоційний тонус, що супроводжує звернення до духовності, в межах якої, власне, і формувалася філософська думка Київської Русі.

Ідейні джерела формування філософської думки Київської Русі постають із ряду пам'яток перекладної літератури Візантії, яка виступала своєрідним ретранслятором античності, творів отців церкви [7, с.120], деяких творів давньогрецької культури, а також пам'яток давньоруських книжників, які пізніше творили власну філософську думку. Це можна простежити на ідейній спадщині К.Туrowsького, яка впливає із творчості Смолятича, а від нього веде до Аристотеля і Платона [11, с.205].

Проблеми виникнення і розвитку світу, взаємовідношення Бога і світу, Бога і людини, віри і знання, душі і тіла мислителі Київської Русі черпають із діалогу з античною культурою, який здійснюється на ґрунті двовір'я [11, с.201]. Яскравим прикладом використання і поєднання мудрості античності із християнством містяться у відомому збірнику того часу "Бджола": "Как видим пчелу, по всяким садам и травам летающей и от каждой берущей полезное, так же и юноши, изучая философию в желанье постичь вершины мудрости, отсюду наилучшее собирают" [10, с.298].

Навіть великий ідеолог церкви періоду іконоборства Іоан Дамаскін (IX ст.) в поясненні свого звернення до аристотелівської силогістики, щоб на її основі систематизувати християнське вчення про Бога, створення світу і людини, заявляє, що «євангельська істина сама по собі не потребує доказів, проте вони необхідні для переконання "нечестивих противників"» [7, с.121]. Дамаскін намагається примирити раціональне і містичне начало в ортодоксальній теології [7, с.121]. К.Смолятич, говорячи про два роди пізнання – приточне і благодатне – для того, щоб утвердити право розуму на обговорення теологічних проблем, у творі "Послання пресвітитеру Фомі" веде мову про те, що Христос дає пояснення своїх притч, і цим повинна зараз займатися філософія, використовуючи "розумне осягнення Біблії" [7, с.134].

Виразне співвідношення раціонального та емоційно-чуттєвого подає Смолятич, говорячи про пізнаваність Бога через дослідження навколишньої природи, світу: "Все, что знает ум, знает лишь благодаря чувствам, именно потому душа человека и "словесна" (разумна) и чувственна, наделена ощущениями", тому пізнання світу – сходінка до пізнання Бога, "і іншого шляху немає" [7, с.134]. Проте Новий Заповіт, приймаючи полярність світського і божественного, відкидає чуттєво-емпіричний зміст віри [7, с.135]. Апостол Павло протестує як проти раціоналізації, так і проти емпіризації віри. Потрібно говорити про два шляхи пізнання Бога в теологічних дискурсах філософів середньовіччя. Перший шлях – це містико-аскетичне переживання, де домінує віра, за допомогою якого можна досягнути Абсолют [7, с.54]. До нього відносять праці таких персоналій, як Афанасій Олександрійський, Василій Великий, Іоан Златоуст та інші східні отці церкви. Зокрема, Афанасій у своєму творі "Життя Антонія" спеціально, відповідаючи на питання про відношення розуму щодо «"точного ведення" о Боге», пише: "У християн таїнство боговедення не в мудрости человеческих умствований, но в силе благодатной веры" [7, с.54]. Поняття християнської віри розуміється через особливий стан душі людини, який не підвладний розуму.

До другого шляху осягнення Бога слід віднести праці тих мислителів, які є прихильниками раціоналізації віри. "Філософський принцип Кирила – "пізнавай віруючи", або інакше "віруй і пізнавай", як зазначають автори книги "Мыслители Киевской Руси" О.Замалеєв і В.Зоц, зміцнював ідею виправдання віросповідних формул засобами логіки, раціонального мислення [7, с.150]. У цьому відношенні позиція К.Туrowsького в основному збігалася з позицією К.Смолятича. Раціоналізуючи теологію, вони прагнули захистити розум, його право на осягнення істини. Таким чином, погляди цих мислителів дали поштовх розвитку на Русі раціоналістичної традиції [8, с.150]. Проте вести мову про "ранньосхоластичну філософію в Київській Русі" немає підстав. Процес раціоналізації теології відбувався, власне, на теологічному ґрунті, а не на філософському. Можна тільки твердити про коло певних філософсько-значущих творів даного періоду, які в загальних рамках не могли становити самостійної галузі – філософії [4, с.25].

М.М.Громов виокремлює в киеворуський період кілька зрізів пізнання: художній, успадкований від усно-поетичної традиції; символічний, що впливав із первісної магії й по-новому інтерпретувався в душі середньовічної ідеології, та науковий, який тільки починав формуватися [15, с.65]. Існуючи нероздільно в середньовічній літературі, ці методи практично неподільні в письмових пам'ятках. Про них можна говорити тільки як про тенденції до створення самостійних творчих методів, які оформляються повністю в Новий час. Художньому методу пізнання притаманна суб'єктивність, емоційний пафос викладу, прагнення до пристрасного й більш багатого відображення світу. Призначення художнього методу – доповнювати об'єктивний науковий спосіб вираження ідей, створювати асоціативне мислення, стимулювати до творчості, розвитку. У Київській Русі таке поєднання існує тільки як "тенденція до цього поділу" [6, с.38]. Символічне світосприйняття тягне за собою подвійний смисл – буденний емпіричний та вищий символічний. Звідси алегоризація знання, що передбачає раціональне тлумачення тексту та "слова-символу", служить утвердженню значення людського розуму як важливого засобу пізнавальної діяльності людини. Переплетення цих трьох методів пізнання й різна їхня присутність у тогочасних творах Київської Русі веде нас до більш узагальненого бачення співвідношення раціонального та емоційно-чуттєвого.

М.Ю.Брайчевський говорить про Нестора-літописця не тільки як про книжника, але і як про науковця-історика: "Це не просто хроніст-компілятор, що вбачав своє завдання в елементарному об'єднанні матеріалів, а радше історик у сучасному розумінні цього слова" [1, с.210]. Наступний, склад мислення, якого можна визначити як науковий, це – ігумен Даниїл, про якого йшлося вище. Свідчать про це дослівність та правдивість опису ходіння по Святій землі, допитливий характер автора, намагання бути об'єктивним.

Справді, підстави вважати праці названих авторів зародками наукового знання є досить ґрунтовними, з огляду на форму викладу Нестора, Даниїла, Володимира Мономаха від першої особи. Відповідаючи на питання про існування особистості в часи доновосвроднейської культури, Т.Целік у своєму аналізі "Ходіння і життє ігумена Даниїла з Руської землі" спростовує твердження Л.М.Баткіної, що "ні Едіп, ні Антигора... ні Жанна д'Арк, ні навіть Сократ та блаженний Августин ніякою мірою не могли бути і не були "індивідуальностями", "особистостями", рядом переконливих антитез [15, с.66–67].

Таким чином, виділення інтелекту як осердя людської особистості зв'язане з властивим у киеворуській культурі культом книжного знання, який ґрунтувався на одному з основних принципів християнського теоцентризму – одкровенні [2, с.3]. Весь світ виступає "книгою", що містить у собі премудрість Божу, яку людина покликана "прочитати" для того, щоб вивести для себе урок праведного життя.

Підводячи підсумки, занадто, що слід зважати на той ракурс, в якому взагалі проблема розуму вирішувалася в середньовічній культурі. Різні підходи до тлумачення розуму, його місця й ролі зумовлювалися, зрештою, єдністю в розумінні його співвідношення з вірою, де розум "як активний фактор пізнавальної діяльності свідомо протиставляється психологічному стану мислителя, замкненого в межі віри" [4, с.134].

1. Брайчевский М. Ю. Утверждение христианства на Руси / М. Ю. Брайчевский. – К. : Наукова думка, 1989. – 296 с.
2. Возняк С. М. Тенденція інтелектуалізму та раціоналізму в українській філософії / С. М. Возняк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ : Плай, 2001. – Вип. II. – С. 3–10.
3. Всемирная энциклопедия : философия / главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М. : АСТ ; Мн. : Харвест ; Современный литератор, 2001. – 1312 с.
4. Горський В. С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі / В. С. Горський. – К. : Наукова думка, 1993. – 162 с.
5. Грановский Т. Н. Лекции по истории средневековья / Т. Н. Грановский. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1961. – 275 с.

6. Громов М. М. Систематизация эмпирических знаний в Древней Руси / М. М. Громов / Естественно-научные представления Древней Руси. – М. : Наука, 1978. – 175 с.
7. Замалеев А. Ф. Мыслители Киевской Руси / А. Ф. Замалеев, В. А. Зоц. – К. : Вища школа, 1987. – 181 с.
8. Златоструй. Древняя Русь X–XIII вв. / [сост. А. Г. Кузьмин, А. Ю. Карпов]. – М. : Молодая гвардия, 1990. – 302 с.
9. Ковцуняк С. І. Феномен віри у релігійно-філософському контексті давньоруської пам'ятки “Бджола” / С. І. Ковцуняк // Філософські обрії. – 2004. – № 12. – С. 27–42.
10. Мудрое слово Древней Руси (XI–XVII вв.) : сборник / [сост., вступ. ст., подгот. древнерус. текстов, пер. и коммент. В. В. Колесова]. – М. : Сов. Россия, 1989. – 464 с.
11. Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура : сборник научных трудов. – К. : Наукова думка. – 1991. – 340 с.
12. Психологічна енциклопедія / [автор та упорядник О. М. Степанов]. – К. : Академвидав, 2006. – 422 с.
13. “Слово про Закон і Благодать” Іларіона Київського / [вступ В. Горського] // Філософська думка. – 1988. – № 4. – С. 89–106.
14. Філософський словарь Владимира Соловьева. – Ростов н/Д : Изд-во “Феникс”, 2000. – 464 с.
15. Целік Т. “Житіє і ходіння ігумена Даниїла з Руської землі” як історико-філософське джерело / Т. Целік // Філософська думка. – 2002. – № 6. – С. 44–68.
16. Щурат В. Українські джерела до історії філософії / В. Щурат // Хроніка. – 2000. – № 37–38. – С. 129–147.

In this article the correlation of the rational and the emotional-perceptible in the philosophical conception of Kiev Rus' by the way of analysis of the primary source is being researched. Several points of view on the formation of the book knowledge's cult of that time are being described. Three types of cognition which exist indivisibly in the Middle Ages' literature are being examined. The relation between the faith and the man's emotional-perceptible sphere in the process of God perception and the role of the mind in this process are being found out.

Key words: the rational, mind, intellect, faith, the emotional-perceptible.

УДК 101.9

ББК 87.3

Геннадій Єрушевич

ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ ПЕТРА ЛОДІЯ В КОНТЕКСТІ ЙОГО ЧАСУ

У статті висвітлюються загальнофілософські погляди видатного українського і російського філософа-просвітителя кінця XVIII – початку XIX століття Петра Дмитровича Лодія, які йому довелося пропагувати й відстоювати в несприятливій духовній атмосфері тогочасних імперій.

Ключові слова: просвітницька ідеологія, світогляд, філософія, деїзм, пізнання, розум, мислення, поняття, істина.

Петро Дмитрович Лодій (1764–1829) – визначний вітчизняний філософ, логік і юрист, педагог і освітній діяч, уродженець с. Збой на Закарпатті, залишив помітний слід в історії філософської думки в Україні та в Росії. За час своєї плідної науково-педагогічної діяльності підготував багато спеціалістів. Він був професором Львівського, Краківського і Петербурзького університетів. Працюючи в Петербурзі, Лодій не поривав зв'язків з Україною, листувався з професорами Львівського університету, пересилав їм кращі зразки російських літературних та наукових творів.

За характером науково-викладацької діяльності і своїми філософськими поглядами мислитель належав до просвітництва¹. Він активно виступав за розвиток науки. Захищаючи освіту, Лодій піддавав критиці намагання реакціонера Магницького заборони

¹ Для творчості просвітян кінця XVIII – початку XIX століття були притаманні передові ідеї, прагнення поліпшити долю громадян своєї країни, велика любов до вітчизни, намагання поширити освіту серед народу, особливо серед панівних верств країни, бо, на їхню думку, лише освіта може піднести й удосконалити людину, поліпшити моральний стан членів суспільства. Просвітяни виступали за природне право людини бути вільною, засуджували соціальну несправедливість і тиранію, пригноблення особистості. У працях і педагогічній діяльності панували ідеї гуманізму, громадянського обов'язку, морального удосконалення індивіда.

нити в учбових закладах України та Росії викладання історії, статистики, природного права і філософії. Полемізуючи з Магницьким у питанні про користь і необхідність розвитку науки, він із гнівом писав: “...Висновок про заборону викладання згаданих наук в усіх університетах завжди буде протилежний здоровому глуздові і правилам логіки” [2]. Лодій схвалював діяльність тих педагогів, які пропагували наукові знання.

Щойно ми повідомили про те, що стало вже майже хрестоматійним матеріалом при ознайомленні зі спадщиною П.Лодія. Але ніхто з читачів, напевно, не замислився над тим, що за цими рядками криється драма філософа. Одвічна проблема “філософ і влада” була в черговий раз (як ми вже тепер знаємо) вирішена не на користь філософа, а на користь влади. Біда мислителя полягала в неусвідомленні того, що владі потрібні не мислителі, формуванню яких сприяє філософія, а виконавці, свідомістю яких легко було б маніпулювати. А для цього історія людства ще не виробила кращого ідеологічного засобу, окрім релігії.

Ще в стародавні часи, коли перед римськими імператорами постала дилема: жива думка чи сліпа віра, вони змушені були визнати небезпеку першої й вигоду другої. Адже перша могла привести людину до Спартака, а друга – до Христа. І закриття на початку VI століття н. е. останньої філософської школи в умовах поширення християнства для Римської імперії було актом цілком виправданим.

Декілька слів про П.Лодія і його світоглядну спадщину. У своїй монографії Д.Кирик і А.Сініцина пишуть: “Про українського і російського філософа... написано чимало, але переважно фрагментарно, суперечливо й однобоко. Ця однобокость виявилась у тому, що більш-менш докладно висвітлені життєвий шлях і діяльність П.Д.Лодія й недостатньо вивчені його філософська та правознавча спадщина” [1, с.3]. Можна було б і погодитися з авторами, але відразу виникає питання: чому вони лише констатують факт, а не намагаються його пояснити.

Висвітлення світоглядної спадщини залежить, на наш погляд, від двох умов:

- 1) загальної ідеологічної атмосфери суспільства;
- 2) особистих світоглядних уподобань філософа.

Обидві ці умови можуть збігатись або не збігатись. У разі їхнього збігання у філософа немає проблем у стосунках із тими, хто репрезентує ідеологічну ситуацію в країні. У другому ж випадку між репрезентантами ідеологічної ситуації та філософом виникає суперечність. Інакше кажучи, перед філософом у будь-якій ідеологічній атмосфері можливі два шляхи: шлях істини або шлях вигоди (кон'юктури). Щодо так званих репрезентантів, то вони завжди на боці вигоди, тобто тут ніяких коливань не існує, а щодо філософа, то тут можливі обидва шляхи. Як правило, філософ теж обирає шлях вигоди. Так спокійніше, надійніше: його твори публікуються, його позиція схвалюється і т. п. Якщо ж філософ обирає шлях істини, то в нього неодмінно виникають проблеми із т. зв. репрезентантами: його цькують, переслідують, звільняють з роботи, не публікують творів, позицію засуджують і т. п. Отже, останній шлях дуже важкий, і на нього може зважитись далеко не кожний філософ. Цей шлях вимагає особистої мужності, принципості, тобто якостей борця. Власне, таким і був П.Д.Лодій. Як не намагалися магницькі, рунічі і подібні їм репрезентанти повернути старі часи, коли філософія була служницею богослов'я, мислитель залишався самим собою. Не вийшло з нього дипломованого апологета релігійно-ідеалістичного світогляду. Це Лодію, щоправда, дорого коштувало і врешті-решт прискорило його смерть. Проте він ніколи не торгував істиною, оскільки був, як відомо, людиною високих моральних якостей. Дивна річ: народився майбутній філософ у родині священика, навчався в греко-католицькій семінарії, а все свідоме життя намагався пропагувати й відстоювати матеріалістичний світогляд, маскуючи це дійсністю ширмою. Отже, мислитель був здатний до подвижницької діяльності.

Саме така позиція Лодія виявилася надзвичайно актуальною і в наш час. Щоправда, часи не ті, але хто в наш час любить шлях істини? Розглянемо професійну філософію. Хіба немає тепер викладачів, які підмінюють виклад теорії філософії викладом

історії філософії? А є й такі, які під час викладання філософії обходять гострі питання й акцентують увагу на більш зручних. Хіба немає в наш час т. зв. філософів, які викладають матеріал як фотографії, тобто лише констатуючи ту чи іншу позицію й не висловлюючи при цьому свого власного ставлення до неї і т. д. Усе вищезазначене послужило мотивом для написання даної статті.

І ще одне запитання. Чи повинні ми, висвітлюючи позицію того чи іншого мислителя, приділяти належну увагу всім граням його спадщини (як сильним, так і слабким, як “живим”, так і “мертвим”), чи слід зосередити увагу лише на її прогресивних (“живих”) рисах? Це лише постановка питання.

У спадщині Лодія соціально-філософська проблематика поступається його загальнофілософським поглядам, якщо ж розглядати останні, то тут найбільш цінним його внеском є гносеологічна проблематика, а в останній найбільш вагомою складовою є критичне ставлення до філософії І.Канта. Через це в нашій статті саме гносеологічній проблематиці й приділяється найбільша увага.

Щодо соціально-філософських поглядів Лодія, то потрібно відмітити таке. Більшість авторів, аналізуючи світоглядні засади мислителя, майже нічого не говорять стосовно цього боку його спадщини, посилаючись на те, що праці, в яких подається систематичний виклад подібних поглядів (“Естественное право народов” і “Полный курс философии”), не були видані й досі не віднайдені. На жаль, це дійсно так, але 1828 року в Петербурзі була видана праця Лодія “Теория общих прав”, яка певною мірою знайомить нас саме із філософсько-соціологічними поглядами вченого. У даній статті ми до цієї частини спадщини мислителя не звертаємось, на що є ряд причин. По-перше, після поразки повстання декабристів (1825) філософія Просвітництва поступово втрачає свою прогресивність, що особливо дає себе знати при висвітленні суспільних питань. По-друге, соціально-філософські погляди, як уже зазначалося нами раніше, поступаються його загальнофілософським ідеям у світоглядному аспекті. По-третє, особиста професійна діяльність Лодія проходила в складних ідеологічних умовах, і філософ змушений був певною мірою маскувати свої справжні погляди, щоб не бути відстороненим від викладання правових дисциплін (нагадаємо, що Лодій саме в цей період уже був позбавлений можливості викладати філософські дисципліни в Петербурзькому університеті).

Далі ми спробуємо висвітлити загальнофілософські погляди вченого, що передбачає розгляд онтологічних і гносеологічних питань.

Багато уваги П.Лодій приділяв питанню співвідношення мислення і буття, духу і матерії. Він писав, що, залежно від його вирішення, філософи поділяються на моністів та ідеалістів. Моністи бувають реалістами та ідеалістами¹. “Моністи, які визнавали тільки речовинні істоти, а неречовинні відкидали, називалися матеріалістами, ті ж, які не визнавали речовинних істот, або речей, а лише неречовинні, що існують тільки в умі, називались ідеалістами” [3, с.361–362]. Розглядаючи суперечку між матеріалістами та ідеалістами, філософ повністю на боці матеріалістів. На його думку, “безперечно вони щодо цього завдання мають переваги перед іншими” [3, с.363–364].

Вирішення цієї проблеми, писав Лодій, приводить до постановки ще двох питань: “Чи мають наші уявлення... подібність до цього світу, як деколи має копія з оригіна-

лом?”; “Чи існують істотні причини пізнавальної істоти взагалі, і чи існують, зокрема, такі ознаки, за якими можна відрізнити істинне від помилкового?” [3, с.369].

Мислитель, як бачимо, наближався до того, що згодом Ф.Енгельс назвав другою стороною основного питання філософії, тобто як наші чуття, розум ставляться до дійсності, пізнаваний світ чи ні. І в цьому питанні Лодій був на боці матеріалістів. Він вважав, що наше знання відноситься до дійсності як копія до оригіналу, і що людина спроможна відрізнити істинне знання від хибного. “Ми впевнені в істині зовнішніх відчуттів і почувань” [3, с.374–376].

За своїми філософськими поглядами Лодій був деїстом, хоч у багатьох принципових питаннях і долав обмеженість деїстичного світогляду¹. Він заявляв, що матеріальний світ існує сам по собі, об’єктивно, незалежно від людської свідомості. “У природі, – писав він, – бачимо речі, які за своєю протяжністю, фігурою та величиною незліченими способами відрізняються між собою; ці речі називають тілами, а все... їх (зібрання)² світом” [5, арк.369]. Або: “...предмети перебувають поза нашим розумом” [3, с.310].

Світ, за переконанням Лодія, складається з об’єктивно існуючих тіл, органічних та неорганічних речовин, живих і неживих організмів. Філософ розглядав світ як струнку й цілісну систему, підпорядковану внутрішнім законам. Явища або процеси, на його думку, не можуть суперечити законам природи, об’єктивному її розвитку. “Коли б тіло, важче за повітря, на ньому повисло, – говорив він, – або важче за воду плавало на воді – це була б дія проти порядку природи. Затемнення сонця під час повного місяця було б проти течії природи” [5, арк.385].

Отже, ще на початку XIX століття філософ наближався до постановки основного питання філософії з його обома гранями, і по першій у нього вже була, по суті, визначена позиція, хоча й замаскована в деїстичну форму.

Лодій досліджував також питання про зв’язок душі і тіла, де він стояв то на позиціях матеріалізму, то на позиціях ідеалізму. Але, незважаючи на його непослідовні філософські твердження, видно, що він, у цілому, розв’язував це питання матеріалістично: доводив залежність душі від тіла, психічного від фізичного. Неможливість існування свідомості незалежно від мозку, говорив філософ, підтверджується випадками пошкодження мозкового субстрату, унаслідок чого людина втрачає здатність відчувати й мислити. “Анатомічні дослідження... переконують (нас), що ми втрачаємо... всі відчуття (тоді), коли пошкодимо мозок, хоч би всі інші частини тіла були в найкращому стані”, – писав філософ [5, арк.371].

Лодій заперечував божественний характер походження душі, висміював ідеалістичні уявлення про її безсмертя. “Душа за своєю природою, – відзначав він, – називається образом тіла, отже, як тіло за своєю природою є смертне, так само і душа за своєю природою є смертна” [5, арк.382].

¹ Некоректним, на нашу думку, є поділ світоглядів, про які пишуть Кирик і Сініцина. “Відомо, що на початку XIX століття в Росії співіснувало дві філософські школи: деїзм і ідеалізм. За своїми поглядами Лодій належав до першої з них” [1, с.33]. Ми знаємо, що серед деїстів були як матеріалісти, так і ідеалісти. Більше того, деїзм – це ідеалістичний світогляд. Звернемося за визначенням деїзму до філософського словника. “Деїзм – це принцип філософських вчень, які, визначаючи бога першопричиною світу, заперечували його втручання в явища природи та в хід суспільних подій” [4, с.122]. Отже, якщо деїзм є ідеалістичним світоглядом, то його потрібно було б розділити на деїзм формально-ідеалістичного спрямування і деїзм реально-ідеалістичного спрямування. До першого ми могли б віднести, припустимо, Локка, а до другого – Лейбніца. Зрозуміло, що Лодій теж належав би до формально-ідеалістичного напрямку деїзму. Об’єктивно він був виразником матеріалістичної традиції України і Росії. Але в умовах духовної атмосфери, в якій йому довелося жити й працювати, мислитель змушений був притримуватися засад формального ідеалізму.

² Використання круглих дужок в окремих цитатах пов’язано зі стилістичними міркуваннями.

Розглядаючи питання про генезис “душі” та її здатність пізнавати, Лодій доводив, що людське знання базується на емпіричному матеріалі, який черпається із зовнішнього світу. Пізнання, за Лодієм, – процес, який складається із двох фаз. Першою, нижчою фазою, є чуттєве, або дослідне знання, другою, вищою, – знання логічне.

Знання людини, на думку мислителя, виникають унаслідок дії предметів зовнішнього світу на органи чуття, пізнання людиною об’єктивної дійсності починається з відчуттів, сприймань і уявлень предметів і явищ. Філософ визнавав природу основою людських знань. Критикуючи об’єктивних і суб’єктивних ідеалістів за відрив психічних процесів від їх матеріального субстрату, Лодій твердив, що єдиним джерелом відчуттів є реально існуючий матеріальний світ. “Причина зовнішніх чуттів, – підкреслював учений, – повинна міститися в речових силах, або тілах” [3, с.365].

Виходячи з ідей матеріалістичного сенсуалізму, Лодій був переконаний, що світ пізнається таким, яким він є. Наші уявлення про тіла, говорив він, мають таку ж подібність, як, наприклад, копія з оригіналом.

“Все те є істинне, що ми, перебуваючи в здоровому стані душі і тіла, уявляємо собі за допомогою зовнішніх почуттів”, – писав він [3, с.374]. Філософ послідовно проводив сенсуалістичний критерій правильності знання, закликав повністю довіряти показанням здорових органів чуття.

Визнавши вірогідність чуттєвого пізнання, мислитель разом із тим стверджував істинність вищого, розумового пізнання. “Від цієї ж основи, – писав Лодій, – приступаємо до відкриття основи і справжності у вищому або розумовому пізнанні... яке полягає в загальних абстрактних поняттях¹ міркування і пропозиціях та висновках, що на цьому ґрунтуються. Це пізнання походить від чуттєвого пізнання...” [3, с.378].

У працях ученого також підкреслювалась єдність емпіричного і раціонального моментів у процесі пізнання.

Розумове пізнання, мислення Лодій розглядав у зв’язку з мовою. Він правильно вважав, що мислення неможливе без мови, що лише завдяки мові думки людини можуть впливати на органи чуття інших людей і ставати здобутком їх. Але філософ робив деяку поступку ідеалізму, твердячи, що “слова – суть знаки наших понять” [3, с.174]. Звичайно, слово не є копією предмета, явища, але й зводити його лише до знака теж не можна. Слово є означенням предмета, явища, причому таким означенням, яке виражає поняття про них.

Лодій правильно вказував на величезне значення мови в житті людини² і прогресі людства. Завдяки усній і письмовій мові відбувається “поширення людської мудрості, так само як завдяки мові ми розуміємо думки присутніх людей, як завдяки письму пізнаємо не тільки думки відсутніх, і тих що жили у всьому стародавньому світі мужів мислення, але й сприймаємо особливі по науковій частині винаходи, ніби очам нашим показані” [3, с.183].

Лодій добре розумів значення мислення, основних логічних категорій для пізнавальної діяльності, для науки. Він відзначав, що завдяки мисленню людина може глибше відображати дійсність, відкривати “властивості речей і закони”. Говорячи про раціональне пізнання, філософ докладно з’ясовував природу людського мислення, прагнучи матеріалістично його пояснити, доводячи, що походження понять слід шукати не в суб’єктивному світі людини, а в предметах об’єктивної дійсності. “Всі... наші (поняття)

¹ Розуміючи поняття як наслідок узагальнення мисленням одиничних речей та їхніх істотних ознак, філософ писав: “...Особливі і одиничні (поняття) не походять від всезагальних, навпаки, всезагальні – від особливих і одиничних шляхом абстрагування” [3, с.194].

² У своїй роботі Кирик і Сініцина звертають увагу на те, що сам Лодій добре знав класичні мови і досконало володів українською, словацькою, угорською, німецькою, французькою, старослов’янською, польською і російською мовами [1, с.12].

походять від (нашого) чуттєвого пізнання, – говорив мислитель, – оскільки всі (наші) поняття... або бувають про... єдині і неподільні (речі), або про їхні властивості, або, на решті, відношення” [5, арк.380].

Істинність понять, за Лодієм, визначається тим, наскільки правильно вони відображають об’єктивну дійсність. Встановити це можна, на його думку, шляхом досліду, експерименту.

Поняття, за Лодієм, відображають зовнішній світ. Філософ розглядав мислення не як механічний зв’язок понять і суджень, а як єдиний процес, де ці логічні форми, виступаючи разом, переходять одна в одну. Аналізуючи судження, Лодій показував, що вони, як і поняття, відображають зв’язки, “істотні ознаки і властивості речей”. Він був також одним із тих учених, які відстоювали погляд на умовиводи як на закономірні висновки, що виражали певні зв’язки й відношення речей. Лодій надавав великого значення умовиводам у здобутті нових знань у пізнанні природи та її законів.

Своє вчення про логічне пізнання мислитель прагнув завершити з’ясуванням змісту поняття істини. І хоча в душі традиційної логіки він говорив і про т. зв. формальну істину, однак при визначенні істини він завжди підкреслював відповідність наших думок предметам матеріального світу, доводячи, що істина є “схожість (наших) думок (із) предметами” [3, с.315].

У Лодія істина виступає в різноманітних формах. Він поділяє її на метафізичну, логічну, моральну і фізичну [3, с.303–311]. Але за такої широкої класифікації основна його думка зводиться до того, що істина – це узгодження наших думок чи міркувань із тими речами, з якими ми маємо справу.

Критерієм істини у філософа виступає несуперечливість та одностайна думка більшості людей [3, с.308]. Істина в нього досягається за допомогою розуму і досвіду. Як бачимо, критерій пізнання Лодій розумів обмежено, лише як досвід та експеримент.

Досліджуючи логічний ступінь пізнання, філософ чітко відмежовувався від формалістичної логіки, орієнтував логіку на вивчення форм мислення під кутом зору проблеми істинності змісту думки. Головним предметом і метою логіки мислитель вважав пізнання істини. “Усі настанови і правила мислення повинні... схилитися [тільки до того], щоб ми за їх допомогою могли роздумувати і мислити наскільки це можливо, подібно до даних предметів і що нам можна було застерігати себе від погрешностей у всякого роду пізнаваних речах” [3, с.311–312].

Таким чином, підсумовуючи, можна з певністю сказати, що в головних філософських питаннях Лодій відстоював матеріалізм. Усі зусилля вченого були спрямовані на те, щоб утвердити в боротьбі з ідеалістами матеріалістичні принципи. Однак його матеріалізм був метафізичним. Звідси його помилкові твердження і висновки.

Великою заслугою Лодія було те, що він одним із перших в історії філософії виступив проти ідеалізму Канта, критикуючи його з позицій матеріалізму. На жаль, обсяг статті не дає нам можливості спеціально розглянути критичний бік його світогляду.

Оскільки інтерес Лодія концентрувався на вивченні речей і явищ дійсності, то вчений негативно ставився не лише до Канта, а й до основних ідей філософії Шелінга, до суб’єктивно-ідеалістичної філософії Берклі та Юма.

Критика Лодієм філософів-ідеалістів викликала тривогу серед українських та російських adeptів ідеалізму. Реакціонери переслідували мислителя за його матеріалістичні погляди. 1823 року попечитель Казанського учбового округу Магницький написав донос на філософа. Головна праця Лодія – “Логічні настанови” – засуджувалася Магницьким і визнавалася “сповненою найнебезпечніших за нечистивістю руйнівних начал”. У цьому ж році згадана книга була включена комітетом з перегляду книжок до розряду політично шкідливих, її заборонили перевидавати й користуватися нею як учбовим посібником.

Через соціально-економічні умови того часу й обмеженості своїх філософсько-соціологічних поглядів Лодій не піднявся до атеїзму, виходячи з того, що спокійніше визнати існування Бога, ніж заперечувати його. Проте вчений протягом усього свого свідомого життя засуджував намагання реакції підпорядкувати викладання наук релігії. Він підкреслював шкідливість релігії для наукового розуміння світу. Отже, не релігійні нашірвання, а вільнодумство і матеріалізм характерні для праць Лодія; саме вони визначають місце вченого в історії передової філософської думки на Україні і в Росії в кінці XVIII – у першій чверті XIX століття.

1. Кирик Д. Петро Лодій: життя, діяльність і вчення / Д. Кирик, А. Сініцина. – Івано-Франківськ : Місто НВ, 2006. – 124 с.
2. Лодий П. Д. Замечания и разбор напечатанной выписки из журнала Главного правления училищ ИРЛИ / П. Д. Лодий // Архив Никитенко А. В. – № 18957. – С. XXVI – б.
3. Лодий П. Д. Логические наставления / П. Д. Лодий. – С.-Пб. : [б. и.], 1815. – 480 с.
4. Філософський словник / [за ред. В. Шинкарук]. – К. : Голов. ред. УРЕ, 1986. – 800 с.
5. ЦДІАЛ, ф. 732, оп. 1, спр. 382.

In this article lights up the general philosophical looks of prominent Ukrainian and Russian philosopher (the end of XVIII to beginning of XIX century) Petro Lodiya are covered, the once that he propagandize and defend in unpleasant atmosphere of that time empires.

Key words: elucidative ideology, world view, philosophy, deism, cognition, mind, thought, concept, truth.

УДК 122/129 (477) (091)

ББК Ю 212.3/8 (4 Укр)

Наталія Мельничук

КАТЕГОРІЇ “ЗЛОЧИН” І “ПОКАРАННЯ” У ТВОРЧОСТІ ІВАНА ФРАНКА

У статті піднімається проблематика злочину і покарання в контексті філософсько-правничих поглядів І.Франка.

Ключові слова: злочин, покарання, категорія, фатум, суспільна небезпечність.

Видатний український філософ та юрист XIX століття О.Кістяківський справедливо зауважував, що злочин залишається в науці якоюсь загадкою, якимось злом, якому немає іншого пояснення, окрім невідомо звідки виниклої злої волі. Причину цього О.Кістяківський убачав у тому, що в науці кримінального права залишається зневаженим дослідження реальної природи злочинів [1, с.104].

Джерела, які належать до виразотворчої сфери філософування, торкаються саме цього питання.

Велику увагу таким джерелам приділяли В.Бачинін, М.Панов, О.Рябініна [2; 3]. Досліджуючи філософію злочину, ці автори зверталися до творчості Л.Толстого, Ф.Достоевського, Ф.Кафки та ін.

Автор цих рядків має намір звернутися до джерел, які в зазначеному ракурсі ще не досліджувалися. При цьому йдеться не про розкриття філософії злочину або злочинця, а піднімається проблематика такого прочитання письменницької метафори, котре б уможливило виявлення елементів, що мають стосунок до змістового наповнення категорій злочин і покарання.

Насамперед йдеться про творчість І.Франка. У франкознавчих студіях широко досліджено письменницьку, суспільно-політичну діяльність І.Франка (М.Лозинський, С.Єфремов, І.Денисюк та ін.), його філософські (А.Брагінець, М.Третяк), історичні (І.Гуржій, Ф.Шевченко, М.Кравець, М.Возняк, О.Білецький, О.Дей, А.Пашук, М.Нечитайлюк), економічні (Д.Вірник, С.Злупко), естетичні, соціологічні погляди. У літературі останніх років проаналізовано діяльність І.Франка як видавця (Б.Якимович), концеп-

туально осмислено філософський світогляд Каменяра (Н.Горбач), з новаторських позицій розглянуто його поезію і прозу (Т.Гундорова, Р.Голод, Б.Тихолоз), у тому числі й специфіку функціонування кримінальних сюжетів (А.Швец).

Однак філософсько-правничий сегмент творчості І.Франка залишився поза увагою науковців. Наша мета полягає в тому, аби в семіотиці Івана Франка виявити інформацію, яку можна буде використати під час проникнення в змістове наповнення категорій злочин та покарання.

Насамперед звернемося до повісті І.Франка “Перехресні стежки”, кульмінаційним моментом якої є вбивство Регіною свого чоловіка. У сучасній науковій літературі цей епізод трактувався в контексті Франкового варіанта натуралістичної доктрини [4, с.84], наголос також ставився на психології та мотивах злочину, засобах передачі психологічного стану вбивці тощо [5, с.110; 201]. Натомість нас у цій сцені цікавитиме не її психологічне навантаження, а філософсько-правниче надзавдання.

Погоджуючись із тим, що в цьому епізоді І.Франко показав процес згасання свідомості жінки, яка вбиває свого чоловіка, перші симптоми її божевілля [5, с.201], зважимо на інший нюанс. На нашу думку, з огляду на психо-емоційний стан героїні (вона чує “страшний голос”, в її уяві “мигають відірвані образи” і т. ін.) [6, с.420], можна припустити, що йдеться про так зване “діонісійське божевілля” в його “неправій” іпостасі, себто у вияві такої “несамовитості”, коли пробуджена енергія починає виходити через імпульси руйнування. Зокрема В.Бачинін, говорячи про таке “божевілля”, зазначав, що в цьому випадку йдеться про збудження волі до насильства і смерті, коли душа, немов просуваючись до безодні хаосу і зазирнувши в неї, сама починає розпадатись, перетворюватись на його подобу [3, с.136].

Саме в такій тональності в “Перехресних стежках” зображено епізод вбивства Регіною свого чоловіка: вона “легенько прикладає вістря сікача до тім’я Стальського – рука її не тремтить – підносить праву з молотком – і швидко щосили чотири рази б’є по тупім краю сікача. Сікач, широкий на добру долоню, весь, аж по тупий край, затонув у мізку... Голова вдарилася до помоста, сікач вискочив із рани, за сікачем потекла кров, змішана з мозком” [6, с.422].

Однак в описі вбивства Стальського “діонісійське божевілля” є наче побічним, воно не набуває статусу стрижня події, як-от, скажімо, це відбувається у творі І.Франка “На дні”, де увага безпосередньо прикута до трансформацій сил руйнування. Згадати хоча б стан убивці в кульмінаційній сцені оповідання: “Насеред казні, підпливаючи кров’ю, лежав труп Андрія, а коло нього, нахилений, клячів Бовдур і мочив руки в його крові... Він клячів над трупом і вдвлювався в його бліде, ще й по смерті хороше лице. І дивна зміна робилася з Бовдуром <...> Здавалося, немов наново людський дух вступає в те тіло, що досі було мешканням якогось біса, якоїсь дикої, звірячої душі... [7, с.316–317].

Натомість у “Перехресних стежках” спостерігається інша домінанта, яка, зберігаючи психологічне навантаження, скеровує увагу в площину філософсько-правничого осмислення “злочину” як акту волевиявлення особи.

Так, у Регіни бажання вбити чоловіка виникло внаслідок постійних принижень, останньою краплею з-посеред яких виявилось те, що Стальський “з усього розмаху вдарив її в лице – раз, і другий, і третій...” і “нахилившись до неї, плюнув їй у лице” [6, с.418].

Саме в цей момент відбувається метаморфоза, яка перетворює Регіну з лагідної, вразливої жінки на холоднокровного потенційного вбивцю. Свідченням цих змін виступає те, що обличчя Регіни уподібнюється до лица Медузи, котра, як відомо з античної міфології, уособлює жінку-вбивцю. “Те лице виглядало страшно – з слідами колишньої краси, оббрукане кров’ю, бліде і з несамовито блискучими очима, воно виглядало, як лице Медузи” [6, с.419].

Певний час Регіна “стоїть німа, недвижна. Не думає нічого. Витріщеними очима вдивляється в полум’я лампи, але не бачить нічого докола себе...” [6, с.420]. Очевидним є те, що йдеться про “межову” ситуацію, себто про перебування героїні на “межі”, переступ якої мав би означати трансформацію внутрішнього стану в дію. Для реалізації такого переступу бракує лиш незначного поштовху. Саме в цей момент і заявляють про себе вібрації ірраціонального характеру. Наголосимо, що це відбувається лиш після того, як деформований психотравмою емоційний фон засвідчує готовність Регіни до вбивства.

Регіна чує “рев хуртовини знадвору” і “легкий стук до вікна” (з українських народних повір’їв відомо, що так стукає “нечистий”). Вона обертається на звук і тим самим наче відгукується на поклик темноти й хаосу. Мовби підкоряючись цьому поклику, її погляд відразу ж вихоплює з інтер’єру предмети, які тепер уже постають в тій іпостасі, що відповідає її психологічному стану: “... вона помалу обернула лице – і її очі спинилися на отворенім креденсі. На полиці креденсу лежав сікач, яким вона нині рано колола цукор, і молоток. Вона зупинилася очима на тих предметах...” [6, с.421].

Відчувається, що бажання Регіни позбутися чоловіка переростає в конкретний намір щодо його вбивства. І лише в той момент, коли стає зрозумілим, що в глибині її душі відбулося внутрішнє прийняття рішення, почувся “зично над ухом чужий, брутальний голос... Вона напружила слух, напружила застанову і зрозуміла, що сей голос говорив у нутрі її душі, на дні серця. Вона перелякалася страшенно, бо чула, що там устає якась нова, грізна сила, незалежна від її волі, сильніша від неї. Ще хвилю вона мовчки, німо боролася з тою силою, але та сила була брутальна, непоборима” [6, с.421].

Почутий Регіною “голос” начебто прийшов ззовні, однак заявив про себе не як зовнішня наказова сила, а як ретрансляція внутрішнього стану героїні, і в такий спосіб став чинником трансформації наміру в злочинну дію. Відтак Регіна “простується, сміло йде до стола, легенько прикладає вістря сікача до тім’я Стальського – рука її не тремтить – підносить праву з молотком – і швидко щосили чотири рази б’є по тупім краю сікача” [6, с.422].

Отже, йдеться про потрактування “злочину” як волевиявлення особи навіть за тієї умови, якщо злодіяння начебто відбувається зі спонуки потойбічних сил остільки, оскільки останні виступають не в ролі імперативу, а як чинник трансформації самостійно прийнятого рішення в конкретну дію.

Продемонструвавши, що злочин людини, яка, здавалось би, діє за наказом потойбічних сил, насправді є об’єктивацією її самостійного рішення, І.Франко, який був чудово обізнаний з юриспруденцією, переконливо показав, що злочин є формою особистого волевиявлення людини, а відтак, за допомогою літературних засобів, виформував філософський вектор, скерований в юридичний простір, тобто в площину осмислення “вини” в тому її кримінально-правничому значенні, під яким мається на увазі психічне ставлення особи до вчиненої дії у формі умислу.

Ця тема знаходить своє продовження в оповіданні І.Франка “Як Юра Шикманюк брів Черемош”. Йдеться про Шикманюка, в якого визріває намір стосовно вбивства людини, що залишила його без засобів до існування. Допоки Шикманюк, повертаючись до села, розмірковував над цим питанням, “по обох його боках, невідступно крок у крок із ним, ішли два велетні, вищі головами над смереки, а незримі смертним очам” [8, с.415]. Йдеться про Білого ангела, який начебто мав на меті відвернути Юру від убивства, та Чорного демона, зацікавленого в тому, аби злочин стався. З їхньої бесіди стає зрозумілим, що ані Білий ангел не може відвернути Шикманюка від вбивства, ні Чорний демон не здатен примусити чоловіка здійснити злочин. “Я тут не борець, – заявляє у зв’язку із цим демон, – не переможець, а тільки інтелігентний свідок, математик, що підводить суму, та іноді ... tertius gaudens ... (третій, що радіє)” [8, с.415–416].

Очевидним стає, що, попри зацікавленість Білого ангела та Чорного демона у вигідному для них перебігу подій, ані перший, ані другий не в стані нав’язати людині

свою волю. З подальших перипетій випливає, що ангел та демон лише здатні вплинути на обставини, з урахуванням яких людина самостійно приймає власне рішення.

Отже, йдеться про явище, коли зовнішні обставини приймають той чи інший характер, відповідно до глибинних властивостей індивідуума. Саме від них, незалежно від ситуативних емоційних нашарувань, залежать і рішення, і вчинок особи. У такий спосіб І.Франко знов-таки вирішив проблематику “злочину” як вольової дії людини.

В іншому ракурсі він осмислює “злочин” у повісті “Петрії і Довбушуки”. У сучасній науковій літературі при розгляді цього твору увага зосереджувалася на родовій генезі злочину, аналізувався підпорядкований готичній концепції стиль, досліджувалися авантюрно-пригодницький, фантастичний, сентиментально-моралізаторський і реалістичний плани повісті [5]. Відтак, оминаючи ці питання як скрупульозно розроблені, зосередимося на аспекті, який залишився поза увагою науковців.

У зв’язку із цим насамперед заакцентуємо на здійсненому у творі логічному наголосі на тому, що, згідно із заповітом, скарбами Довбуша можна було скористатися за умови, якби між Петріями та Довбушуками настала злагода. Ці гроші повинні були піти “на добро народа”, “послужити задля великої справи піднесення нашого народу”, “піднести, просвітити той нарід, показати йому, хто він, кому він служить і служив і чим він був колись...” [9, с.37–38].

Цю справу Олекса Довбуш склав на свого побратима – отамана Івана Петрія та його рід. Нашадки Довбуша, які проявили себе як лінивці й марнотратники, не пристали на це, маючи на меті загарбати скарб на свою користь. У зв’язку із цим Довбушуки вдаються до низки злочинів: Олекса Довбушук здійснює замах на життя Петрія; Демко Довбушук убиває свого батька; Демчиха отруєє матір Демка та Олекси; Ленько Довбушук убиває Петрія, Сенько здійснює замах на життя Андрія (випадково вбиває матір його дружини); у першій редакції твору Сенько вбиває й свого старшого брата Олексу.

Через це Бог надсилає на них “тяжкий допуст”, тобто унеможливує доступ до скарбів, унаслідок чого не знайти “ані стежки, ані деберки, ані входу до яскині” [9, с.123].

Зрозуміло, що тема скарбів Довбуша й перекриття до них доступу – це метафора. На наш погляд, вона тамує в собі важливу філософську значимість. Адже злочини Довбушуків, наче переплітаючись між собою, фактично стають уособленням “злочину” як явища. Саме в ролі узагальнення “злочин” виступає як такий, що унеможливує доступ до скарбів, призначених для піднесення народу, просвіти, пробудження ідеалів національного самоусвідомлення.

Отже, “злочин”, перекриваючи доступ до скарбів, унеможливує їх використання. У кінцевому результаті потерпає увесь народ – адже скарби призначені для освіти українського народу, пробудження його національної самосвідомості. У цій ситуації “злочин”, як такий, що перешкоджає пробудженню національного самоусвідомлення, виступає небезпечним для народу. Таким чином, через метафору виформується вектор до потрактування суспільної небезпечності злочину в національних параметрах, себто з таким логічним наголосом, що вказує на його небезпечність для нації.

Утім, у цьому лабіринті значень міститься ще один важливий підтекст. Маємо на увазі підняту Іваном Франком філософсько-правничу проблему, суть якої зводиться до питання стосовно того, чи здатне прислужитися добру чи пак гуманістичним ідеалам те, що здобує (навіть із найкращими намірами) через пролиття крові.

Ця проблема безупинно хвилювала українських поетів, письменників, філософів. Особливо виразно вона прозвучала у творчості Т.Шевченка.

Однак в І.Франка ця тема набуває специфічних рис. Адже, попри те, що в повісті “Петрії і Довбушуки” романтичний герой (“благородний розбійник”) Довбуш розкається в тому, що здобув гроші кров’ю, все одно вони, скроплені кров’ю, не можуть послужити добрій справі.

Тема абсурдності пролиття крові зі шляхетними намірами пізніше особливо виразно була розвинута В.Винниченком у романі “Сонячна машина”, де у вуста Рудольфа було вкладено слова: “Але я не вірю, що трутами, вбивствами, смертю можна творити життя. Це логічний абсурд. Терор – це самовбивство для тої самої ідеї, яка його вживає... я певен, що люди можуть і повинні порозумітися не шляхом боротьби, насилі і самонищення, а шляхом розуму, науки й праці” [10, с.115].

У Франковій творчості проблема абсурдності пролиття крові зі шляхетними намірами прозвучала в унісон із темою моральних якостей людини, яка бере на себе відповідальність проповідувати гуманістичні ідеали. Відгук останньої відчутний і у Франковому баченні образу Каїна.

Попри те, що, трактуючи байронівського Каїна, І.Франко вбачав у цьому персонажі доведений до розпуки дух, що виріс під гнітом авторитету (що певною мірою можна віднести й до Франкового Каїна), специфіка розв’язки однойменного твору І.Франка дає підстави стверджувати, що в підтексті образу його Каїна тамується відблиск проблематики, про яку йшлося вище. Адже Каїн І.Франка йде до людей із найкращими намірами. Однак сліпий Мелех поцілює його з лука. Очевидним є те, що йдеться про символіку так званого духовного пострілу. І справа не лише в тому, що прагнення Каїна донести до людей пізнану ним істину стосовно того, що “чуття, велика любов – ось джерело життя!” наштовхується на людське нерозуміння, а й у тому, що просвітительська гуманістична ідея, проголошена устами братовбивці, в принципі, не може бути прийнятою. Пізніше ця тема знайшла своє продовження у “Вершниках” Ю.Яновського.

В іншому творі І.Франка – “Основах суспільності” – злочин фігурує в контексті проблематики фаталізму. Очевидним є те, що йдеться не про властиву тогочасній модерній літературі моду на фаталізм, а про прагнення долучитися до вирішення філософської проблеми, яка в історичному розрізі не оминула жодної з епох. Ідеться про проблематику злочину та покарання на тлі уявлень про фатум.

Натяк на фатальний характер убивства, скоєного в “Основах суспільності”, прочитується не лише там, де йдеться про неусвідомлене батьковбивство, яке асоціюється з фатальним батьковбивством у трагедії Софокла “Едіп-цар”, а й у тому, що, скоївши злочин, Адає тікає до Львова, і його, подібно до Есхілового Ореста (із трагедії “Орестея”), переслідують родові месниці фурії: “... До того далекого таємного города гонять його такі фурії, котрих один вид міг би не одного з них душу заморозити смертельним жахом” [11, с.183].

У цьому епізоді виникають асоціації з Есхіловим Орестом, який, попри те, що скоїв вбивство за рішенням фатуму, змушений був тікати від фурій до тих пір, доки не постав перед судом. Ця асоціація дає підстави говорити про те, що у вищенаведеному фрагменті з твору І.Франка “Основи суспільності” міститься підтекст стосовно неминучості правосудності навіть у тому випадку, якщо скоєння злочину носить фатальний характер.

Водночас в епізоді втечі Адає, перелідуваного фуріями, що в пізнішій європейській традиції уособлюють собою докори сумління, І.Франко, відобразив у тому числі й ті внутрішні страждання, що в будь-якому випадку наздоганяють злочинця.

Усю реальну силу таких страждань І.Франко показав в оповіданні “Ріпник”. Здавалось би, попервах Ганка, яка вбила свою суперницю Фрузю, почувалася нормально. Однак уже “по кількох тижнях вона поблідла, пожовкла, змарніла. Її знов учепилися страхи, вона не могла сама спати, зривалася вночі, кричала, розшибала собою” [12, с.97]. Із часом образ убитої Фрузі починає переслідувати Ганку: “... Ой, лізе, лізе! Ой, простягає руки! Ой, ловить мене! Держить! Не пускає! Ой, ой, ой! Ратуйте!.. Адить, рука зовсім обігнила з м’яса, сама кість, а держить, мов у кліщах!..” [12, с.106]. Навіть шандарі, які прийшли заарештовувати Ганку, котра “по довгих безсонних днях і ночах перший раз спала глибоким, майже мертвецьким сном”, “зирнувши на труп’яче, висохле Ганчине лице, зіссане страшною внутрішньою мукою, не мали серця будити її... ”

– Ну, ну, нехай спить, – мовив стиха війт. – Ми подождемо надворі” [12, с.110].

За цих обставин пророчими виявляються промовлені напередодні до Ганки слова баби Орини: “... Видиш, ти гадала, що утаїш усе. І що тобі з того, що утаїла перед людьми, коли ж бог усе знає. Бачиш, він діткнув тебе своїм пальцем, і що з тебе нині! Адже ж хоч би тебе були повісили на шибениці, то не було би й десятої часті тої муки, що ти перетерпіла досі” [12, с.106].

Отже, у творах Івана Франка йдеться про потрактування злочину як волевиявлення особи, що виформовує вектор, скерований у юридичний простір, тобто в площину осмислення вини в тому її кримінально-правничому значенні, під яким мається на увазі психічне ставлення особи до вчинюваної дії у формі умислу. Водночас І.Франко підводить до думки стосовно злочину, як протиправного діяння, в розумінні порушення як природного, так і законодавчого права.

1. Кистяковский А. Ф. Элементарный учебник общего уголовного права с подробным изложением Начал Русского Уголовного Законодательства / А. Ф. Кистяковский. – [2-е испр. и значит. доп. изд.]. – К. : Тип. И. и. А. Давиденко, 1882. – Ч. 1 : Часть общая. – 930 с.
2. Бачинин В. А. Философия права и преступления / В. А. Бачинин. – Х. : Фолио, 1999. – 607 с.
3. Бачинин В. Философия злочину в “Крейцеровій сонаті” Л. Толстого / В. Бачинин, О. Рябініна // Вісник Академії правових наук України. – Х. : Право, 1997. – № 2. – С. 131–140.
4. Голод Р. Натуралізм у творчості Івана Франка : до питання про особливості творчого методу Каменяра / Р. Голод. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2000. – 108 с.
5. Швець А. І. Злочин і катарсис : кримінальний сюжет і проблеми художнього психологізму в прозі Івана Франка / А. І. Швець ; Львівське відділення Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. – Л. : [б. в.], 2003. – 236 с.
6. Франко І. Перехресні стежки / І. Франко // Іван Франко. Твори : в 20-ти т. / [ред. кол. : О. Є. Корнійчук, О. І. Білецький, П. С. Козланюк та ін.]. – К. : Вид-во худ. літ-ри, 1951. – Т. 7. – С. 185–443.
7. Франко І. На дні / І. Франко // Іван Франко. Твори : в 20-ти т. / [ред. кол. : О. Є. Корнійчук, О. І. Білецький, П. С. Козланюк та ін.]. – К. : Вид-во худ. літ-ри, 1955. – Т. 1. – С. 270–317.
8. Франко І. Як Юра Шикманюк брів Черемош / І. Франко // Іван Франко. Твори : в 20-ти т. / [ред. кол. : О. Є. Корнійчук, О. І. Білецький, П. С. Козланюк та ін.]. – К. : Вид-во худ. літ-ри, 1950. – Т. 4. – С. 399–443.
9. Франко І. Петрії і Довбуцуки (друга редакція) / І. Франко // Іван Франко. Твори : в 20-ти т. / [ред. кол. : О. Є. Корнійчук, О. І. Білецький, П. С. Козланюк та ін.]. – К. : Вид-во худ. літ-ри, 1951. – Т. 5. – С. 5–148.
10. Винниченко В. К. Сонячна машина / В. К. Винниченко ; післямова Павла Федченка. – К. : Дніпро, 1989. – 619 с.
11. Франко І. Основи суспільності / І. Франко // Іван Франко. Твори : в 20-ти т. / [ред. кол. : О. Є. Корнійчук, О. І. Білецький, П. С. Козланюк та ін.]. – К. : Вид-во худ. літ-ри, 1951. – Т. 7. – С. 5–183.
12. Франко І. Ріпник / І. Франко // Іван Франко. Твори : в 20-ти т. / [ред. кол. : О. Є. Корнійчук, О. І. Білецький, П. С. Козланюк та ін.]. – К. : Вид-во худ. літ-ри, 1955. – Т. 1. Автобіографічні матеріали. Оповідання. – С. 76–111.

The article dwells upon the peculiarities of I. Franko's vision of the “crime” and the “punishment” connecting with the juridical problems.

Key words: crime, punishment, category, fatalism.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 130.12:159.954

ББК 88.45

Лариса Міщиха

СТАНОВЛЕННЯ САКРАЛЬНОГО РОЗУМІННЯ ПОНЯТТЯ “ТВОРЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ” В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті розглядається розвиток поглядів на природу творчого потенціалу у філософській ретроспективі; розкривається сакральний зміст даної категорії; аналізуються витоки та сучасний стан розробки проблеми.

Ключові слова: потенціал, творчий потенціал, можливості, актуальне, потенційне.

Проблема творчості, розвитку творчих здібностей людини належить до так званих вічних філософських проблем, які не оминає увагою світова й вітчизняна філософія. Спостерігається тенденція переміщення від вивчення об'єктивних характеристик буття, пошуку субстанційних основ світу до аналізу найважливішої якості людини – уміння вдосконалювати свої здібності шляхом творчості. У сучасних умовах є надзвичайно важливим узагальнення, обґрунтування й подальше дослідження комплексу проблем, пов'язаних із розумінням специфіки самої творчості, природи, сутності й структури творчого потенціалу людини.

Актуальність дослідження проблеми розвитку й актуалізації творчого потенціалу людини зумовлена, насамперед, наявністю практичної потреби у використанні внутрішніх потенційних ресурсів людини, як основного рушія її розвитку, соціального прогресу, поступу суспільства на шляху до гуманізації і демократизації соціальних відносин.

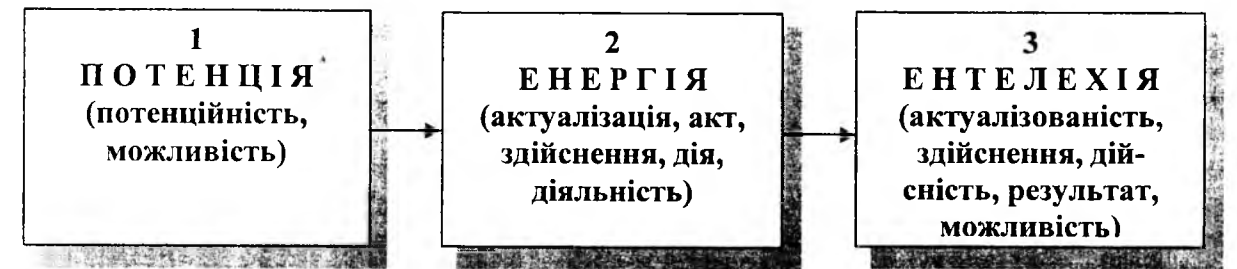
У філософському, соціологічному аспектах головні напрями дослідження творчого потенціалу людини належать таким авторам, як М.С.Каган, Л.Н.Коган, В.Ф.Овчинников, В.М.Сагатовський, Л.В.Сохань, В.О.Тихонович, О.К.Чаплигін та ін. У психологічній науці співвідношення потенційного й актуального досліджувалося С.Л.Рубінштейном, Б.М.Тепловим, О.М.Матюшкіним, Я.О.Пономарьовим, Т.І.Артем'євою (на прикладі здібностей), В.Г.Асеевим (у сфері мотивації), Т.С.Тарасовим й І.А.Джидар'яном (потреби), Л.Д.Кудряшовою, А.Ф.Кудряшовим (вимірювання нереалізованого морального, інтелектуального та соціального потенціалу); у контексті акмеологічного підходу (Н.В.Кузьміною, Н.Ф.Вишняковою та ін.), стратегіально-діяльнісного підходу (В.О.Моляко та ін.).

Мета повідомлення – розкрити специфіку становлення категорії “творчий потенціал” людини в історичній ретроспективі (філософський дискурс) та проаналізувати етапи розвитку даної проблеми.

Уперше в європейській філософії аналіз взаємодії потенційного й актуального здійснив Арістотель. Характеризуючи процес оформлення Матерії, він вводить поняття можливості й дійсності, які пізніше схоластами середньовіччя були перекладені як “потенціал” і “акт” (потенціальне й актуальне). Актуальну дійсність, у свою чергу, Арістотель визначає не одним, а двома термінами – “енергія” та “ентелехія”. При цьому перший із них переважно характеризує процес, діяльність, здійснення переходу від можливості до дійсності, другий – акцентує увагу на здійсненості, результаті цього переходу. Дійсність тут – і процес, і результат усякої зміни, перетворення потенційної можливості в актуальну дійсність [1, с.101].

У Арістотеля можливість і дійсність тісно пов'язані з такими поняттями, як здібності, мета, діяльність, воля. Потенція – це, перш за все, здібність.

Будь-яка подія, за Арістотелем, може бути представлена у вигляді тріади, що включає в себе такі складові (О.К.Чаплигін):



Тріада являє собою упорядковану цілісність, яка розкриває механізм перетворення (здійснення) можливості завдяки енергії в результат, апогеєм якого виступає творчість людини як форма активного перетворення дійсності [1, с.103].

О.К.Чаплигін виводить формулу здійснення творчості: $P+E \rightarrow R$, де P – потенційність, E – енергія, R – результат творчості. Тим самим наповнюється змістом поняття небуття у формулі $N+E \rightarrow B$. Тобто не будь-яке небуття у творчому акті переходить у буття, а небуття, як потенційний носій певних можливостей, які, поєднуючись з енергією діяльності, дають новий результат.

Арістотель не просто вводить в обіг поняття становлення як результату взаємодії потенційного й актуального, але й розглядає його як акт здійснення творчих можливостей суб'єкта, реалізації його потенціалу в процесі творчої діяльності. Енергія діяльності, яка підкріплена психічними проявами людини (здібності, воля, цілеспрямованість), і складає основу творчої еволюції, становлення дійсного буття на основі наявних потенційних можливостей.

У своїй “Метафізиці” він розглядав акт і потенцію як основу онтологічного розвитку. При цьому буття поділялося на “потенційне” й “актуальне”, а становлення розглядалось як перехід від першого до другого [2, с.223–233].

У християнстві набувають теоретичної розробки й практичного втілення моделі внутрішнього розвитку і саморозвитку людини як істоти духовно-творчої, здатної до плідного діалогу з Богом; поступово формуються методи культивування, поглиблення духовного світу людини, як фундаменту розвитку її творчих можливостей (С.Хоружий).

Видатний християнський теолог IV–V ст. Аврелій Августин намагається виявити структуру внутрішнього духовного світу людини, шляхи самопізнання і самотворчості людиною самої себе, досягнення стану діалогу, “зустрічі” з Богом. У “Сповіді” Августина представлене реальне втілення моделі духовного самотворення людини, досягнення нею ідеальної мети.

Фома Аквінський заклав нову платформу для утвердження здібностей людини: у людській природі, божественно влаштованій, закладений потенціал для діяльного просування до досконалої єдності з безконечною основою людського буття – Богом, який є джерелом розвитку, що веде до вдосконалення. Аквінат вважає, що Бог спонукає кожну живу істоту до дій згідно із власною природою [3, с.153].

Для філософії Відродження характерним був Пафос безмежних творчих можливостей людини, культ генія, зацікавленість самим актом творчості й особистістю художника-творця. Виникає філософська рефлексія безпосередньо щодо творчого процесу, починається поворот від Бога, Неба до людини, її духу в розумінні творчості.

М.Кузанський писав, що людина здатна все охопити, все замкнути у власних межах, і ніщо у світі не може позбавити її цієї потенції [4, с.258–261]. Людину М.Кузанський розглядає як своєрідний світ, але це “не конкретно всі речі”, людина – “мікрокосм”, або “людський світ”. Таким чином, “галузь людяності охоплює... своєю людською потенцією Бога і увесь світ”. Причому здатність людини до вияву своїх потенційних сил можлива у двох напрямках: як з точки зору розгортання потенційності в зовнішній світ, так і в бік внутрішнього духовного світу людини.

З епохи Відродження бере початок “самоцінність відмінності”, а отже, й індивідуальних дарувань, творчих здібностей. Уже в знаменитій “Промові про достоїнство людини” італійський гуманіст і філософ Піко делла Мірандола проголошує права людини на свободу волі і на творчість, які даровані їй творцем: “...погодився Бог з тим, що людина – творіння невизначеного образу” і надав їй право самій вибирати своє місце, обличчя й обов’язки серед інших творінь за власним розсудом. “У людей, які народжуються, батько вклав насіння і зародки різного роду життя, і відповідно до того, як кожна їх обробить, вони виростуть і дадуть у ній свої плоди...” [5, с.21]. Людина “сама формує і перетворює себе в будь-яку плоть і набуває властивостей будь-якого творіння”. Уже у цих словах прослідковуємо божественну природу потенцій людини і можливість їх реалізації нею самою. Піко делла Мірандола найкращим чином виразив дух епохи, що характеризувалася релігійним синкретизмом та оптимістичною впевненістю в потенційній божественності людини [3, с.181].

Інтерес до людського буття, до внутрішнього світу людини, як суб’єкта творчості, стає пануючим пізніше в німецькій класичній філософії, починаючи з І.Канта, з яким у філософії пов’язаний початок розробки вчення про творчу сутність людини [6, с.21–22]. Ним уперше були узагальнені вихідні принципи творчої діяльності. Сутність творчості, на думку І.Канта, проявляється в продуктивній уяві, яка виконує функцію джерела й засобу отримання нового знання.

Не менш важливу роль відіграло вчення Гегеля про Абсолютну ідею, яку він наділив творчими потенціями. Творчість людини спрямовується Абсолютною ідеєю й залежить від неї. У філософському вченні Гегеля діалектика потенційного і актуального, можливості і дійсності представлена у вченні про буття і сутність у “Науці логіки”. Центральною категорією логіки Гегеля є поняття становлення, як єдності виникнення й знищення, як джерела, внутрішньої пружини усякої зміни, розвитку, завдяки чому потенційні можливості, що закладені у взаємодії буття і ніщо, породжують усю багатоманітність подальших категорій. “Буття переходить у ніщо, але ніщо є також і протилежністю самого себе, перехід у буття, виникнення...” Трансформація буття через якість, кількість призводить до становлення дійсності. Остання – найбільш багата й змістовна категорія як щодо попередніх категорій, так і стосовно парних із нею понять можливості і випадковості [1, с.38].

Як одна з граней дійсності реальна можливість правомірна, життєва, здійснювана. Але, щоб відбувся перехід можливості в дійсність, необхідні відповідні об’єктивні і суб’єктивні передумови. Крім того, дійсність можна розглядати з точки зору співвідношення в ній зовнішнього і внутрішнього. Перше виявляється у випадковості, можливості, друге – у необхідності. “Випадковість є якість дійсне, визначене, разом із тим лише як можливе”, причому можливе в його двох проявах – як формальна і реальна можливість (як “позбавлена підвалин” і така, що має “деякі підвалини”) [7, с.660]. Що стосується поняття можливості, то зазначалося, що самі можливості перебувають у дійсності в прихованому, латентному стані, постаючи внутрішньою гранню дійсності. Іншими словами, у категорії можливості можна вбачати початок, тенденцію нової дійсності.

Таким чином, проблему можливості й дійсності, потенційного й актуального можна розглядати як змістовні філософські категорії, які були розроблені європейською класичною філософією від Арістотеля до Гегеля. Потенціал (можливість) – це буття, що володіє реальним змістом, в якому наявні основи для переходу в дійсність, для здійснення і здійсненості, актуалізації цього змісту за наявності певних внутрішніх і зовнішніх умов. За своїм змістом категоріальна пара потенційного й актуального, можливого й дійсного мають внутрішню й зовнішню детермінацію, наявне буття, у тому числі енергію для здійснення (здібність, діяльність), завдяки чому можливий сам процес здійснення й перехід до здійсненості (результату). Реальна можливість (потенціал), таким чином, являє собою єдність своєї внутрішньої змістовності й умов здійснення, переходу потенційного в актуальне, можливості в дійсність [1, с.108].

У подальшій еволюції європейської філософії, звичайно ж, збереглися вказані вище тенденції, але вони були доповнені завдяки появі нової опозиції до раціоналізму з боку нового ірраціоналізму нерелігійного характеру. Мова йде, зокрема, про ідеї представників так званої “філософії життя”, серед яких особливо виділялися А.Шопенгауер, Ф.Ніцше, А.Бергсон, а також течій в європейській філософії, які народилися пізніше, – фрейдизму й екзистенціалізму.

Магістральною ідеєю екзистенціалізму (XIX–XX ст.) є ідея знаходження сутності людини через існування. Проголошуючи ідею абсолютної свободи, Жан-Поль Сартр у праці “Питання про метод” відмічає: “...Людина визначає себе своїм проектом... Постійне творення себе через працю і через діяльну практику і становить нашу власну структуру...”

Розвиваючи тему свободи, підняту екзистенціалістами, Сімона де Бовуар звертає увагу на реалізацію людиною своєї екзистенції. “Якби сталося так, що кожна людина робила б те, що вона повинна робити, то в кожному з нас екзистенція знайшла б своє спасіння...” [8, с.82].

М.Гайдеггер розглядає розуміння світу як основного модусу свідомості людини, а саме існування людини стає його розумінням. Через розуміння він намагається розібратись у глибинах буття і творчості, тому воно завжди носить проєктивний характер і проявляється в забіганні вперед під час розкриття того, що ще не здійснювалося в часі. Це розкриття відноситься до потенційної можливості буття і творчості.

Представники сучасного неомізму, в особі Марітена, Жильсона, Сертіланжа та ін., розвивають проблему метафізики – учіння про дію і потенцію: пасивна потенція виражає реальне обмеження дії; наявне буття є дією відповідного буття, становлення є переходом від потенції до дії, матерія відноситься до форми так само, як потенція до дії [9, с.299].

Плідним виглядає використання для розробки концепції творчого потенціалу людини ідей представників так званої “філософії діалогу”, зокрема про багатомірність духовного світу людини, про діалог як універсальну форму існування й розвитку духу в його індивідуальному й суспільному бутті та фундаментальну основу творчості. При цьому мова йде як про класичну спадщину, так і про роботи сучасних авторів, про філософські дискурси релігійного й наукового спрямування (роботи С.С.Аверінцева, Г.С.Батіщева, М.М.Бахтіна, В.С.Біблера, М.О.Бердяєва, М.Бубера, В.Б.Вишеславцева, В.Д.Губіна, Е.Левінаса, В.В.Налімова, С.Л.Франка, Н.М.Хамітова, С.С.Хоружого, Ф.Ебнера та ін.).

Значні здобутки у вивченні проблеми творчості має українська і російська філософська думка. Ставлячи в центр філософування проблему людського духу, на відміну від західноєвропейського філософського дискурсу, в якому переважаючою довгий час була раціоналістична орієнтація на вивчення пізнавальних можливостей суб’єкта, Г.Сковорода, П.Юркевич, Т.Шевченко, І.Франко, М.Бердяєв, С.Франк, В.Соловйов та інші спрямували свою творчість перш за все на розвиток і саморозвиток людини, на реалізацію її внутрішніх потенційних можливостей (О.К.Чаплигін).

Мабуть, не можна перебільшити внесок у розробку теорії творчості українського мислителя сократівського масштабу Г.Сковороди, який першим і на сході, і на заході систематизував свої погляди на людину як на істоту творчу, як на таку, що здатна до саморозвитку й самореалізації за наявності свободи, внутрішніх і зовнішніх умов для розгортання потенційних можливостей, природних здібностей (О.К.Чаплигін). Люди нерідко шукають свою справжню сутність не в собі, а в зовнішніх обставинах – у показному релігійному служінні, у пошуку багатств та чинів, у плотських утіхах або ж десь на небі, у “копернікових світах”. Усі ці пошуки не виходять за межі людської тілесності, а справжня сутність людини виявляється в її духовності, яка є “правда божа”, “джерело правди”, “істини”, “чеснот”. Запорукою розвитку й саморозвитку духовного ества людини в Сковороди є свобода, яка виступає гарантом розкриття творчого в людині. Їй

залишається пізнати себе й дізнатися, для якої посади вона народилася, бо спорідненість до звання, як і схильність до дружби, не дістається ні купівлею, ні проханням, ні насильством, а є даром Духа Святого [10, с.82].

Центральною у творчості Сквороди є категорія сродності, під якою мислитель розуміє здібність, природно-духовну здатність людини до певного типу життєдіяльності, поведінки, до виконання певної роботи: “Люди, що обирають собі ремесло наймодніше й прибуткове, – самообманюються, бо прибуток – не внутрішня насолода, а задоволення тілесної потреби: без природи труд ніяк не може бути солодким, бо справжня сердечна насолода міститься у спорідненій праці, й вона тим солодша, чим природніша. Достатком задовольняється лиш тіло, а душу звеселяє споріднена праця” [11, с.130]. Від народження в людини закладені цілком визначені можливості, які необхідно виявити, осмислити і створити сприятливі умови для їх реалізації. Ці умови розподіляються на внутрішні та зовнішні, сприятливі та несприятливі сродності. Серед них є визначальні, вирішальні: найважливішою внутрішньою умовою самореалізації людини є самопізнання, серед зовнішніх чинників найважливіше місце займає свобода. Скворода ще у XVIII столітті оприлюднив досконалі, точно окреслені практичні вказівки щодо можливостей та інтересів дитини: “Раджу, коли хочеш, щоб твій син весело й удало виконував посаду, ти мусиш сприяти йому у виборі звання, спорідненого його якостям. Сто спорідностей, сто звань, а всі почесні, бо законні... Не дивись, що вище й нижче, що показніше й не знатніше, багатше й бідне, а виглядай те, що тобі споріднене. Раз уже сказано, що без спорідненості все ніщо...” [10, с.81]. Він також звертається до батьків, діти яких ще не самовизначилися, закликаючи дати дітям змогу слідувати за своїми здібностями та інтересами, бо душа людини мертвіє, коли вона не “вдалася до свого природного діла...” [11, с.310].

Відомий російський релігійний філософ В.Соловйов, розробляючи ідею Боголюдства, вводить поняття “потенції” як “світової душі”, що пронизує кожну людську душу, з’єднуючи її з божественним началом. “Світова душа, що досягла в людині внутрішнього з’єднання з божественним началом, сягнувши за межі зовнішнього природного буття й зосередивши всю природу в ідеальній єдності вільного людського духу, – вільним актом того ж духу втрачає свій внутрішній зв’язок з абсолютною сутністю, в якості природного людства впадає у владу матеріального начала, у “працю тління”, і тільки в безумовній формі свідомості зберігає можливість (потенцію) нового внутрішнього з’єднання з Божеством. У праці “Смисл любові” В.Соловйов людину розглядає як “потенцію”, “можливість” до розвитку й самовдосконалення. Він пише: “Кожна людський суб’єкт як самостійний центр живих сил, як потенція (можливість) безконечного вдосконалення, як сутність, яка може у власній свідомості і житті вмістити абсолютну істину, – кожна людина в цій якості має беззаперечне значення і достоїнство...” [12, с.757].

М.Бердяєв утверджує беззастережний пріоритет духовного в людині, яка не тільки і не стільки істота природна, бо вона абсолютна в душі [13, с.310]. Людський дух – це “свобода, творча активність, сенс, інтелект, цінність, якість і незалежність” (перш за все, незалежність від зовнішнього світу, природного і соціального). “Як істота духовна, людина є істотою активною, творчою, вільною...” [14, с.228]. На думку М.Бердяєва, люди отримали від Бога різні дари, і ніхто не має права заривати їх у землю; необхідно творчо використовувати ці дари, що вказують на об’єктивне покликання людини.

Творчість, на думку М.Бердяєва, – це завжди самовираження суб’єкта, процес, в якому поряд із творенням зовнішніх форм, матеріалізацією задуму автора, відбувається також самотворення самого творця, його внутрішніх якостей, актуалізація потенційних можливостей.

Проводячи ретроспективну лінію у філософуванні “минуле-сьогодення”, не можливо не відмітити той факт, що, торкаючись проблеми буття людини, місця її в суспільстві, кожна із філософських течій, та й персоналій зокрема, так чи інакше піднімала питання про потенційність особистості як її життєдайний ресурс, іманентно притаман-

ний людині чи то з позиції релігійно-сакральної, чи то з науково-реалістичного бачення природи творчості.

Таким чином, перспективу подальших розвідок у даній царині бачимо в більш поглибленому аналізі проблеми, конкретизуванні й побудові філософсько-психологічної концепції творчого потенціалу особистості, зокрема в розробці її в психологічній науці.

1. Чаплигін О. К. Творчий потенціал людини як предмет соціально-філософської рефлексії : дис. на здобуття наук. ступеня докт. філософ. наук / О. К. Чаплигін. – Х., 2001.
2. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; АН СССР ; Ин-т философии. – М. : Мысль, 1975 – 1983.
3. Тарнас Р. История западного мышления / Р. Тарнас. – М. : КРОН-ПРЕСС, 1995. – 448 с.
4. Кузанский Н. Сочинения : в 2 т. / Николай Кузанский. – М. : Мысль, 1979. – Т. 1. – 648 с.
5. Человек : мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии : от античности до XIX века / под ред. И. Т. Фролова [и др.]. – М. : Республика, 1991. – 462 с.
6. Новіков Б. В. Творчість як спосіб здійснення гуманізму / Б. В. Новіков. – К. : НТЦУ “КПІ”, 1998. – 310 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1975. – Т. 1. : Наука логики. – 452 с.
8. Рюс Жаклін. Поступ сучасних ідей : панорама новітньої науки / Жаклін Рюс. – К. : Основи, 1998. – 669 с.
9. Философский энциклопедический словарь. – М. : ИНФРА-М, 1997. – 576 с.
10. Глива Євген. Онтологічний образ людини в творчості Григорія Сквороди / Євген Глива. – К. : ТОВ “КММ”, 2006. – 256 с.
11. Скворода Григорій. Пізнай в собі людину / Григорій Скворода. – Львів : Світ, 1995. – 460 с.
12. Соловьев В. С. Спор о справедливости : Сочинения / В. С. Соловьев. – М. : ЭКСМО-Пресс ; Х. : Фолио, 1999. – 864 с.
13. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М. : Правда, 1989. – 607 с.
14. Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире / Н. А. Бердяев // Новый мир. – 1990. – № 1. – С. 207–232.

In the article the development of views on the creative potential nature in a philosophical retrospective is presented; the sacral content of the given category is revealed; the analysis of sources and modern state of development of the problem is given.

Key words: potential, creative potential, possibilities, actual, potential.

УДК 248.2

ББК 86.212.01

Ігор Тенус

РЕНЕСАНСНИЙ МІСТИЦИЗМ, ЙОГО ФОРМИ ТА СПЕЦИФІКА

Стаття порушує недостатньо висвітлену, принаймні у вітчизняній історико-філософській літературі, проблему змісту ренесансного містицизму як явища передовсім гносеологічного. З метою заповнення відповідної прогалини в статті ґрунтовно розглянуто чотири визначальні для релігійної філософії Відродження різновиди богопізнання, втілені в теоріях: вченого незнання, християнської кабали, фічініанської та герметичної любові. На основі розглянутого встановлено лінію розлому поміж ренесансним і середньовічним світоглядом у цій галузі знання.

Ключові слова: церковне богослужіння, тайнство причастя; вчене незнання, інтелектуальне бачення; християнська кабала, алфавітний колообіг; фічініанська любов, духовний коловорот; герметична любов, героїчний ентузіазм; середньовічна містика, язичницька теургія.

Пізнання безумовного буття ніколи не було пріоритетом архаїчного мислення через те, що воно (буття) в силу специфіки своїх когнітивних алгоритмів у принципі не могло витворити бодай припущення факту існування чогось наддовершеного, що у величчї своєї простоти здійснюється над усім тлінним, а отже, ушкодженим; це вже здебільшого наслідок чисто філософських розмірковувань, замішаних на виявленні з усього масиву подій такого єдиного, останнього фактору, на який би в будь-якому разі посилалися всі інші. Але проблема в тому, що, позначивши для себе основний орієнтир усіх своїх як теоретичних, так і практичних поривань і маючи безперечно успіхи у вивченні так званого часткового знання, яке описує фрагмент того чи іншого буття, могутній, на-

працьований століттями дискурсивно-категорійний апарат філософії дивним чином дуже швидко вичерпувався щоразу, коли вона підходила до з'ясування того самого останнього фактору чи істини. Якраз цю особливість філософського знання вже у XX столітті, завершуючи єдиним сьомим афоризмом свій "Трактат", особливо підкреслює Л.Вітгетштайн: "про що не можна говорити, про те слід мовчати". Платонізуючі мислителі Відродження, погляди яких надалі будуть у центрі нашої уваги, як філософи, напевне б, не сперечались щодо подібної тези, але вони, крім того, і теологи-містики, і саме тому нестримна жага безпосереднього релігійного досвіду, прагнення сягнути першопричини у всій її повноті жене їх значно далі від цього цілком слухного застереження, до таких духовних звершень, про які наскільки важко говорити, настільки ж, вочевидь, важче змовчати.

Традиційно філософія дуже скептично ставилася до здатності інших, здавалося, давно віджилих свій вік епістеміологічних систем, адекватно описати той світ, в який апріорі занурений пізнаючий суб'єкт, насамперед у силу того, що метод цих специфічних систем не зовсім відповідає загальноприйнятим критеріям науковості, що обов'язково передбачають систематичність та обґрунтованість. У рамках історії філософії подібна позиція знайшла свій відгук у вибірковому та поверховому висвітленні процесу еволюції думки: з одного боку, у поле її уваги попадали далеко не всі варті уваги мислителі; а з іншого, – зі змісту вчень багатьох інших, які оминати було важко, методично вихолощувалося все те, що не відповідало принципам логічної несуперечності й чисто наукової доцільності. Та, на щастя, новий час диктує нові умови, у світлі, говорячи мовою Ж.Ф.Ліотара, "недовіри по відношенню до метарозповідей" [10, с.10] цінності вже не є функцією знання, натомість знання стають функцією цінностей. Відтак і кожна оригінальна думка, а в даному випадку світоглядна позиція самоцінна й не повинна дискредитуватися з огляду на зовнішні, не пов'язані з нею безпосередньо, чинники. Це той принцип, яким у першу чергу керувався автор, пропонуючи увазі читача нижчеподані розмірковування з приводу частенько упосліджених історико-філософською наукою деяких гносеологічних аспектів ренесансної філософії.

Будь-яка релігія за визначенням просто не мислима без бодай дециці містичної складової, яка виступає консолідуючим началом стовно як усього віровчення, що може включати різноманітні положення, що базуються на розумі, так і стовно пастви, яку об'єднує не в останню чергу особливий, подекуди незбагнений, ритуал пошанування свого духовного ідеалу. У християнстві, як релігії, що бере на себе зобов'язання посприяти спасінню всіх і кожного з тих, хто увірував, яскравим проявом такого містичного елементу є увесь складний обряд богослужіння, але найперше процес здійснення так званих таїнств, в ході яких людині таємно і невидимо передається рятувальна благодать Святого Духа. Центральне місце серед інших таїнств, яких загалом, як відомо, сім, посідає безперечно Святе причастя, або Євхаристія, задля виконання якого церква у своїх храмах щоденно проводить особливі священнодійства, що називаються літургіями у православ'ї чи месами в католицизмі. Лише в ході цієї містичної дії, на переконання кожного побожного християнина, хліб та вино дивним чином перетворюються на справжнє тіло та кров Христа, споживши яких віруючий може безпосередньо долучитися до його двоєдиної божественно-природної істоти, а отже, ввійти в особливе таїнство спілкування зі своїм Спасителем, осягаючи тим самим і найвищу істину. Утім навіть у середні віки така непретензійна і загальнодоступна процедура поєднання вірного із особою Творця не могла задовольнити вибагливих запитів деяких фанатично відданих Христовій вірі людей, які щоразу шукали дедалі гостріших містичних переживань, відчуття такого особливого духовного досвіду, який би міг піднести їх над сірою масою тих обивателів, котрим ніколи не зважитись на справжній релігійний подвиг; що вже казати про остаточно зневірену як у середньовічному, так і в ренесансному інтелектуалізму людину зрілого Відродження, якій стала доступною неперевершена за своїм спіритуалістичним потенціалом спадщина пізньоантичної духовної ваханалії.

Релігійна філософія Ренесансу, не секрет, глибоко вкорінена в класичному гуманізмі, адже своє натхнення вона також черпає, насамперед, із нововідкритої стародавньої літератури, не відомої раніше середньовіччю, а, подекуди байдужої і йому. Наприклад, фундатор цієї філософії Фічіно, окрім усього іншого, схоже до Л.Бруні, Еразма, Валли та десятків їхніх соратників також перекладач, що буквально закоханий у давнину, але разом із цим тут є і певна відмінність: ця закоханість у нього не відсторонена розсудкова чи навіть естетична, а не більше не менше глибоко релігійна. Першим свідченням слухності саме такого твердження є та легкість, з якою він, і не тільки він, а чи не кожен ренесансний богослов, всотував пізньоантичну релігійну спадщину, буквально на віру приймаючи помилкові твердження переписувачів про її начебто більш давнє, ніж це є насправді, доісторичне походження, зневажливо знехтувавши при цьому, безперечно, доступними йому засобами філологічної критики, так успішно апробованими його більш обачними та тверезо мислячими попередниками. Після подібного демаршу щодо фундаментального як для традиції гуманізму методу нова платонічна традиція Відродження з необхідністю мусила зануритися у відлавна звичну для філософії широку гносеологічну проблематику, пов'язану, як відомо, з вивченням форм відтворення об'єкта в суб'єкті. У цьому плані особливої винахідливості від Ренесансу, напевно, і не варто було очікувати, пізнання в його розумінні – це той самий складний процес, опосередкований, найперше, рядом певних змінюючих один одного висхідних щаблів. Ми, для прикладу, можемо виділити два ренесансні варіанти цієї широковживаної концепції: так званий суб'єктивний, що базується на різноманітних здатностях душі, та об'єктивний, точкою відліку якого є відмінні, але й взаємопов'язані форми знання. Перший – характерний для гносеології Миколи Кузанського, і згідно з ним процес пізнання – це рух від відчуття та уяву через розсудок до інтелекту, виходячи з того, що "розум складається зі здатності мислення, розмірковування, уяви та відчуття" [2, с.432]. Інший варіант ми зустрічаємо в Дж. Піко делла Мірандоли, який зазначає, що "якщо з допомогою моралі сили пристрасті будуть напружені до відповідних розумних меж... [а] з допомогою діалектики буде розвиватися розум, [надалі можна буде поживитися] із багатств Божого дому... наближуючись до священної теології" [4, с.512]. Звичайно, принципової відмінності поміж зазначеними підходами немає, та й не цього потрібно шукати, адже тут ми маємо справу лише з контекстом, на тлі якого кожен ренесансний платонік розгортає своє специфічне бачення змісту пізнавальної діяльності, де насправді найважливішим є не сам багатоетапний процес, про який зазвичай в історико-філософській літературі головно й згадують, а його мета і, отже, ступінь, на якому він сягає свого апогею. Якраз цей елемент учення ренесансної епістемології є в ній найбільш оригінальним, тому про нього та його різновиди ми й будемо здебільшого вести мову далі.

Екскурс в історію ренесансного платонізму, як правило, розпочинають із внеску, який до нього зробив Микола Кузанський. Не відступимо й ми від цієї традиції, тим більше, що зараз предметом нашої уваги має стати, без перебільшення, шедевр його творчого доробку *docta ignorantia* (вчене незнання) – дивовижний симбіоз інтелектуалізму та містицизму в теорії пізнання. *Docta ignorantia* – це позиція мислителя, який уже розчарувався в здатності середньовічної логіки проникнути в суть іманентних Богів таємниць світобудови, оскільки вона (логіка) скована обов'язковими для неї законами несуперечності та виключного третього, а отже, за визначенням, приречена вивчати буття речей лише скінчених. Буття Абсолюту, натомість, цілком відмінне – нескінченне, і тому в процесі богопізнання людина неминуче потребує такого інструменту, який би дав їй можливість вийти за межі свого заснованого на принципах силогістики, природного і відтак обмеженого розуму і, зрештою, прорватися в надприродне та необмежене. На щастя, такий інструмент є, і це, на думку Кузанця, математика, кількісно-просторові структури якої з успіхом дозволяють цілковито абстрагуватися від скінчених форм на користь нескінчених, що й, зрештою, не дивно, адже і сам "Бог застосував

при створенні світу арифметику, геометрію і музику разом з астрономією” [3, с.140]. Математика, наприклад, здатна пояснити природу нашого дискурсивного розуму, який насправді “має таке відношення до істини, як багатогранник до кола: будучи вписаним у коло, він тим до нього подібніший, чим більше кутів має, але навіть за умови збільшення кількості своїх кутів до нескінченності він ніколи не стане рівним колу, якщо не виявиться тотожним йому” [3, с.53]. У результаті, вчене незнання навіть у найдовершенішому своєму прояві постає перед нами як усього-на-всього *visio intellectualis* – засноване на геометричних аналогіях інтелектуальне бачення, що має на меті наслідування людським розумом унікального й властивого лише Богові феномену “збігу протилежностей”, де “все поза будь-якою складеністю із частин, і не так, що одне є це, а інше – відмінне, а так, що все є одне і одне є все” [2, с.413]. Подібна спроба Кузанського математизувати процес пізнання дала підстави багатьом пізніше розглядати вчене незнання як предтечу сучасного вже логічно обґрунтованого інтегрального та диференціального числення. І з цим, власне, можна було б погодитися, та лише за умови, якщо б під математикою в нього багато в чому не малася на увазі втаємничена, магічна математика піфагорійців, згідно з якою “число полягає не лише в кількості... але й у будь-якій іншій субстанційній чи акцидентійній схожості чи відмінності” [3, с.50–51], а метою її застосування був би не процес обоження індивіда, “коли, наскільки це можливо на земному шляху, людина поглинається Господом” [3, с.177].

Спосіб богопізнання, пропонований Кузанським, попри всі висловлені нами застереження, – це, можливо, з точки зору філософії найцікавіше, що змогло в цій сфері запропонувати Відродження, проте вченому незнанню надалі не судилося віднайти бодай невеликої частки тих прихильників, яких мала в той час, приміром, відверто містична техніка кабали. Під культивованою Ренесансом кабалою тут, насамперед, розуміється так звана, базована на автентичній юдейській, християнська кабала (*cabalae*), у справі формування якої найбільше прислужилася, без сумніву, харизматична постать Дж.Піко делла Мірандоли, а серед інших – постать одного з найвизначніших його послідовників – німця Й.Рохліна. Почнемо з того, що так само, як метод Кузанця формується з огляду на з’ясування недоліків традиційної діалектики, так і гносеологічні процедури християнської кабали кристалізуються на тлі суперечностей традиційного гуманізму (не забуваймо, Піко й особливо Рохлін – славетні латиністи). Справа в тому, що гуманізм прокладає свій шлях до Бога чомусь через опанування класичною латиною, у той час як сам Творець являє себе світові через слово, яке, не важко припустити, сказане, звичайно, мовою гебрейською. Отож, на думку прихильників кабали, якщо й студіювати мову, то, безумовно, лише ту, яка у вустах Бога спричинила все існуюче, яка апріорі є носієм його таємних знамень, у тому числі й тих, що неодмінно допоможуть усьому створеному, але, найперше, людині повернутися в лоно свого Першоджерела. Зрозуміло, що кабаліст, приміром, такий як Піко, не лише студіює давньоєврейську філологію, значно більше – він намагається зазирнути по той бік зовнішніх проявів мови, вбачаючи в гебрейському алфавіті не що інше, як засіб декодування численних існуючих у світі імен Бога, але насамперед найпоширеніших – десяти сефірот. Подібне декодування, яке, зокрема, Піко називає (очевидно, під впливом асоціацій із “машиною істини” Р.Лулія) “алфавітним колообігом” (*Alphabetariae reuolutionis*) [6, с.180], може проводитися кількома способами: через подовження чи скорочення слів, транспонування букв у слові, а також через переведення слів у їхні числові відповідники й подальші операції вже з ними. Саме вчиняючи такі дії, Піко, як він вважає, проникає в саму суть божественної природи, доходячи важливого для християнства висновку, “що ім’я Ісус, якщо тлумачити його згідно з кабалістичними принципами та методами, означає Бог, Син Божий та мудрість Отця в божественності третьої Особи” [6, с.108]. Висновок, без сумніву, вражає, та справжній кабаліст ніколи не обмежиться сухими викладками буквені комбінаторики, значно суттєвішим для нього є використання отриманих з її допомогою новотворів у живому процесі сакральної за своїм характером екстатичної медитації, спрямо-

ваної, в першу чергу, на забезпечення безпосереднього контакту віруючого з вищими духовними силами – ангелами, архангелами, а то й самим Богом. Це, безперечно, розуміє й Піко, який, здається, посвячений у найпотемніші містерії кабали. “Спосіб, у котрий розумні душі за посередництва архангела висвячуються для Бога – спосіб, про котрий мовчать кабалісти, – говорить він, – є не що інше, як відокремлення душі від тіла. Саме душі від тіла, а не тіла від душі...”, тому що останнє через неправильне застосування її (кабали) практик тягне за собою не що інше як смерть людини [6, с.108–109].

Беручи до уваги навіть виключний як для того часу авторитет кабали в середовищі інтелектуалів, ми, однак, усе ж не можемо заперечити іншого: цілком справедливо загальноприйнятою відмінною ознакою гносеології платонізуючого Відродження, за якою вона завжди була безпомилково впізнаваною, є погляд на пізнання як на процес, що протікає у вигляді такого притаманного лише людині емоційного стану як любов (*amore*). У контексті ренесансної культури започатковує цю, надзвичайно популярну для неї традицію Фічно, хоча тема, звичайно, зовсім не нова і, зокрема, її фічініанська інтерпретація є не що інше як форма дуже вдалого переспіву здавна знайомих теорій платонічної та християнської любові. Любов, як гносеологічний акт, для Фічно – це, насамперед, суттєвий елемент більш загального космічного процесу – деякого “духовного коловороту” (*circuitus spiritualis*), що, беручи свій початок від Бога і проходячи через людину, завершується в ньому ж, тому й по-іншому “називається трьома іменами: красою, любов’ю та насолодою” [7, с.146]. Якщо з таким формулюванням погодитися, то любов одвіку присутня у світі, вона співвічна йому; а звідси, щоб розпочати процедуру богопізнання, людині потрібно лише вступити в її (любви) нескінченний потік, яким вона неодмінно буде віднесена до своєї мети. Та найскладніше в цій справі – віднайти отой істинно-божественний потік, що огортає й одухотворяє універсум, адже, насправді, існує дві Венери – богині любові: одна небесна, що “породжена Богом без матері” (тобто без матерії); інша вульгарна, “що походить від Юпітера і Діани” (або світової душі та матерії) [5, розд.7]. У силу своїх вад пересічна людина часто схильна потрапляти в тенета цієї другої, оманливої любові, і, лише по-справжньому увірувавши, вона просто не здатна буде не помітити ту єдину божественну любов, що “заставляє людину пристрасно прагнути до істини” [5, розд.9]. Отож, перше навернення людини до Бога є спричинений красою світу “початок любові”, процес проникнення в людину божественного променя є “їжею любові”, вогонь, що виник, – “посиленням любові”, а поєднання людини із Творцем – “досконалістю” або ж насолодою [5, розд.3]. Тобто любов, з погляду Фічно, – це квінтесенція позбавленого будь-якого звернення до діалектики виключно споглядального життя, як постійного самопізнання, що розпочинається найперше в акті індивідуального морального вибору в дусі Платона, продовжується під невидимою опікою божественної благодаті, про яку говорив Христос, і, зрештою, завершується вибухом екстазу, притаманного теорії Плотіна.

При бажанні у концепції любові Фічно можна віднайти ще один аспект – герметичний, тобто коли він якимось необачно заявляє, що: “якщо в теперішній час, ми будемо любити Бога в речах, то, в кінці кінців, любитимемо усі речі в ньому” [11, с.265]. Але загалом єгиптянство – не його стиль, він занадто глибоко занурений у-контекст суто християнського життя з усіма його освяченими тисячолітньою традицією цінностями. Значно менше це стосується його послідовників, зокрема Патриці, який, без сумніву, під визначальним впливом Фічно розвиває свій варіант теорії любові, або ж філавії (*philavtia*), заснованої на всезагальному принципі любові до всього, насамперед до себе. Про самозакоханість він говорить так: “як та любов, що ми відчуваємо до Бога, існує тому... що ми любимо самих себе, так і та любов, що Бог відчуває до нас, існує тому, що він відчуває любов до самого себе” [8, с.113]. Вердикт Патриці зрозумілий, та він не є остаточним, адже апогею ренесансна тенденція у відверто герметичний спосіб засвідчувати своє ставлення до Божества сягає, без сумніву, у творчості Дж.Бруно, надто у сформульованій ним концепції нестямно закоханого в природу поборника “героїчного

ентузіазму” (egoici furori). Безперечно, ідучи вслід того ж Фічіно, Бруно насамперед вибачається перед “найдобрішими та найвишуканішими дамами” через те, що його теорія стосується не потягу до жінки, а вищих форм любові, яких заслуговує хіба що “образ єдиної [богоприроди] Діани” [1, с.1]. Відразу видно, Бруно шукає не звичайного християнського релігійного досвіду, і навіть не просто містичного, його пріоритет – магічно-містичне переживання, притаманне орієнтальній, зокрема єгипетській, релігійності. Він збуджує свої релігійні почуття, які надалі виливаються в нього в пристрасні любовні сонети, з магічними образами, або емблемами (наприклад, дві зорі у вигляді сяючих очей – неодмінний атрибут будь-якого окультного знання). Зрозуміло, що в такий спосіб Бруно намагається вплинути не лише на свою свідомість, але також на Бога-Діану, спокушаючи її виявити поблажливість до людини, відкрити себе її пізнанню: “Боже-ственна, зжалься, заради бога... мені милостивий погляд розкрий широко” [1, с.48], – благає він. Та це, звичайно, лише пролог. Справжня місія героїчного ентузіаста в запалі любовного пориву позбутися незліченності індивідуумів, що складають світ, поєднатися з природою, і за її крихкою оболонкою уздріти красу єдиного Божества. Процес містичного злиття Бруно бачить у вигляді полювання, під час якого мисливець, він же Актеон, вистежує відблиски божественного світла в природі, але одного разу непомітно для самого себе перетворюється в здобич. Полювання, з погляду пересічної людини, завершується трагедією: Актеона в приступі релігійного безумства пожирають його ж власні пси – думки про Бога. Та не такий наш герой, він насправді цього й прагнув, завдяки чому відтепер має унікальну нагоду споглядати Діану у всій її красі: “він оголеність богині споглядає: в ній пурпур, мрамур, золото сіяє” [1, с.19]. Погодьтеся, м’яко кажучи, неординарним, бачить підсумок пізнавальної діяльності “визначний природодослідник та незламний борець із релігійними забобонами”, але саме такий Бруно, і це твердження можна підкріпити авторитетом неперевершеного знавця його творчості Ф.А.Йейтс, яка, крім того, зазначає: “справжня мета релігійних переживань в “героїчному ентузіазмі”... герметичний гнозис; перед нами містична любовна поезія людини-мага, котра була створена божественним володарем божественних сил і тепер знову божественним володарем божественних сил стає” [13, с.83].

Якими б незвичними та подекуди несподіваними не були викладки, щойно зроблені нами щодо ключових як для ренесансного платонізму епістеміологічних практик, але якраз цей не стільки філософсько-дискурсивний, скільки релігійно-містичний їх вигляд повною мірою відповідає самому духові того інтелектуального явища, які вони, ці практики, кожна по-своєму презентують. Відтак не тривіальне пізнання світу чи навіть того, що лежить в його основі, спонукає до напруження всіх своїх духовних сил кожного релігійного мислителя від Кузанського до Бруно, а лише сакральне богопізнання як акт, що спрямований на апріорі непізнавану субстанцію, яка лише злегка вгадується в невимовній красі тілесного світу; не намагання вивчити світ, в якому живе людина, а щире намагання вирватися за його межі, трансцендентувати себе в сподіванні зіткнутися з Першоджерелом усього – ось що насправді завжди було актуальним для ренесансного теолога, ось що він відстоював, інколи навіть під загрозою, зрікшись самого себе, – згоріти у вогні, розпаленому інквізицією на сумнозвісному римському “Полі роз”.

Останній факт – факт переслідування з боку офіційної церкви виразників подібних ідей – лишній раз свідчить тільки про одне: такого роду релігійний досвід погано вкладався в жорсткі рамки християнської ортодоксії, хоча цілковито й не суперечив їй. Як ми вже знаємо, суворі догми як православ’я, так і католицизму орієнтували віруючого на спілкування з Богом лише в лоні церкви – тіла божого на землі, але разом із цим щодо найбільш відданих її служителів не заперечувалася також можливість нетипового, особистісного спілкування з Творцем: зазвичай через входження адепта віри в деякий позарозумний містичний транс. Специфіка цього особливого для ревного християнина стану найкраще розкрита в теорії ілюмінації Св. Августина, суттєвим елементом якої, як відомо, була особлива процедура демобілізації, приборкання людиною своєї ж

власної, апріорі гріховної, волі, пригнічення нею своєї власної індивідуальності з єдиною метою – звільнити місце у своїй душі для волі Божої, яка лише, зійшовши з небес, осяє її своїм сліпучим світлом. Саме вкрай пасивне, смиренне, інколи навіть мовчазне очікування на сходження до повсякчас оточеного земним, минушим світом суб’єкта віри нетлінного Святого Духа є характерною особливістю ортодоксальної християнської містики, тобто тим, із чим ми майже не зустрічаємося, коли говоримо про містику ренесансу. Остання, натомість, виступає яскравим прикладом містичного активізму, що, з одного боку, є цілком логічним продовженням духовної практики гуманістичного раціоналізму, а з іншого, – закономірним результатом засвоєння Відродженням пізноантичної релігійної езотерики і культивованої нею суб’єкт-об’єктної взаємодії. Справді, процес медитації ренесансного мудреця далеко не обмежувався широко практикованими середньовіччям вправами, суть яких зводилася до зосередження свідомості на сакральних об’єктах – наприклад, хресті чи на безліч разів повторюваній молитві тощо, але також включала, вочевидь, більш дієві форми, можна сказати, інколи неприпустимі для християнського канону спроби впливу на Божество. Серед цих форм, як ми це бачили, найпоширенішим було: використання числових та просторових співвідношень, почерпнутих більшою мірою з піфагорійської математики й покликаних бодай ілюструвати взаємовідносини людини зі своїм Творцем; застосування таємних заклинань, виголошуваних гебрейською мовою, звичайно, перед цим відповідним чином препарованою згідно із запропонованими кабалою методиками або ж узагалі, учинення різноманітних магічних дій, і серед них найчастіше таких, що пов’язані з лаконічною, ємною і, очевидно, добре зрозумілою Богу єгипетською та халдейською символікою. Такі діяльні, але водночас й утаємничені форми комунікації поміж Всевишнім і його вірними, які можна трактувати як диво входження Бога у світ людини, але насамперед дива входження самої людини, відповідно до власних спонук, у довершений світ Бога, розглядаються зазвичай як теургічні, тобто такі, що не просто сприяють поєднанню людини з Божеством, але інколи провокують посвяченого в подібні містерії на цілком конкретні дії зі спрямування могутнього арсеналу божественних сил на задоволення своїх не завжди благих потреб та інтересів. Відтак логічним буде висновок про те, що ренесансна теологія, про людське око одягнута в не надто прийнятні для Христової віри містичні шати, за уважнішого розгляду дуже часто перетворюється на нічим не приховану язичницьку теургію, де нівелюються ключові для християнства принципи виключно споглядального й самозневажливого ставлення віруючого до Бога, унаслідок чого в такому суперечливому вигляді вона цілковито виводить себе поза рамки середньовічної світоглядної парадигми.

1. Бруно Д. О героическом энтузиазме / Д. Бруно. – М. : [б. и.], 1953.
2. Кузанский Н. Книги простеца / Н. Кузанский // Сочинения : в 2 т. – М. : [б. и.], 1979. – Т. 1.
3. Кузанский Н. Об учёном незнании / Н. Кузанский // Сочинения : в 2 т. – М. : [б. и.], 1979. – Т. 1.
4. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека : история эстетики. / Дж. Пико делла Мирандола // Памятники мировой эстетической мысли : в 5 т. – М. : [б. и.], 1962. – Т. 1.
5. Фичино М. Комментарий на “Пир” Платона // <http://renaissance.rchgi.spb.ru/Ficino/opus1.htm/>
6. Pico della Mirandola G. Conclusiones / G. Pico della Mirandola // Opera omnia. – Bale, 1572.
7. Ficino M. Commentaire sur le Banquet de Platon / M. Ficino. – Paris, 1956.
8. Patrizi F. L’amorosa filosofia / F. Patrizi. – Firenze, 1963.
9. Гарен Э. Проблемы итальянского Возрождения : избранные работы / Э. Гарен. – М. : [б. и.], 1986.
10. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М. ; С.-Пб. : [б. и.], 1998.
11. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Средневековье (От Библейского послания до Макиавелли / Дж. Реале, Д. Антисери). – С.-Пб. : [б. и.], 1995. – Т. 2.
12. Walker D. P. Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella / D. P. Walker. – London, 1958.
13. Yates F. A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition / F. A. Yates. – Chicago, 1991.

The article deals with the problem, insufficiently fully covered at least in the domestic historical-philosophical literature, of the contents of the Renaissance mysticism as a phenomenon, first of all, epistemological. With the purpose of filling a respective gap, the article thoroughly considers four versions of

God-cognition that are determining for the religious philosophy of the Renaissance and are embodied in the following theories: of learned ignorance, Christian kabbalah, ficinian and hermitical love; on the basis of considered ones there has been fixed the line of the break between the Renaissance and medieval world-view in this knowledge branch.

Key words: church divine service, sacrament of Holy Communion; learned ignorance, intellectual vision; Christian kabbalah, alphabetic rotation; ficinian love, spiritual circulation; hermitical love, heroic enthusiasm; medieval mysticism, pagan theurgy.

УДК 1(091):13(430-056.263)

ББК 87.3 (4 Нім)

Валентин Лагетко

ЩЕ РАЗ ПРО ЗАКОН ЄДНОСТІ ПРОТИЛЕЖНОСТЕЙ: “ПРИМИРЕННЯ” ЧИ “БОРОТЬБА” МІЖ НИМИ

У статті розкривається гегелівське тлумачення вищезазначеного закону, за яким, на його думку, світ як тотожність (єдність) протилежностей (духовного і матеріального), вдаючись до ілюстрацій із різноманітних галузей дійсності, в тому числі і людини, можливий лише в примиренні цих протилежностей, а не в боротьбі між ними який є ідеологічним перекрученням марксистів.

Ключові слова: тотожність (дух і природа), відмінність, протилежність, суперечність, абсолютна ідея, закон єдності протилежностей, примирення.

Актуальність даної статті визначається тим, що деякі дуже важливі проблеми філософії, зокрема діалектики, на сьогоднішній день не мають узгодженості в поглядах зацікавлених. Ми зупинимося на проблемі, зазначеній у назві статті (чи не найважливішій для філософії).

Історичний спір між Гегелем і Марксом щодо вирішення суперечностей між протилежностями, єдність яких – це світ, що нас оточує і в якому ми живемо, завершив кінець ХХ століття на користь гегелівського “примирення”.

Та послухаємо професіоналів. “Маркс, критикуючи “Філософію права” Гегеля, його намагання досягти рівноваги в розподілі влади між “государем” і підданими, різко поставив питання: влада монарха чи влада народу; третього не дано. Однак і в умовах сучасності питання про рівновагу, розподіл влади між “першою особою” в державі і народом залишається актуальним. Принцип “або-або” менш реалістичний, ніж гегелівське: і “государ” (головна керівна особа), і народ” (Неллі Василівна Мотрошилова) [1]. “Марксистів віддають належне ідеї Гегеля про всезагальність суперечностей як джерела руху і розвитку, але критикують його за те, що він недостатньо глибоко розуміє роль боротьби протилежностей у процесі руху суперечностей і в шерезі випадків вирішує суперечності через взаємопримирення їхніх сторін. Разом із тим сучасні буржуазні філософи часто бачать у примиренні суперечностей (тут і надалі підкреслення наше. – В.Л.) у Гегеля ледь не головне його “досягнення” (Ігор Семенович Нарський) [2].

Події 90-х років ХХ століття довели, що переможцем у розумінні діалектики (адже діалектика ніколи не наполягала на тому, що світовий розвиток треба порівнювати зі “стрілою Невського проспекту” (М.Г.Чернишевський); вона (діалектика) знає і відхилення, і тупцювання на місці, залежно від того, про що йдеться (якщо мати на увазі соціальний розвиток – то чий інтереси цей розвиток зачіпає)) виявився Гегель. Отже, перемога Гегеля в тому, що він не зрадив діалектичному “і одне і друге”, Маркс же зрадив: “або-або” – третього не дано”.

Прослідкуємо за гегелівським розумінням категорії “примирення” в “Науці логіки” (Енциклопедія філософських наук: в 3-х т. – М. : Мысль, 1975. – Т. 1. – 452 с.), де він зупиняється на категорії “примирення” в різних зрізах проблеми сім разів, а на понятті “боротьба” – один. Щоб мене не звинуватили в перекрученні, нерозумінні чогось тощо, процитую: “У сьомому додатку до “Листів про Спінозу” Якобі найбільш ясно викладає свої заперечення, які він ... запозичив із філософії самого Спінози і відтак застосував їх для боротьби з пізнанням взагалі” [3]. Як бачимо, Гегелю-гносеологу потрібно

лише довести недостатність метафізики як методу пізнання Якобі в “боротьбі з пізнанням узагалі”.

Не можна збагнути одного: як можна було нав’язати Гегелю “боротьбу протилежностей”, а потім звинуватити його в “недостатньо глибокому розумінні” її, як і багато чого не можна зрозуміти в комуністичному режимі колишнього СРСР, ідеологією якого був марксизм-ленінізм.

І ще одне застереження. Ми звертаємося до Енциклопедії філософських наук (тобто до малої “Логіки науки”) тому, що саме тут Гегель розробив діалектичну логіку в стислому викладі як систему категорій діалектики, де всі вони взаємопов’язані, переходять одна в одну, а тому відтворюють закономірність поступального розвитку Абсолютної ідеї, а значить і природи (світу в цілому), оскільки природа є тілесним (фізичним) “інобуттям” цієї ідеї, і за життя Гегеля Енциклопедія виходила з друку 1817, 1827 і 1830 рр. Для порівняння з Великою “Логікою науки” (яка виходила 1812 і 1831 рр.; остання – за тиждень до смерті Гегеля), то там Гегель лише одного разу зупиняється на категорії “примирення”, показуючи через неї стосунок між кінцевим і безкінечним [4].

Отже, сім разів Гегель зупиняється на категорії “примирення” в малій “Логіці науки”. Розглянемо кожний із них.

Першого разу в передмові до другого видання Енциклопедії він зауважує, що “...примирення зовсім не подібне до безумовного першобуття і тому подібних абстракцій, а являє собою той самий зміст, яким є спекулятивна ідея; остання виражає цей зміст у формі думки...” (с. 62). А оскільки спекулятивна, чи Абсолютна ідея є “інобуттям” світу, в якому ми живемо і діємо, то це означає вихід на рівень закону діалектики про єдність і примирення протилежностей, що є суперечністю, яка є джерелом руху, розвитку і, в першу чергу, матерії, а не ідеї, бо ідея з’являється в цей світ такою, що вже досягла своєї ідеальної вершини в Абсолютній (спекулятивній, тобто позитивно-розумній (§ 79, с. 201 указанного видання) формі. Отже, коротко кажучи, тут поняття примирення набуває категоріального (філософського) статусу загального закону діалектики.

Наступного разу в передмові до третього видання Енциклопедії Гегель торкається проблеми релігії. Він пише, що, перебуваючи серед своїх учнів, “Христос відкрив їм сам, власними вустами свою віковічну природу і віковічне надпризначення (примирити) Бога із самим собою і людей із ним), засоби спасіння і моральне вчення; віра учнів у нього включає в себе все це одкровення” (с. 76). Це означає не що інше, як примирити Бога з думкою про те, що Христос, Божий син, власною жертвою спасе людський рід від гріха, а людей примирить із Христом через цю Христову жертву, і увірувати як у Христа, так і в Бога як ціле, часткою якого і є Христос. З філософської точки зору це означає, що людина, як Божа подоба, мусить примиритися сама із собою (а тим самим і з Богом).

Утретє (§ 6, с. 89) Гегель пише: “вдумливий розгляд світу вже розрізняє між тим, що у великому царстві зовнішнього і внутрішнього наявного буття являє собою лише скороминуче і незначне, лише явище, і тим, що в собі воістину заслуговує називатися дійсністю. Оскільки філософія лише за формою відрізняється від інших видів усвідомлення цього змісту, то необхідно, щоб вона узгодилась із дійсністю та дослідом... тоді... вищою кінцевою метою науки є породжуване знанням цієї узгодженості примирення самосвідомого розуму (суб’єкта. – В.Л.) із сущим розумом, з дійсністю”. Оскільки поняття категорії фіксують найдовершеніший, найдосконаліший (тобто ідеальний) стан речей, якому дійсність, зокрема матерія, через свою матеріальність аж ніяк не може вповні відповідати (саме тому, напр., у фізиці, хімії існує поняття законів для ідеальних газів і всі інші ідеальні моделі науки, які, тим не менше, успішно застосовуються на практиці), то матеріальні об’єкти (предмети) не перетворювати треба, а примиритися з думкою про певну розбіжність ідеального та матеріального як непереборного стану речей, а тому й до дійсності треба пристосовуватись саме через примирення з нею. Йдеться про примирення між людиною і природою (своїм тілом), якої людина є части-

ною. Тобто йдеться про примирення людини як зі світом свого буття, так і зі світом узагалі.

Учетверте (§ 24, с. 128) йдеться про три форми пізнання: “безпосереднє знання”, характерне для релігії, а також “рефлектуюче” і “філософське пізнання”, які виходять за “межі безпосередньої природної єдності” з релігійним пізнанням. Тому Гегель наявне намагання двох останніх форм пізнання “осягнути істину за посередництвом мислення” називає “гординою людини, яка бажає власними силами пізнати істину”. Звідси, єдиним порятунком вважає “відмовитися від мислення і пізнання, щоб повернутися назад і досягти примирення. Мається на увазі примирення (у даному випадку “мирне співіснування” релігії і науки. Щодо “повернення назад” у процесі пізнання, треба сказати, що сьогоднішні заклики про припинення діяльності з клонування людини (її органів), зростання атомної енергетики, не говорячи вже про заборону й знищення зброї масового ураження [5], взагалі мають свій сенс. У часи Гегеля про це ще не йшлося, тому слід також указати на те, що сьогодні, коли загальний стан розвитку науки (особливо в згаданих напрямках медицини і термоядерної фізики) є загрозливим, заклики (через ООН, ЮНЕСКО і т. д.) про “повернення назад”, які означають примирення з думкою, що не хто інший, як сама людина є найбільшою небезпекою для самої себе, а тому слід бути дуже і дуже розважливими, є актуальними.

У цьому параграфі звернення уваги Гегеля на те, що втрата “природної єдності” (форм пізнання. – В.Л.) є “чудесним роздвоєнням духовного в собі, було від початку предметом усвідомлення народів. У природі таке внутрішнє роздвоєння не зустрічається, і природні речі не знають зла”. Дуже важлива теза для сьогоднішніх науковців (природодослідників), яким варто лише захотіти дослухатися до Гегеля, що в природі немає “помилки” (“зла”), про які іноді вони пишуть. Лише відсутність узагальненого знання про розвиток природи, включаючи й організм людини, “спричиняє” “помилковість” у її пізнанні. Правильний висновок мав би бути такий: усі ці “відхилення” є наслідком стихійності її розвитку, а стихійність змінити не можна, вона продукувала, продукує і завжди буде продукувати “помилки”, які, повторюю ще раз, є неминучими через стихійність розвитку; цей стан речей можна вважати “законом” стихії. Прокоментуємо вищенаведені думки Гегеля. Світ, у цілому, у т. ч. і самого себе, треба сприймати як дане. У такій ситуації не може виникнути питання: “чому світ такий?”, бо за ним неминуче виникає наступне: “а чи може бути світ іншим?” Світ даний Богом, тому він є найкращий; якщо в ньому щось не подобається (так само, як і в самій людині), то це не провина Бога. Завдання свідомості (людини) – беззастережно у всьому покладатися на Бога (“єдність із Богом”).

З одного боку, свідомість провокує людину на пізнання світу, а отже, на його удосконалення (хоча б незадоволення ним), з другого, – примирює людину з Богом, а отже, зі світом – “виліковує рану” (Гегель), завдану гординою.

По-н’яте (§ 193, с. 382), тут, продовжуючи думку про історичну неповноту наших знань, що є підставою роздумувань про “природне зло” (“помилки”), Гегель указує, що “конечне (будь-яка річ природного чи соціального походження. – В.Л.) є такою об’єктивністю, яка разом із тим не відповідає меті, своїй сутності й поняттю, відмінним від цього поняття, або таке суб’єктивне уявлення, яке не включає в себе існування. Це заперечення і протилежність знімаються лише вказівкою на те, що конечне є чимось неіснуючим (мовою релігії (і моралі) – “злом”, мовою деяких науковців – “помилками”. – В.Л.); що ці визначення, які взято для себе, є одвічними й позбавленими всякого значення; що тотожність (тобто діалектична тотожність, яка за будь-якої рівності обов’язково має на увазі певну відмінність між протилежностями. – В.Л.), а отже, є тим, у що вони самі переходять і в чому вони примирюються”.

Як бачимо, прослідковується дуже важлива думка про співвідношення конечного і безконечного. Конечне прагне до безконечної зміни конечного (речей), а безконечність (світу в цілому) можлива як ця безконечна зміна конечних речей. Напр., безконечність

людського роду забезпечується омолодженням його прийдешніми поколіннями, а, скажімо, не вічністю конкретної людини. Такий стан речей вимагає примирення і примиренням є, усвідомлює це хтось чи ні. Тобто сутність конечного і безконечного (безконечне не само по собі, а через безконечну шерегу конечного) вимагає примирення з таким станом речей, а перехід (злиття) протилежностей (конечного і безконечного) одних в одні є тією суперечністю, що забезпечує (вирішується) що безконечність (природу). Чи є потреба в її (безконечності) перетворенні? Давайте спитаємо про інше: навіщо її переробляти? Кантове “що я можу?” має лише одну відповідь: примиритися з наявним станом, і це має відбутися через пізнання (розуміння status quo) цього стану, тобто свідомості. За Гегелем, істинність (вічність) безконечного забезпечується тимчасовістю (неістинністю) конечного, яке, звільняючи місце наступному конечному, забезпечує існування безконечного. Отже, безконечне існує через нескінченність проявів конечного як ушир, так і вглиб.

Таким чином, ще раз робиться наголос на тому, що світ такий, який він є, бо іншим він просто бути не може, тому не потрібно замислюватись над його перетворенням, а, пізнавши закони його розвитку, підкоритись їм, і лише в такий спосіб зможемо оволодіти ним. Але це зовсім не означає, що перетворимося на його (світу) володаря. Це означає, що виживемо в цьому світі.

Шостого разу (§ 217, с. 399) Гегель (у черговий раз) нагадує, що, оскільки засобом виживання людини є її свідомість, ідеальне, яке для свого, ідеального, задоволення вимагає саме ілюзій, заблуджень (виставляючи бажане за дійсне), то “ідея у своєму процесі сама створює собі ілюзію, протиставляє собі щось інше, і її діяльність полягає в знятті цієї ілюзії. Лише із цієї омани народжується істина, і в цьому полягає примирення із заблудженням і конечністю. Інобуття (природа, ідеаліст інакше не може, але все ж Гегель заслуговує на увагу. – В.Л.), чи заблудження є необхідним моментом істини, яка існує лише тоді, коли вона реалізовує себе своїм власним результатом. Це знамените гегелівське визначення істини: істина – це не тільки процес наближення до дійсності (ідеї), але і її результат”.

Далі Гегель наводить приклади розуміння кожним новим поколінням поняття “абсолютного добра” як всезагального, яке у вигляді наявного світу вже (за Гегелем) здійснилося, хоча кожне наступне покоління вважає власним завданням досягти його (“абсолютне добро”) саме в перетворенні світу. Гегель вважає такі намагання як такі, що є з розряду ілюзій (заблудження). Хоча ілюзія, яку люди представляють за ідею, спонукає людей до діяльності (через пізнання), але ж кожний практичний чин людини переконує (у будь-якому разі мав би переконувати) людей у хибності (марності) сподівань на перетворення (покращення) світу, оскільки світ такий, який тільки і може бути, (наголосимо ще раз), – найпрекрасніший. Це вимагає вільного переконання в цьому, і саме таке переконання й буде нашим примиренням зі світом. Біда не в тому, наприклад, що людина розщепила атом, біда в тому, що, не розробивши технологію з використання атомної енергії до безвідходного виробництва, вона множить реактори на атомних електростанціях, як потенційну загрозу життю (невже аварія на ЧАЕС 26. 04. 1986 р. так нічому й не навчила?). На фоні сучасної продовольчої кризи перетворити Україну, яка на початку ХХ ст. була годувальницею Європи, на сьогоднішню Україну, яка “сплавляє” електроенергію, вироблену на атомних електростанціях! Чи не є це апокаліптичним “жартом” “правнуків поганих” (Т.Шевченко)? Найбільша ілюзія – це намагання пристосувати світ до себе, а не пристосуватися самій (людині) до світу. Адже діяльність до діяльності не є подібною, як показує Гегель. Діяльність – це пристосування до світу (примирення з ним через примирення із собою, а тим самим, і з Богом). Саме такий стан речей заслуговує на поняття справжньої діяльності; діяльність же з перетворення світу (пристосування його до себе) є несправжньою (“неістинною”, за Гегелем) діяльністю. Не відповідає така діяльність своєму поняттю і є злочином (Гегель).

I, нарешті, (§ 234 с. 418) – *сьомий раз*, – у нашому дослідженні щодо категорії *примирення* заключний. Гегель: “на той час як інтелект намагається брати світ лише таким, яким він є, воля, навпаки, прагне до того, щоб тепер зробити світ таким, яким він повинен бути... Тут виступають ті суперечності, в яких безвихідно заклинається точка зору моральності”. У черговий раз, про що йдеться? Повторимось. Світ такий, який він є, й іншим він бути не може; якби він міг бути іншим, він від самого початку був би іншим (це філософська точка зору, і з нею треба погодитись!). Але цей “печерний світ” епохи матриархату (верхній палеоліт, 20 тис. років тому) людину не влаштовує, і вона намагається пристосувати його (перетворити!), замість того, щоб пристосуватися самій до цього світу за його ж законами розвитку. Адже світ можна перемогти, лише підкорившись йому (тобто пізнавши його закони). Це з XVII ст., підказує нам Френсіс Бекон. Саме в *примиренні* зі світом знаходить “вирішення суперечність між людиною (“моральність” людини), з одного боку, і людиною (“воля” людини) – з другого. Гегелівською мовою це звучить так: “*примирення* полягає в тому, що воля у своєму результаті повертається до єдності теоретичної і практичної ідеї. Воля знає мету як свою, і інтелект розуміє світ як дійсне поняття... Справжньою сутністю світу є в собі й для себе суще поняття, і світ, таким чином, сам є ідеєю”, тобто ідеальне вираження сутності світу має місце в понятті. Адже знаємо від Гегеля, що ідея є первинною, вічною й незмінною. Розглядаючи цю думку матеріалістично, бачимо, що світ (як “інобуття” ідеї) такий, який він є, саме таким і тільки таким може бути і тому жодним перетворенням не підлягає. Пласко-метафізичне розуміння перетворення світу в тому, що людина, збудувавши міста, тим самим уже перетворила світ, і це є прикрою помилкою. Згадайте землетрус у Португалії 1755 р., коли її столиця Лісабон унаслідок цього землетрусу зникла з лиця землі, і лише наполегливість португальців відновила Лісабон на тому ж самому місці наприкінці XVIII ст. Я вже не згадую про землетруси у Вірменії, Ташкенті останньої третини XX ст., які були не менш руйнівними.

Саме так відбувається примирення інтелектуалізованої (знаючої) волі (людини) зі світом свого буття, а “хитрість розуму” (Гегель) полягає в тому, що на зміну “печерному світу” приходять соціалізований (людині відповідний) світ. Шкода тільки, що за поспіхом (від нетерплячки) людина, великою мірою, пристосовуючись, “нищить” (Гегель) цей єдиний (собі на шкоду) світ. Цей “поспіх” у пристосуванні до світу Гегель називає “юнацтвом” людини, яке не личить “зрілому чоловіку”. Якщо відштовхнутись від цієї метафори, то складається враження, що людині судилося “старіти”, так і не досягнувши зрілого віку.

І останнє, чим завершує Гегель цей параграф і проблему примирення в цілому: “відповідність між світом таким, яким він є, і тим, яким він повинен бути, не є, однак, чимось застиглим і нерухомим, бо, на щастя, кінцева мета світу є лише остільки, оскільки вона постійно породжує саму себе, і між духовним і природним світом існує, крім того, ще й та відмінність, що останній постійно лише повертається до самого себе (тобто багатоякісність світу розкривається через його “розпредмечення” людиною. – В.Л.), у той час, як у першому, безумовно, має місце також прогрес”. “Опредмечення” сутнісних сил людини є діалектичним процесом “розпредмечення” сил природи; відмінність між матерією і духом полягає в тому, що матерія вже багатоякісна, але латентна, а дух в міру дозрівання (“юнак стає чоловіком”) набуває нових (невдомих юнакові) чоловічих якостей. До речі, щодо “прогресу”, то цьому поняттю, здається, судилося назавжди залишитися дискусійним [6].

Таким чином, задекларувавши (передмова до другого видання (“Енциклопедії філософських наук”) поняття примирення на рівні Абсолютної (спекулятивної) ідеї, Гегель надав категорії “примирення” філософського статусу закону діалектики, а відтак послідовно показав цю категорію (наповнив змістом) на рівні людини в стосунку до Бога, самої себе, співвідношення зі світом, проблеми пізнання і, нарешті, повертається

знову до вирішення співвідношення кінцевого і безкінечного через призму примирення, тобто повертається на загальнофілософський рівень.

Тому, як на мене, єдино правильним (гегелівським) тлумаченням закону єдності протилежностей може бути лише *примирення* його протилежностей, бо хоч він і є суперечливим (напр., не завжди мають місце мирні конференції з розбіжностей між державами, але трапляються й воєнні дії між ними), все ж таки своє вирішення бачать народи світу у *примиренні* (тобто в компромісах). Якщо єдність у межах Землі неминуха – значить і примирення людей, що живуть на ній, теж.

1. История философии : Запад–Россия–Восток // Философия XV–XIX вв. / под ред. Н. В. Мотрошиловой. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1996. – Кн. II. – С. 465–546.
2. История диалектики : немецкая классическая философия / руков. авт. коллект. Т. И. Ойзерман ; ред. коллегия : А. С. Богомолов [и др.]. – М. : Мысль, 1978. – С. 264–274.
3. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель // Энциклопедия философских наук : в 3 т. – М. : Мысль, 1975. – Т. 1. – С. 186–452.
4. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – С.-Пб. : Наука, 2002. – С. 133. – Публ. по изд. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. – М. : Мысль, 1970. – Т. 1. – М. : Мысль, 1971. – Т. 2. – М. : Мысль, 1972. – Т. 3.
5. Див. : Договір про нерозповсюдження ядерної зброї 1968 р. // Юридична енциклопедія : в 6 т. / ред. кол. : Ю. С. Шемшученко (голова) [та ін.]. – К. : Укр. енцикл., 1999. – Т. 2. – С. 254–774.
6. Див. : Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма / Ф. В. Й. Шеллинг // Соч. : в 2 т. – М. : Мысль, 1987. – Т. 1. – С. 455–456.

Hegel kept the idea that world is identity (unity) of opposites (spirit and nature). He illustrated that idea various branches of reality in clouding the man. World is possible only as conciliation these opposites but isn't struggle between them. That idea is Marxist perversion of Hegel's philosophy.

Key words: law of unity of opposites, identity (spirit and nature), difference, opposite, opposition, absolute idea, conciliation (нім. – Ausgleich), struggle.

УДК 165.741

ББК 87.226

Тетяна Заячківська

ВОЛОНТАРИСТСЬКИЙ АСПЕКТ КОНЦЕПЦІЇ ІСТИНИ У ДЖЕЙМСА

У статті досліджується проблема істини у філософії У.Джеймса. Автор аналізує суть і зміст прагматичної концепції істини американського філософа, виділяє дві її версії: ранню (волютаристську) і пізню (поєднання ідей гуманізму та інструменталізму). Важливе значення має акцент на гуманістичному вимірі істини. У статті долається стереотипність оцінки гносеології У.Джеймса.

Ключові слова: істина, “воля до віри”, прагматичний метод, релігійний досвід.

Однією із центральних у філософській проблематиці є проблема істини. Вона належить до найфундаментальніших. З одного боку, істина постає як ідеал науково-пізнавальної діяльності, що відносить її до сфери гносеології та епістемології. Цілком зрозуміло, що таке бачення істини як ідеалу (а ідеал завжди недосяжний) уже саме по собі стирає межі чіткого її визначення. Цей момент пояснює наявність величезної кількості концепцій істини (кореспондентська або “концепція відповідності”, когерентна, конвенціональна, семантична, прагматична тощо). З іншого боку, часто проблема істини розуміється досить вузько. При цьому пізнання ніби ізолюється від широкого контексту соціальних колізій, багатоманіття форм духовного життя та матеріально-перетворюючої діяльності. Таким чином, істина стає “по той бік” етико-гуманістичної проблематики, життєвих потреб людини тощо.

Вагомість значення проблеми істини у філософії пояснює актуальність пошуків її розв’язання. “Істина завжди залишається великим словом, яке змушує сильніше битися серце” [3, с.21]. Сьогодні ці пошуки ведуться в контексті складних, суперечливих подій

сучасної епохи, з урахуванням різноманітності сформованих історією філософії тлумачень істини. Серед концепцій варто виокремити прагматичну, одним із засновників якої вважаємо американського філософа кінця XIX – початку XX ст. У. Джеймса (1842–1910).

Прагматична концепція істини У. Джеймса в критичній літературі жваво обговорювалася з моменту її появи. Перші її критики одночасно були й опонентами філософії У. Джеймса (А.Тейлор, Г.Мур, Б.Рассел). Вони не стільки аналізували його концепцію, скільки заперечували її через антропологічний аспект, обґрунтовано вказуючи на ряд логічних помилок.

Більш адекватну характеристику гносеологічних основ концепції істини У. Джеймса запропонував польський логік і філософ К.Айдукевич, указавши, що в ній критерієм істини є не відповідність ідеї реальності, а відповідність ідеї кінцевому результату її реалізації.

У роботах із загальної проблематики сучасної філософії, у тому числі й філософії прагматизму, деякі радянські автори виділяли й прослідковували окремі її аспекти (В.Асмус, А.Богомоллов, М.Кіссель, Ю.Мельвіль, В.Табачковський, Н.Юліна). Так, В.Табачковський показав спільність антиінтелектуалізму У. Джеймса з антиінтелектуалізмом “філософії життя”. В.Асмус у протиріччях американської буржуазної свідомості побачив соціальні корені прагматичних ідей філософа. Окремі аспекти метафізики У. Джеймса розглянула Н.Юліна, указавши на обмеженість її радикалізму.

У цілому, дослідників гносеології У. Джеймса можна поділити на два табори. Представники першого звинувачують філософа у ворожому ставленні до науки, бажанні її знищити через утвердження агностицизму та апологетику релігії (А.Богомоллов, А.Гагарін, Д.Єрмоленко, П.Копнін, М.Р.Коен, Б.Рассел, Г.Уельс тощо). Гостро критикується відмова прагматизму У. Джеймса від наукового методу, що веде до заперечення здатності пізнання адекватно відображати дійсність; недооцінка ролі теоретичного осмислення навколишньої реальності через абсолютизацію поняття практики, що підриває об’єктивну основу знання, перетворює науку на технічний засіб задоволення утилітарних потреб, спотворює істину через зведення її до корисності, вигоди, успіху (А.Рей). Опозиціонують такій оцінці філософських ідей У. Джеймса критики протилежного табору А.Рей, Н.Решер, Т.Хілл, С.Хук.

Радянська критична література (А.Богомоллов, А.Гагарін, Д.Єрмоленко, П.Копнін, Є.Чудінов тощо) зводить прагматичну концепцію істини У. Джеймса до реакційної апології буржуазних інтересів, а отже, до такої, що виражає характерні риси американського способу життя і є опозиційною до марксистсько-ленінської методології науки.

У С.Франка ставлення до прагматизму неоднозначне: він досить різко критикує У. Джеймса за боротьбу проти раціоналізму, неокантіанства, апіоризму, а за поворот до волюнтаризму, до багатоманіття релігійного досвіду та принципів критики практичного розуму хвалить. Високу оцінку американському філософу дають Д.Корк, С.Лур’є, Л.Лопатін, Я.Бредман, В.Хвостов та інші за синтез наукового та релігійного підходів у концепції істини, прагнення примирити науку і релігію.

Але попри все розмаїття критичної літератури, усе ж спроби розглянути філософські погляди У. Джеймса в цілісності, прослідкувати їх джерела, генезис і розвиток часто набували досить фрагментарного й однобокого характеру. Кидається у вічі надто традиційне та стереотипне тлумачення концепції істини американського філософа – виключно в редакції “прагматична” зі зведенням до “утилітарної”.

Метою даного дослідження є критичне переосмислення на основі новітніх здобутків філософського знання доктрини прагматичної істини У. Джеймса при врахуванні динаміки її розвитку, виділення двох її варіантів – ранньої та пізньої версій.

Мотивом до створення волюнтаристської версії істини, скоріш усього, стало прагнення У. Джеймса вирішити проблему “оптимізму-песимізму” (відображену в його інтелектуальній біографії), з якою він зустрівся віч-на-віч, переживаючи складний період власних духовних пошуків. Крім того, філософом керувала потреба показати доціль-

ність оптимістичного погляду на життя, на яку він вийшов у період захоплення працями французького філософа Ш.Ренув’є, у період своєї першої світоглядної революції. “Я думаю, що вчора в моєму житті була криза. Я закінчив першу частину другого есе Ренув’є і не бачу причини, чому його визначення Свобідної волі – вибір думки серед безлічі наявних варіантів – ілюзія... Моїм першим актом свободної волі буде віра в свободну волю... Колись самогубство було для мене найсміливішим способом втілити мої пориви; тепер же я роблю наступний крок у реалізації моєї волі, – треба не лише діяти, але й вірити; вірити в мою індивідуальну реальність і творчу силу...” [12, с.81].

В онтологічному вимірі межі дійсності в доктрині У. Джеймса відповідають межам досвіду суб’єкта – усій сукупності змісту психічних процесів (як у свідомості, так і в підсвідомості). Дана реальність при цьому набуває значення загальнолюдського рівня буття, який усвідомлюється суб’єктом як його власне життя. У волюнтаристській версії істини американський філософ ототожнив істину з переконанням, що здатне допомогти індивіду подолати складність, жорстокість світу. Так, віра в індетермінізм, за якою всі майбутні події є нереалізованими можливостями, породжує віру суб’єкта у власну здатність впливати на історію свого життя. У такому розумінні первинною передумовою істинності будь-якої ідеї може бути не раціональний підхід до неї, а лише сама віра суб’єкта.

Основним критерієм віри є готовність до дії заради мети. Це вказує на її перевагу над науковою очевидністю. Віра включена в життєвий потік часом настільки непомітно, що людина може й не усвідомлювати механізми її впливу: “людина в горах потрапляє в ситуацію, що штовхає її на ризик – відчайдушний стрибок. Суб’єктивні емоції, надія і віра вселяють у неї впевненість, що вона досягне мети, перестрибне. Однак, якщо ця людина боїтиметься й не довірятиме власним силам, вона неодмінно зірветься у прірву. Звідси – “віра – одна з неминучих попередніх умов здійснення бажання... Є випадки, коли віра сама себе виправдовує” [5, с.66].

Віра тісно переплетена з волею. Дане твердження стало мотивом до народження ключового поняття у волюнтаризмі У. Джеймса: “воля (жага) до віри”, пізніше – “право на віру”, що бере свій початок із прагнення філософа розв’язати ряд питань гносеологічного характеру (що є критерієм пізнання, якою є його природа?). Воля до віри проявляється лише в конкретних умовах і тоді, коли людина зустрічається з вибором. Ситуація вибору може бути різною: коли неможливо не вибрати, коли вибір уже не повторити або в якомусь іншому варіанті. Вибір здійснюється часто в екстремальних ситуаціях, у моменти життєвих криз. Тоді, пише У. Джеймс, найважливіше для індивіда не втратити надію, сподівання на краще. Тому філософ і наводить у своїх роботах конкретні приклади того, як віра сама себе виправдовує в найрізноманітніших моментах життя: від інтимних, щирих, відвертих стосунків до антисоціальних, девіантних, егоїстичних учинків.

У. Джеймс не прагнув заперечити функціональну цінність мисленневих процесів. Останні він поставив на другорядне місце, бо інтелект за своєю суттю – пасивний, а тому й не здатен стимулювати активність свідомості (як пізнавальну, так і практичну). Активізує свідомість лише воля. Це пояснює, чому У. Джеймс протиставив класичному гносеологічному суб’єкту, пасивному спостерігачеві, конкретну живу людину, яка прагне не пізнати світ, а пережити його. Проблема істини такий суб’єкт приймає не як проблему гносеології, а як проблему власного життя.

Саме тому У. Джеймс і захищає право суб’єкта вірити в будь-яку гіпотезу, якщо вона може принести йому задоволення. Цим самим він не бере до уваги факт достовірності, як форми вираження істини в знанні, на чому будувалася вся класична гносеологія. “Для прагматиста істинні твердження не є істинними в тому значенні, що вони відповідають реальності” [10, с.28]. Цим філософ значно спростив проблему відношення істини й цінності, адже вирішував її лише на рівні психічного зрізу індивідуальної свідомості. Він не піднімав питання істинності наукових гіпотез, тому що вважав, що нау-

ка не стосується проблем цінностей свідомості. Для У.Джеймса лише віра має значний вплив на знання, здатна його спрямовувати. Справжнє знання народжується з віри, що опирається на інтуїцію. Тому віра, власне, і є гіпотезою, без якої неможливі існування та розвиток науки.

Істотною перевагою стосовно науки У.Джеймс наділяє релігійний досвід, адже той зближує суб'єкта з дійсністю, закритою для інтелекту. Між ідеями науки та релігійними віруваннями стираються істотні відмінності, бо вони – вираження активності неінтелектуальної природи суб'єкта. Тому релігійним віруванням філософ надає статус істинних, застосувавши до них лише тест на їхні практичні наслідки: “Якщо я вірю в релігійну гіпотезу, а вона виявиться хибною, то я нічого не втрачу й не буду в гіршому становищі, ніж атеїст. Якщо вона виявиться істинною, то я буду у виграші, так як забезпечу себе спасінням. Який же сенс із невір'я чи сумніву втратити свій єдиний шанс залишитися у виграші?” [6, с.31]. Іншими словами, сама віра в істинність деякого судження може зробити його істинним, а “віра у факт може сприяти виникненню останнього” [6, с.28].

У.Джеймс не торкається питання відповідності змісту релігійних вірувань їх об'єкту, обмежується лише реальним фактом релігійних переживань. Його цікавила не проблема Бога, а проблема людини, тому доктрина “релігійного досвіду” У.Джеймса стала джерелом подальших “гуманістичних” інтерпретацій релігії в концепціях Дж.Дьюї, К.Юнга, З.Фрейда, Е.Фромма.

Під ідейним впливом Дж.Дьюї та Ф.Міллера ранній варіант концепції істини У.Джеймса в подальшому набув трансформацій у бік гуманізму, чим опозиціонував класичній гносеології з її пошуком “холодної і безпристрасної” наукової істини. Таким чином, філософ намагається очистити істину від множини характеристик, нагромаджених у процесі розвитку західної філософії, ніби забираючи її зі сфери чистих гносеологічних розмірковувань, наближуючи до реального життя, “гуманізуючи”. І це цілком зрозуміло, бо прагматизм цікавить реальна, жива людина з її пристрастями, потребами, інтересами, яка прагне якнайкраще влаштуватися у Всесвіті, досягнути цілей, вирішити проблеми тощо. Саме тому він і відмовляється “від абстракцій і недоступних речей, від словесних рішень, від кепських апіорних аргументів, від негнучких принципів, від замкнених систем, від уявних абсолютів і початків. Він обертається до конкретного, до доступного, до фактів, до дії, до влади... Це означає відкритий простір, усе розмаїття природи на противагу догмі, штучності та домаганням на довершену істину...” [4, с.29].

Саме це надає У.Джеймсу можливість назвати істину одним із різновидів блага. “Якби в істинних ідеях, – продовжує філософ далі, – не було блага для життя, якби знання їх було позитивно невіддільним, а корисними були б тільки помилкові ідеї, то ніколи б не сформувалася догма про те, що істина має божественну природу й безцінна, а шукати її – обов'язок кожного. У такому світі нашим обов'язком радше було б остерігатися істини” [4, с.40]. Істина сприяє самореалізації індивіда, його життєвому успіху, хоча і володіння нею не є самоціллю. Це – засіб для задоволення інших життєвих потреб.

Індивід, за У.Джеймсом, здатен самостійно сконструювати власну реальність відповідно до своїх інтересів. Але при цьому він повинен проявити ініціативу, випробувати правильний шлях дії, досягнути успіху, а також “з кожного слова видобути його практичну “готівкову” вартість, змушуючи працювати в рамках свого досвіду” [4, с.29]. Таким чином, філософ дає практичні рекомендації для життя, що лише на перший погляд носять утилітарне забарвлення. Глибше, по суті, джеймсівський прагматизм можна назвати своєрідним дороговказом до цілеспрямованості, відповідальності, “дисципліни вчинків” тощо.

У.Джеймс не займався проблемами логіки й специфікою пізнавального процесу. Створивши власний метод – прагматичний, що, з одного боку, є методом витлумачення конкуруючих думок, примирення суперечок між протилежними філософськими табора-

ми: емпіризмом, “що любить факти в їх первісному розмаїтті”, та раціоналізмом, “що шанує абстрактні та вічні принципи” [4, с.10], а з іншого – “певною генетичною теорією того, що ми називаємо істиною” [4, с.35], філософ наперед визначив хід побудови власного бачення проблеми істини, що вилилося в окрему оригінальну західну концепцію.

У.Джеймс добре розумів, що усталені філософські системи пропонують власний погляд на світ, висуваючи при цьому й різні шляхи досягнення та розуміння істини, тим самим вступаючи між собою у конфлікт. “Ми завжди, – пише філософ, – зустрічаємося з емпіризмом з його приниженням людини і браком віри; або ж знаходимо раціоналістичну філософію, яка насправді може називати себе релігійною, оскільки позбавлена контакту з конкретними фактами, їй чужі наші радості й печалі” [4, с.15]. Для того, щоб вийти з такого роду дилеми, У.Джеймс виводить кардинальну необхідність появи нового методу, що здатен “залишатися релігійним, подібно до раціоналізму, але водночас, подібно до емпіричних систем, він спроможний зберігати найближчу близькість до фактів” [4, с.21].

Цим методом У.Джеймс виходить на так званий “компромісний” критерій істини [1, с.163], бо “ще ніколи не було згоди про якийсь-то конкретний критерій встановлення істини” [5, с.46]. Взятя до уваги певна гіпотеза, вважає філософ, може бути або “живою”, або “мертвою” (це не властивості цієї гіпотези, а результати суб'єктивного ставлення до неї). Усе залежатиме від самого індивіда. Якщо він застосує її для себе, вона буде “живою”, якщо ні – “мертвою”. У даному випадку “відчувається бажання перевести увагу з проблеми об'єктивної істинності теорії чи гіпотези на питання про психологічну готовність індивіда прийняти ту чи іншу думку, незалежно від того, істинна вона чи ні” [7, с.161].

Прагматизм У.Джеймса заперечує істину як властивість, іманентно притаманну ідеям: “Істинність якої-небудь ідеї не є якоюсь незмінною нерухомою вродженою властивістю. Ідея інколи стає істинною. Ідея стає істинною, робиться істинною завдяки подіям. Її правдивість – це насправді подія, процес, і саме процес її верифікації, самоперевірки. Її цінність і значення – це процес підтвердження її цінності. Тут йдеться про певні практичні наслідки верифікованої й підтвердженої ідеї” [4, с.94]. Вона не дана нам із самого початку, її треба досягнути або, точніше, вона має бути створена, сконструйована індивідом. До перевірки істинний статус ідеї залишається “нульовим”, бо вона є ні істинною, ні хибною і не матиме жодного значення до того часу, поки не дасть конкретний результат, реальні практичні наслідки, що відповідають очікуванням індивіда. Такий підхід У.Джеймса до істини С.Хук назвав “експериментальною теорією істини” [11, с.9]. “Тим, хто прагне перевірити своє знання прагматизму, – пише американський дослідник, – я запропонував би перевести прагматичну теорію істини на мову експериментальної теорії істини, згідно з якою істинність будь-якого судження про природу, суспільство чи людину в кінцевому рахунку визначається результатом якого-небудь експерименту” [11, с.9]. Саме перевірка думок, за У.Джеймсом, дозволяє поділити їх на ті, що ефективно працюють (у цьому випадку вони істинні), і ті, що за своєю суттю є некорисними (тобто хибними). Це говорить про те, що, з одного боку, істини не відкриваються в процесі перевірки, а створюються, з іншого, – абсолютним їх критерієм є успіх [9, с.277].

З вищесказаного стає зрозумілим, чому У.Джеймс надає іншого звучання і самій філософії. Вона повинна відмовитися від вивчення основ буття і пізнання на користь відшліфовування методів вирішення різноманітних проблемних ситуацій життя. Шляхом перевірки У.Джеймс бажає переконатися також і в цінності вживаних у філософії понять. Він звертається до науки, де всі гіпотези перекладаються на мову фактів, а також широко використовується євангельське правило: “за плодами пізнаєте їх”. Саме тому даний принцип прагматизму повинен увести і в філософію, бо її поняття не є чисто

ізолюваними і самодостатніми. Їх цінність – у конкретних наслідках, результатах від використання. Такою є ще одна особливість розуміння У.Джеймсом поняття “істина”.

Варто врахувати й те, що істинність чи хибність ідеї може виявитися ще до того, як розпочнеться її перевірка [1, с.114]. Крім того, проблема істини вирішується в У.Джеймса заміною актуальної перевірки умовною. Це ще один із важливих моментів прагматичної концепції. Істина, таким чином, може ґрунтуватися на довірі (“кредитна система істин”). Це означає, що зовсім не обов’язково, щоб вона перевірялася кожного разу, як її висловлюють. Достатньо однієї такої перевірки. Крім того, у процесі комунікації можливий обмін такими перевіреними істинами: “ви приймаєте від мене перевірку якої-небудь речі, я приймаю вашу про яку-небудь іншу. Ми торгуємо один з одним своїми істинами. Але вся ця надбудова стоїть на фундаменті перевірених кимось конкретних переконань” [4, с.97]. За “кредитною системою істин”, для індивіда думка, навіть не маючи жодної користі, чи взагалі шкідлива, є також істинною, якщо приносить користь для інших, сприяючи у життєвих ситуаціях. Її треба вважати істинною ніби “в кредит”. Насправді, якщо практична цінність (тобто істинність) ідей залежить від цінності їх об’єктів, а один і той самий об’єкт не завжди цінний для нас однаково, то й істинність ідей буде змінюватися. Більше того, відмова від “кредитної теорії істини” прирікає індивіда на перевірку немов би “на власній шкурі” кожної ідеї, що, звичайно, досить істотно ускладнить життя, будучи практично шкідливим. Таким чином, ідучи за критеріями істинності, прийнятими в прагматизмі, ідея відмови від даної теорії – ідея неістинна. Отже, “кредитна теорія істини” неодмінно повинна отримати право громадянства у філософії [13, с.7].

Вищесказане свідчить, що концепція істини У.Джеймса не будується виключно на “рафінованому” прагматизмі. “Обмін” істинами без перевірки – суттєвий елемент конвенційної концепції істини (істинне – це те, що домовлено вважати таким у колах зацікавлених або експертів).

За У.Джеймсом, новонароджені істини повинні узгоджуватися з тими, що вже збереглися в досвіді, пройшовши всі рівні верифікації. У протилежному випадку такі ідеї відкинуть як непотрібні, бо дисгармонізують усю систему наявних, сформованих, корисних для життя індивіда істин, яких У.Джеймс наділяє інстинктом самозбереження й здатністю до боротьби за своє місце в структурі досвіду. Таким чином, цілком зрозуміло, що абсолютно істинними будуть ті ідеї, які при динамічному зростанні знань залишатимуться незмінними. “Абсолютно істинне є тим ідеальним пунктом, де перетнуться колись усі наші тимчасові істини. Йому цілковито відповідає довершено мудра людина й цілком довершений досвід; якщо всі ці ідеальні поняття будуть коли-небудь реалізовані, то це трапиться одночасно. А тим часом ми повинні жити тими істинами, які можемо досягнути сьогодні, й бути готовими назвати їх хибними завтра” [4, с.104].

В ідеї У.Джеймса про узгодження нових істин із тими, що вже збережені в досвіді, чітко прослідковується вплив когерентної концепції істинності (знання є істинним, якщо воно узгоджується з ширшою системою знання). А це вагомий аргумент на користь тієї версії, що прийняті трактування концепції істини американського філософа, як виключно “прагматичної”, є однобокими, стереотипними та, урешті-решт, невиправданими у своїй однозначності.

Таким чином, прагматична концепція істини У.Джеймса пропонує новий підхід до однієї з найскладніших проблем гносеології – проблеми істини. Остання очищується від її класичного варіанта вирішення. З одного боку, У.Джеймс оминає питання про необхідність шліфування мовного, методологічного, термінологічного апарату науки, не враховує, поряд із суто практичним інтересом науковців, їх інтелектуальну допитливість, зачарованість загадками світобудови. З іншого боку, важливість і новизна прагматичної концепції істини У.Джеймса якраз у тому, що вона стала засадничою для оцінки не лише наукового, але й будь-якого знання в цілому [8, с.8]. Про це говорять такі ключові моменти цієї концепції: істина – це та ідея, що веде до успіху в індиві-

дуальному досвіді, “працює”, має практичні наслідки, відповідає очікуванням індивіда (але помилковим є її зведення до корисності, вигоди, успіху, бо останні – лише критерії); істина проходить перевірку через свої практичні наслідки, що говорить і про те, що вона створюється в такому процесі, а не дається в готовому вигляді; становлення істинності ідеї – динамічний рух, тому самі істини не є чимось незмінним, статичним; істина залежна від застосування, а тому й відносна за своїм характером; істина може ґрунтуватися на довірі (“кредитна система істин”); істина повинна бути сумісною з усім попереднім запасом істин і з новими фактами тощо.

Крім того, погляди на істину У.Джеймса як у їх ранньому варіанті, волюнтаристському, так і в пізнішому наскрізь просякнуті гуманізмом. Саме такий підхід до істини розширює її розуміння, відкриває можливість підійти до неї з боку інтересів окремої людини, а не лише як до кінцевої цілі пізнання. А це ще один момент, що вимагає відзначення, на який необхідно звертати увагу в подальших дослідженнях філософської творчості У.Джеймса.

1. Богомолов А. С. Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма / А. С. Богомолов. – М. : Мысль, 1964. – 421 с.
2. Буржуазная философия XX века. – М. : Политиздат, 1974. – 335 с.
3. Гегель Г. В. Лекции по истории философии : сочинения / Г. В. Гегель. – М. : Соцэкгиз, 1932. – Т. 9. – 716 с.
4. Джеймс В. Прагматизм / В. Джеймс. – К. : Альтернативи, 2000. – 144 с.
5. Джеймс У. Воля к вере / У. Джеймс. – М. : Республика, 1997. – 274 с.
6. Джеймс У. Зависимость веры от воли / У. Джеймс. – М. ; С.-Пб., 1904. – 241 с.
7. Ермоленко Д. В. Современная буржуазная философия США / Д. В. Ермоленко. – М. : Междунар. отношения, 1965. – 368 с.
8. Петрушенко В. Л. Философия истины : истина в историко-философских подходах та концепциях / В. Л. Петрушенко // Вісник Національного університету “Львівська політехніка”. Філософські науки. – 2004. – № 498. – С. 3–16.
9. Предмет і проблематика філософії : навчальний посібник / за заг. ред. М. А. Скринника. – Львів : Львівський банківський інститут Національного банку України, 2001. – 485 с.
10. Рорти Р. Прагматизм і філософія / Р. Рорти // Після філософії : кінець чи трансформація? / пер. з англ. ; упоряд. К. Байнес [та ін.]. – К. : Четверта хвиля, 2000. – 432 с.
11. Хук С. Философия американского прагматизма / С. Хук // Америка. – 1963. – № 80. – С. 7–11.
12. Философия / за ред. В. Г. Воронкова. – К., 2004. – 327 с.
13. Бурмистров С.Л. Уильям Джеймс. – <http://anthropology.ru/ru/texts/burmistr/james.html>

In the article the problem of truth in philosophy of W. James is researched. The author analyses essence and maintenance of pragmatic conception of truth of the american philosopher and selects two its versions: early (voluntarism version) and late version (combination of ideas of humanism and instrumentalism). The important value has an accent on the humanism measuring of truth. The article overcomes a stereotype valuation of gnosiology of W. James.

Key words: truth, “the will to believe”, pragmatic method, religious experience.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 316.422

ББК 87.6

Володимир Будз

АКСІОЛОГІЧНІ ЧИННИКИ ТРАНСФОРМАЦІЇ ПОЛІТИЧНИХ СИСТЕМ

У статті досліджуються аксіологічні чинники трансформації політичних систем. Доводиться, що суспільна трансформація має своїми основами екзистенційні і психологічні передумови. Для суспільних перетворень не достатньо тільки ідеології та цінностей. Вирішальну роль у процесах трансформації соціальних систем відіграє інтенція людської волі на цінності життя, свободи та власності.

Ключові слова: трансформація політичних систем, цінність, ідеологія, воля, життя, свобода, власність.

Суспільно-політичні процеси мають у своїй суті аксіологічні виміри. Вони формуються та протікають у межах системи цінностей, яка є інтегруючою та солідаризуючою в тій чи іншій політичній спільноті. Будь-яка трансформація політичної системи, незначна зміна та вагома подія, історичний розвиток, у цілому, є безпосередньо залежними від системи базових суспільно значущих цінностей, які є вимірами й критеріями стабільності традиції чи трансформаційних процесів.

Проте базові системи цінностей тієї чи іншої політичної системи співжиття обґрунтовуються в системі суспільної ідеології, яка є своєрідною парадигмою чи “матрицею” суспільного буття в той чи інший конкретний історичний період. У цьому сенсі політична трансформація – це трансформація ідеології, або, в цілому, ментальності як способу осмислення та оцінювання дійсності.

Політична система суспільства, за своєю суттю, є практичним втіленням суспільно значущих цінностей, які обґрунтовані в межах світогляду та ідеології. Проте світогляд, ідеологія самі по собі не мають значення для політичної спільноти, бо, з онтологічної точки зору, вони є тільки інформаційними процесами.

Для того щоб світогляд та ідеологія мали значення для суспільного буття, ідеї, які перебувають у їх системі, повинні бути *сприйнятими, пережитими* людиною в межах її психічного буття.

Тому реальні суспільні трансформаційні процеси – це не просто формальні процеси зміни цінностей чи ідеологій, але, перш за все, це зміни в психічних почуттях, оцінках, самооцінках, ідентифікаціях, в яких перебуває людина.

Тобто будь-яка політична трансформація за її зовнішніми формальними ознаками (зміна цінностей та ідеологій) має в собі більш глибокий екзистенційно-психологічний зміст, який стосується утвердження елементів свободи, честі, гідності, самоповаги, альтруїзму, толерантності, солідарності, на протипагу до страху, невір'я, ненависті, непередбачуваності, пригніченості.

Е.Сміт вважає, що соціальні процеси мають культурно-ідеологічне підґрунтя, оскільки “... регіонально-континентальні об'єднання і федерації мають ширші функції та глибші основи. Я маю на увазі об'єднання, засновані на культурній спорідненості і такі, що містять ідеологію “пан”-націоналізму. Прикладами можуть бути панарабізм, пан-африканізм, пантюркізм, панлатиноамериканізм. Такими були панславизм і пангерманізм кінця ХІХ ст...” [5, с.168]. Проте, на наш погляд, в основі соціальних процесів онтологічно перебувають не самі по собі культура чи ідеологія, а ті цінності, які стверджують солідарні екзистенційно-психологічні стани, бо впливає на людину не сама ідеологія безпосередньо, але ті почуття, які вона викликає в людині.

У такому контексті не можна погодитись із поглядами Ф.Фукуяма, який вважає, що “...у двадцятому столітті світ був охоплений пароксизмом ідеологічного насильства, коли лібералізму прийшлося боротися спочатку із залишками абсолютизму, потім з більшовизмом і фашизмом і, на кінець, з новітнім марксизмом...” [6, с.134]. Власне, тут відбувалася не боротьба ідеологій, а їх носіїв, які свято вірили в ці ідеали та цінно-

сті. Тому перемагає не ідеологія, а більш життєстверджуюча система цінностей-почуттів, яка є в основі ідеології.

Звідси “тріумф Заходу, *західної ідеї* є очевидним перш за все тому, що в лібералізму не залишилось ніяких життєздатних альтернатив” [6, с.134] не в ідеологічному сенсі, як вважає Ф.Фукуяма, а тому, що психічне самопочуття та самооцінка прихильника ліберальної ідеології є більш життєстверджуючі, на протипагу, наприклад, до людини, над якою тяжіє тоталітарна ідеологія. Тобто, у цілому, відбувається не перемога лібералізму (як ідеології) над іншими ідеологіями (як теоретичними схемами), а утвердження позитивних екзистенційно-психічних станів, наприклад, свободи на протипагу до страху, впевненості до пригніченості.

У формі політичного й економічного лібералізму Ф.Фукуяма вбачає “...кінець історії як такої, завершення ідеологічної еволюції людства [6, с.134] і універсалізації західної ліберальної демократії як остаточної форми правління” [6, с.135]. Мислитель уточнює, що “...лібералізм перемиг поки що у сфері ідей, свідомості; у реальному, матеріальному світі до перемоги ще далеко. Проте є серйозні підстави вважати, що саме цей, ідеальний світ визначить у кінцевому рахунку світ матеріальний” [6, с.135]. На наш погляд, перемога лібералізму не є перемогою ідеології, це не перемога на рівні теоретичного переконання, а перемога на рівні тих практичних цінностей і почуттів, які він дає людині для її самореалізації.

Поки людина й спільнота самі не проявлять волі до свободи, повноцінного життя, гідності, поваги до себе, приватної власності як основи впевненості в майбутньому, до того часу вони будуть схильні до тоталітарних ідеологій. Отже, ліберальна ідеологія – це така ідеологія, де людина на практичному рівні поважає себе й інших, є вільною на основі приватної власності, толерантною, гуманною, солідарною в діях з іншими, має високий ступінь громадянської і політичної активності, почуття обов'язку, високу політичну й моральну культуру, довіру до влади. Тільки на основі формування елементів такого соціального капіталу та індивідуальних прагнень людини є можливою трансформація тоталітарної політичної системи в ліберальну.

Ліберальна політична система ґрунтується на повазі до індивідуальної людської свободи, вона є системою свободаризму. Тоталітарна політична система пронизана в усіх сферах суспільного життя *елевтерофобією*, тобто *страхом свободи*, де свобода є колективною, оскільки колективним є майно громадян (власність), розмір якого не дозволяє людині повноцінно проявляти всі свої життєві прагнення.

У ліберальному суспільстві повага до індивідуальної свободи й приватної власності руйнує корупційні схеми та кланово-сімейні зв'язки в політиці та економіці, бо людина в цьому випадку є вільною й незалежною від спільноти, від непотрібних соціальних пільг, бо вона може сама забезпечити себе.

За своєю суттю, індивідуальна свобода як основна ліберально-демократична цінність має психічно-інтенціональний характер. Тобто аксіологічний вимір лібералізму тісно пов'язаний із глибинними психічними й екзистенційними потребами людини.

Свобода (як цінність) в аксіологічному сенсі завжди перебуває в єдності з волею (як психічним бажанням-інтенцією). У цьому сенсі свобода – це бажання свободи, спрямованість (інтенція) людської волі до свободи як цінності-почуття (оскільки онтологічно свобода не розуміється, а відчувається). Для того щоб могла реалізуватися індивідуальна свобода, повинна бути *воля до свободи*, постійна психічна інтенція волі людини до такого стану, як свобода.

Тому для трансформації тоталітарної політичної системи в ліберально-демократичну необхідно завжди волю (бажання, прагнення) людини спрямовувати до досягнення свободи на основі світоглядного обґрунтування значущості та цінності свободи для повноцінного людського буття й самоповаги. Тобто для того, щоб могла реалізуватися

свобода, повинен бути розвинутий на високому рівні суспільний дискурс щодо необхідності такої свободи як найвищого блага.

Людина у своїй суті є метафізичною, раціональною істотою. Вона змінює себе та світ через думку. Тому межа людини, межа політичної системи суспільства – це межа світоглядного дискурсу спільноти. Звідси вага цінності свободи в спільноті – це поширеність дискурсу свободи в спільноті.

Усі зміни й трансформації суспільств, на наш погляд, мають світоглядні та метафізичні підстави. Формально вони відбуваються, перш за все, у сфері світоглядного дискурсу цінностей. Тому змінити суспільство – означає насамперед змінити суспільний світогляд, обґрунтувати новий дискурс цінностей.

З іншого боку, світоглядна зміна є надзвичайно повільною, бо світогляд є найбільш консервативним феноменом свідомості. Тому, на перший погляд, для світоглядної, раціональної зміни суспільства повинна відбутись зміна низки поколінь. Проте кожне нове покоління не є вічними, тому навіть якщо ми виховаємо покоління громадян високої духовної культури та інтеграційних цінностей, їхні носії із часом помирають, а дух і духовність не передаються у спадок як генетична інформація.

Звідси випливає, що інтенція людської волі до інтеграційних цінностей повинна бути постійною в межах політичної системи. Якщо вона припиняється, то, відповідно, трансформується політична система.

На наш погляд, у суспільстві є можливими “миттєві зміни”, миттєві трансформаційні процеси, які ґрунтуються не на світогляді, а на загрозовій інформації для людини з боку зовнішнього середовища. Найбільш активно людина діє тоді, коли навколо неї складаються негативні межові екзистенційні стани, тоді, коли людина втрачає цінності, зокрема цінності свободи, коли є загроза її основним аксіологічним станам. Така загрозовість інформації є найбільш дієвою щодо основних екзистенційних цінностей: життя, свободи, власності, які є навіть певною мірою самототожними.

Життя, свобода, власність (як основні цінності ліберально-демократичної системи) – це не тільки світоглядні вартості, але й важливі екзистенційні стани, які людина здатна відчувати тілесно, оскільки їх втрата чи недостатність приносить тілесне страждання людині.

Людина психічно “переживає” наявність чи відсутність цих вартостей, вони є основними елементами її екзистенції. Тому відсутність свободи в людини суттєво впливає на її життєві позиції, сенсоутворюючі пріоритети, ідеали та цінності.

Якщо немає свободи, то немає й власності, немає повноцінного життя. Власність і свобода є, на наш погляд, самототожними цінностями. Людина без власності не може бути вільною, а власність без свободи є тягарем. Звідси, якщо в політичній спільноті екзистенційні умови в контексті реалізації індивідуальної свободи й власності є незадовільними, то назриває психологічний конфлікт, який може перерости в збройне протистояння, громадянську війну, революцію. Скоріше причиною революцій є не ситуація невідповідності між рівнями продуктивних сил і виробничих відносин (марксизм), а людська психіка, яка має негативну психічну енергію внаслідок функціонування в самосвідомості людини почуттів незадоволення від втрати гідності, честі, самоповаги, віри, надії, впевненості, безпеки.

Ліберально-демократичні цінності життя, свободи та власності є взаємозамінними й самототожними. Якщо вважати, що свобода – це основна екзистенційна цінність і сутнісна ознака людини, то життя й власність є також такими сутнісними ознаками людини як виду. Без забезпечення власного життя гідними умовами (свобода і приватна власність) немає самої людини.

Повага до життя, свободи і власності притаманні ліберальному світогляду, який має гуманістичний вимір, бо це водночас повага до людини як цінності.

Аксиологічний ряд ліберальних цінностей і пріоритетів можна означити формулою тотожності життя, свободи та власності, які в системі складають сутнісні засади буття людини в будь-якій політичній системі.

Без повноти цих цінностей у спільноті посилюються різновиди страху, відчаю, небезпеки, недовіри, що згодом можуть втілитися в громадянські конфлікти. Відсутність свободи в будь-якому випадку породжує страх за своє життя та власність.

Вимога людини в межах політичної системи таких основних цінностей як життя, свобода та власність є не тільки найбільш бажана світоглядна й ідеологічна модель, яка є вершиною розвитку західної ідеології (Ф.Фукуяма), але така вимога є екзистенційно-видова. Бажання повноти реалізації життя, свободи та власності є загальнокультурним, загальноцивілізаційним, традиційним, бо весь попередній досвід людства нам це доводить. У трансформаціях політичних систем минулого, теперішнього, майбутнього ці цінності та почуття, які їх супроводжують, будуть відігравати домінуючу роль.

Якщо вести мову про українську політичну дійсність, то можна констатувати такий факт: на даному етапі своєї трансформації українська політична система має референтною цінністю власність. Формально свобода вже досягнута, але для її реалізації потрібна власність, заради досягнення якої українець потенційно може пожертвувати свободою інших, не поважаючи її, хоча власність і свобода повинні бути тотожними цінностями.

У людині перманентно присутня внутрішня екзистенційна потреба свободи, що стає референтною цінністю, заради якої людина готова жертвувати життям. Тому цінна свобода – це життя. У більшості випадків, коли в політичних системах відбуваються трансформації, то лише віддавши життя можна досягнути свободи. Без свободи життя є абсурдним, тому свобода є тотожною до життя.

Але справжня свобода досягається тільки через самопожертву. Тому, якщо спільнота прагне досягнути свободи, у ній обов'язково повинні бути альтруїсти, які ставлять свободу понад усе, які готові жертвувати собою, власним життям заради звільнення себе та інших.

Якщо політична свобода досягається “мирним” шляхом, як це було у випадку з політичною незалежністю України, то вона менше цінується спільнотою, бо така свобода не була досягнута нашими сучасниками без людських жертв, тому вона не є еквівалентом цінності людського життя. За політичну свободу України життя віддавали минулі покоління, але їх вже не існує. У цьому випадку свобода не цінується, її цінність нівелюється, і це складає небезпеку для стратегічного розвитку української спільноти.

Незалежність людини та спільноти – це незалежність в екзистенційному (життя), матеріальному (власність) та духовному (свобода) аспекті. Якщо не дотримано хоча б одного з них, тоді незалежність не є самодостатньою, повноцінною, дієвою, перебуває під загрозою трансформації політичної системи в бік тоталітаризму.

Якщо система цих трьох базових суспільно-політичних цінностей не дотримується в політичній спільноті, тоді людина відчуває незадоволення в тілесному та духовному аспектах, бо умови життя, власності та свободи є інтегративними показниками, відповідно, екзистенційних, матеріальних і духовних основ людського буття.

Власність є чинником свободи, оскільки відсутність власності вказує на відсутність мобільності в соціальному просторі та часі, бо людина без засобів існування залишається “кріпаком”, вона навіть фізично не може змінити місцеперебування, не говорячи про те, щоб реалізувати всі свої права.

Вільна людина без власності в політичній системі має формальні, але не фактичні права. Тому низький рівень життя населення, зокрема України, свідчить водночас про відсутність власності та про формальну свободу її громадян.

Демократія без власності рано чи пізно трансформується в тоталітаризм чи авторитаризм. Держава, яка не обґрунтовує власність, як одну з базових суспільних цінностей, є корумпованою, бо корупція та хабарництво – це найшвидші шляхи отримання

власності. При цьому людина нехтує принципами обов'язку, свободи, честі, гідності. Звідси, відсутність власності – причина трансформації політичної системи в корумповані владні відносини, метою яких є отримання власності. Корумпованість політичної системи свідчить про те, що людина не боїться втратити свободу, що цінність власності є вищою за свободу.

Але власність у ліберально-демократичній системі повинна досягатися на основі чесної праці та конкуренції. На прикладі України можна спостерігати парадоксальну ситуацію, коли за одну й ту ж кваліфіковану працю українець у різних політичних системах отримує різну частину власності (заробітна плата). У випадку з українською політичною дійсністю відбувається “стримування” свободи через малий розмір власності середнього класу.

В українському суспільстві, на наш погляд, домінують тоталітарні схеми відношення до людини та її праці, які полягають у низькій оплаті праці, а відповідно, низькому рівню свободи та життя. Не отримуючи гідної платні, людина не може відчути себе самодостатньою, мати власну гідність, бути чесною, виконувати свій обов'язок, відчувати себе в безпеці, мати впевненість у майбутньому. У такому сенсі людина не може навіть відчути себе власником принаймні самої себе, хоча “...кожна людина володіє деякою власністю, яка полягає в її власній особистості, на яку ніхто, крім неї самої, не має ніяких прав” [3, с.277].

Таким чином, через неповагу до себе, невір'я в себе та свої сили виникають відчуття непрогнозованості, нестабільності, які, у свою чергу, стають причиною таких негативних явищ політичного життя, як корумпованість і хабарництво. Унаслідок цього в українській спільноті переважають негативні самооцінки та емоції, негативні соціальні очікування, що робить спільноту конфліктною й непрогнозованою. У ній ускладнюється також демографічна ситуація, оскільки немає впевненості в щасливому майбутньому своїх дітей.

Якщо спільнота не протестує проти несправедливості політичної системи, то вважається, що їй властива така чеснота, як *терпіння*. Терпіння – це та ментальна риса характеру, та чеснота, з якою ідентифікується українська вдача, але вона, на наш погляд, є міфічною, вигаданою чеснотою, бо її, фактично, як об'єктивного психічного явища немає. Терпіння – це тільки різновид страху. Людина терпить, коли боїться втратити ті цінності, які в неї вже є, перш за все, життя. Тому українська нація, якщо ми їй приписуємо чесноту терпіння, то вона, відповідно, є нацією егоїстів, де кожен боїться протестувати проти несправедливих умов життя. Для більшості українців характерна позиція невтручання (політичної та громадянської апатії), яка свідчить про високий рівень егоїзму нації, а звідси – страху політичних змін.

Життя, свобода, власність відображають основні екзистенційні та психологічні стани людини як виду живих істот. Їх зміна – це зміна екзистенційних прагнень людини. Усі історичні, цивілізаційні, політичні трансформації розгорталися, розгортаються й будуть розгортатися навколо цієї системи цінностей, яка проявляється не залежно від простору та часу, від типу культури та цивілізації. Війни, повстання, революції, локальні та глобальні конфлікти – це вияви боротьби за цінності, які є суб'єктивними й об'єктивними чинниками трансформації політичних, культурних і цивілізаційних систем.

Ціннісний зріз притаманний людині як феномену буття. Усі людські взаємодії – це ціннісні взаємодії. Саме людина є тим видом буття, яке є “відношенням до цінностей”. Без цього метафізичного та ментального відношення до цінностей немає й людини як виду живих істот. Якщо людина вступає у взаємодію з іншою, то це безпосередньо чи опосередковано заради цінностей. Тому людина – це не тільки *homo sapiens*, але, на нашу думку, *homo censeus* (від лат. *censeo* – оцінювати) – людина, що оцінює, надає пріоритети, сенси, статуси цінностей явищам і станам особистого й суспільного буття.

Інтеграційні та дезінтеграційні типи трансформації відносин у політичній системі є відображенням “відношення” до цінностей. У будь-якій політичній системі конфлікт цінностей є перманентний. Тому для прогнозування розвитку політичної системи потрібно виявити систему її фундаментальних цінностей.

Сучасна політична система України перебуває в стані трансформації, у пошуку інтегральної та солідаризуючої системи цінностей, яка в стратегічному аспекті вирішить шлях України в майбутньому. Погодимось із думкою, що “однією з найскладніших і найвагоміших трансформаційних основ як сучасної української держави, так і тих, що історично переживали чи нині переживають подібні перетворення, є формування нової системи цінностей...” [2, с.4]. Отже, основне теоретичне завдання в аналізі трансформації політичних систем полягає в тому, щоб виявити фундаментальну систему цінностей, яка характерна для українського суспільства.

Р.Арон доводить, що “соціальні взаємини... найчастіше завершуються гуманізмом” [1, с.29], проте це скоріше самоорганізаційний підхід щодо трансформації політичних систем, який передбачає поступову зміну поколінь і політичних епох без втручання людської волі, свідомості, психіки. Така ідея скоріше характерна для соціологічних теорій. Так, наприклад, Н.Луман вважає, що “ми розглядаємо соціальні системи, а не психічні. Ми виходимо з того, що вони не складаються з психічних систем, тим більше із живих людей. Тому психічні системи відносяться до світу, який оточує соціальні системи. Зрозуміло, що вони є частиною оточуючого світу, який має особливе значення для утворення соціальних систем... Такий тип значущості оточуючого світу для побудови соціальних систем є тип обмеження можливого, але не перешкоджає тому, щоб соціальні системи створювались автономно й на базі власних елементарних операцій. У цих операціях мова йде про комунікації, а не про психічні процеси самі по собі, отже, не про роботу свідомості” [4, с.337]. Але чи можливі суспільні комунікації поза психікою та свідомістю?

На наш погляд, основою трансформації політичної системи є свідомість і воля, які мають аксіологічну інтенцію на певні ідеали та цінності, тому солідарна свідомо воля української нації вже зараз, а не в майбутньому повинна бути направлена до екзистенційно важливих ліберально-демократичних і гуманістичних цінностей, де системною інтегральною цінністю є людина й гідні умови її життя, власності та свободи.

1. Арон Р. Опій інтелектуалів / Р. Арон [з фр. пер. Г. Філіпчук]. – К. : Юніверс, 2006. – 272 с.
2. Денисенко В. М. Аксиологія динаміки політичних процесів / В. М. Денисенко, В. Й. Климончук. – Львів, Простір-М., 2005. – 245 с.
3. Локк Дж. Два трактата о правлении / Дж. Локк // Сочинения : в 3 т. / пер. с англ. и лат. / [ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин]. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – 668 с.
4. Луман Н. Социальные системы : очерк общей теории / Н. Луман ; [пер. с нем. И. Д. Газиева]. – С.-Пб. : Наука, 2007. – 643 с.
5. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху / Е. Сміт ; [пер. з англ. М. Климука і Т. Цимбала]. – К. : Ніка-Центр, 2006. – 320 с.
6. Фукуяма Ф. Конец истории? / Ф. Фукуяма // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 134–148.

The axiological factors of transformation of the political systems are explored in the article. It is necessary, that public transformation has by the bases of existents and psychological pre-conditions. For public transformations it is not enough only ideology and values. Acts deciding part in the processes of transformation of frames of society intention human will on the value of life, freedom and own.

Key words: transformation of the political systems, value, ideology, will, life, freedom, own.

УДК 316.75: 124.4

ББК 87.666

Галина Дичковська

СТРУКТУРА ПОЛІТИЧНИХ ІДЕОЛОГІЙ ЯК СВІТОГЛЯДНА СИСТЕМА ЦІННОСТЕЙ СУСПІЛЬСТВА

Розкрито структуру політико-ідеологічних систем на основі їх світоглядно-філософських пріоритетів. Здійснено аналіз головних онтологічних, аксіологічних і телеологічних цінностей владно-політичних ідеологій. Напрацьовано схематичне структурування ідеологій.

Ключові слова: політична ідеологія, смисл, буття, небуття, цінність, аксіологія, онтологія, філософія, світогляд, влада, володіння.

Історія суспільства супроводжується постійними намаганнями людини здійснити певні моделювання свого власного життя. З одного боку, змоделювати, побачити в моделі існуюче, з іншого – створити нову модель, кращу, ніж існуюче життя, і прагнути її реалізувати. Можливо, від цього постійне прагнення до ідеалу, того найкращого, чого хочеш, але не можеш досягти.

Політичні ідеології – своєрідна світоглядна модель владних зв'язків у суспільстві, яка має аспект аналізу ситуації та проєктивно-футуристичну спрямованість. Політична ідеологія у своїй спрямованості має певний аспект теодицеї. Це світський відповідник пошуку блага в реальному функціонуванні суспільства. Що стосується проблеми опрацювання цієї теми, то можна сказати, що протоідеології мали місце від найдавніших часів. Бо завжди існувала система норм, традицій і цінностей, які регулювали суспільно-владне співжиття людей. З іншого боку, історію ідеологій прийнято починати від французьких ідеологів XIX століття. Нині ідеологічна проблематика не є “модною”, суспільство пережило кілька хвиль “деідеологізації”, але різні галузі філософської антропології, інших суспільних дисциплін, дослідженнями світоглядно-екзистенційних проблем, соціальної філософії, влади, цінностей, соціальної психології тощо [1; 8; 13; 16; 17; 18; 20; 22; 24; 25; 30; 32; 37; 40; 41; 42] прямо чи опосередковано торкаються політико-ідеологічної проблематики.

Достатньо велика кількість сучасних українських, російських, західноєвропейських, американських авторів приділяє свою увагу питанням владно-світоглядного становлення людини і суспільства, владно-політичних відносин. Прямо чи опосередковано ці праці стосуються політичних ідеологій, їх внутрішньої структури та специфіки становлення. Серед таких авторів варто назвати О.Донченко, Ю.Романенка, В.Андрущенко, М.Михальченка, С.Кримського, О.Заздравнову, Т.Ящук, Р.Зрайка, З.Фрейда, К.Юнга, Е.Фромма, Ж.Бодріяра, П.Рікера, Н.Лумана, О.Панаріна, О.Сичивицю, В.Беха та інших. При формуванні смислового наповнення структурних схем ціннісних пріоритетів ідеологій були використані та проаналізовані тексти безпосередніх представників ідеологічних систем, взяті, зокрема, із серії “Політичні ідеології” видавництва “Смоло-сип”, що випустило антології “Націоналізм”, “Лібералізм”, “Консерватизм” [11; 15; 21], а також ряд інших першоджерельних [5; 6; 14; 19; 20; 30; 31; 32; 33] та аналітичних текстів [1; 2; 3; 4; 7; 8; 9; 10; 12; 13; 15; 16; 17; 18; 22; 23; 25; 26; 27; 28; 29; 34; 35; 36; 37; 43].

На основі опрацювання вказаної літератури було поставлено завдання структурувати політико-ідеологічні системи за напрямком їх пріоритетних цінностей та відобразити їх змістовне наповнення.

Аналіз смислової схеми ідеологічних систем варто починати з поняття “буття”, як базового підґрунтя філософсько-світоглядної структури. Термін “політичне буття” для пострадянського простору є новинкою останніх років. Традиційне надання “буттю” виразно матеріально-предметного статусу чи небажання досягти феномен політичного розмаїття в незвичному термінологічному вимірі спричинили певний смисловий вакуум довкола цієї проблеми. Робляться лише перші спроби осмислення вказаної теми

[24]. Як справедливо вказує О.С.Панарін, відкриття політичного буття вимагає суттєвого “методологічного зусилля”.

“Русійною силою філософії як об’єктивного світоглядно-раціонального процесу була... спрямованість до істини, до розуміння світу, в якому знаходяться люди, до розуміння суспільства, в якому знаходиться людина, до розуміння людиною самої себе /... / Відберіть у філософа прагнення до істини – і філософа не стане...” [39]. Відмова від пошуку істини в політичній сфері схожа на поведінку страуса: сховатися, щоб не бачити реалій світу, реалій суспільного життя і справжньої суті “людини політичної”.

Політика та її осмислення – це пошук істини й справедливості не просто в соціальному світі, а в складному процесі організації людських взаємин загалом. Феномен влади, невіддільний від політичного життя, виявляється не лише в державних структурах, ми матимемо справу з ним скрізь, де є взаємодія хоча б двох людей. І, незважаючи на величезну зацікавленість владою та бажання корисливого використання політичних механізмів, справжній пошук істини не може уникати тих доріг, що ведуть свій шлях в інколи дуже жорстокі джунглі політичних реалій.

Спробуємо осмислити феномен політичної онтології через дихотомічну пару “буття – небуття”. Буття, як філософська категорія, безпосередньо проєктує себе у сферу аксіології та гносеології, а відповідно, й ідеології. Адже закономірно, що пізнання насамперед спрямоване на *пізнання істинного буття*, а не на інші, другорядні об’єкти, тобто *онтологія визначає об’єкт пошуку* для гносеології. Аналогічно для аксіології вона формулює найвищу й детермінуючу *цінність, яка забезпечує буття суб’єкта*.

Ці закономірності мають безпосереднє відношення для формування ідеологій. Насамперед онтологічні пріоритети відповідно формують бачення буття суспільства і людини. А також розуміння “небуття”, якого ідеологія прагнучиме уникнути [40]. Адекватно до цих уявлень ідеологія вироблятиме основні стратегічні лінії: *осягнення буття, опанування буттєвих детермінант, долання небуття*. Напрацьовуються також інструментально-методологічні механізми, суть яких у визначенні суб’єкта дії та способі дії, яка має дати відповідний результат.

Ядром ідеології буде її самоусвідомлене “Я”. Тобто *самоідентифікація суб’єкта є ядром ідеологічного самостановлення*. Буття “Я” стає тим першопочатком, на основі якого постає вся ідеологічна структура. Інакше кажучи, суб’єктність особи чи колективу, групи осіб визначає стратегічну лінію розвитку ідеології.

Суб’єкт буття і дії (свободи, свободи дії), своєрідне фіхтеанське “Я” обґрунтовує власне право на буття, він і буде тим началом, яке визначає основні пріоритети ідеології. Водночас буття “Я” співвідноситься й ототожнюється з Буттям загалом. Тобто філософсько-світоглядне й теоретичне розуміння основи буття буде тим фактором, який спрямує “Я” на оволодіння детермінуючим чинником задля власного буття та безпеки. Після самоідентифікації Я-БУТТЯ ідеологія починає обґрунтовувати право на володіння абсолютним *джерелом буття*. Ідеології тим і відрізняються, що неоднаково відповідають на питання про сутність джерела буття, про універсальне та абсолютизоване Буття, однак всі вони спрямовані на обґрунтування *права володіння* цим джерелом. Тобто якщо філософія, осмислюючи Буття, дає відповідь про нього як про абсолют, матерію, рацію, дух тощо, то ідеологія намагатиметься охопити, оволодіти саме вказаними пріоритетами. В ідеології відбуватиметься своєрідна легітимація володіння буттям, що дає змогу суб’єкту, “Я”, екстраполювати на себе буття й здобути його властивість тривати у вічності.

Ідеології завжди задіяні на суспільно-колективні потреби, тому відображають прагнення до буття суспільства чи значної його частини [7]. Водночас глибинною архетипічною потребою Я-его залишається повна десуб’єктизація Іншого як джерела ймовірної конкуренції та загрози [40]. Це провокує формування на основі базової ідеології

своєрідної псевдоматриці, перверзійної форми, яка намагається зруйнувати суб'єктність іншого, відібрати в нього право на буття, ототожнити його із власним буттям. Така **перверзійна матриця** [4] продукує псевдосмисли, які, ототожнюючись із дійсними потребами суспільства, створюють своєрідний світ насильства, фальші, симулякрів та двоєдушності [1; 4; 26].

Суттєвим для формування внутрішньо-сислової ідеологічної структури є загальнофілософське бачення таких феноменів, як людина і суспільство [27]. Це закономірно, адже простір дії ідеології стосується саме цієї сфери. Разом із тим трактування людини і суспільства безпосередньо пов'язане з вихідним суб'єктом ідеології, тим першоосновним "Я", яке, власне, і формує ідеологічну структуру. Інакше кажучи, трактування людини і суспільства буде підпорядковане тому вихідному суб'єкту, інтереси якого ідеологія відстоюватиме [26].

Усі похідні ідеологічні пріоритети: ідея блага, інструментальні фактори, раціональні та ірраціональні символічні знаки тощо – відобразатимуть вихідну онтологічну спрямованість істинних потреб та псевдо-смыслів ідеології.

Основні напрями розвитку вказаних тенденцій зведені в таблиці.

№ п/п	Ідеологія як система цінностей	Суб'єктність	Онтологія	Семантичні знаки буттєвості	Морфологія	Історично-праксеологічні знаки	Телеологія	Методологія досягнення мети
		Я-суб'єкт Інший-суб'єкт	Субстанція буттєвості Джерело буттєвості	Життя, Дух, Істина, Сила, Матерія, Вічність	Мікрорівень Макрорівень Мегарівень	Людина Суспільство Людство	Осягнення суб'єктом абсолютної буттєвості	
1.	Лібералізм	Я-суб'єкт Кожен-суб'єкт	Природа Тілесність	Життєзабезпечення (приватна власність) Життя Матеріальне співтворення	Людина-суб'єкт Нація / держава-суб'єкт Людство-суб'єкт	Громадянин Держава Людство	Надання можливості фізичного буття кожному представнику історичного процесу	Відстоювання свободи/суб'єктності структури кожного соціального рівня перед вищими або домінуючими структурами
2.	Лібералізм – перверзія	Я-суб'єкт десуб'єктивізація Іншого на основі узаалежнення від ресурсів буттєвості; десуб'єктивізація Іншого та соціальних структур вищого рівня на основі ідеї абсолютної свободи від соціуму	Природа, яка належить "Я" Монополізована приватна власність "володаря"	Ресурс (територія, корисні копалини, гроші тощо) в приватній власності Я; Життя Я-власника; матерія належить Я	Я-суб'єкт; нація-володар, що забезпечує фізичне буття Я; суб'єкт; людство, людство, яке забезпечує буття Я	Я Сума Я, маса Людство, супроти якого Я має повну свободу	Надання можливості фізичного буття і необмеженої діяльності для Я	Концентрація максимального економічного ресурсу в руках володаря, підпорядкування світу за рахунок маніпулятивної залежності від економіки і споживання. Вимога задоволення потреб споживання, максимальне необмежене споживання

Продовження табл.

3.	Консерватизм як суспільна потреба	Дух-суб'єкт; Суб'єктність кожного прямо пропорційна причетності до Духу (етичному Абсолюту); Еліта духу – суб'єкт	Дух-істина-Життя матеріальне та духовне творення в Дусі	Істина Дух Життя	Дух людини – суб'єкт Дух суспільства – суб'єкт Дух-Абсолют-суб'єкт	Монарх Еліта Бог	Буття як творення представниками Духу	Збереження традиції Духу в матеріальній та духовній сфері суспільства
4.	Консерватизм – перверзія	Виразник Духу – суб'єкт; Суб'єктність прямо пропорційна причетності до традицій володарювання; Еліта володарювання – суб'єкт	Традиція причетності володаря до істини Збереження Традиції ПРАВИЛІННЯ і володаря	Правитель; традиція правління, збереження <u>Моделі життя і духу</u>	Правитель-суб'єкт Суспільство-виконавець волі правителя Дух-Абсолют – виражає себе через Правителя	тиран Олігархія Абсолютна влада	Буття Правління і правлячих, десуб'єктивізація підвладних, виконання традицій моделі влади, що забезпечує абсолютність і неперервність влади	Підпорядкування суспільства традиції, підпорядкування владі ієрарха
5.	Соціалізм/Комунізм	Природа-суб'єкт Робітник/підвладний-суб'єкт; Суб'єктність прямо пропорційна причетності до ресурсоздобування	Природа Природа	Матерія Природа Життя Природа Матерія Матеріальне виробництво	людина-суб'єкт; суспільство-суб'єкт; природа-суб'єкт	Робітник людина-виробник Пролетаріат	Надання можливості достойного матеріально-природного буття представникам виробництва/Підвладним	Суспільна власність на засоби виробництва, матеріальне виробництво, свобода творення особистості
6.	Соціалізм/Комунізм – перверзія	Природа-суб'єкт Робітник-суб'єкт; десуб'єктивізація еліти та представників духовності	Природа-ресурс Природа-ресурс Матеріальне виробництво експропріація	Матерія Природа виробництво	Робітник-суб'єкт; Керівник робітничого класу – суб'єкт; Диктатура світового пролетаріату/партії пролетаріату	Член компартії Комуністична партія Керівництво Компартії	Підпорядкування світу Компартії	Контроль над суспільною та приватною власністю правлячої партійної верхівки, матеріальне виробництво, узаалежнення особистості від ресурсу

Продовження табл.

7.	Націоналізм	Людина Духу – суб'єкт; Суб'єктність прямо пропорційна причетності до Духу; Кожен представник нації – суб'єкт Нація – суб'єкт Людство – суб'єкт	Дух-істина = природа Співтворення духу окремих особистостей в нації; співтворення між націями	Істина, Дух суб'єкта/людини і нації, Життя в природі і в Дусі	Людина природна і духовна – суб'єкт; Дух нації – суб'єкт; Дух людства – Абсолют-суб'єкт	Людина Нація та нації Людство Дух-Бог	Надання можливості природного і духовного буття і творення кожному представнику нації, кожній нації	Матеріальне і духовне самотворення людини і нації
8.	Націоналізм – перверзія (нацизм, фашизм, шовінізм – різниця лише в рівні десуб'єктизації іншого)	Моя нація – суб'єкт; Я-Суб'єкт; Десуб'єктизація інших представників нації та інших націй	Природа або Дух, які належать лише даній нації або представникам нації Збереження домінування на основі причетності до вищої істини	Моя причетність до істини (духу), відсутність істини (духу, життя) в інших	Я-суб'єкт Моя нація – суб'єкт; Я = моя нація = Абсолют (Абсолют належить мені)	Я – тиран стосовно всіх представників “несуб'єктних націй” Моя нація – тиран стосовно всіх інших націй Абсолютна влада над духом і природою світу	Буття мого правління та правління моєї нації, десуб'єктизація іншого	Оволодіння матеріальним та людським ресурсом інших націй
9.	Патерналізм	Чоловік-суб'єкт; Суб'єктність прямо пропорційна результату діяльності; Кожен представник родини – суб'єкт Родина – суб'єкт	Дух творення = природа Співтворення з жіночим началом	Чоловік Жінка Діти Зв'язок поколінь Життя в Природі і в Дусі	Людина природна і духовна – суб'єкт; Чоловіче і Жіноче начало у взаємособ'єктності; Дух співтворення – Абсолют-суб'єкт	Людина Родина та Родини Нація та нації Людство Дух-Бог – в Єдності різноманіття	Надання можливості природного і духовного буття і творення кожному представникові РОДУ	Творення духовного і матеріального світу у співпричетності з родиною, спрямованість у майбутнє
10.	Патерналізм – перверзія (домінуюча реальність)	Я = Чоловік-Суб'єкт; Десуб'єктизація жінки та інших представників Роду	Природа або Дух, які реалізуються виключно через чоловіче начало	Причетність до істини лише Чоловіка (духу), відсутність істини	Чоловік-суб'єкт; Чоловік-володар своєї родини – суб'єкт; Чоловік = Абсолют (Абсолют	Чоловік – тиран стосовно всіх ієрархічно нижчих і позбавлених суб'єктності Намагання оволодіти	Буття Я-чоловіка десуб'єктизація інших чоловіків, жінок та дітей	Домінування, паразитування на ресурсі слабших, у тому числі жінок і дітей

11.	Фемінізм	Жінка-суб'єкт; Суб'єктність прямо пропорційна здатності відчувати істину. Кожен представник родини – суб'єкт Родина-суб'єкт	Дух творення = природа Співтворення з чоловічим началом	Чоловік Жінка Діти Зв'язок поколінь Життя в Природі і в Дусі	Людина природна і духовна – суб'єкт; Чоловіче і Жіноче начало у взаємособ'єктності; Дух співтворення – Абсолют як єдність жіночого і чоловічого	Людина Родина та Родини Нація та нації Людство Дух-Бог – в Єдності різноманіття	Надання можливості природного і духовного буття і творення кожному представникові РОДУ	Творення духовного і матеріального світу у співпричетності з родиною, спрямованість на радість і благодать
12.	Фемінізм-перверзія (домінуюча реальність)	Я = Жінка-Суб'єкт; Десуб'єктизація чоловіка та інших представників Роду	Жіноче начало без творення Намагання заперечити чоловічу суб'єктність через відмову від співтворення; Абсолютна влада Через усунення чоловіка зі сфери буття	Причетність до буття та істини лише Жінки, відсутність істини (духу, життя) в чоловікові та співтворенні з ним Відсутність Абсолюту	Жінка-суб'єкт Припинення творення безсуб'єктної родини	Жінка без зв'язку з Родиною, дітьми і чоловіком Намагання заперечити чоловічу суб'єктність через відмову від співтворення; Абсолютна влада Через усунення чоловіка зі сфери буття	Буття Я-жінки десуб'єктизація-ігнорування чоловіків, відсутність дітей	Домінування, відмова від народження, паразитування на ресурсі чоловіка, звинувачення чоловіка

Підсумовуючи цю спробу структурування світоглядних пріоритетів ідеології, можемо сказати, що вони формуються на основі внутрішньосмислових запитів особи і суспільства. Владно-політичні ідеології тісно пов'язані з екзистенційними та смислоттєвими цінностями, а також відображають намагання збереження буття на профанно-фізичному й духовному рівнях. Водночас у них наявний процес продукування псевдосмислів, які породжують формальну, фальшиву, симулякрічну реальність, що руйнує не лише екзистенційно-буттєві запити політичних ідеологій, а загалом смислове поле суспільства. Розуміння цих двох типів реальності дасть змогу більш адекватно оцінювати й розуміти складні процеси владного становлення та політичного буття.

1. Бодрийяр Жан. Насиліє глобалізації / Жан Бодрийяр ; [перев. с франц. Юлії Бессонової]. – Ноябрь. – 2002. Отривок из эссе “Power Inferno”. Печатається по изданию: LE MONDE DIPLOMATIQUE, NOVEMBRE. – 2002. – P. 18 // http://www.enot.ru/enoti/cd_1.html.

2. Валіцький А. Марксизм і стрибок у царство свободи : історія комуністичної утопії / А. Валіцький ; пер. з польськ. Д. Андрухів. – К. : Вид. дім “Всесвіт”, 1999.
3. Грабовський С. Українська людина у вимірах ХХ століття : до постановки проблеми / С. Грабовський. – К. : Київське братство, 1997. – 118 с.
4. Донченко О. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення) : монографія / О. Донченко, Ю. Романенко. – К. : Либідь, 2001. – 334 с.
5. Дугин А. Основы геополитики / А. Дугин. – М. : Арктогея, 2000.
6. Еремеев Д. Е. Ислам : образ жизни и стиль мышления Д. Е. Еремеев. – М. : Политиздат, 1990. – 288 с.
7. Заздравнова О. И. Идеология в эволюционирующем социуме : диссертация на соискание ученой степени докт. философ. наук / О. И. Заздравнова. – Запорожье, 2003. – С. 416.
8. Камю А. Размышления о гильотине / А. Камю // Изнанка и лицо : сочинения. – М. : ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс ; Х. : Изд-во “Фолио”, 1998. – 864 с. – (Серия “Антология мысли”).
9. Кафарський В. Комунізм і український національно-визвольний рух / В. Кафарський. – Івано-Франківськ : Плай, 2002. – 832 с.
10. Коваль О. А. Маніпулювання релігійною свідомістю : сутність і засоби : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук / О. А. Коваль. – К., 2006. – 20 с.
11. Консерватизм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К. : Смолоскип, 1998. – XVI + 598 с.
12. Крымский С. Б. Культурные архетипы, или знание до познания / С. Б. Крымский // Природа. – 1991. – № 11. – С. 70–75.
13. Лебон Г. Психология масс / Г. Лебон // Психология масс : хрестоматія. – Самара : Издательский дом “Бахрах”, 1998. – С. 5–130.
14. Ленин В. Вопросы национальной политики и пролетарского интернационализма / В. Ленин. – М., 1965. – 192 с.
15. Лібералізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К. : Смолоскип, 2002. – X + 1126 с.
16. Майерс Д. Социальная психология. – [6 изд., перераб. и доп.]. – С.-Пб. : Питер, 2002. – 752 с.
17. Макаренко В. П. Главные идеологии современности / В. П. Макаренко. – Ростов н/Д. : Феникс, 2000. – 480 с.
18. Мангейм К. Идеология и утопия / К. Мангейм // Утопия и утопическое мышление. – М. : Прогресс, 1991. – С. 113–169.
19. Маркс К. Капітал / К. Маркс // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – Т. 23. – К. : Державне видавництво політичної літератури УРСР. – 1963. – Критика політичної економії. – Т. 1. – 847 с.
20. Махнич В. Историко-культурное введение в политологию / В. Махнич. – Интернет, www/guss.ru / Русский Университет.
21. Націоналізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К. : Смолоскип, 2000. – 872 с.
22. Ортега-и-Гассет, Хосе. Восстание масс / Хосе, Ортега-и-Гассет // Психология масс : хрестоматія. – Самара : Издательский дом “Бахрах”, 1998. – С. 195–314.
23. Основы теории гендеру : навчальний посібник. – К. : “К.І.С.”, 2004. – 535 с.
24. Панарин А. С. Философия политики / А. С. Панарин. – М. : Новая школа, 1996. – 424 с.
25. Рікер П. Идеология та утопія / П. Рікер ; [пер. з англ.]. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 386 с.
26. Сичивиця О. Дві іпостасі комуністичної парадигми суспільного прогресу або дволикий Янус комунізму / О. Сичивиця // Українські проблеми. – Львів, 1994. – 1(5). – С. 83–89.
27. Сичивиця О. М. Основні парадигми філософії історії : консп. лекцій / О. М. Сичивиця. – Львів : ЛЛІ, 1993. – 80 с.
28. Сознание и социальная реальность / [научн. ред. И. Ф. Кононов]. – Луганск : Альма матер, 2004. – С. 75, 77.
29. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин ; [пер. с англ.]. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.
30. Стархоук (Мириам Саймос). Избранные главы из книги “Темные думы: магия, секс и политика” / Стархоук // Антология ненасилия. – [2-е изд.] Советско-американская гуманитарная инициатива. – М. ; Бостон, 1992. – С. 158–187.
31. Технократическая партия. Технократическая идеология. – <http://tkp.spb.ru>.
32. Тоффлер Э. Метаморфозы власти / Э. Тоффлер ; [пер. с англ.]. – М. : ООО “Издательство АСТ”, 2002. – 669 с.
33. Утопический социализм : хрестоматія / [общ. ред. А. И. Володина]. – М. : Политиздат, 1982. – 512 с.
34. Філософія політики : короткий енциклопедичний словник / [авт.-упоряд. Андрущенко В. П. та ін.]. – К. : Знання України, 2002. – 670 с.
35. Франк С. Л. Философские предпосылки деспотизма / С. Л. Франк // Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 114–127.
36. Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого “Я” / З. Фрейд // Психология масс : хрестоматія. – Самара : Издательский дом “Бахрах”, 1998. – С. 131–194.
37. Фромм Э. Человек для самого себя / Э. Фромм // Фромм Э. Психоанализ и этика. – М. : ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1998. – С. 23–257.

38. Фуко М. История сексуальности-III: забота о себе / М. Фуко ; [пер. с франц. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы ; под общей ред. А. Б. Мокроусова]. – ГРУНТ. РЕФЛ-БУК К. : Дух и литера ; М. – 1998. – 285 с.
39. Чанышев А. Н. Некоторые соображения по поводу статьи двух философов / А. Н. Чанышев // Вестник московского университета. Сер. 7. ФИЛОСОФИЯ. – 1991. – № 2. – С. 86–88.
40. Шелер М. Положення людини в космосі : читанка з історії філософії : у 6 кн. / М. Шелер ; [під ред. Г. І. Волинки]. – К. : Фірма “Довіра”, 1993. – Кн. 6 : Зарубіжна філософія ХХ ст. / під ред. Г. І. Волинки. – С. 146–151.
41. Юнг К. Г. Сознание и бессознательное / К. Г. Юнг ; [пер. с англ.]. – С.-Пб. : Университетская книга, 1997. – 544 с.
42. Яшук Т. І. Діяльність як спосіб суспільного буття людини / Т. І. Яшук // Філософія : курс лекцій / [Бичко І. В., Табачковський В. Г., Горак Г. І. та ін.]. – К. : Либідь, 1993. – С. 515–527.
43. Luhman Niklas. Organisation und Entscheidung. Westdeutscher Verlag. – 2000, 479 s.
44. Интернет // <http://pl.wikipedia.org/wiki/Androfobia>.

The structure of politico-ideological systems according to their world outlook and philosophical principles is revealed. The analysis of main ontological, axiological and teleological values of power-political ideologies is realized. The schematic structure of ideology is maid.

Key words: political ideology, notion, being, inbeing, value, axiology, ontology, philosophy, world outlook, power, possession.

УДК 316.356.2

ББК 60.5 (4 Укр)

Тетяна Гайналь

КРИТЕРІЇ АМБІВАЛЕНТНОСТІ КРИЗИ СУЧАСНОЇ СІМ'Ї

У статті розглянуто аргументи на користь відсутності чи наявності кризи сучасної сім'ї. У зв'язку із цим проаналізовано позитивні та негативні тенденції в її розвитку. Описано причини й наслідки дисфункціонування шлюбно-сімейних стосунків в Україні. Крім традиційних способів подолання таких дисфункцій (наприклад, ефективної соціальної політики держави), запропоновано переглянути наше розуміння сучасної сім'ї. Підставою такого перегляду є демонстрована сім'єю переорієнтація цінностей (пріоритет економічної функції над репродуктивною та соціалізаційною), що розходиться із суспільними очікуваннями.

Ключові слова: сім'я, шлюб, розлучення, дисфункціонування сім'ї, криза сім'ї, соціалізація, альтернативи шлюбу та сім'ї.

Напевно, за останнє століття поняття “криза” стало найбільш уживаним у наукових колах поняттям. Не обминули його й соціологи, зокрема застосувавши для характеристики шлюбно-сімейних стосунків. І оскільки однією з ключових функцій соціології є не лише констатування стану справ (із цим могли б цілком успішно справитися демографи і статисти), а й виявлення причин та прогнозування тенденцій у сфері сім'ї, немає сумнівів в актуальності та практичній значущості таких досліджень.

Щодо останніх публікацій, то слід зазначити, що їх проблематика, не залежно від географії, є достатньо схожою. Так, зокрема в російській соціології вивченням проблем розлучень і впливу структури сім'ї на успішність виконання нею виховних функцій займається Н.Арістова. Багатодітні сім'ї в умовах малодітності сучасного суспільства – предмет дослідження Є.Ачільдієвої. Проблема насильства над жінками в сучасній сім'ї займаються І.Горшкова, І.Шуригіна. Особливо плідно в цій галузі працює В.Солодников, у сферу наукових зацікавлень якого входять: соціально-дезадаптована сім'я, ситуація в молодій сім'ї перед розлученням, причини нестабільності молоді міської сім'ї.

На фоні песимістичних, а почасти й загрозливих прогнозів, видається дивним той факт, що проблемам сучасної сім'ї в Україні не приділено стільки уваги, скільки вони потребують. Складається враження, що вітчизняні дослідження сконцентровані, в основному, у підручковому варіанті (В.Городяненко, С.Вакуленко) та в розділі загального курсу соціології (Н.Черниш, Г.Дворецька, М.Лукашевич, М.Туленков та ін.). Тематика публікацій обертається навколо кількох проблем: 1) гендерна нерівність, зайнятість жінки і сім'я, гендерний аналіз очікувань від шлюбу в чоловіків та жінок, гендер-

но-рольові стереотипи сучасних студентів (Є.Стрельник, А.Осипчук, М.Гуз); 2) вплив демографічної ситуації на соціально-економічні процеси в Україні, соціально-демографічна криза села та шляхи її подолання, репродуктивні потенціали населення (Т.Яковенко, А.Шатохін, С.Ветрова); 3) типологія неблагополучних сімей, перспективи розвитку моногамної сім'ї, сімейна політика держави (В.Лапшина, В.Болотова, С.Вакуленко); 4) співвідношення ціннісних орієнтацій сім'ї і механізмів соціальної адаптації особистості в полікультурному середовищі (Є.Головаха, А.Горбачик, Н.Паніна, О.Грива).

Попри це все, залишається нез'ясованим, чому поняття "криза сучасної сім'ї" вже стало сталим зворотом і ні в кого не викликає заперечень і сумнівів. Хоча слід відразу зауважити, що матимемо на увазі кризу сім'ї в "християнському" світі, не беручи до уваги інші соціокультурні контексти.

На жаль, прихильників кризи більше, та й аргументи на її користь більш ніж переконливі. Ми спробували проаналізувати проблему, виходячи з двох засновків: а) криза існує; б) криза не існує.

Почнемо з першого. Говорячи про кризу сім'ї, напевно, мають на увазі дисфункціональні прояви в її життєдіяльності. Якщо групувати функції сім'ї, які вона повинна виконувати, то можна виділити такі [5, с.82]: 1) репродуктивна (кількісне відтворення населення); 2) виховання, соціалізація (якісне відтворення); 3) економічна, матеріальний добробут, життєзабезпечення членів сім'ї. Криза торкнулася кожної з них.

Щодо **репродуктивної функції**, то серед сучасних тенденцій, що, безперечно, залежать від її виконання, зарубіжні соціологи (а українські дослідники не сумніваються в тому, що вони відображають і вітчизняну ситуацію) виділяють:

- Зростання кількості розлучень і зменшення кількості шлюбів. Для порівняння можна навести такі дані: станом на 1990 р. було зареєстровано 482,8 тис. шлюбів та 192,8 тис. розлучень, за підсумками 2006 р. – 355 тис. шлюбів і 179,1 тис. розлучень відповідно. Проте 2007 р. продемонстрував певні зміни в тенденції: 416,4 тис. шлюбів, 178,4 тис. розлучень. Такий сплеск шлюбності (понад 400 тис. уперше за 12 років) та певну циклічність у зростанні кількості шлюбів 1991 року в порівнянні з 1992 р. (493,1 тис. та 394,1 тис.), 1995 р. та 1996 р. (431,7 тис. і 307,5 тис.), 1999–2000 рр. (344,9 тис. – 274,5 тис.), 2003 р. та 2004 (371 тис. та 278) можна пояснити стереотипними уявленнями, забобонами щодо успішності шлюбу, укладеного високосного року. До речі, про високий показник розлучень засвідчують не лише вітчизняні дані. Порівняння кількості розлучень в Україні, Росії, Польщі, Словаччині та Білорусії – не на нашу користь: на 100 осіб в Україні – 3,7 розлучень. До прикладу, у Польщі – 1,5. Найгіршою є ситуація в Росії – 4,4 розлучення [8, с.481].

- Зростання кількості неповних (ця інформація не зовсім актуальна для України, оскільки в нас частка таких сімей становить 7% від загальної кількості й тримається вже щонайменше останнє десятиріччя) та позашлюбних дітей. До порівняння – частка позашлюбних дітей від загальної кількості народжених 1990 р. становила 11,2%, а 2007 р. – 21,4%.

- Зменшення середньої тривалості шлюбу. Нам не вдалося з'ясувати, якою *мала би бути середня* тривалість шлюбу. Можна припустити, що згадана тенденція зумовлена двома причинами: поступовим зростанням шлюбного віку та зменшенням тривалості життя в Україні.

- Спільне проживання без укладення шлюбу (на жаль, чисельних даних щодо цієї тенденції наразі не зустрічається).

- Зменшення розмірів сім'ї (середній розмір в Україні – 2,6 осіб) та народження дітей (657,2 тис. немовлят 1990 р. і 472,7 тис. 2007 р.). Звідси старіння населення та його депопуляція. Як зазначає С.Ветрова: "Україна, згідно з даними Державного Комітету статистики, стрімко старіє. Якщо 1990 р. співвідношення молоді і пенсіонерів становило 22:12%, то вже 2007 року – якісно інша ситуація – 14:16%" [2, с.690]. Починаючи з

1991 р. в Україні спостерігається скорочення кількості населення (-39,1 тис.). З 1996 р. кількість населення знижується не менше, ніж на 300 тис. Винятком стали лише 2006 та 2007 рр. – -297,7 тис. та -290,2 тис. відповідно. Відомим є той факт, що прогнози Комісії з народонаселення ООН зупинилися на цифрі 29,9 млн осіб. Саме такою, на її думку, буде чисельність населення України 2050 року. Вітчизняні прогнози (Інститут демографії і соціальних досліджень НАН України) більш оптимістичні – 34 млн 857 тис. осіб.

- Збільшення кількості одиноких людей (частка домогосподарств, у складі яких є 1 особа – 24,3%).

- Зменшення кількості повторних шлюбів (чисельного підтвердження цієї тенденції не вдалося знайти).

- Зростання частки бездітних сімей (47,7%). Дослідники на Заході відзначають поступове зростання частки свідомо бездітних сімей, що викликає стурбованість з боку суспільства, однак прогнози демографів та соціологів свідчать, що в недалекому майбутньому частка таких сімей буде не менше 6%, але не більше 17% [див. 5].

Про проблеми **соціалізації** підростаючого покоління, що є безпосередньою функцією сім'ї, красномовно свідчать такі факти: швидкі темпи поширення венеричних захворювань серед молоді (за 10 останніх років у дівчат у 19 разів, серед хлопців – у 14,3 раза). Кількість інфікованих/хворих ВІЛ/СНІД є найбільшою в країнах Європи. Вражаючими є дані, що стосуються наркоманії: абсолютна кількість наркоманів – понад 900 тис., з них 90% – молодь до 30 років. За 2007 р. в Україні було спожито 62 млн 600 тис. доз наркотичних речовин [див. 4]. Спостерігається висока суїцидальна активність, перш за все серед молоді та людей похилого віку (38–44 на 100 тис. населення). Зростає рівень злочинності, особливо серед неповнолітніх, збільшується частка злочинців-дівчат. Половина скоєних злочинів в Україні припадає на молодь [7].

Що стосується **економічної функції** сім'ї, то слід відзначити складність її проявів і причин дисфункції. Згадані вище проблеми зумовлені, по-перше, тим, що економічна функція в деяких сучасних сім'ях, займаючи пріоритетне місце, витісняє інші (згідно з дослідженнями, сучасні татусі на Заході, зокрема, приділяють три хвилини на спілкування з дітьми).

По-друге, згадані вище проблеми однією з причин виникнення можуть мати поширення так званої соціально неповної сім'ї. Її поява зумовлена не біологічними чи особистісними факторами (як неповної), а низькими прибутками членів сім'ї, високим рівнем безробіття, які змушують вдаватися до пошуків роботи за кордоном. Згідно з даними Держкомстату України [9], сукупні витрати в середньому за місяць у розрахунку на одне домогосподарство становили 2007 р. 1722 грн. З них 90% – на споживчі сукупні витрати (продовольчі та непродовольчі товари і послуги).

Крім того, добробут сімей залежить також від наявності та кількості працюючих осіб в їх складі. У містах частка сімей, що мають таких осіб – 71%, у селах – половина. У кожній другій із таких сімей працює одна особа, у двох із п'яти – дві, у кожній дев'ятій – три і більше. Коефіцієнт економічного навантаження на працюючого члена сім'ї (відношення загальної кількості членів сім'ї до працюючих) у середньому по країні становить 2,39 особи: у містах – 2,0; містечках – 2,27; у селах – 3,41. Цей показник найвищий у Тернопільській, Кіровоградській, Чернівецькій, Вінницькій, Волинській та Рівненській областях.

Таким чином, виходить "зачароване коло" – батьки або багато працюють, щоб забезпечити сім'ю, або змушені шукати заробітків, бо не працевлаштовані на батьківщині. В обох випадках – сім'ї бракує уваги з їхнього боку. І в кращому випадку вихованням і справами дітей займаються родичі.

Крім всього іншого, дані міжнародного порівняльного соціологічного дослідження, що проводилося Інститутом соціології НАНУ протягом 2005 р. [3], показують, що

житлово-побутові умови української сім'ї поступаються європейським стандартам. Наприклад, за кількістю кімнат на сім'ю (3,2) Україна посідає одне з останніх місць. Лідерами є Бельгія (5,1) та Ірландія (5,6). Оцінка українцями своїх побутових умов перебуває в негативній області значень, оскільки відображає високий показник витрачання значної кількості часу на виконання домашньої роботи – 6,8 год. на добу. У той час, як датчани витрачають на неї 2,6 год.

Українці більше, ніж європейці, змушені піклуватися про членів сім'ї, які потребують допомоги: дітей (часто вже дорослих), хворих, недієздатних і людей похилого віку. Українці більше за всіх надають фінансову допомогу дорослим дітям та онукам, які живуть окремо від них. Як висновок, сім'я залишається головним ресурсом виживання людей, які потребують соціальної підтримки.

Водночас економічна залежність молодого сім'ї від батьківської сім'ї, що не сприяє стабільності останньої (зокрема, втручання третьої особи – один з основних мотивів розлучень), має часто негативні наслідки. Окремо ж від батьків проживає лише близько третини молодих сімей в Україні.

Взагалі, коли дискутують про кризу сім'ї в сучасному українському суспільстві, то основною причиною її називають економічну. Але що тоді є причиною кризовості західноєвропейської чи американської сім'ї?

На користь позиції кризи сім'ї також може свідчити й поява альтернатив сім'ї та шлюбу: укладання шлюбних контрактів на визначений строк, шлюби з випробувальним терміном (без народження дітей), "візитні", одностатеві шлюби. Однак цей факт наразі не викликає в нас занепокоєння, тому що такі форми співжиття не одержали підтримки й поширення в Україні.

Що тоді свідчить на користь відсутності кризи? Можна навести ряд аргументів, і хоча вони будуть описовими, досить важко засумніватися в їх переконливості.

Перш за все, слід зауважити, що саме поняття "криза" можна розглядати не лише як негативне явище, а і як перехідний стан, один з етапів розвитку шлюбно-сімейних відносин. Наприклад, Л.Морган [5], досліджуючи історію шлюбу та сім'ї, запропонував такі етапи її розвитку: проміскуїтет (нерозділена комуна), груповий шлюб, пуналуальна сім'я, полігамія, моногамія. Таким чином, кожен перехід від одного виду шлюбу до іншого можна розглядати як кризу попереднього, що не заперечує, однак, факту існування інституту шлюбу та сім'ї як соціального інституту. І явища, що спостерігаються в сучасній моногамній сім'ї, можливо, є лише наступним етапом, який можна буде ретроспективно дослідити й оцінити вже через якийсь час.

Ще одним аргументом на користь відсутності кризи сім'ї є той факт, що припинення існування сім'ї передбачають, очікують ще з античності. І хоча обіцянка її "смерті" є тривалою в часі, вона так і не настала.

Дослідники вважають, що, попри всі негативні тенденції в шлюбно-сімейних стосунках, не можна забувати й про позитивні. Зокрема, в сучасному суспільстві вибір партнера для створення сім'ї добровільний, утверджується рівність становища чоловіка і жінки та взаємин між ними. Упроваджуються заходи для забезпечення можливостей особистісного росту подружжя, зростання рівноправ'я в родині. Слід також відзначити поступове зростання зацікавленості справами сім'ї з боку суспільства.

Однак у цьому контексті привертає до себе увагу парадоксальна ситуація. Зростання економічної незалежності жінки та її включення до трудової діяльності, рівноправ'я із чоловіками в прийнятті рішень, еволюція поглядів на сексуальну мораль тощо, безперечно, слід розглядати як важливе досягнення за останніх півтора століття, оскільки право на самоцінність має будь-який індивід незалежно від статі.

Проте сучасні дослідники у сфері історичної соціології сім'ї негативно оцінюють подібні зміни, оскільки вони, на їхню думку, ставлять під сумнів саме існування сім'ї. А поширення егалітарної (рівноправної сім'ї, в якій немає лідера) розглядається однією з причин кризи сім'ї. Таким чином, індивідуалізація жінки розглядається як шкідливе

явище, що є неприпустимим у сучасних умовах, коли ідеали рівності, свободи мають пріоритетне значення.

Із цього приводу в нас немає ще підстав для особливого хвилювання, оскільки сучасна українська сім'я тяжіє до такої своєї форми, де є лідер. І в половині випадків сім'ї очолюють жінки. Крім того, українці ще не подолали традиційні стереотипи, пов'язані зі становищем жінки в сім'ї та суспільстві. Згідно із згаданим міжнародним порівняльним дослідженням, українці найчастіше з-поміж європейців погоджуються з думками, що жінка повинна обмежити зайнятість на роботі заради сім'ї і що "при нестачі робочих місць, чоловіки повинні мати більше прав на роботу, ніж жінки" [3].

Ще кілька аргументів на захист сучасної сім'ї наводять Петер Бергер та Бріджит Бергер. Вони вважають, що ріст показника розлучень не є ознакою того, що сім'я перестала бути важливою. Навпаки, розлучення свідчать про цінність шлюбу. Більшість індивідів розлучаються не тому, що втомилися від шлюбу взагалі (як соціального інституту), а тому, що даний конкретний партнер у даному конкретному шлюбі не відповідає їхнім очікуванням. Таким чином, розлучаються не люди з низькими експектаціями, а з відносно високими. Вони роблять спробу знайти когось, хто б відповідав їхнім вимогам, вступаючи в шлюб знову. Тим більше, що статистика демонструє зростання кількості не лише розлучень, а й повторних шлюбів, особливо серед людей, які розлучилися в молодому віці.

Крім того, згадані автори пропонують своє бачення процесів скорочення кількості населення. Останні розглядаються ними як нормальне явище, що зумовлене рядом причин: прогрес у галузі медицини зробив можливим ріст тривалості життя та знизив рівень дитячої смертності. Падіння рівня смертності має економічний зміст – сім'я перестала бути виробничою одиницею. Тепер вона – споживач. Тому діти вже не є економічно вигідними, вони стали економічним тягарем. А це змушує до скорочення кількості дітей у сім'ї [див. 1]. На жаль, в Україні показники дитячої смертності та тривалості життя не нашттовують на подібні міркування.

Попри все сказане, ми розуміємо, що сім'я все-таки залишається однією з основних соціальних та особистісних цінностей в Україні. Сім'я є цінністю для суспільства з тієї причини, що вона: а) забезпечує відтворення та приріст населення; б) є одним із головних агентів передачі соціокультурного знання, що складалося історично, від старшого покоління молодшому. З іншого боку, сім'я, безперечно, є цінністю для особистості, бо забезпечує їй можливість не лише відчувати любов іншої людини, приймати її підтримку, а й самій любити, допомагати, турбуватися, встановлювати такий емоційний, духовний зв'язок з іншою людиною, який не здатна забезпечити жодна інша форма взаємодії.

Сучасні дослідження сім'ї дають можливість спостерігати зміни ціннісних орієнтацій у шлюбно-сімейних стосунках. Саме вони розглядаються соціологами як ознака кризи сім'ї. Зокрема, спостерігається, що репродуктивна та виховна функції сім'ї замінюються іншими. Сучасні молоді люди описують "нормальну" сім'ю як таку, що [5, с.76]:

- 1) забезпечує якісне відтворення людини в сім'ї (любляча(ий) дружина (чоловік, здоров'я, любов, хороша робота);
- 2) матеріальні умови відтворення життя (гроші і житлові умови);
- 3) кількісні характеристики сім'ї (наявність дітей у сім'ї).

Як бачимо, те, що є пріоритетним у системі суспільних очікувань від сім'ї, не є пріоритетним для її членів. Більше того, особливо в чоловіків цей параметр не є виключно кількісним, бо вони зазначають про дітей: "слухняні", "люблячі" і т. д.

А така ієрархізація цінностей не зовсім відповідає традиційним уявленням про сім'ю, що й може розцінюватися як її руйнування.

Отже, така велика кількість проблем у сфері шлюбно-сімейних стосунків наштовхує на думку щодо невідкладності багатоаспектного, міждисциплінарного дослідження цього соціального інституту. Проте ми розуміємо, що вже не достатньо лише наукового зацікавлення. Ідеться про залучення соціології та її даних до формування соціальної політики держави. Оскільки напрацьована інформація може бути використана для попередження й усунення негативних тенденцій і вироблення рекомендацій і системи заходів щодо підтримання позитивних тенденцій у сфері сім'ї та шлюбу, що й стане предметом подальших досліджень.

1. Бергер Петер Л. Социология: биографический подход / Петер Л. Бергер, Бриджит Бергер // Личностно-ориентированная социология. – М. : Академический проект, 2004. – 608 с.
2. Ветрова С. С. Репродуктивные потенциалы населения в пространстве жизненных шансов современного украинского общества / С. С. Ветрова // Вісник Одеського національного університету. – 2007. – Т. 12, Вип. 6 : Соціологія і політичні науки. – С. 687–694.
3. Головаха Євген. Україна та Європа : результати міжнародного порівняльного соціологічного дослідження / Євген Головаха, Андрій Горбачик, Наталія Паніна. – К. : Інститут соціології НАН України, 2006. – 142 с.
4. Ігнатенко О. Мережений НАРКетинг / О. Ігнатенко // Український тиждень. – № 9 (18). – С. 42–45.
5. Солонников В. В. Социология социально-дезадаптированной семьи / В. В. Солонников. – С.-Пб. : Диалект, 2007. – 384 с.
6. Уманець Н. А. Перспективи розвитку моногамної сім'ї / Н. А. Уманець // Наукові студії Львівського соціологічного форуму “Багатомірні простори сучасних соціальних змін” : збірник наукових праць. – Львів : Видавничий центр Львівського національного університету імені Івана Франка, 2008. – С. 473–477.
7. Черниш Наталія. Соціологія : курс лекцій / Наталія Черниш. – Львів : Кальварія, 2003. – 544 с.
8. Więckiewicz В. Kryzys małżeństwa i rodziny w krajach europejskich / В. Więckiewicz // Наукові студії Львівського соціологічного форуму “Багатомірні простори сучасних соціальних змін” : збірник наукових праць. – Львів : Видавничий центр Львівського національного університету імені Івана Франка, 2008. – С. 478–482.
9. Соціально-демографічні характеристики домогосподарств України у 2008 р. – Режим доступу до ресурсу : <http://www.ukrstat.gov.ua/operativ/operativ2008/gdn/sdh/sdh2008.htm>.

Arguments in the favour of absence or presence of contemporary family crisis have considered. In connection with this positive and negative tendencies of family's development have analyzed. Causes and consequences of the marriage-family relations' dysfunction have described. It has proposed to revise our understanding of contemporary family, besides the traditional means of such dysfunctions overcoming (for example, effective state social politics). The values reorientation, demonstrated by family (economic function's priority over reproductive and socialization functions), which is disagreed with social expectations, is the grounds of such revision.

Key words: family, marriage, divorce, family dysfunction, family crisis, socialization, marriage and family alternatives.

УДК 130.123:378

ББК 87.216

Галина Калінічева

ДО ПИТАННЯ ДУХОВНОСТІ ТА ДУХОВНОЇ ЗОРІЄТОВАНОСТІ ІННОВАЦІЙНОГО ПОСТУПУ ВИЩОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ

У статті аналізуються теоретичні проблеми духовності та духовного виміру сучасних інновацій в системі національної вищої освіти.

Ключові слова: духовність, духовна культура, вища освіта, інновації.

Поступальний розвиток будь-якого суспільства і збереження його цілісності залежить не стільки від кількісних показників, скільки від ефективності модернізаційних заходів та якісного оновлення вже існуючої системи зі збереженням всього кращого,

напрацьованого попередніми поколіннями. Численні нововведення майже в усіх галузях суспільного життя в Україні за останнє десятиріччя актуалізували необхідність з'ясування сутності та направленості реформаційних заходів в освітній галузі, зокрема з огляду на гуманістичну спрямованість і духовний вимір інновацій у цій царині. У цьому контексті особливої значущості набуває проблема формування духовності і духовної культури студентства в процесі модернізаційного поступу національної системи вищої освіти.

З огляду на актуальність питання та з урахуванням стану сучасної наукової розробки проблеми, нами окреслені дослідницькі завдання та визначено мету даної статті, які полягають в аналізі теоретичних аспектів духовності та визначенні духовної спрямованості інноваційних зрушень у системі вищої освіти України на сучасному етапі.

Розгляд проблем духовності та духовних цінностей, започаткований ще античними мислителями, залишається в полі зору філософів до нині. Вагомий внесок у розробку вищезазначених проблем зробили представники німецької класичної філософії. Зокрема, І.Кант, який називав дух “оживляючим принципом в людині”, вважав, що духовність включає в себе не тільки пізнавальну свідомість [6, с.371]. Незаперечно наукову цінність для дослідників мають праці російських та українських філософів XIX – початку XX століття: М.Бердяєва, С.Булгакова, В.Зеньковського, І.Львіна, М.Лосського, В.Соловйова, П.Флоренського, С.Франка та інших, які містять різнопланові авторські позиції щодо проблем духовності та духовної культури, зокрема, розгляд таких ознак духовності, як милосердя, любов, совість, обов'язок, доброчесність, сором, розкаяння тощо. Висвітлення духовної проблематики в російському космізмі (К.Цюлковський, М.Федоров, В.Вернадський) тісно пов'язане з феноменом космосу, частиною якого є людина.

У західній філософії XX століття антропологічний напрям у трактуванні сутності та складових духовності репрезентовано працями У.Джеймса, В.Дільтея, Г.Плеснера, Е.Фромма; екзистенційні аспекти духовності були висвітлені в роботах С.К'еркегора, М.Марселя, Х.Ортега-і-Гассета; ідеї субстанціональності людського буття були запропоновані А.Камю, Ж.-П.Сартром. Формуванню онтологічних засад духовності сприяли міркування М.Хайдеггера про основи буття екзистенції та “філософська віра” К.Ясперса в рятувальний “поклик трансценденції”. У феноменології Е.Гуссерля проаналізовано роль свідомості в трансцендентальній суб'єктивності та творчий потенціал людського духу. Особливий інтерес мають ідеї Н.Гартмана про об'єктивний дух та співвідношення духовного і душевного світу, а також його уявлення про цінності.

Усе більшої актуальності набуває проблема духовності в сучасній неокласичній і посткласичній філософії, що пояснюється, по-перше, поглибленням антропологічної орієнтації, яка відбулась у філософії XX століття, а по-друге, прагненням віднайти вихід із загальної духовної кризи, що вразила сучасну цивілізацію. Розв'язання цієї проблеми набуло якісного нового звучання в дослідженнях останніх років, зокрема в них простежується спроба розглядати її в контексті пошуку глибинних характеристик людського буття через призму активно творчої діяльності самої людини (праці З.Антошкіної, В.Бабушкіна, Є.Бистрицького, С.Возняка, Г.Горак, А.Гулиги, В.Горського, С.Кримського, В.Ксенофонта, С.Пролеєва, В.Табачковського, Т.Целік, А.Чернія та багатьох інших).

Провідні вітчизняні науковці та фахівці в галузі філософії, соціології, психології, політології, історії, педагогіки (В.Андрущенко, В.Астахова, І.Бех, І.Білодід, І.Бичко, М.Боришевський, М.Головатий, Л.Губерський, М.Дробноход, О.Киричук, В.Кремень, Ф.Кирилюк, С.Кримський, В.Ларіонова, М.Михальченко, В.Мовчан, І.Надольний, В.Пазенок, С.Пролсєв, В.Скотний, В.Ткаченко, В.Шинкарук та інші) приділили у своїх

дослідженнях достатньо уваги широкому спектру питань, пов'язаних із методологічним обґрунтуванням сутності і змісту духовності суспільства й особистості, соціальною зумовленістю та динамікою змін ціннісних орієнтацій, особливостями формування духовної культури нації тощо.

Проте, незважаючи на достатню кількість наукових публікацій із зазначеної проблематики, потребують подальшого опрацювання й системного аналізу проблеми збереження духовності нації в транзитивному українському суспільстві, а також питання, пов'язані з формуванням духовної культури студентської молоді за умов суспільно-політичної модернізації в цілому та якісного оновлення національної системи вищої освіти на початку ХХІ століття зокрема. З урахуванням найближчих та віддалених наслідків глобалізаційних процесів й інформаційної революції для національних культур та їхньої самобутності, а також із метою збереження суспільних духовних цінностей вартують також уваги проблеми, пов'язані з впливом вищеназваних явищ на такий соціальний інститут як освіта.

У визначенні поняття “духовність” існує декілька наукових підходів і численна кількість авторських тлумачень даної дефініції. В енциклопедичній літературі духовність визначається як “категорія людського буття, що виражає його здатність до творення культури та самотворення”. Пояснення природи людського буття через категорії “дух” та “духовність” означає, що людина може не тільки пізнавати та відображувати навколишній світ, а й творити його. “Духовність постає як інтегральна категорія, що виражає теоретико-пізнавальну, художньо-творчу та морально-аксіологічну активність людини. У християнській антропології духовність є виразом вищого моральнісного спрямування людського буття до Бога” [16, с.179].

С.Кримський називає духовністю безперервний процес трансформування універсуму зовнішнього буття у внутрішній світ особистості на етичній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується самототожність людини. Він стверджує, що духовність приводить до своєрідної смислової космогонії поєднання образу світу з моральними основами особистості [9, с.21–22].

С.Пролєєв зазначає, що “дух” (духовне) – це не “регіон” людської життєдіяльності, а одне з найважливіших універсальних її визначень. Дух, духовність, духовний світ постають не просто у вигляді особливого роду явищ особистого чи суспільного життя, але, перш за все, як духовний зміст різноманітних реалій і подій людського буття [12, с.67]. Досліджуючи проблему духовності, він зауважує, що вона має декілька смислових відтінків. По-перше, духовність – це визначення духу як характеристики людини в її існуванні. По-друге, дух (феномен духовного) обіймає надзвичайно широкий спектр різних явищ – “від конкретних духовних утворень (знання, ідеал, мета тощо) до об'єктивованих, предметних і соціально-інституалізованих форм духовного життя”. Окрім цього, духовність, на думку вченого, не є буттєвою даністю, він розглядає її “...тільки як особливу форму думки” [12, с.17].

Г.Шевченко висловлює цікаву думку, що духовність – це володіння мистецтвом бути щасливим [19, с.3–15], і наголошує на тому, що “духовність особистості вміщує в собі гармонію, красу світу, моральні імперативи, єдність думок і почуттів” [20, с.7]. За баченням Ю.Білодіда, “духовність – це постійна праця над зміною й удосконаленням суб'єктивного існуючого, постійна увага до оточуючого соціального життя” [3, с.56]. В.Громов визначає духовність як форму ціннісно-орієнтаційної діяльності в моральній, релігійній та правовій сферах [4, с.137]. На думку В.Г.Федотової, духовність є тим поняттям, яке дає змогу людині осмислити світ та своє місце в ньому на підставі глибоких гуманістичних традицій минулого. За її баченням, духовність, як якісна характеристика свідомості, що віддзеркалює пануючий тип цінностей, розкриває людину як істоту глибоко вкорінену в культуру, з високим гуманістичним потенціалом, морально стійку, із широким пізнавальним поглядом на світ [17, с.3, 4].

Ми поділяємо погляди Н.Звонок щодо рушійних сил духовного буття особи: “Джерелом внутрішньої активності в духовному житті людини постає бентежна робота совісті. Спроможність людини осмислювати саму себе як моральну проблему, активна робота совісті є безперечним свідченням духовності особистості” [5, с.12].

Ураховуючи вищевикладене, зазначимо, що дослідники різних галузей науки виокремлюють такі суттєві ознаки духовності:

- духовність як якість особистості та її основа, як прагнення до вдосконалення й досконалості, що передбачає надання переваг духовним, моральним, інтелектуальним цінностям над матеріальними (О.П.Омельченко, В.М.Піча, В.Є.Громов);

- духовність як орієнтація особистості на діяльність для інших, пошук нею моральних абсолютів (Р.А.Лівшиц, П.В.Симонов, З.В.Гіптерс, С.Гончаренко, В.А.Міжериков);

- духовність як постійна духовно-практична діяльність особистості, спрямована на зміну й удосконалення себе та існуючого оточення – світу, людства тощо (Р.А.Лівшиц, Ю.М.Білодід, В.Д.Попов);

- духовність як потреба в пізнавальній діяльності й отриманні знань, як прагнення до добра і здатність до співпереживання, уміння адекватно сприймати соціум і життя в ньому, оточуючий світ і реальні проблеми буття (В.П.Шевченко, Н.С.Звонок, С.Гончаренко, П.В.Симонов);

- духовність як прагнення особистості діяти відповідно до вищих релігійних цінностей, смислів, Бога, присутність Духа Божого в людині (Р.А.Лівшиц, В.А.Міжериков, О.Колісник);

- духовність як самореалізація особистості на основі вищих соціальних і людських цінностей (С.Б.Кримський, В.П.Андрущенко, І.А.Зязюн).

Наприкінці ХХ – на початку ХХІ століття в глобалізованому світі виразно окреслилися дві протилежні тенденції в духовному житті людства. Свідченням першої є криза духовності, характерними ознаками якої виступають відчуження більшості населення від культурних надбань нації та засилля стереотипів масової культури. Друга, навпаки, констатує підвищення інтересу до національних традицій, історії, мови, релігії, а також прагнення частини суспільства надати власному буттю одухотворений сенс.

Характерною ознакою нинішнього часу є невідповідність матеріальних досягнень людства тим методам і засобам, якими вони втілюються в життя. В умовах меркантилізованого сьогодення, коли в суспільстві формується й запроваджується культ егоїзму та споживи і в якому “людина економічна” з її прагматизмом підпорядковує інші цінності, постає необхідність збереження духовних основ і унеможливлення духовної руйнації суспільства.

Сучасне суспільство знань вимагає нової генерації фахівців: високоосвічених, компетентних, моральних, інтелектуально розвинутих. Саме освіта гарантує індивідові забезпечення інформацією й зразками кращого практичного досвіду, а інтелект, набутий через освіту, виступає одним із важелів духовності в інформаційному суспільстві. А.Корецька вважає, що осмислення й аналіз різноманітної інформації сприяють рефлексуванню й самоідентифікації особистості, засвоєнню нею освітніх цінностей, формуванню світогляду, який “...спрямовує до цілого універсального і містить не тільки знання, а й оцінки” [7, с.8]. У зв'язку із цим В.Кремень зазначає, що фундаментальною ознакою сучасної цивілізації є орієнтація на розвиток освіти, науки і культури, на розширення інтеграційних процесів у царині духовного буття людини і суспільства. Тому вища освіта і наука виступають на сучасному етапі найважливішими складовими культурного, соціально-економічного й екологічного розвитку людства [8, с.25].

Освіта завжди була сферою цілеспрямованої й системної підготовки людини до життя на основі набутих знань, формування світогляду, ціннісних орієнтацій, навичок поведінки та практичної діяльності, залучення до культури. Завдяки вищій освіті відбувається інтелектуальна, професійна й комунікативна самореалізація особистості. Водно-

час подальший розвиток сучасної освітньої галузі потребує системного оновлення на основі реального утвердження в суспільстві пріоритету загальнонародських чинників, виходу з ізоляції та налагодження діалогу культур. Визначаючи українське суспільство як організоване, В.Андрущенко характеризує його як суспільство відродження моралі на основі культури, освіти і духовного виховання молоді [1, с.489–491]. Учений вважає, що освіта є явищем поліфункціональним: “Хоч би які основні риси (і функції) ми називали, кожна з них (як і їхня сукупність) не охопить освіту як цілісність в її сутнісному розумінні, якщо з цього поля випаде її (освіти) розуміння як духовного феномену” [2, с.5].

Соціально-економічні реформації в українському суспільстві на початку ХХІ століття детермінували новий етап модернізаційних ініціатив в освітній галузі, адже суспільні й освітні зміни взаємопов’язані й взаємозумовлені. Національна система вищої освіти має сьогодні дуалістичний характер. З одного боку, орієнтація на світові стандарти вимагає радикального оновлення, спрямованого на підготовку особистості до життя в динамічному світі та набуття нею професійних компетентностей, які б дозволили їй самореалізуватися в професійному середовищі та бути конкурентоспроможною на ринку праці. З іншого боку, завдання вищої освіти, що знаходиться на етапі модернізації, полягає у формуванні високої моральності майбутніх фахівців на основі збереження національних культурних і гуманітарних надбань, які ґрунтуються на споконвічних духовних цінностях, спираються на педагогічні традиції та враховують інновації в цій царині.

У цьому контексті вищеназвані чинники зумовлюють необхідність осмислення мети і змісту спрямованості сучасної української вищої освіти, структури і напрямків її інноваційного розвитку. Вони мають слугувати унеможливленню механічного запозичення іноземних освітніх стратегій і практик та сприяти застосуванню виражених критеріїв відбору кращого у світовому досвіді в поєднанні з національними освітніми традиціями. Ми схилиємось до думки В.Мовчан, що такими критеріями можуть бути два вихідні начала, що відкривають її ціннісний вимір та гуманістичну сутність. “Перше – це інтерес особистості у плані можливостей освіти забезпечити розвиток природних здібностей людини, відкрити їй власне покликання та можливість здійснитися у ньому і вивести її інтереси за межі суто практичних потреб у великий світ духовних багатств людства. Друге – це інтерес суспільства у сенсі творення системи освіти, що здатна забезпечити його перспективний розвиток: сформувати та реалізувати економічну, політичну, соціальну та духовну стратегії...” [11, с.162].

Обраний Україною курс на євроінтеграцію передбачає орієнтацію національної гуманітарної політики на західну систему цінностей (ідеї індивідуалізму, лібералізму, конституціоналізму, прав людини, рівності, свободи, законності, демократії, вільного ринку, відокремлення церкви від держави тощо). Водночас із західними гуманітарними цінностями в Україні поширюються і мас-стандарти, які, у свою чергу, викликають низку проблем. В умовах українського сьогодні, коли старі ідеали зазнали нищівної критики, а нових дієвих за сімнадцять років незалежності так і не було впроваджено, утворений духовний вакуум дедалі більше заповнюється масовою культурою. Як зазначає М.Чікарькова, “...в сучасній Україні володарює культ посередності, панують поверхові життєві орієнтації, низька моральна культура, девальвуються вироблені століттями духовні цінності... В нашій країні, як не сумно це констатувати, діє система усередненого вибору, і духовно вище тут найчастіше гине або деградує” [18, с.45].

З огляду на черговий етап модернізаційних заходів у системі вищої освіти України, пов’язаний із запровадженням в навчальний процес окремих західних освітніх моделей, сьогодні набуває актуальності питання щодо духовного виміру цих нововведень і наслідків для інтелектуального генофонду нації. Власне, йдеться про особистість студента: чи не втратимо ми в процесі цих експериментів індивідуальність, здатну аналітично і неординарно мислити, творчо підходити до вирішення поставлених завдань, людину з високим рівнем професійної мотивації та суспільної самореалізації, особу, яка буде жити в людському співтоваристві, поважаючи закони та керуючись моральними принципами і совістю.

На систему вищої освіти, що перебуває на стадії оновлення, уже сьогодні покладається важливе завдання, що потребує невідкладного теоретичного вивчення і практичного розв’язання: формувати засобами навчального процесу і виховання в аудиторній і в позанавчальній час не тільки високоосвіченого фахівця із широким спектром професійних компетенцій, але й порядну і моральну людину, гармонійно розвинену особистість із широтою світогляду і високим рівнем духовної культури. За баченням В.Скотного, завдання сучасної освіти полягає в поширенні її впливу на розвиток духовної культури особистості (яка поєднує розум і душу), що в підсумку стає основою не тільки формування, але й ствердження людини [14, с.327].

Як зазначає В.Кремень, формування національної освіти відбувається за умов істотних змін у духовному просторі суспільства, а це вимагає від освітян переосмислення власної світоглядної позиції, а також детермінує внесення коректив у цілі, завдання та зміст освітнього процесу [8, с.22]. Оновлення змісту освіти і виховання, на думку Н.Скотної, мусить мати гуманістичну спрямованість і втілювати в освітній процес такі чинники, як гуманізація і гуманітаризація освіти, що спираються на гнучку систему впровадження інновацій і в навчанні, й у вихованні [13, с.321].

Інноваційний поступ системи вищої освіти ставить також на порядок денний узгодження змісту освіти та принципів його побудови з надбаннями сучасної науки, забезпечення належної взаємодії освітян і науковців, власне, наближення науки до університетів. Оновлення сучасної системи вищої освіти в Україні зумовлює відродження споконвічних університетських наукових шкіл й активізацію студентської науково-дослідної роботи, яка має слугувати формуванню нової когорти майбутніх фахівців, орієнтованих на науковий пошук і неупереджений аналіз, розбудову вітчизняної науки та примноження надбань і здобутків своїх попередників.

Невирішеними на сьогодні залишаються питання, пов’язані з методами опанування знань, які мають забезпечити науковість пізнавального процесу. По-перше, ці методи мають формувати культуру мислення, а по-друге, – забезпечувати предметність знання як його відповідність істині. Такі вимоги до змісту навчальних дисциплін у системі вищої освіти пояснюються тим, що вища освіта є умовою й важливою складовою формування наукового потенціалу нації.

Оскільки формування світогляду постає провідним чинником у процесі становлення духовної культури особистості, актуальність проблем, поставлених часом, вимагає від гуманітарних наук визначення нових світоглядних орієнтацій. У цьому контексті є доцільним, на нашу думку, звернення до змістовного навантаження суспільно-гуманітарних дисциплін, що закладені до навчальних планів підготовки фахівців у системі вищої освіти, і які мають незаперечне значення в процесі формування їх світогляду і духовної культури. На думку Н.Тугай, світоглядна культура представляє собою синтез двох якостей: світогляду і культури, проте не зводиться до їхнього механічного поєднання, а є новою якістю [15, с.46]. Життєва компетенція особистості студента має базуватися на оволодінні науковими знаннями про сутність власного “Я”. Спираючись на проблемне бачення реалій буття, майбутній фахівець має сформувати етичне та філософське осмислення свого життя.

Зазначимо, що динаміка світових процесів і трансформаційних явищ в українському суспільстві за останні десятиріччя детермінували виникнення у сфері гуманітарного пізнання кількох новітніх напрямків, що потребують як об’єктивного висвітлення й неупередженого аналізу на рівні академічної науки, так і запровадження інноваційних підходів і методик у процесі їх викладання в університетському середовищі. Суспільствознавці всього світу, зазначає М.Михальченко, розпочали пошуки нових підходів до створення концепцій оцінки протистояння й взаємодії соціальних, політичних, економічних, інтелектуальних сил у глобальному масштабі [10, с.10].

Так, новітнього прочитання й інновацій у викладанні потребує всесвітня історія, особливо події ХХ століття; історія українського народу, зокрема історичні етапи дер-

жавотворення; етнонаціональні та релігійні чинники світового процесу тощо. Неупереджений аналіз викладачами суспільно значущих проблем минулого і сьогодення прямо чи опосередковано сприяє формуванню в студентській молоді громадянської свідомості, власної життєвої позиції, політичної культури й патріотизму, моральних якостей і духовних цінностей.

Підсумовуючи вищевикладене, зазначимо, що нині, коли українське суспільство перебуває на стадії системного оновлення, перед освітянами стоїть нелегке завдання: навчитися самим і вчити молоде покоління виживати в досить жорстких умовах сьогодення і водночас – виховувати культуру і мораль, формувати аналітичне світосприйняття і філософське ставлення до реалій буття, плекати високі духовні цінності, які стануть запорукою особистісного зростання та підґрунтям суспільного поступу. Нова парадигма освіти, спрямована на індивідуалізацію навчання й розвиток творчого потенціалу особистості, зорієнтована на найбільш сутнісну ознаку сучасного суспільства – людиноцентризм. Таким чином, національна вища освіта, що перебуває на стадії реформаційного поступу, з її кращими традиціями та сучасними інноваціями здатна забезпечити системність, цілеспрямованість і обґрунтованість у формуванні духовності студентства в сучасному її розумінні.

1. Андрущенко В. П. Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: досвід соціально-філософського аналізу / В. П. Андрущенко. – К.: ТОВ “Атлант ЮЕМСІ”, 2005. – 498 с.
2. Андрущенко В. Духовна сутність освіти / В. Андрущенко // Вища освіта України. – 2007. – № 1. – С. 5–10.
3. Білодід Ю. М. Духовність: сутність, структура, функції: монографія / Ю. М. Білодід. – Житомир: Редакційно-видавничий відділ ІПСТ, 2003. – 192 с.
4. Громов В. Є. Смісл і границі людської духовності: монографія / В. Є. Громов. – Дніпропетровськ: Націон. гірничий ун-т, 2005. – 158 с.
5. Звонко Н. С. До проблеми філософії духовності / Н. С. Звонко // Духовність особистості: методологія, теорія і практика: збірник наукових праць. – Луганськ: Вид-во Східноукр. нац. ун-ту ім. В. Даля, 2004. – Вип. 1. – С. 9–17.
6. Кант І. Трактати і письма / І. Кант. – М.: Наука, 1980. – 709 с.
7. Корещька А. Освіта і її духовна зорієнтованість в українському суспільстві / А. Корещька // Вища освіта України. – 2007. – № 1. – С. 36–41.
8. Кремень В. Г. Освіта і наука в Україні – інноваційні аспекти: стратегія, реалізація, результати / В. Г. Кремень. – К.: Грамота, 2005. – 448 с.
9. Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации / С. Б. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 21–23.
10. Михальченко М. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи / М. Михальченко. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 2004. – 488 с.
11. Мовчан В. С. Освіта в контексті глобалізаційних процесів: моральні аспекти / В. С. Мовчан // Філософсько-антропологічні студії. – 2008. – К.: Стилюс; Д.: ДНУ, 2008. – С. 161–167.
12. Пролесев С. В. Духовність і бытие человека / С. В. Пролесев. – К.: Наукова думка, 1992. – 112 с.
13. Скотна Н. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії / Н. Скотна. – Львів: Українські технології, 2005. – 384 с.
14. Скотний В. Філософія освіти: екзистенція ірраціонального в раціональному / В. Скотний. – Дрогобич: Вимір, 2004. – 397 с.
15. Тугай Н. Роль суспільних наук у формуванні духовної культури інженерних кадрів / Н. Тугай // Вища освіта України. – 2007. – № 1. – С. 46–50.
16. Філософський енциклопедичний словник / [колектив авт.]. – К.: Абрис, 2002. – 741 с.
17. Человек и духовность: сборн. статей / [отв. ред. В. Г. Федотова]. – Рига: Зинатне, 1990. – 152 с.
18. Чікарькова М. Ю. Ціннісні орієнтації сучасного інформаційного суспільства та проблеми контркультури: збірник наукових праць НДІ українознавства / М. Ю. Чікарькова. – К.: Рада, 2008. – Т. 19. – С. 44–57.
19. Шевченко Г. П. Духовні цінності життя / Г. П. Шевченко // Духовність особистості: методологія, теорія і практика: збірник наукових праць / [гол. редактор Г. П. Шевченко]. – Вип. 5. – Луганськ: Вид-во Східноукр. нац. ун-ту ім. В. Даля, 2004. – С. 3–15.
20. Шевченко Г. П. Педагогіка духовності / Г. П. Шевченко // Духовність особистості: методологія, теорія і практика: збірник наукових праць / [гол. редактор Г. П. Шевченко]. – Луганськ: Вид-во Східноукр. нац. ун-ту ім. В. Даля, 2004. – Вип. 1. – С. 3–9.

The article analyzes the theoretical problems of spirituality and spiritual dimension of modern innovations in the system of higher education.

Key words: spirituality, spiritual culture, higher education, innovation.

УДК 165.242

ББК 87.22

Ростислав Даниляк

ПІЗНАННЯ ЯК ОСВОЄННЯ ЧУЖОГО

Пізнання на рівні індивідуальної свідомості розглянуто як освоєння чужого. Відповідно до цього, нове (інформація) включається в систему іманентних свідомості орієнтирів. Інші значущі особи визначені як онтогенетично “перші” орієнтири, у відповідь на які активізується пізнавальна здатність. Зроблено висновок про формування когнітивного механізму суспільством за посередництвом значущих інших.

Ключові слова: пізнання, феноменологія, Інший, чуже.

Динаміка, ефективність та адекватність пізнання не в останню чергу залежать від соціальних обставин і форм продукування, зберігання, засвоєння та передавання знання. Зважаючи на мінливість та багатоманітність соціальної практики, слід брати до уваги актуальність пошуку та обґрунтування нового бачення когнітивних процесів із метою забезпечення дієвості взаємодії соціального та пізнавального.

Зв’язок пізнавального (у межах статті ототожнюється з когнітивним) та соціального в продукуванні знання перебуває в центрі уваги підходів, які В.Петрушенко йменує “соціологічним” та “педагогічним”. Зміст першого розкривається як “з’ясування соціальних умов, засад, факторів формування та функціонування знання”, “вивчення його соціальних функцій, градацій, видів та рівнів...” [6, с.52]. Педагогічний підхід акцентує “не лише на змісті знань, а й на формі та способі їх виразу” [6, с.60], причому на соціальній формі. Таким чином, специфічною рисою згаданого підходу є встановлення зв’язку знання з “передумовами, основами, операціями та методами навчання” [6, с.62].

Попри очевидні переваги таких підходів, кожен із них має певні обмеження. Зокрема, соціологічний підхід як вихідне поняття має “соціальне” (“суспільство”), зосереджуючись, як наслідок, на соціальних умовах, залишаючи поза розглядом те, як формується й функціонує знання на рівні індивідуальної свідомості.

У свою чергу, педагогічний підхід тісно пов’язаний із психологічними (навіть можна сказати емпірико-психологічними) дослідженнями, тобто аналізує психічні умови засвоєння знання. До того ж, навчання (як невід’ємна складова педагогічного аналізу) є цілеспрямованим, спеціально організованим процесом, що ініційований ззовні (вихователем, учителем тощо). Зрозуміло, що встановити пряму кореляцію між психічними процесами (як предметом аналізу педагогічного підходу) та процесами свідомості (що якраз і пов’язані з продукуванням знання) не можна. Та, окрім того, важливо подивитися на процес пізнання не як зовнішньо ініційований, а як внутрішню активність самої індивідуальної свідомості.

Тому *метою*, яку ми ставимо перед собою, є така інтерпретація механізму пізнання на рівні індивідуальної свідомості, яка б уникала згаданих щойно “соціологізму” та “психологізму”.

На наше переконання, значним евристичним потенціалом для реалізації зазначеної мети володіє феноменологічний світоглядно-методологічний підхід до процесу пізнання. Надаючи йому перевагу, ми керуємося принаймні трьома причинами. По-перше, саме феноменологічний проект (у його гуссерлівській редакції) задекларував послідовно антипсихологістську позицію. Йдеться, зокрема, про орієнтацію на очевидність або ж вимогу не брати до уваги ті сенси, які вносяться до змісту свідомості досвідом. По-друге, дещо перефразовуючи аргументацію сучасного німецького феноменолога К.Майєр-Драве, феноменологія показує “як на спонтанному нерегульованому рівні відбувається соціальне сенсоутворення, як... конкретні суб’єкти дій сприймають соціальний сенс та модифікують його в процесі сприймання” [3], а ми якраз і маємо на увазі формування

соціального засобами індивідуального сприймання. І, по-третє, у феноменології великого значення надається поняттям інтерсуб'єктивності, Іншого, чужого тощо, які сутнісно пов'язані зі специфікою соціального продукування та передавання знання.

Вивчення вітчизняної джерельної бази дозволяє зробити такі висновки. По-перше, феноменологічні дослідження українських авторів частіше вирішуються в історико-філософському ключі, ніж у методологічному чи епістемологічному. Це стосується, зокрема, праць С.Кошарного, А.Лоя, Є.Причепія, В.Кебуладзе, С.Щербак. По-друге, аналіз пізнання більшою мірою стосується наукового його виду (наприклад, у С.Порева), тоді як ми маємо на увазі радше повсякденне. По-третє, вітчизняні автори схильні до використання засобів *трансцендентальної* феноменології (симптоматичними тут виступають методологічні розвідки О.Зарапіна, Н.Іванової-Георгієвської, С.Порева), тоді як ми потребуємо, скоріше, методології, заснованої на феноменології *інтерсуб'єктивності* (а тому доцільно звертатись до праць авторів, які підіймають проблематику феноменологічної соціології, зокрема, В.Бурлачука). Нарешті, по-четверте, сутнісно пов'язане з вищезазначеною темою поняття Іншого інтерпретується у вітчизняній думці здебільшого з етико-діалогічних позицій (наприклад, В.Малаховим, Л.Ситниченко, І.Дінцем), тоді як власне феноменологічному концепту “Інший” присвячено не так багато уваги (як виняток – праці С.Щербак, С.Кошарного).

Зміст нашої головної тези такий: пізнання на рівні індивідуальної свідомості можна розглядати як *освоєння чужого*, причому початки цього процесу лежать у сфері досвідомого, де визначальним джерелом впливу на суб'єкта, який поки перебуває в стадії становлення, є значущі інші особи.

Поняття “освоєння”, “чуже” (часто у феноменологічних текстах також фігурує написання останнього з великої літери, але ми не присвячуватимемо цьому спеціальної уваги за браком місця та у зв'язку з неприциповістю такого розрізнення в нашому розгляді) та деякі інші не є нормативними для теорії пізнання. Надання переваги таким найменуванням у феноменологічному підході взагалі та нашому дослідженні зокрема пов'язане з властивою феноменології вимогою розуміти поняття лише в тому значенні, якого надає їм автор, а не в тому, що “підказане історією” або “термінологічними звичками читача” [1]. Це зумовлено загальною методологічною налаштованістю згаданої філософської традиції (не *приймати* дещо як самоочевидне, а *шукати* шляхів до самоочевидного), а також справедливими зауваженнями її adeptів з приводу амбівалентності нормативних понять (наприклад, “знання”, “відоме”, “невідоме” тощо). У зв'язку із цим потрібно мати на увазі визнання Е.Гуссерля, що у феноменології “всі поняття та відповідно терміни певним чином повинні залишатися в плинному стані, ніби в постійній готовності негайно диференціюватися в міру просування аналізу свідомості...” [1].

Поняття “освоєння” в цьому сенсі інспіроване аналогією між пізнанням і проникненням у дещо нове. Очевидно, що пізнання *сутнісно* пов'язане з отриманням *нового* (неважливо чи це пасивний процес, чи активний), але слід з'ясувати, який характер має саме *отримання*. Знехтуємо тим, чи отримане нове є суб'єктивно або ж об'єктивно новим; чи одержане воно як результат безпосереднього досвідного переживання (як-от спостереження певного явища) або ж шляхом прийняття інформації від інших джерел без її перевірки (наприклад, історіографічних даних). Важливим у цьому контексті є те, що нове (інформація) не *присвоюється*, тобто не стає лише моїм власним (оскільки також залишається належним тому джерелу, з якого одержане). Освоєння як проникнення в дещо нове передбачає, що воно стає знайомим, комфортним тощо, але не власним. Так, нові землі можуть стати власними (бути присвоєні) лише юридично, але не в онтологічному сенсі цього слова – стати частиною мене самого. Ураховуючи це, знання, які я здобуваю, є освоєними, оскільки вони інтерсуб'єктивні за визначенням (“розділені” з іншими суб'єктами). Таким чином, метою пізнання слід розглядати перетворення чужого на своє без привласнення останнього. Також нам видається важливим відмежуватися від поняття “засвоєння” – головно через те, що воно викликає асоціації з *фізіологічними*

процесами людського організму, які радикально відрізняються від когнітивних. Також на даному етапі дослідження ми не критично ототожнимо поняття “нове” та “чуже”, залишивши встановлення кореляції між ними на майбутнє.

За своїм характером цей процес можна було б назвати і впорядкуванням, принаймні це цілком відповідає духу феноменологічної традиції. Прослідкуймо за цим процесом безпосередньо за відповідними джерелами.

У статті під симптоматичною назвою “Основні поняття феноменології” А.Шюц, аналізуючи її гуссерлівський варіант, серед іншого розглядає сприймання матеріальних речей як систематичне вивчення так званих “внутрішнього” та “зовнішнього” горизонтів. Не вдаючись у деталі, зазначимо, що в цьому контексті слід говорити не про “ізолюваний об'єкт як такий, але поле сприйняття... з горизонтом... який пов'язує [його] з іншими речами” [8, с.170].

Ще докладніше А.Шюц описує цей процес у “Смисловій будові соціального світу”. Згідно з автором, усіяке “досвідне переживання”, що бере участь у конституюванні предметного досвіду, пов'язане нерозривним синтезом із минулими та майбутніми переживаннями. Для буття людини це означає, що вона завжди (“у кожному Зараз і Так свого процесу переживань”) володіє деяким попереднім знанням про світ – “запасом досвіду”, який збагачується, зростає з кожним новим переживанням. Напевно, найважливіше те, що кожній людині її досвід “заданий” упорядкованим (як і весь предметний світ). Такі “порядки” (які “впорядковують” кожне нове переживання) А.Шюц іменує “схемами нашого досвіду” [див. 8, с.778–781].

Як нам видається, запропонована А.Шюцем модель може бути застосована для пояснення пізнання-впорядкування, навіть якщо елімінувати очевидно важливий для феноменологічної традиції часовий аспект (переживання як синтез минулого, теперішнього та майбутнього). Нам така елімінація необхідна тому, що на досвідомій стадії сприймання розрізнення “минуле-майбутнє” і, тим більше, встановлення відношення між цими складовими переживання, є проблематичними з огляду на відсутність необхідних розвинутих механізмів – передусім самосвідомості та, зокрема, індивідуальної пам'яті.

Отже, чому дещо може поставати для нас новим та як воно може інтегруватися до змісту нашої свідомості? Очевидно, що необхідною підставою освоєння, умовою, за якої сам процес може розпочатись, є наявність дечого “свого” як вихідного пункту освоєння “не-свого” (чужого). “Своє” характеризується комфортністю, звичністю (стереотипністю), упорядкованістю та іншими ознаками, які у своїй сукупності роблять його дечим на кшталт “когнітивної субстанції” (підстави пізнання). Тобто ми констатуємо, що на будь-якому етапі освоєння свідомість відштовхується від певного наповненого сенсом ядра, яке чітко ототожнюється зі “своїм”.

У зв'язку із цим звернімо увагу на твердження російської дослідниці Л.Новицької, яка зауважує, що насправді “ми вибираємо зі світу те, що знаємо. Усе решта відкидається або переформулюється таким чином, щоб бути однорідним контексту власного душевного життя” [4, с.12]. У ньому, як нам видається, міститься внутрішня суперечність: якщо ми “вибираємо” лише те, що знаємо, то чому виникає потреба його “переформулювати”? І, навпаки, якщо дещо потребує *набуття* однорідності, то чи можна сказати, що ми його “знаємо”? Вирішенням такої суперечності може бути лише визнання певного вихідного пункту (“когнітивної субстанції”, “свого”), зі змістом якого свідомість звиряє те, що “переформулюється” з метою набуття однорідності.

Питання тепер слід поставити таким чином: чи існує деякий момент пізнання (умовно кажучи, первинний, “чистий” тощо), коли “своє” володіє нульовим змістом? Відповідаючи на нього, ми солідаризуємося з позицією В.Петрушенка. Він веде мову про відсутність “абсолютного нуля” знання, вважаючи, що людина приречена на так звану “замкненість когнітивної ситуації”: “все, з чим ми маємо справу, постає у формі знання; вискочити за межі такої ситуації можна, хіба що вискочивши за межі людсько-

го способу буття” [5, с.8]. Як наслідок, жодне знання не може бути новим в абсолютному сенсі цього слова, а “своє” ніколи не володіє нульовим змістом. Приступаючи до пізнання будь-чого, людина вже володіє деякою інформацією про нього: наприклад, про невід’ємні складові предмета (так, входячи до приміщення, в якому ніколи раніше не були, ми заздалегідь очікуємо, що воно має певну форму, скоріш за все, геометрично правильну; певну величину як співвідношення довжини, ширини та висоти; певне функціональне призначення; деякий стандартний антураж тощо).

Історик феноменології Г.Шпігельберг зауважує, що за таким принципом “працює” один із базових феноменологічних методів – феноменологічна дескрипція. По суті, у розумінні згаданого автора, вона є локалізацією феноменів усередині вже створеної системи класів [див. 7, с.653]. Якщо ми локалізуємо феномен, указуємо на його місце у вже наявній структурі, то сам феномен не може бути джерелом порядку, згідно з яким він структурно розташовується. Порядок у цьому сенсі “вимагає автономного зусилля”, тоді як відсутність порядку “не належить до сутності того, хто сприймає” [2, с.163–164]. Джерелом порядку (сюди можна додати комфортність, стереотипність тощо) виступає вже згадувана нами “когнітивна субстанція”, “своє” як наслідок “автономного зусилля” суб’єкта. Виходячи саме з таких міркувань, ми ототожнюємо пізнання з впорядкуванням та освоєнням.

Таким чином, дещо постає для нас новим, якщо воно порушує наявний порядок у баченні світу, виступає елементом деструкції, дискомфорту, незвичності. Оскільки джерелом порядку постає належність до “свого”, то джерело непорядкованості кваліфікується як “не-своє”, тобто чуже. Тоді зрозумілим стає мотив суб’єкта впорядкувати, освоїти чуже, виходячи зі “свого” (тобто впорядкованого, стереотипного тощо).

Як зазначалося вище, у феноменологічному баченні сприймання нового (та ширше – пізнання) відбувається як синтезування минулих, теперішніх і майбутніх переживань, яке постає як так звана “горизонтна” структура потоку переживань. Виявляється, однак, що тут мається на увазі не лише горизонт “феноменологічної часовості” (переживання “до” – переживання “тепер” – переживання “після”), але й, і це особливо важливо, “відмінності нових за своїм видом модусів даності”. Відповідно до сказаного, “деяке переживання, що стало об’єктом для погляду Я, а отже, таке, що володіє модусом побаченого, наділене своїм горизонтом непобачених переживань; те, що схоплюється в модусі “уваги”... наділене горизонтом” відсутності уваги; це ж стосується “виокремленого” та “невиокремленого” [див. 1]. Для нас цей момент важливий саме з огляду на можливість елімінувати часовий аспект у зв’язку з причиною, про яку вже згадувалося вище.

Таким чином, пізнання на рівні індивідуальної свідомості відбувається як рух упорядкування-вбудовування чужого (нового) у структуру “свого”. Ілюстрацією до такого тлумачення може бути досвід з орієнтування в чужому незнайомому місті. Річ у тім, що далеко не всі орієнтири є іманентними чужому місту – частину з них ми “привозимо” із собою. Це стосується, наприклад, уявлення про те, що будь-яке місто (і конкретне чуже) має центр та околиці, певну структуру (вулиці, парки, монументи тощо), схему руху громадського транспорту та ін. Саме пересування незнайомим містом – освоєння чужого – часто починається з елемента, який сутнісно пов’язаний зі “своїм” (рідним, знайомим) містом – з вокзалу, можливість повернення до якого означає також можливість повернення до звичного нам порядку, комфорту, структури “свого” (рідного) міста. Наступний візит до чужого міста дає змогу “увімкнути” ще один орієнтир, який став звичним, комфортним, “своїм” тощо, – це маршрут першого відвідування (наприклад, “вокзал – вулиця N”). Таким чином, з кожним поверненням до чужого міста сфера “свого” розширюється, слугуючи відправним пунктом для освоєння *ще* чужого.

Важливо також підкреслити, що початки такого процесу лежать у сфері *досвідомого*, тому, коли “вмикається” механізм свідомості, дитина виявляє себе у світі, що

вже потребує впорядкування та освоєння згідно з тими орієнтирами, які складають її “своє”.

Ще одне питання, яке вимагає відповіді в межах даного дослідження: звідки беруться “перші” орієнтири (ураховуючи те, що свідомість на початковому етапі свого формування сама не може виступати джерелом порядку)? Ми не запропонуємо відповіді на нього у філогенетичному аспекті, а також не визнаючи деякий момент апріорності певного змісту свідомості. Тому обмежимося онтогенетичним виміром отримання “перших” орієнтирів.

Отже, онтогенетично “першим” орієнтиром, від якого може відштовхуватися свідомість, що перебуває у стадії формування, є значущі інші особи. Розгляньмо це докладніше.

Значущі інші особи – це найближче оточення, яке з перших днів нашого життя чинить активний вплив на формування нас як свідомих істот. У цьому сенсі ми поділяємо думку К.Майер-Драве (яка, у свою чергу, спирається на дослідження М.Мерло-Понті), що існує деяке “доперсональне” буття, але не існує “досоціального” [3].

Украй важливим є те, що інша значуща особа (чи просто Інший) є активною, сама себе маніфестує, засвідчуючи свою іншість, намагаючись накинути її тому, хто сприймає. Точніше кажучи, чуже (а саме через чуже, згідно з Е.Гуссерлем, розкривається Інший) постає первинною реальністю, у відповідь на яку активізується певний зміст, що пізніше ідентифікується як “своє”. Ми навмисно уникаємо визначення цього процесу як “виникнення” “свого”, акцентуючи на “активізації” (тому й зауважили вище про апріорність певного змісту свідомості).

Отже, саме в цьому виявляється найважливіша складова поєднання когнітивного та соціального: механізм пізнання “вмикається” на досвідомій стадії як відповідь на маніфестацію Іншим власного буття. Чуже активно діє на людину, нав’язуючи “нові” культурно-соціальні сенси, що протистоять природно-вродженим реакціям тіла. Таким чином соціальне діє на індивіда через значущих Інших (батьків, вихователів, учителів), формуючи механізм когнітивного. Пізнання починається як реакція на чуже, реалізуючись у подальшому як освоєння чужого.

Такий висновок, проте, залишає відкритими питання про соціальні форми, за допомогою яких Інші чинять вплив на суб’єкта, про характеристики чужого та “свого” у змісті пізнання тощо, які можуть бути *перспективними* для подальших досліджень.

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии [Електронний ресурс] / Э. Гуссерль ; [пер. с нем. А. В. Михайлова]. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с. – Режим доступу до книги : <http://kosilova.textdriven.com/narod/studia/h2.htm>; <http://kosilova.textdriven.com/narod/studia/h3.htm>
2. Малышкин Е. Чужой в доме / Е. Малышкин // Топос. Философско-культурологический журнал. – 2006. – № 1 (12). – С. 162–168.
3. Мэйер-Дравэ К. Телесность и социальность : феноменологические статьи по педагогической теории интер-субъективности (реферативный перевод) [Електронний ресурс] / К. Мэйер-Дравэ // Топос. Философско-культурологический журнал. – 2000. – № 2. – С. 51–78. – Режим доступу до журналу : <http://topos.ehu-international.org/zine/2000/2/meyer-drawe.html>
4. Новицкая Л. Ф. Проблема нравственного самообретения в пространстве интерсубъективности / Л. Ф. Новицкая. – Великий Новгород : НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2000. – 127 с.
5. Петрушенко В. Л. Епистемология как философская теория знания : монография / В. Л. Петрушенко. – Львів : Видавництво Державного університету “Львівська політехніка”, 2000. – 296 с.
6. Петрушенко В. Л. Философия знания : онтология, епистемология, аксиология : монография / В. Л. Петрушенко. – Львів : Ахілл, 2005. – 320 с.
7. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение : историческое введение / Г. Шпигельберг ; пер с англ. ; перевод группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. – М. : Логос, 2002. – Ч.3. – 680 с.
8. Шюц А. Избранное : мир, светящийся смыслом / А. Шюц ; [пер. с нем. и англ.]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 1056 с.

Cognition on the level of individual consciousness as the mastering [making-my] of the alien has considered. According to that, the new (information) is included into the system of references, which are immanent to consciousness. The other significant persons have defined as the ontogenetic "first" references, in answer to which cognitive ability is activated. Conclusion about forming of cognitive mechanism by society through the mediation of the significant Others has drawn.

Key words: cognition, phenomenology, the Other, the alien.

УДК 161.22:111.852

ББК 87.8

Олена Павлова

ЗНАЧЕННЯ ФОРМАЛЬНОЇ ДОЦІЛЬНОСТІ ЕСТЕТИЧНОГО СУДЖЕННЯ ДЛЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ПРИПУЩЕННЯ ПРО СИСТЕМАТИЧНУ ЄДНІСТЬ ДОСВІДУ

У статті проаналізовано суть і зміст формальної доцільності естетичного судження. Розкривається здобуток кантівського трансценденталізму в естетичній сфері.

Ключові слова: чуттєве, естетичне судження, єдність досвіду.

Обґрунтування статусу естетики як філософської дисципліни впливає з логіки розвитку самого філософського знання, а не з мистецтвознавчих студій, якими були естетичні розробки західноєвропейської культури в епоху Відродження та в Нові часи. Але й повернутись до метафізики краси, що панувала в античному світі та середні віки, також не було можливості. Оскільки ті космоцентричні настанови, що забезпечували єдність трьох благ (істини – добра – краси), втратили свою загальну очевидність.

З іншого боку, новоєвропейський раціоналізм (як його раціоналістична, так і емпіристська гілки), оголосивши досвід джерелом наукового пізнання природи, не змогли довести всезагальність його зв'язку. Звідси впливала проблематичність як єдності досвіду, так і наукового пізнання природи взагалі.

Здобуток кантівського трансценденталізму полягав в інноваційному способі розуміння досвіду як єдності чуттєвого змісту та апіорної форми. Але й Кант не зміг ані в межах гносеології, ані в межах етики довести систематичну єдність досвіду. Лише побудова кантівської концепції як філософської системи дозволила застосувати принципи трансценденталізму до естетичної сфери та виявити умови синтетичної єдності досвіду. Аналіз естетичних розробок І.Канта представлений працями таких дослідників, як А.Банфі, П.Гайденко. У статті з'ясовується значення формальної доцільності естетичного судження для трансцендентального припущення про систематичну єдність досвіду.

Розробка апіорних принципів пізнання та моралі виявила опозиційність їх вихідних позицій: перша сфера передбачає підкорення поняття предмету, друга – предмета поняттю. У першій сфері досвід об'єктивно визначається згідно з універсальними і постійними законами (царство абсолютної необхідності наукового знання). У другій сфері досвід заснований на безумовному і абсолютному законі, який не залежить від жодних феноменальних відносин та має своїм законом не необхідність останніх, а свободу. Якщо в теоретичній площині поняття зумовлено предметом, а розсудок забезпечує конститутивність принципів єдності емпіричної реальності, то в практичній сфері розум забезпечує регулятивність абсолютного закону, який є вільним від феноменальних умов здійснення досвіду, а отже, предмет є підкореним поняттю. Обидві теорії – природного детермінізму і моральної діяльності – мають свої автономні принципи.

У обох сферах не має рівноваги, оскільки субординація залишається принципом побудови кожної із зазначених сфер. Протиставлення двох перших "Критик" потребувало поєднання принципів для обґрунтування цілісності філософської системи. Тому виникає потреба в розробці принципів третьої сфери і, відповідно, третьої здібності душі, які б забезпечували таку цілісність.

Проголосивши своєзаконність сфер розсудку і розуму, Кант був змушений шукати перехід між ними. Оскільки досвід у теоретичному аналізі виявляє власну обмеженість (відкритість речі-у-собі не дозволяє завершити його систему остаточно, а розум, з іншого боку, намагається віднайти ідеї як трансцендентальні принципи позадосвідного знання). Але й моральний закон, як акт практичного розуму, потребує реалізації в емпіричній реальності. Отже, двонаправленість цих контрарних позицій має знайти площину перетину. Логіка трансценденталізму вимагає існування сфери, де можливим був би пробіск свободи в "темряві феноменального світу", де став би можливим рух згідно із законами досвіду до розуміння "природи як мистецтва". Тому "повинні існувати засади єдності понадчуттєвого, які лежать у основі природи, з тим, що практично містить у собі поняття свободи" [3, с.174].

Дослідження того, як можливо у філософії мислити таку основу єдності чуттєвого з тим, що містить у собі поняття понад-чуттєвого, – мислити не в теоретичних поняттях, а в особливій функції судження, і складає завдання "Критики здібності судження". Таким чином, Кант прийшов до естетичної проблематики як філософ. Проблема філософії як системи приводить його до відкриття особливої сфери питань естетики. Остання була задумана як ланцюжок між світом свободи та природи, але поступово перетворюється в Канта в спеціальну філософську дисципліну. Виходячи з логіки становлення трансценденталізму, він окреслив важливі проблеми естетики й теорії мистецтва та запропонував їх вирішення.

У Канта термін "естетичне" використовується в значенні "чуттєве". Але в нього ці поняття не зводяться одне до одного. По-перше, Кант розрізняє емпіричні відчуття (чуттєве сприйняття, відчуття) і естетичні почуття. По-друге, поняття "естетичного" в Канта має, на відміну від першого, предикати всезагальності та необхідності. Однак у цих різних значеннях чуттєвого є і спільний момент, так що не випадково ці два, здавалось би, різних значення мають спільну назву: й емпірична чуттєвість, й естетичні почуття являють собою деякі модифікації стану суб'єкта.

Розглядаючи поняття "чуттєвого", можна відмітити, що на вищезазначеному розрізненні розуміння його не закінчується. У "Критиці здатності судження" під терміном "естетика" Кант розуміє вже не те, що зазначає цей термін у "Критиці чистого розуму". У першій "Критиці" терміном "естетика" називалася частина гносеології – учення про апіорні форми чуттєвості – простір і час. У зв'язку із цим розглядалися значення, які ці форми мають для обґрунтування наукового статусу математики. Цим питанням присвячена перша частина "Критики чистого розуму", названа "Трансцендентальною естетикою". Тут апіорні форми чуттєвості слугують основою структури чуттєвого досвіду взагалі, але не мають відношення до пояснення оціночного моменту притаманного смаку.

На цьому рівні Кант вважає, що трансцендентальний метод до сфери прекрасного застосувати неможливо. "Джерело смаку, почуття прекрасного, вірогідно, має в основі емпіричне походження та не допускає пошуків апіорних законів, які були б здатними лягти в основу та скласти всезагальний критерій". Цю точку зору Кант викладає в одній із приміток до "Критики чистого розуму", яка була видана 1781 року [1, с.181].

Але на цій констатації філософ не зупиняється. В естетиці філософ вводить ще одну здібність, яка, крім розсуду та розуму, входить у число апіорних, не обумовлених емпірично здібностей людської душі. Вона пов'язана зі специфікою людської чуттєвості. Потім, на основі здатності судження Кант визначає естетичне почуття.

Логічна операція судження складається з підведення одного поняття під інше, суб'єкта судження під предикат. Цій логічній функції відповідає визначальна діяльність суб'єкта, за допомогою якої різноманіття чуттєвості підводиться під єдність поняття розсудку. Таке підведення необхідне, якщо врахувати, що спочатку чуттєвість і розсудок у Канта розділені. Таким чином, у випадку теоретичного пізнання здатність судження виступає як уява, яка здатна створити наочну схему тієї діяльності, логічне вираження якої представляє собою категорія розсудку. Але тут здатність судження не є

самостійною законодавчою силою душі. Законів вона не дає, тому, на цьому рівні, немає третьої сфери, яку можна було б, за Кантом, поставити поряд зі світом природи та світом моральності. Вона не створює, таким чином, третього світу, а передбачає лише особливий засіб розгляду природного світу. “Якщо повинно існувати поняття або правило, яке з першопочатку виникло зі здатності судження, то воно повинно бути поняттям про речі природи тією мірою, якою природа відповідає нашій здатності судження. І, отже, про таку властивість природи, про яку можна було б скласти поняття лише за умови, що її устрій відповідає нашій здатності підводити певні часткові закони під більш загальні, які не дані” [3, с.108].

Виходячи із цього, уява є не репродуктивною уявою, яка відтворює образ емпіричного предмета, даного в спогляданні, а продуктивною або творчою уявою, яка вперше творить образ. На відміну від “Критики чистого розуму”, де уява виконує завдання творення наочного образу або схеми поняття. Оскільки саме поняття розсуду виступає як правило синтезом різноманітностей, то уява, яка афектується розсудком, творить ніби наочну схему цього правила, тобто ту часову схему, “фігуру”, яка утворюється послідовністю моментів часу, котрі вказують як повинно здійснитися правило, яке задано у вигляді категорії розсуду. Розсуд визначає якого роду правило повинно прийняти наочну форму, схему. Тут уява виявляється задалегідь запланованою, а тому не дивно, що створений нею образ-схема відповідає поняттю.

Але коли ця здатність розглядається самостійно, а не як допоміжна, як момент, необхідний для здійснення пізнання і практичної діяльності, то виявляється, що вона тісно пов'язана з почуттям задоволення та незадоволення, яке тим самим уперше отримує можливість свого пояснення засобами трансцендентальної філософії. Якщо будь-яке уявлення, говорив Кант, відноситься нами не до пізнавальної здібності, а викликає в нас почуття задоволення або незадоволення, то такий спосіб відношення до уявлення називається естетичним.

Аби точніше визначити здатність судження, Кант вводить ще одну відмінність. Він розрізняє здатність судження залежно від того, як вона здійснює функцію підведення одиничної різноманітності (різноманітність споглядання) під всезагальне (поняття розсуду або ідею розуму). Якщо загальне або поняття дається, то судження, яке підводить під нього часткове, є визначальним. Якщо, навпаки, дається часткове, від якого слід перейти до загального, то судження є рефлексивним. У першому випадку, як уже було зазначено, судження підкоряється апріорним законам розсуду, у другому – навпаки, оскільки часткові форми природи як такі не піддаються визначенню з боку апріорних законів розуму, а тому сприймаються нами як випадкові. Необхідно прийняти інший апріорний принцип, який би зумовлював закони, згідно з якими стає можливим перехід від часткового до всезагального або, інакше кажучи, згідно з яким різноманітність часткового в природі може бути досягнута.

Згідно із цим принципом, уява творить образ вільно, не керуючись ніякими поняттями, що збігаються з вимогами розсуду. Цей принцип відповідає нашій пізнавальній здібності. Ним керується рефлексивна здатність судження. “Рефлексивна здатність судження, якщо вона бере участь у процесі пізнання, має значення лише регулятивного принципу, який керує науковим дослідженням, – вважає П.Гайдено, – але не значення конститутивного принципу, який дає лише розсудок” [2, с.86]. Стосовно природи рефлексивна здатність судження не може пояснити або, точніше, визначити її, або дати для цього об'єктивну визначальну основу всезагальних понять природи, за Кантом. Здатність судження рефлектує “відповідно до свого суб'єктивного, закону, відповідно до своєї потреби, але в той самий час відповідно до законів природи” [3, с.127], тобто відповідно до поняття, яке містить у собі основу синтезу предмета. Це поняття є цільовим, оскільки принцип рефлексивного судження, тобто принцип, який керує переходом від часткового до всезагального, обґрунтовує його та виправдовує, відображає природу в її різноманітності. Це поняття не виражає жодного визначення природи, жодного акту

свободи, а є умовою, завдяки якій можливо розглядати природні об'єкти в порівнянні з універсально-послідовним досвідом, який виправдовує акт свободи. Здатність судження, за Кантом, є чимось проміжним між розсудом, як визначальним відповідно до законів необхідності (світ феноменів), та розумом як таким, що визначає чистий акт свободи. Вона пов'язана з тією сферою досвіду людини, де антитеза поміж феноменом і ноуменом породжує усвідомлення їх внутрішньої єдності. Кант до цієї сфери відносить естетичний досвід, наперед визначений апріорним принципом доцільності.

Для доведення апріорності цього принципу фундатор трансценденталізму в першому вступі до третьої “Критики” зводить принципи поділу здібностей душі з принципами поділу пізнавальних здібностей. Перший передбачає диференціацію здібностей пізнання, бажання та задоволення чи незадоволення. Для пізнання і бажання двох апріорні принципи були вже обґрунтовані у двох попередніх “Критиках”. Саме розсудок і розум, як різновиди пізнавальних здібностей, забезпечували спонтанність їх діяльності: “Здатність пізнання згідно з поняттям має свої апріорні принципи в чистому розсудкові (у його понятті про природу), здатність бажання – у чистому розумі (у його понятті про свободу)” [3, с.112]. Здатність судження є середнім терміном між пізнавальними здібностями. За аналогією Кант постулює можливість забезпечення апріорного принципу здатністю судження для почуття задоволення та незадоволення: “Таким чином, серед властивостей душі взагалі залишається ще проміжна здатність, або сприйнятливість, а саме почуття задоволення й невдоволення, так само як серед вищих пізнавальних можливостей залишається проміжна здатність судження. Що може бути природнішим, ніж припущення, що здатність судження також буде містити апріорні принципи для почуття задоволення й незадоволення?” [там само].

Зв'язок між цими двома здібностями – судженням та почуттям задоволення чи незадоволення – підтверджує, на думку Канта, їх суб'єктивний характер. Якщо пізнавальні здібності двох перших “Критик” – розсудок і розум – містять об'єктивне відношення між уявленнями, з метою отримання їх поняття чи ідеї, то здатність судження не має породжувати поняття про об'єкт, а лише впорядковує враження суб'єкта і здійснює зв'язок між пізнавальними здібностями, чий трансцендентальний статус уже обґрунтований Кантом. Більше того, апріорний принцип здатності судження ґрунтується лише на аналогії з іншими пізнавальними можливостями, за умов здійснення зв'язку між ними.

Так само почуття задоволення чи незадоволення в класифікації здібностей душі, на відміну від пізнавальної та бажаної здібностей, що співвідносять свої уявлення з об'єктом, співвідносять лише зі станом суб'єкта. Із суб'єктивного характеру здійснення обох здібностей, а також з їх проміжного опосередковуючого характеру Кант робить висновок: “...якщо здатність судження взагалі повинна визначати щось саме по собі, то цим щось могло б бути, мабуть, тільки почуття задоволення, і, навпаки, якщо почуття задоволення взагалі повинне мати апріорний принцип, то тільки в здатності судження” [3, с.112].

Апріорний принцип, на якому ґрунтується здатність судження, стає фундаментом автономності почуття задоволення чи незадоволення та сфери, яку вона утворює. Цей апріорний принцип, як правило, здатності судження передбачає узгодження природи із цією здібністю, підведення особливого під загальне. Лише поняття доцільності природи має забезпечити належний рівень узгодження, можливості судити про особливе, яке нібито міститься в загальному і підводить його під певне поняття природи.

“Таким поняттям служить поняття досвіду як системи з емпіричних законів” [3, с.108]. Виокремлення можливості узгодження поняття природи з певною здібністю людини знову призводить до актуалізації дефініції досвіду. При чому воно має значення не для сфери пізнання, де немає вимоги узгодженості, а достатньо лише підкорення поняття предмету, а й для автономної естетичної сфери. Це виводить дефініцію досвіду на новий етап розуміння й створює перспективи для акумуляції поняття естетичного досвіду.

Несистематичний характер досвіду за необхідністю повертає дослідницьку увагу до сфери розуму. Дійсно, розуміння цілей і взагалі формулювання принципу доцільності в трансценденталізмі пов'язано з діяльністю розуму. Проте Кант виявляє і обмеженість розуму в цьому питанні: “Проте доцільність природи або ж поняття про речі як мети природи ставить розум як причину в таке співвідношення з подібними речами, у якому ми ніяким досвідом не розпізнаємо його як підставу їхньої можливості” [3, с.118].

Пояснення значення досвіду як системи за емпіричними законами приводить Канта до необхідності обґрунтування недостатності розсудкової єдності. Хоча спонтанна діяльність розсудку забезпечує систему досвіду за трансцендентальними законами, але надмірна різноманітність форм природи як систем предметів досвіду демонструє її відчуженість від розсудку. Ця обмеженість розсудку як скінченої можливості висуває необхідність іншої підстави для єдності досвіду.

Принцип синтетичної єдності емпіричної реальності Кант виводить з обмеженості розсудку: “Тому що загальні закони природи мають свою основу в нашому розсудкові, який диктує їхній природі (хоча лише згідно із загальним поняттям про неї як про природу), то часткові емпіричні закони у відношенні того, що в них залишається невизначеним з боку зазначених законів, повинні розглядатись у такій єдності, ніби їх також дав розсудок (хоча й не наш) для наших пізнавальних здібностей, щоб уможливити систему досвіду згідно із частковими законами природи. Справа полягає не в тому, начебто в такий спосіб дійсно потрібно допустити такий розсудок (адже ця ідея служить принципом тільки для рефлектуючої здатності судження – для рефлексії, а не для визначення), а так, що таким чином ця здібність дає закон тільки сама собі, а не природі” [3, с.179]. Припущення іншого способу діяльності розсудку певним чином відтворює принцип “нібито” проголошений у “Критиці чистого розуму”. Але якщо там єдність досвіду не була центральною проблемою дослідження, то обґрунтування автономності естетичної сфери надає їй такий статус. Або, швидше, навпаки: винесення проблеми синтетичної єдності досвіду в центр філософської уваги призводить до постулювання своєзаконності сфери прекрасного.

Абсолютизація функцій розсудку для обґрунтування єдності досвіду приводить до розгляду агрегату емпіричних даних як їх системи. Поняття агрегату неодноразово використовується як Кантом, так й іншими представниками німецького ідеалізму, для позначення механістичності зв'язку. Так, поза розумінням синтетичної природи здібності уяви єдність мислення та почуття являє собою лише агрегат. А “досвід взагалі варто розглядати відповідно до трансцендентальних законів розсудку як систему, а не просто як агрегат” [3, с.113].

Зазначена єдність досвіду має синтетичний характер. У цьому сенсі Кант не відходить від стратегії, зазначеної в “Критиці чистого розуму”. Узагалі, можливість досвіду обумовлює проблематичні знання як синтетичні судження. Кант критикує логіку емпіризму, яка намагалася аналітично вивести єдність досвіду шляхом порівняння даних сприйняття. Таким чином, можливість порівняння як поєднання різних сприйняття в одному понятті вже ґрунтується на синтезі.

Синтетична єдність часткових досвідів має засновуватися на закономірності, яка має випадковий характер. Тобто більше спрямована на узгодження із суб'єктом, ніж на достовірність знань про об'єкт. Як ми вже бачили, у “Критиці чистого розуму” вже не розглядається достовірність як критерій істинності шляхом пізнання, яка має для трансценденталізму формальний характер.

Недостатність діяльності ані розсудку, ані розуму для забезпечення систематичного зв'язку емпіричних явищ, а отже, досвіду як системи приводить Канта до необхідності трансцендентального припущення: “Справді, єдність природи в часі й просторі і єдність можливого для нас досвіду є одне і те ж саме, тому що природа є сукупністю одних лише явищ (способів уявлення), яка може мати свою об'єктивну реальність винятково в досвіді; досвід же сам як система за емпіричними законами повинен бути мож-

ливим, якщо природу (як це й повинно бути) мислять як систему. Отже, те, що зазначена безмежна неоднорідність емпіричних законів і різноманітність природних форм, яка викликає занепокоєння, не властива природі, а, скоріше, завдяки спорідненості часткових законів більш загальними, придатна для досвіду як емпіричної системи, є суб'єктивно необхідне трансцендентальне припущення” [3, с.113–114].

Це припущення Кант сам визначає як трансцендентальний принцип здатності судження, що є доцільністю в сприйнятті єдності досвіду. Виведення формальної доцільності як апіорного принципу ґрунтується на такому міркуванні Канта: “Оскільки поняття про об'єкт, тому що воно містить у собі також основу дійсності цього об'єкта, називається ціллю, а відповідність речі з тим характером речей, який можливий тільки завдяки цілі, – доцільністю її форми, то принцип здібності судження щодо форми речей у природі під емпіричними законами взагалі є доцільність природи в її різноманітті. Тобто природа за допомогою цього поняття уявляється так, ніби якийсь розсудок містив у собі основу єдності різноманітного [змісту] її емпіричних законів” [3, с.118].

Визначення доцільності як апіорного поняття не дорівнює його редуції до категорії, оскільки воно ґрунтується не на спонтанності розсудку, а виключно на суб'єктивному застосуванні рефлексивної здібності судження. Тому не можна з предметів природи виводити якісь поняття їх цілей, можна лише рефлектувати про них. Так само не можна прирівнювати діяльність естетичного судження до принципів практичної доцільності, хоча, якоюсь мірою, можна застосувати тут певну аналогію до моральної діяльності людини.

Апіорність досвіду за принципами синтетичної єдності явищ забезпечує формальна доцільність. Розведення визначаючої та рефлексивної здатності судження має свої продовження в класифікації принципу доцільності. Формальна доцільність, на відміну від доцільності теологічного судження, дозволяє технічно судити про речі, тобто виходити з мистецтва, узгоджувати часткові закони природи, якими не може керувати розсудок, до здійснення досвіду як системи за суб'єктивним законом [3, с.118].

Завданням рефлексивної здатності судження не може бути класифікація предметів природи за їх емпіричною різноманітністю, так само як і специфікація трансцендентальних законів. Штучний характер застосування здібності судження зумовлений суб'єктивним характером формальної доцільності, а тому не може бути звичайним емпіричним знанням. А отже, результат її діяльності може бути здійсненим лише у сфері мистецтва: “Справді, лише у творах мистецтва ми можемо усвідомити каузальність розуму щодо об'єктів, які тому й називаються доцільними. Називати ж відносно них розум технічним можливо лише для досвіду, який стосується каузальності наших власних здібностей. Однак уявляти собі природу подібно до розуму технічною (і в такий спосіб приписувати природі доцільність і навіть цілі) – таке уявлення є особливим поняттям, якого ми не можемо знайти в досвіді і яке лише здатність судження вкладає у свою рефлексію про предмети, щоб відповідно до його вказівки здійснити досвід за частковими законами, а саме за законами можливості системи” [3, с.140].

Трансцендентальний принцип здійснення єдності досвіду за законами естетичної сфери повертає до епікурівського визначення всесвіту як божественного витвору мистецтва, і до лейбніцівського розуміння наперед установленної гармонії, яка не відкривається людині в скінченому спогляданні, але зумовлює можливість всезагального зв'язку. Але досягнути доцільність створеного здатний лише творець. Тому для людини закони краси відкриваються лише у сфері мистецтва, але божественний розум може досягнути доцільність і красу всесвіту в цілому.

Підсумовуючи вищезазначене, можна зробити такі **висновки**:

1. Аналіз необхідності систематичного зв'язку емпіричної реальності виявляє недостатність розсудку, що забезпечує доведення всезагальності окремого емпіричного явища до рівня емпіричного закону, але не зв'язок цих законів між собою, так і розуму,

який має претензію діяти поза сферою досвіду. Питання обґрунтування досвіду як системи стає центральною проблемою першого вступу до “Критики здатності судження”.

2. Систематична єдність досвіду стає змістом трансцендентального припущення, яке є апіорним принципом здатності судження. Це зумовлює необхідність розрізнення між визначаючою та рефлексивною здатністю судження. Остання виходить за межі юрисдикції розсудку й визначає досвід як певну єдність, яку “нібито” надав природі розсудок у своїй суб’єктивній спрямованості.

3. Кореляція між рефлексивною здатністю судження, як зв’язком інших пізнавальних здібностей, і почуттям задоволення чи незадоволення, як середнім терміном можливостей пізнання та бажання, виявляє можливість відкриття апіорного принципу естетичної сфери. Суб’єктивний характер здійснення обох здатностей доводить необхідність їх зв’язку.

4. Це дозволяє говорити про можливість перетину царин природи і свободи, обґрунтування автономності сфери естетичного, а отже, – про завершеність системи трансцендентального ідеалізму.

5. Естетична сфера дозволяє переосмислити сферу чуттєвості. Відтепер вона не зводиться до афектації зовнішнім світом чи дії апіорних форм часу і простору в трансцендентальній естетиці як розділі “Критики чистого розуму”, а актуалізує апіорний принцип, що дозволяє розуміти природу як сукупність предметів досвіду у якості сфери мистецтва.

6. Формальна доцільність стає апіорним принципом естетичної сфери, а отже, саме вона забезпечує систематичність зв’язку емпіричних законів як узгодження різноманітних форм природи зі станом суб’єкта.

7. Лише автономія естетичної сфери передбачає синтетичну єдність досвіду. Отже, аналіз естетичного досвіду стає можливим після трансцендентальної ревізії філософії, так само як філософія може стати довершеною системою лише після обґрунтування трансцендентального статусу естетичної сфери та умов здійснення досвіду у неї.

8. Лише естетичний досвід є закінченим, довершеним у сенсі його здійснення повноти життя людини.

1. Банфи А. Критика способности эстетического суждения у Канта / А. Банфи // Банфи А. Философия искусства. – М. : Искусство, 1989. – С. 169–190.
2. Гайденко П. Эстетическое и нравственное в философии Канта / П. Гайденко // Гайденко П. Прорыв к трансцендентному. – М. : Республика, 1997. – С. 79–93.
3. Кант И. Собрание сочинений : в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1964. – Т. 5. – 432 с.

The article is about the analysis of formal reasonable aesthetical statement. Expose Kant's transcendentalism in aesthetical sphere.

Key words: sense, aesthetical statement, unity of experience.

УДК 172.12:159.953
ББК 87.774

Вікторія Ларіонова

МОРАЛЬНІСНИЙ ВИМІР СОЦІАЛЬНОЇ ПАМ’ЯТІ

Стаття присвячена актуалізації моральнісної природи соціальної пам’яті, її вибірковості, механізмів формування і функціонування. Простежується взаємозв’язок соціальної та історичної пам’яті, аналізуються проблеми соціальної амнезії.

Ключові слова: соціальна пам’ять, історична пам’ять, соціальна амнезія.

Соціальна пам’ять є способом існування будь-якого суспільства, бо процес накопичення, збереження й трансляції матеріальних і духовних цінностей є невід’ємною складовою життєдіяльності людей. Пам’ять не є пасивною системою, що тільки фіксує події і факти. За своєю природою вона поліфункціональна, постає джерелом життєздатності, умовою самодостатності соціального організму. Це означає, що соціальна пам’ять є сферою колосальної інтелектуальної і духовної роботи, яка, врешті-решт, вирішує питання про те, яким бути суспільству в перспективі, а також який його потенціал.

Вивчення становлення й розвитку соціальної пам’яті сягає своїми коріннями в загальний аналіз *історичної свідомості*. У філософії проблема соціальної пам’яті спочатку була заявлена в прихованому вигляді. Платон і Арістотель підкреслювали позаіндивідуальний характер пам’яті, апелюючи при цьому до зовнішніх джерел запам’ятовування та актуалізації спогадів. Августин розкривав зв’язок пам’яті з часом, акцентуючи увагу на їх протилежній спрямованості.

Д.Локк висував припущення, що саме спогади є основою як особистої, так і соціальної ідентичності, що дозволяє розглядати пам’ять не тільки як здатність людської свідомості, але і як важливий елемент духовного життя суспільства. А.Бергсон розрізняв існування двох типів пам’яті – звички і мимовільного спомину, з чого виводив таку важливу функцію пам’яті, як забезпечення існування минулого в теперішньому часі, роблячи тим самим крок до розуміння важливості спогадів для нормального функціонування суспільства і людини в теперішньому часі.

У цілому, процеси соціальної пам’яті представлені в працях Платона, Аврелія Августина, Т.Аквінського, Миколи Кузанського, П.Рікера, а також у дослідженнях психологів: А.Н.Леонтьєва, Л.С.Виготського, Л.Леві-Брюля, Ж.Піаже.

Проблема соціальної пам’яті охоплює вельми широке коло досліджень, у межах яких розглядаються окремі аспекти цієї теми. Вона була об’єктом різних дисциплінарних досліджень, що наклало відбиток на специфіку її розуміння в сучасних гуманітарних науках, зумовивши різноманіття підходів і способів вивчення. Комплексне дослідження соціокультурної детермінації пам’яті стало можливим тільки в першій половині ХХ століття і втілилось у виникненні терміна “соціальна пам’ять”.

Дослідники звернулися до вивчення механізмів формування і функціонування соціальної пам’яті, спираючись на теоретичні положення, концептуальний апарат і методологічний інструментарій досліджень історичної і культурної пам’яті, розроблений у суміжних дисциплінах і широко представлений у новітній соціально-гуманітарній науковій літературі протягом усього ХХ сторіччя.

Для вищезазначеного дослідження неоцінним допомогу надали праці зарубіжних і вітчизняних філософів: твори В.С.Баруліна, С.С.Батеніна, М.О.Бердяєва, П.А.Гайденко, А.В.Гулиги.

Формування соціальної пам’яті зумовлено становленням соціокультурної і соціальної спадкоємності суб’єкта. Цей аспект став предметом вивчення Л.П.Буєвої. Зв’язок духовності і пам’яті прослідковується в працях М.С.Каган, П.П.Сімонова.

Проте проблема моральнісної та історичної детермінації соціальної пам’яті в літературі не стала предметом окремого дослідження; відсутнє систематичне вивчення цю-

го феномена, а тим часом вона виступає важливим регулятором балансу відтворення, збереження і трансляції пам'яті в масовій та індивідуальній свідомості.

Соціальна пам'ять поліфункціональна, вона виконує гуманістичну, соціально-пізнавальну, суспільно-перетворюючу, світоглядно-аксіологічну, інтеграційну, комунікативну, освітньо-виховну і соціально-наступну функції. Звідси закономірно випливає, що вона є формою гуманітарної культури, яка зберігає, передає і відтворює позитивний соціальний досвід.

Дослідження природи соціальної пам'яті дозволяє безпосередньо наблизитися до вирішення проблеми відчуження людини від її духовної, моральної сутності.

Проте слід зазначити, що, незважаючи на велику кількість пов'язаного з проблемою матеріалу, сама по собі проблема концептуалізації соціальної пам'яті не вирішена й залишається багато в чому "білою плямою". Не знайшли достатнього висвітлення в літературі суть, статус, структура соціальної пам'яті, а також мало вивчені її окремі етичні, естетичні, релігійні та історичні модуси. Адже сферу соціального знання визначають безліч чинників, таких, як інтерес, ідеологія, вибірковість людської пам'яті, час, простір тощо.

Простежимо історичні й моральні підстави соціальної пам'яті. Сама історія в цьому плані постає як етичний вибір людини, суспільства. У формуванні соціальної пам'яті включені механізми етичної й естетичної освіти, морального вдосконалення людини, які покликані, до деякої міри, виробити світоглядні підстави для адекватного віддзеркалення історичного минулого в свідомості суб'єкта.

До найважливіших функцій соціальної пам'яті належать: фіксація, систематизація, збереження і передача суспільно значущої інформації.

У сучасному суспільстві відсутня чітка детермінація майбутнього історичним минулим. Минуле значною мірою позбавляється своєї історичності. І це зумовлено тим, що в повсякденному житті людей превалює емпірична і прагматична домінанта, чревата забуттям соціального досвіду попередніх поколінь.

Сучасний соціальний простір і час вирізняються багато в чому нестійкістю й непередбачуваністю. В умовах збільшеної крихкості соціального буття на перший план виступає здатність рефлексії людей зберігати й реконструювати образи історичного минулого. Коли ми довільно віддаємося своїм думкам, то згадуємо що-небудь з минулого, проте це не є обов'язково прояв тільки пам'яті. Остання є сукупністю дій, що робляться суб'єктом із ціннісно-символічної реконструкції минулого в теперішньому часі, що сприяє збереженню й передачі соціокультурного досвіду, залученню його до соціальної комунікації.

Дві пам'яті (колективна та індивідуальна) часто проникають одна в одну; зокрема, індивідуальна пам'ять може спертися на спомин колективної, щоб підтвердити або уточнити той чи інший спогад, або навіть щоб заповнити деякі пропуски, знову зануритися в неї, на короткий час злитися з нею. Проте вона розгортається власними шляхами, і весь цей зовнішній внесок поступово засвоюється і вбудовується в неї. Колективна пам'ять обертається навкруг індивідуальної пам'яті, але не змішується з нею. Вона розвивається за власними законами. І навіть якщо в неї проникають і деякі індивідуальні спогади, вони видозмінюються, як тільки поміщаються в ціле, яке вже не є свідомістю особи. Зафіксовані колективною пам'яттю образи подій у формі різних культурних стереотипів, символів, міфів виступають як інтерпретаційні моделі, що дозволяють індивіду і соціальній групі орієнтуватися у світі і в конкретних ситуаціях. Таким чином, існують підстави розрізняти дві пам'яті, одну з яких можна назвати внутрішньою, а іншу – зовнішньою, або першу особистісною, а другу – соціальною. Кажучи ще точніше, це – автобіографічна пам'ять й історична пам'ять.

У смисловому аспекті соціальна пам'ять постає інтерсуб'єктивною, у нерозривному зв'язку об'єктивного й особистого, що зумовлює здійснення загальнозначущого че-

рез життєдіяльність індивіда, смисложиттєвий пошук окремого носія соціальної пам'яті як складової універсуму людського буття.

Якщо раніше пам'ять була спрямована виключно на відтворення минулого, то тепер вона зв'язується з актуалізацією теперішнього часу й майбутнього у свідомості людини. Це пов'язано, перш за все, з переосмисленням статусу суб'єкта й переоцінкою його значення в соціальних процесах.

Пам'ять, як інструмент пізнання традиційної культури і як сховище її сутнісного змісту, багато в чому не задіяна сучасною людиною, яка вважає за краще керуватися, в основному, прагматичними й емпіричними мотивами в життєдіяльності.

У стані розпаду зв'язку часів люди часто не знають, що саме взяти з минулого, що адресувати майбутньому, на які саме зразки поведінки й діяльності орієнтуватися. Суспільство вступає в смугу духовної кризи, і жити в такій ситуації, коли зруйновані старі універсалії, а нові ще не виникли, складно. У такі епохи людина починає задавати питання: що таке справедливість, що таке добро і зло. Постановка таких питань – перший крок до цілісного сприйняття дійсності.

Якщо при цьому розвивається тільки технічний розум, а моральна воля залишається в зневазі, то виникає готовність мислити в абсолютній пустці, у вакуумі, позбавленому позитивної перспективи. Усе наше мислення, що припускає етичну оцінку, повинне мати відношення до конкретної форми діяльності і спілкування. Зовні діяльність пам'яті виглядає як порожня безцільна гра уяви, непродуктивна витрата сил і часу, нівелювання духовних сил людини.

Соціальна пам'ять виявляється феноменом, здатним подолати розірваність свідомості суб'єкта на окремі елементи.

Характерною рисою соціальної пам'яті є її вибірковість, спрямованість на закріплення й відтворення суспільно найбільш значущих, інтелектуально, морально і художньо розвинених структур діяльності людини.

Між моральністю і соціальною пам'яттю є багатовимірною залежність. У ряді екзистенціальних ситуацій для людини виявляється морально виправданим стан забуття. По-перше, людина не може постійно знаходитися в панорамі огляду. По-друге, вона може виявитися "роздавленою" тягарем спогадів і незворотньо втягнутою в минуле. У свідомості є образи, які необхідно з часом стирати. На думку Е.Тейлора, пам'ять про особу ледь зберігається тільки до третього або четвертого покоління.

Сьогодні в умовах глобалізації значно зростає соціальна відповідальність людини, підвищуються вимоги до її духовно-етичних якостей. Одна з них – дотримання внутрішнього морального обов'язку. Актуальним при цьому є питання про співвідношення особистої моралі й суспільної моральності.

Проте якщо в суспільстві домінує строгий морально-ригористичний дух, то виникає нормативна надмірність, яка є ознакою соціальної бідності й викликає неприродну напругу, послабляє соціальну пам'ять.

Пам'ять виконує функцію відбору цінностей, вона спрямована, урешті-решт, проти соціальної недуги (особистої або суспільної). Пам'ять мобілізує сили людини на боротьбу з тим, що перешкоджає життю й знищує перешкоди або пом'якшує їх дію. Тому соціальна пам'ять сприймається ще і як сила добра. Пам'ять виявляється прихованою силою, що має здатність мобілізувати моральнісне надбання минулого й теперішнього часу та зробити можливим його використання людиною. Але при цьому соціальна пам'ять є також процесом пошуку загального й одиничного в існуючому й пов'язана з переживаннями суб'єкта щодо вибору конкретного чину дії.

Соціальна пам'ять як моральна діяльність стає духовною не тоді, коли вона незалежна від природного і соціального світу, а тоді, коли вона в змозі піднятися над дійсністю зовнішнього світу, коли вона концентрує в собі потужність розуму, почування, вибудовує життя людини за законами її внутрішнього самозвеличення.

Соціальна пам'ять у діях людини визначається її знаннями, відчуттями, її здатністю трансцендентувати за межі повсякденного досвіду, який, як правило, постійно "приземляє" людину, не дає їй піднятися над дійсністю зовнішнього світу.

Природно, що при цьому далеко не всі цінності, створювані в процесі духовної діяльності людства, утілюються в життя, і далеко не всіма з них люди керуються в діях.

Той факт, що людина в соціальній пам'яті апелює і до образів минулого, і до етичного закону їх побудови, зовсім не означає, що соціальна пам'ять, як етична здатність, цілком визначається зсередини самої особи. Соціальна пам'ять – це здатність "переводити" універсум зовнішнього буття у внутрішній світ особи на моральній основі. Соціальна пам'ять мовби сполучає образи минулого з моральними критеріями особи.

Соціальна пам'ять як форма духовної активності, безумовно, залежить від певних економічних, політичних та інших умов життя людей. Проте соціальна пам'ять тільки тоді буде духовною й моральнісною, коли вона у своїх формах характеризуватиме всю творчу силу людей, їх активність творити й змінювати суспільне життя на основі реалізації багатства неминущих загальнолюдських цінностей.

Сучасна *масова культура* багато в чому постає ворожою силою для людини, оскільки прагне нав'язати їй жорсткі стереотипи дії і мислення, відчуття, оцінки, що базуються багато в чому на раціональних і прагматичних установах. При цьому у людини неминуче виникають проблеми з виявом свого життєвого світу, спостерігається зростання її душевної напруги, відхід від творчості, від відповідальності й від осмисленого буття. Подолати даний розрив покликана, на наш погляд, соціальна пам'ять, яка в єдності своїх форм сприяє з'єднанню історичного образу з моральним законом особи.

Соціальна пам'ять виявляється там, де існування людини знаходить вираз через цілепокладання. Тільки в той момент, коли життя від своєї необхідності й "корисності" підноситься до вищих шаблів духовних цінностей, моральнісних ідеалів – тоді і реалізовуватиметься соціальна пам'ять.

Сучасне життя людини характеризується зниженням рівня духовності й активності соціальної пам'яті як її невід'ємної характеристики. З одного боку, іде неухильний процес накопичення й розвитку знань; має місце зростання загальної інформованості людей, а з іншого – ми стикаємося з небаченими раніше масштабами поширеності форм ірраціоналізму (міфологемами, марновірствами) і нівеляції свідомості людей (образи-штампи, маски-іміджі). Основною причиною такого зниження рівня соціальної пам'яті виступає розрив, що все збільшується, особистого і суспільного, природного і штучного, реального і віртуального.

Соціальна пам'ять – складне і багатокомпонентне явище (історична пам'ять народу, культурна пам'ять, політична пам'ять тощо), яке є обов'язковою умовою існування суспільства, базується на накопиченні, збереженні й трансляції соціально-значущої інформації.

Проте соціальна пам'ять не зводиться тільки до історичної пам'яті. Необхідний певний рівень соціального досвіду, щоб адекватне розуміння історичного часу стало фактом самосвідомості та саморефлексії. Виступаючи як рефлексія над подіями історії, соціальна пам'ять забезпечує стійкість соціального розвитку суб'єкта, долаючи культурно-історичний розрив минулого і теперішнього часу в суспільній свідомості і в свідомості окремої людини.

Сьогодні і майбутнє суспільства іманентно витікає із сутності минулого. Тому правильна оцінка минулого є не тільки теоретичною задачею, вона важлива і потрібна для вирішення практичних задач суспільства в плані позитивної трансляції соціального досвіду попередніх поколінь і формування ціннісних орієнтацій людей щодо власної історії і культури. Це, у свою чергу, здійснює величезний вплив на світогляд людей і на вироблення гуманістичних принципів у суспільстві.

Історична пам'ять частіше за все сприймається як вимір соціальної пам'яті (індивідуальної і колективної) – як пам'ять про історичне минуле або, вірніше, як його сим-

волічна репрезентація. Історична пам'ять – не тільки один із головних каналів передачі досвіду і відомостей про минуле, але й найважливіша складова самоідентифікації індивіда, соціальної групи і суспільства в цілому, бо пожвавлення образів історичного минулого, що розділяються, є таким типом пам'яті, який має особливе значення для конструювання соціальних груп у теперішньому часі.

На думку деяких дослідників, історична пам'ять мобілізується і актуалізується в складні періоди життя нації, суспільства або якої-небудь соціальної групи, коли перед ними постають нові складні завдання або створюється реальна загроза самому їх існуванню. Такі ситуації неодноразово виникали в історії кожної країни, етнічної або соціальної групи.

У зв'язку із цим привертає увагу проблема формування історичних міфів і забобів, а також їх укорінення в масовій свідомості. Так, відомо, що учбові тексти, які використовуються в різних країнах для навчання молоді, нерідко трактують одні й ті ж історичні факти вельми по-різному, залежно від національних інтересів.

У періоди соціально-духовних криз, підйому національних рухів відбувається актуалізація історичного досвіду і знань, загострюється історична рефлексія.

Звернення до *історичної пам'яті*, соціального минулого є важливою потребою особи і суспільства, оскільки в ній зосереджений також і великий виховний потенціал. Історична пам'ять забезпечує зв'язок поколінь, їх спадкоємність, створює умови для спілкування, взаєморозуміння і певних форм співпраці людей у різних сферах соціальної діяльності. У даному разі ми хочемо навести думку Конфуція: "Той, хто, повторюючи старе, пізнає нове, може бути наставником людей" [1, с.144].

Згідно з концепцією **К.Ясперса**, історія відкрита і в минуле і майбутнє. Її не можна обмежувати ні з того, ні з іншого боку, щоб знайти тим самим замкнуту картину. Із цих позицій історія для майбутнього фактично нескінченна, як минуле, вона – відкритий для інтерпретації безмежний світ смислових відносин.

Таким чином, у соціальній пам'яті сфокусовано не тільки минуле, теперішній час, але й майбутнє людства.

На наш погляд, найбільш доцільний шлях – культивування повної, правдивої, конкретної історії не як пам'яті тільки одного народу, але і як пам'яті всіх народів. Етнічне ядро соціальної пам'яті містить певний набір етнічних параметрів, і їх застосування служить засобом самоідентифікації, демонстрації своєї приналежності до даного етносу.

Як початкова нами застосовується така дефініція в дослідженні етнічної детермінації соціальної пам'яті: складова змісту *етнососоціальної пам'яті* – це факти, сюжети, що характеризують своєрідність історичного шляху народу, сукупність культурних і матеріальних цінностей, що лежать в основі етнічної ідентифікації. Соціальна пам'ять народів часто обмежена рамками особистого досвіду різних поколінь.

Національна пам'ять завжди вибіркова, тому що тут присутній суб'єктивний чинник, тобто факти і події відтворюються через призму інтересів особи, різних соціальних груп.

Соціальний розум або ревізує соціальну пам'ять, або віртуалізує соціально-значущу інформацію. Саме йому належить вирішальне слово у формуванні відкритості або закритості етносів, толерантності людських відносин.

Необхідно відзначити, що пам'ять включає не тільки спомин і відтворення, але і *забуття*, яке має, з нашої точки зору, переважно соціальний характер.

Функціонування соціальної пам'яті неодмінно супроводжується соціальною амнезією, тобто безпам'ятністю.

Соціальна амнезія – феномен складний. Складність його полягає в тому, що він руйнує фундамент культури, її життєздатність. Після такої хвороби одні культури йдуть у небуття, інші видужують. Це доля або покарання за ігнорування закономірностей історичного, культурного розвитку. Важко сказати, чи можна вважати, що зниклі великі культури, суспільні системи були уражені недугою – соціальною амнезією. Про-

те історія розвитку людської культури сповнена періодами соціальної амнезії, соціальної безпам'ятності.

Соціальна амнезія ніби періодично розвантажує людину від тягаря минулого. Тому соціальна амнезія і пам'ять необхідна як для здоров'я окремої людини, так і народу й культури в цілому. Ф. Ніцше писав, що історія та історичне пізнання потрібні для здоров'я нації і культури, але й надлишок історії шкодить життю. У будь-якому випадку "історія належить тому, хто живе в троякому відношенні: як істоті діяльній і прагнучій, як істоті, що охороняє і вшановує і, нарешті, як істоті, що потребує звільнення. Цій потрібності відносин відповідає потрібність пологів історії, оскільки можливо розрізняти монументальний, антикварний і критичний рід історії" [1].

Соціальна амнезія виявляється в описі історії тільки в монументальному, героїчному плані, опускаючи інші слабкі, деколи ганебні її сторінки. Це, у свою чергу, веде до спотворення, фальсифікації історії.

Це, мабуть, сама негативна властивість соціальної амнезії. Окрім цього спотворення історії створює ілюзії, які примушують помилятися.

Соціальна амнезія утворюється в результаті метафізичного заперечення в суспільстві, яке відкриває двері безцеремонним і стрімким новаціям, що знищують минуле. Особливо яскраво це виявляється в галузі культури.

Існує інша історична форма соціальної амнезії, коли штучно уривається зв'язок минулого і теперішнього часу. Як красномовний приклад штучно створеної амнезії можна навести такий символічний акт в історії культури, як спалювання книг. Так, китайський імператор Цінн Шіхуанді періодично спалював книги, боячись, що небезпечні ідеї можуть перешкодити його проекту нового соціального порядку – універсальній китайській державі. Ми добре знаємо, що в Німеччині після приходу до влади нацистів були спалені тисячі книг, небезпечних для ідей націонал-соціалізму.

Існують й інші форми забуття, коли штучно уривається зв'язок минулого і теперішнього часу (наприклад, насильне нав'язування нових елементів культури ззовні). Таке переривання руйнує ціннісні орієнтації в розвитку духовності. Адже людина здійснює вибір, спираючись на наукові, міфологічні, філософські, художні підстави, які присутні в його культурному епосі. Людині властиво відчуття єдності загального потоку життя, яке зміцнюється через соціальну пам'ять, "переводячи" універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особи на етичній основі.

Звідси витікає, що соціальна амнезія виявляється там і тоді, коли відбувається розрив між минулим, теперішнім і майбутнім. Вона є властивістю соціальної пам'яті, і тому її слід вивчати так само уважно, глибоко, як і соціальну пам'ять.

Куди ж зникає пам'ять про події? Найпродуктивніша точка зору: пам'ять розчиняється в несвідомому, наповнюючи змістом архетипові структури, отже, вона потім частково виявляється в діяльності колективного несвідомого. Соціальна амнезія, якщо не перевищує допустимі норми, розуміється як позитивне явище. Суспільство може існувати, не помічаючи втрачених певних пластів пам'яті. Але в той момент, коли втрати в культурі стають відчутними і незворотними, суспільство вступає в стан кризи.

Таким чином, соціальна пам'ять є основою, на якій створюється внутрішній космос, в якому і реалізується свобода людини й долається залежність суб'єкта від тиску соціального середовища.

1. Лунь Юй. Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2 т. / Юй Лунь. – М. : Мысль, 1972. – Т. 1. – С. 139–174 ; С. 144.

The article is devoted to the consideration of moral nature of social memory, its selectivity and means of for mind and functioning. The connection between social and historical memory is observed, the problems of social amnesia are analyzed.

Key words: social memory, historical memory, social amnesia.

УДК 17.023

ББК 87.71

Віталій Надурак

СИНЕРГЕТИКА І ПРОБЛЕМА МОРАЛЬНОГО ХАОСУ

На ґрунті синергетичної методології аналізується феномен морального хаосу. Детально досліджуються його позитивні й негативні сторони та умови прояву, окрема увага зосереджується на часових змінах, що супроводжують дане явище. Зроблено висновок про велике значення періодів хаосу в еволюції моралі.

Ключові слова: синергетика, мораль, етика, моральний хаос, порядок, самоорганізація, складноорганізована система, біфуркація, самоорганізація, аттрактор.

Яскравим явищем у розвитку сучасної науки є становлення синергетичної парадигми. Якщо в перші роки свого існування синергетика найактивніше використовувалась у природничих науках, то останнім часом найбільш динамічним є її освоєння в науках суспільних. Водночас нормативна сфера суспільного життя і особливо мораль майже не досліджувалися в призмі синергетичної парадигми. Аналіз відповідних джерел засвідчує, що лишень окремі висновки щодо розвитку моралі як відкритої складноорганізованої системи можна знайти в працях В.Буданова, Е.Ласло, К.Майнцера, А.Назаретяна, А.Флієра, Ф.Фукуями, Г.Хакена, Е.Янча та деяких інших дослідників. Як засвідчує проведена нами робота, що відобразилась у серії публікацій [6; 7; 8; 9], підхід до дослідження моралі з позицій синергетики може бути досить продуктивним, адже він дає змогу по-новому поглянути на звичні моральні явища, краще зрозуміти процеси, які відбуваються в моралі і спрогнозувати в деякій мірі її подальший розвиток.

Предметом дослідження в даній статті буде таке неоднозначне явище, як моральний хаос. Останній традиційно отримував переважно негативну оцінку як на рівні буденного, так і теоретичного світоглядів. Проте синергетика пропонує новий погляд на дане явище, який ми й застосуємо в даній праці.

Перш ніж перейти до аналізу морального хаосу, необхідно в загальних рисах змалювати головні моменти підходу до моралі як до відкритої складноорганізованої системи, що саморозвивається. При аналізі таких систем у синергетиці виділяють послідовні часові рівні: мікро-, макро- та мегарівень. Накладаючи дану схему на мораль, отримуємо таку структуру:

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

Макрорівень утворюється параметрами порядку. У моральній системі ними є складові моральної свідомості, які постають базовою конструкцією моралі і 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. Керуючі параметри системи моралі можна поділити на дві групи. До першої відносимо потребу соціального (тобто необхідність людей у співіснуванні з метою виживання), біологічну природу людини та бажання людини володіти власністю, яке, у свою чергу, породжує комплекс економічних відносин. До другої групи належать ті параметри, що мають культурне походження, а саме: національно-культурна специфіка народу-носія моралі (лягаючи на ґрунт тієї чи іншої національної культури, мораль неминує зазнає змін, інколи досить радикальних); релігія (хоча вона є частиною культури, проте стосовно моралі виступає як окремий керуючий параметр, тому що здатна впливати на неї самостійно, незалежно від певного типу культури); науково-технічний фактор (на мораль, у першу чергу, впливає техніка, ядром якої в наш час стала наука). Детальніше керуючі параметри системи моралі проаналізовані нами в окремій статті [9].

Кожна відкрита складноорганізована система у своєму розвитку проходить кілька етапів. Їх послідовність загалом має такий вигляд: порядок (найтриваліший у часі) – перехід до хаосу (поступова повна чи часткова руйнація порядку) – хаос – вихід із 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, входить у період хаосу, руйнації (повної чи часткової) її усталеної структури. Згодом проходить через точку біфуркації, після чого потрапляє в один із можливих аттракторів (сценаріїв розвитку) і досягає зростання рівноваги, змінюючи таким чином свою організацію. Під біфуркацією розуміють роздвоєння сценаріїв розвитку системи у фазі, коли її рівновага понижена (переважно має місце більша кількість можливих шляхів еволюції, але в загальному вжитку закріпився саме термін “біфуркація”, а не “поліфуркація”).

Предметом нашого розгляду в даній статті є період хаосу в розвитку моралі. Отже, наперед необхідно визначити, що ж ми матимемо на увазі під поняттям “хаос”.

У природничих науках існує поняття “термодинамічної рівноваги”. Пояснюється воно так: “У стані термодинамічної рівноваги кожен елемент системи отримує максимальну свободу, їй доступне максимальне число індивідуальних мікростанів, оскільки на неї не діють ніякі обмеження з боку інших елементів середовища (системи). Але цей стан рівноваги як однорідності, свободи кожної частки є хаос і, по суті, руйнація системи, оскільки системність передбачає впорядкованість, наявність зв’язків, узгодженості, які відсутні у такій рівновазі” [1, с.56]. Дане розуміння хаосу, на нашу думку, точно відображає сутність даного явища і тому буде використане нами як базове при дослідженні хаосу морального, під яким надалі матимемо на увазі такий стан системи моралі, коли суттєво порушуються взаємодія, взаємозв’язки, узгодженість між елементами її мікро-, макро- та мегарівнів, й існування моралі як єдиної системи припиняється.

У ситуації морального хаосу дезорганізація проявляється у таких явищах. Між мега- та макрорівнями вона виявляється в тому, що суб’єкти продовжують виконувати норми моралі, які не відповідають життєвим реаліям (наприклад, представники окремих ортодоксальних релігійних конфесій слідуєть нормам, які були колись упроваджені їхніми пророками, проте сьогодні виглядають або кумедними, або жорстокими чи абсурдними і навіть не знаходять розуміння в більшості представників своєї спільноти – керуючі параметри вимагають інших норм, натомість виконуються моральні норми, що вимагалися керуючими параметрами в минулому). Ті ж норми, які варто було б виконувати відповідно до дії керуючих параметрів у даний час, не знаходять місця в моральній практиці (сьогодні така ситуація має місце, наприклад, з вимогами екологічної етики).

Аналогічно руйнуються зв’язки між макро- та мікрорівнем (моральна свідомість і моральна практика). Тобто суб’єкти моральної дії можуть сповідувати різні трактування моральних цінностей, норм або виконувати їх дуже вибірково, творити власні псевдонорми або ж сповідувати ті, що були запозичені в сусідніх спільнот. Сучасний ліберальний егоїзм, описаний Ф.Фукуямом [10], є одним із проявів такого процесу, коли індивіди діють відособлено, сповідують часто власні псевдоморальні ідеї, сприймаючи розмови про загальну мораль як обмеження свободи. “...Суттю центральних для Великого Краху змін у вартостях (цінностях. – В.Н.) є зростання морального індивідуалізму та мініатюризація спільноти, яка за цим слідує”, – пише Фукуяма [10, 100]. З іншого боку, однією з ознак розбалансування між мікро- та макрорівнями є формалізм у моралі, коли декларована мораль і реальність стосунків між людьми відходять надто далеко один від одного. Норман Девіс в “Історії Європи”, описуючи типову ситуацію такого розбалансування, що мала місце в середні віки, зауважує: “У житті пізнього Середньовіччя присутній певний фаталізм. Люди знали, що християнський світ хворий, бачили,

що реальність неспівмірно далека від ідеалів Євангелія Любові, але не уявляли, що ж можна зробити” [3, с.279]. Тобто норми християнської моралі в той час хоча й номінально визнавалися за істинні, проте на практиці відверто ігнорувалися, причому, у першу чергу, людьми, які їх же й проповідували – священнослужителями і вищою церковною ієрархією. Треба зазначити, що такий формалізм у моралі є однією з ознак наближення періоду хаосу в розвитку моралі або ж свідченням його існування.

Таким чином, ми можемо визначити критерії, що мають бути притаманні системі моралі, аби ми могли вважати її такою, що ввійшла в період хаосу:

- відсутність моральних норм, необхідних для регуляції діяльності суб’єктів у нових умовах життя;
- існування застарілих норм, приписів, принципів, які не відповідають новим умовам (керуючим параметрам);
- часткове чи повне ігнорування суб’єктами моральної дії існуючих моральних норм або ж формалізм у їх виконанні;
- заміщення існуючих моральних норм новими, які інколи можуть добиратися свавільно, на засадах власних бажань чи вподобань, або ж заміщення норм моралі нормами, що до моралі відношення не мають, проте також регулюють поведінку і володіють певним смисложиттєвим потенціалом.

Звернемо увагу на одне з явищ, що супроводжує розрив між мікро- та макрорівнями, яке може бути назване “атомізацією” суб’єктів моральної дії. У період морального хаосу, коли стара мораль уже не сприймається індивідами, вони починають діяти, керуючись іншими нормативами, причому їх пошук здійснюється переважно розрізнено, атомізовано. Тобто індивіди або групи, які входили до великої моральної спільноти, перестають орієнтуватись на єдині норми моралі і починають шукати інші орієнтири для своєї поведінки. Нерідко ці орієнтири можуть бути досить різними. Наприклад, частину суб’єктів можуть притягувати залишки старої моралі, інша група може орієнтуватись на цінності, норми, що належать іншій (наприклад, сусідній) спільноті. Як один із варіантів можлива орієнтація на традиційні, проте свого часу забуті даною спільнотою моральні цінності. Наприклад, в Україні 90-х років ХХ століття (та в багатьох інших країнах пострадянського простору), яка переживала різку хаотизацію суспільної моралі, центрами тяжіння серед окремих верств населення ставали традиційні культурні цінності, наслідком чого була, зокрема, поява козацьких організацій, які прагнули орієнтуватись на норми моралі, які були притаманні запорізьким козакам (у Росії – донське козацтво), дехто відроджував ідеї монархізму та мораль, що йому відповідала. Частина населення “притягувалась” нормами, що їх пропонували різноманітні церкви, релігійні течії та деномінації. Також центрами тяжіння ставали менш привабливі фактори, як-от неонацистські, шовіністичні ідеології, кримінальні авторитети (зовсім нещодавно героями для значної частини української молоді були авторитетні злочинці зі своїми специфічними нормами – “поняттями”, на які орієнтувалася чимала частина населення. Більше того, були часи, коли справедливість ходили шукати саме до впливових ватажків кримінальних угруповань).

Показовим прикладом морального хаосу взагалі і явища атомізації зокрема, є ситуація з моральною кризою в Римській імперії початку нашої ери. Якщо описувати мораль традиційного Римського суспільства, то, за словами А.Гусейнова, її відображають Закони XII Таблиць (збірник давньоримського законодавства), які втілюють пласти архаїчної і полісної римської моральності. “Еталоном поведінки архаїчного римлянина є “доблесний муж” – батько сімейства, домовласник, жрець сімейного культу, землевласник, хоробрий солдат, активний громадянин. Моральна діяльність інших (дружини, си-на, клієнта) орієнтована на діяльність батька, патрона, господаря” [11, с.207–208]. З кінця II ст. до н. е. і до останньої чверті I ст. до н. е. “римська громадянська община (civitas) переживає гостру соціально-політичну кризу і громадянську війну. Розпада-

ються колишні моральні відносини, виникає автономія моральної свідомості...” [11, с.208]. Із цього часу римське суспільство входить у період морального хаосу, і одним з явищ, що його супроводжували, був потужний моральний пошук. Виникали й набували поширення християнство, гностицизм, маніхейство, різноманітні філософські системи, оновлене язичництво різних модифікацій, інколи актуалізувалися старі римські вірування, деякі східні релігійно-філософські вчення (особливо зороастризм, що був досить популярним серед простого люду), які пропонували нові моральні цінності. Деякі імператори, прагнучи подолати таку ситуацію, намагалися штучно насадити єдине віровчення, проте безуспішно. Отож, як ми бачимо, таке різноманіття свідчить про те, що люди прагнули знайти заміну застарілій моралі традиційного Римського суспільства. У хаосі йшов пошук нового аттрактора, відбувалася конкуренція між можливими параметрами порядку.

До речі, у зв'язку з явищем конкуренції між аттракторами в системі моралі, треба відзначити, що коли хаос минає і система проходить через біфуркацію й перемагає один з аттракторів, то це не означає, що інші автоматично відкидаються. Деякі їх елементи обов'язково “вбираються” новою мораллю, що перемогла. Крім того, разом із пануючою мораллю можуть продовжувати існувати маргінальні групи, які сповідують деякі проекти моралі, що були відкинуті. Хоча, як правило, більшість із таких груп із часом все-таки інтегруються до системи єдиної моралі.

Відомий дослідник історії культури Л.П.Карсавін у праці “Історія європейської культури”, описуючи культурну ситуацію в пізній Римській імперії, так змальовує руйнацію традиційних римських ідеалів: “Якщо уряд хоча б плекав ідеал, що віджив себе, то навіть уже не суспільство, а окремі люди трудилися в ім'я власного блага” [4, с.63]. “Суспільству не вистачало патріотизму...” [там само], а зі “зникненням патріотизму ослабло й почуття спільності” [4, с.64]. Далі автор зауважує, що за такої ситуації можна вести мову про “атрофію соціальних і політичних почуттів” [4, с.64]. Карсавін звертає увагу на те, що уряд і частково інтелігенція прагнули підтримати ідеали колишнього Риму, проте все зводилося, швидше всього, до підтримки форми чи видимості такої підтримки, тому що сутність традиційних римських цінностей безнадійно девальвувала. Така ситуація поступово виливалась в індивідуалізм, який автор пояснює так: “Індивідуалізм не означає, що існують виключно індивідуальні почуття та інтереси. Він означає, що індивід уявляє себе справжнім центром і метою всесвіту... індивідуаліст теж обов'язково має соціальні і політичні інтереси, але підпорядковує їх своїм індивідуальним цілям...” [4, с.65].

Специфічним прикладом такого індивідуалізму в наші дні може бути американське суспільство, в якому ліберальна ідеологія поступово перетворюється в ліберальний егоїзм, що виховує індивіда, який замикається на власних потребах та інтересах, ставлячи їх на перше місце. Мораль як явище *суспільне* в такому випадку руйнується. Будь-яке зазіхання на вибір людини, його своєрідність сприймається як святотатство. Спроба змістити акценти в бік колективних цінностей може бути сприйнята як загроза унікальності особистості. У цій ситуації має місце цікаве явище: тим нормативним регулятором, який перебирає на себе частину функцій моралі, стає право. Саме воно, на нашу думку, рятує американське суспільство від можливих великих деструктивних проявів морального хаосу. Ті питання, які були колись компетенцією моралі, сьогодні все частіше регулюються правом, стають предметом судових позовів. Можливо, саме в цьому одна з причин тієї тотальної експансії юридичних структур у сучасному американському суспільстві? Можна гіпотетично припустити, що це є своєрідний компенсаційний механізм суспільства, який спрацьовує, щоб уникнути хаосу (до речі, у період морального хаосу пізньої Римської імперії спостерігаються найбільші успіхи в галузі права: II–III ст. називають “золотим віком римської юриспруденції” [11, с.208]).

Звернемо увагу на ще один аспект хаосу в моральних системах, який стосується часового виміру процесів, що проходять у відкритих складноорганізованих системах.

Російські дослідники Є.Н.Князева і С.П.Курдюмов у статті “Коеволюція складних соціальних структур: баланс долі самоорганізації і хаосу” [5] зауважують, що “...загальний темп розвитку постає ключовим індикатором зв'язку структур в єдине ціле, показником того, що ми маємо справу із цілісною структурою, а не з конгломератом розрізнених елементів...” [5]. Отож можна стверджувати: одним із показників того, що система переходить у стан хаосу і перебуває в ньому, є той факт, що її різні частини починають розвиватись у різних темпах. У моралі таке має місце тоді, коли, наприклад, темпи розвитку одного чи кількох керуючих параметрів раптом пришвидшуються, а параметри порядку (моральна свідомість) розвиваються в колишньому темпі або близькому до нього. Наприклад, темп розвитку науки і техніки зростає, а моральна свідомість розвивається в колишньому темпі і не встигає за зміною керуючого параметра (це має місце в наш час). Або швидко зростають темпи змін в економічній сфері (параметр порядку – бажання володіти власністю), а моральна свідомість надто повільно пристосовується до таких змін і, як наслідок, система, дестабілізуючись, переходить у період хаосу (наприклад ситуація в Україні 90-х років XX ст.).

При цьому треба зауважити, що темпоритми на мікро-, макро- та мегарівнях суттєво відрізняються, отож, коли йде мова про загальний темп розвитку всієї системи моралі, йдеться не про *однаковий* темп, а про відповідність, узгодженість між темпами різних рівнів. Наприклад, коли одиниці часу на мегарівні відповідає п'ять одиниць на макрорівні. Така відповідність зберігається протягом періоду порядку. Система входить у період хаосу тоді, коли двом одиницям на мегарівні відповідають не десять (узгоджене пришвидшення темпів на різних рівнях), а ті ж п'ять чи шість одиниць на макрорівні.

Така ж ситуація може виникнути й у взаємодії мікро- (моральна діяльність) та макрорівня. Тобто рівень стосунків між людьми, темп розвитку цих стосунків зростає, а моральна свідомість розвивається в попередньому темпі і не встигає трансформуватись. Ймовірність хаотизації структури моралі в такому випадку дуже висока.

Треба відзначити, що певна доля хаосу завжди присутня в розвитку складноорганізованої системи, зокрема моралі. Тобто навіть у періоди порядку деяка доля хаосу має місце. Такий хаос є закономірним і необхідним, адже постає передумовою пристосування системи до змін керуючих параметрів та оточуючого середовища, в цілому, і, таким чином, умовою оновлення моралі та її подальшого розвитку. Тобто, якщо окремі індивіди не сприймають певних норм, це може вважатись їх власною справою і не є свідченням морального хаосу. Проте, якщо цілі групи населення опиняються в такій ситуації, це вже може бути ознакою певної долі хаосу в структурі системи моралі і свідчити про те, що ті складові моральної свідомості, від яких відмовляються, уже, в тій чи іншій мірі, не відповідають керуючим параметрам, які зазнають змін. Або, навпаки, ця група “відчуває” необхідність появи нових моральних норм, як відповідь на зміну керуючих параметрів, що поки не усвідомлюється всім суспільством (власне, нові моральні цінності завжди спочатку з'являються в спільнотах локально, серед певних груп населення, і тільки потім поширюються на все суспільство). І тут в систему моралі вноситься певна доля хаосу, проте вся мораль у хаосі може й не опинитись (так переважно й буває). Керуючий параметр може змінитись частково, не викликаючи радикальної зміни моралі, а тільки зумовити появу локальних ділянок хаосу й стимулювати моральну свідомість до деяких, проте не радикальних, змін. У такий спосіб відбувається постійний розвиток моралі. Так Є.Н.Князева і С.П.Курдюмов наголошують: “Важливо розуміти, що для динамічного розвитку складних соціальних структур необхідна певна доля хаосу...” [5]. Стабільність системи є завжди відносною до певних меж, і хаос цілої системи починається тільки тоді, коли хаотичні коливання в ній перевершують ці межі. Мораль – система відносно стабільна. Посилення хаосу в періоди кризи системи сприяє її виходу із кризи і пошуку нових шляхів розвитку.

Зрештою, як зазначають Є.Н.Князева та С.П.Курдюмов “...хаос є стимулом, поштовхом еволюції, виходом з еволюційного тупика...” [5]. Тобто система моралі, яка не

здатна більше виконувати властиві їй функції, розпадається, хаотизується. На мікрорівні людьми такий стан переживається важко, проте об'єктивно цей хаос є поштовхом до організації нової системи моралі, адекватної реаліям та функціям, які вона повинна виконувати. Образно кажучи, "хороший" хаос кращий за "поганий" порядок.

У світлі таких висновків стають зрозумілішими думки багатьох авторів різних часів, що писали про падіння моралі й нарікали на свій аморальний час (хоча з "висоти" історичного погляду цей період, порівняно з іншими, виглядає цілком благополучним). Можна сказати, що нарікання на мораль є однією з найулюбленіших справ як відомих мислителів, так і простих людей усіх часів (типові зразки таких скарг можна знайти в статті російського вченого Д.І.Дубровського "Про моральний прогрес і регрес" [2]). Пояснити цю критичну налаштованість можна тим фактом, що у відкритих складноорганізованих системах те, що виглядає на макрорівні як впорядкованість, на мікрорівні може сприйматись як хаос. Упорядкованість нижчого рівня найкраще помітна з т. зв. вищого. Людина, що нарікає на мораль своїх сучасників, природно знаходиться на мікрорівні і дивиться на ситуацію з його точки зору. Спостерігач, таким чином, бачить деякі цілком звичні для стабільної моралі явища: небажання окремих людей виконувати ті чи інші норми моралі або ж їх формальне виконання, різницю в тлумаченні норм різними поколіннями, окремі відверто аморальні вчинки деяких патологічних осіб – і описує ситуацію як падіння моралі, хаос. Проте такому спостерігачеві бракує об'єктивності для того, щоб проаналізувати ситуацію з т. з. макрорівня, адже в такому випадку вона виглядала б цілком упорядкованою. Система моралі зберігала свою структуру і змінювалась без її руйнації. Та частка хаосу, яка була зауважена стурбованим спостерігачем, "у масштабі великих чисел" ситуації не змінювала і не вводила систему в хаос. Вона не перевершувала відповідних меж і була необхідною умовою подальшої еволюції моралі (хоча й з точки зору спостерігача, який перебуває на мікрорівні, ці слова можуть здатись блюзнірством). Певна частка аморальності присутня в системі моралі і необхідна їй. Спостерігачі, перебуваючи у вирі подій, акцентували увагу на ній. Проте ніякої кризи в моралі, як цілісній системі, не було.

Таким чином, одним із найсуттєвіших моментів у розвитку системи моралі є хаос, який відіграє величезну роль в її еволюції. Попри те, що суб'єктивно на мікрорівні він може переживатись людьми досить важко, проте об'єктивно – хаос є явищем необхідним та немінучим, адже свідчить про зміни керуючих параметрів, які вимагають змін у моралі. З іншого боку, хаос є запорукою оновлення моралі, виходу її з кризи, яка передує моральному хаосу. У даній статті ми проаналізували окремі загальні аспекти, що стосуються даного явища, проте залишається чимало моментів, які потребують деталізації, уточнення, додаткового підтвердження, осмислення та обґрунтування. Отже, подальша робота буде спрямована на розвиток тих аспектів проблеми, що були розглянуті в даній статті в загальному вигляді.

1. Бевзенко Л. Д. Социальная самоорганизация. Синергетическая парадигма: возможности социальных интерпретаций / Л. Д. Бевзенко. – К. : Институт социологии НАН Украины, 2002. – 437 с.
2. Дубровский Д. И. О нравственном прогрессе и нравственном регрессе / Д. И. Дубровский // Философские науки. – 2007. – № 7. – С. 81–102.
3. Дэвис Н. История Европы / Н. Дэвис. – М. : АСТ : Транзиткнига, 2005. – 943 с.
4. Карсавин Л. П. История европейской культуры / Л. П. Карсавин. – СПб. : Алетей, 2003. – Т. 1 : Римская империя, христианство и варвары. – 336 с.
5. Князева Е. Н. Козволюция сложных социальных структур: баланс доли самоорганизации и хаоса / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов [Электронный ресурс]. – <http://spkurdyumov.narod.ru/KnyazevaKurdyumov11.htm>.
6. Надурак В. В. До питання значення біфуркацій у розвитку моралі / В. В. Надурак // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. – К. : [б. в.], 2006. – Вип. 18. – С. 232–239.
7. Надурак В. В. Еволюція моралі: синергетичний підхід / В. В. Надурак // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв. – К. : [б. в.], 2006. – № 4. – С. 25–31.

8. Надурак В. В. Синергетична методологія та проблема розвитку моральних систем / В. В. Надурак // Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. – Чернівці : Рута, 2006. – Вип. 309–310. – С. 70–75.
9. Надурак В. Керуючі параметри системи моралі: загальна характеристика / В. Надурак // Історія. Філософія. Релігієзнавство. – [б. в.]. – 2008. – № 2. – С. 50–55.
10. Фукуяма Ф. Великий крах: людська природа і відновлення соціального порядку / Ф. Фукуяма. – Львів : Кальварія, 2005. – 380 с.
11. Этика : учебник / под общей ред. А. А. Гусейнова и Е. Л. Дубко. – М. : Гардарики, 2000. – 496 с.

The phenomenon of moral chaos is analyzed in the context of synergetical paradigm. Its positive and negative aspects are investigated in detail. The conclusion about its great importance in evolution of moral was made.

Key words: synergetic, moral, ethic, moral chaos, order, self-organization, complex system, bifurcation, attractor.

УДК 17.024.2: 241.34

ББК 87.73

Марина Турчин

МОРАЛЬНІСНА ПРИРОДА СОРОМУ І ПРОВИНИ

У статті здійснено системний морально-етичний аналіз понять сорому та провини. Окреслено філософський, культурологічний та психологічний підходи до вивчення цих феноменів. Показано необхідність розвитку такого роду почуттів як для людини, так і для суспільства в цілому.

Ключові слова: сором, вина, мораль, суспільство, розвиток.

Необхідність глибокого аналізу природи моральних почуттів зумовила зосередження нашої уваги на важливих елементах формування духовного світу особистості, зокрема на феноменах сорому і провини як основних регуляторів моральної поведінки людини. На перший погляд, ці почуття є досить схожими між собою і не потребують жодних пояснень. Хоча, насправді, існують суттєві відмінності, які дають змогу вважати сором та провину відносно самостійними етичними, психологічними й культурологічними поняттями.

Звернення дослідників до феноменів сорому і провини відбувається, як правило, з позицій теорій морального розвитку, виховання та моральнісного самоконтролю (Р.Г.Ап-ресян, А.А.Гусейнов, Е.В.Золотухіна-Аболіна, В.А.Малахов, А.І.Некрасов, В.Г.Щур, С.Г.Якобсон та ін.); у контексті вивчення психології емоцій і почуттів (К.Ізард, Ю.І.Сидоренко, Г.Х.Шингаров, П.М.Якобсон та ін.). На основі культурологічних, антропологічних теорій формується уявлення про сором і провину як регулятивні механізми соціального контролю, що виникли з появою соціальних норм, стандартів, ідеалів (Г.А.Брандт, А.М.Лобок, В.Вичев, І.С.Кон, Т.Г.Стефаненко та ін.).

Метою статті є дослідження системного взаємозв'язку між моральними феноменами сорому і провини.

Реалізація цієї мети передбачає: звернення до етичних, психологічних, соціокультурних основ аналізу сорому та провини; виявлення спільних і відмінних рис цих феноменів; акцент на їхній моральнісній природі тощо.

Варто розпочати з того, що обидва почуття – сором і провини – архетипно присутні в людині. Кожен із нас здатен їх відчувати. З огляду на це, чимало галузей науки висвітлювали цю проблему, виробляли своє багатоаспектне бачення феноменів.

Під час вивчення природи сорому сучасна етика користується колосальною спадщиною століть, яка сягає своїм корінням давньогрецької філософії та культури. Αἰδώς (сором) у давнину виконував функцію мірила людської моральності, був єдиною моральною силою особистості. Зокрема, в діалозі "Протагор" Сократ твердить, що вміння жити в суспільстві засноване на соромі і правді – дарах богів, які розділені порівну між усіма людьми. Хто відмовляється від цих дарів, той потрапляє під немилість богів і по-

винен бути страчений [2, с.394]. В Арістотеля це почуття є моральною цінністю, яке має місце там, де голос совісті мовчить або не говорить безпосередньо.

У філософії християнства сором розумівся двозначно: з одного боку, – це почуття неповноцінності, недосконалості (сором – перше почуття, яке людина відчула, скуштувавши плоди з Дерева пізнання), а з другого, – особлива форма розкаяння в гріху (сором як очищаюча сила).

Філософи Нового часу, зі своїм технократичним підходом до сутності почуттєвої сфери людини, вивчали сором із точки зору позитивного або негативного впливу на духовність особи, її формування. У ХХ столітті сором вважають виключно людським надбанням: на думку Вол.Соловйова “людина є твариною, яка соромиться”; усвідомлення себе в дзеркалі Іншого, що призведе до втрати власної свободи, порушення реальності та цілісності буття (Ж.-П.Сартр); “соромом Прометея” (Г.Андерс). Узагальнюючи досвід попередніх поколінь, філософія та етика визнають сором критерієм етичної зрілості, одним із проявів моральної самосвідомості особистості.

У первісному вигляді поняття “провина” не вказувало на порушення моральних норм (провина як промах у прямому значенні). Згодом в етиці християнства формується метафізичне розуміння провини, згідно з яким людина є винною внаслідок первородного гріха Адама і Єви та недосконалості людства. У середні віки за допомогою цього факту пояснювали людські вади (марнославство, слабкість волі тощо). У німецькій класичній філософії провинна трактувалась як невиконання обов’язку чи категоричного імперативу (І.Кант), як здатність діяти, бути причиною змін (Г.Гегель). Провина – незмінний атрибут людського існування у ХХ столітті. С.К’еркегор вважає її передумовою духовності людини, у М.Хайдеггера вона екзистенціальна. К.Ясперс пропонує розрізняти: а) “кримінальну вину” безпосередніх учасників злочину; б) “політичну вину” діячів політики; в) “метафізичну вину” кожної живої людини.

З точки зору культурологічного підходу, сором (як і провинна) є одним із релевантних, власне людських, сформованих культурою внутрішніх механізмів, які гарантують дотримання моральних норм. Сором, як орієнтацію на зовнішню оцінку авторитетного для особи оточення, протиставляють провині – внутрішньому цензору, що орієнтована на самооцінку і заснована на інтерналізованих нормах поведінки.

У культурологічних дослідженнях провинна – це відношення людини до своєї аморальної дії або бездіяльності. Прийнято говорити про “локус контролю” і “каузальну дистрибуцію” провини з акцентом на факті їх розмежування в традиційних колективістських культурах Сходу та індивідуалістських культурах Заходу. Зокрема, виокремлюють схильність представників індивідуалістської культури до фундаментальної помилки дистрибуції, тобто тенденції переоцінювати вплив особистих диспозицій і недооцінювати дію ситуації на поведінку і вчинки людей. Колективістські культури, навпаки, характеризуються пасивно-споглядальним ставленням до світу, близьким до фаталізму; намаганням перекласти відповідальність за свою діяльність на ситуацію, долю і т. п., що містить у собі причини географічного, соціального, політичного й, загалом, культурного порядку [9, с.56].

Науковці вважають, що почуття сорому завжди було формою суспільного впливу на людей. Відповідно до цього, більшість відомих культур поділяють на два види: культури вини і культури сорому. До культур вини зазвичай відносять західні суспільства, де акцент морального контролю перенесений усередину людської сутності, а до культур сорому – східні суспільства, особливо давньосхідні цивілізації, наприклад китайську, японську, в яких публічна ганьба була провідною формою моральної регуляції поведінки. Однак не варто недооцінювати різноманітні форми виникнення сорому і в європейському суспільстві. Ганьба і тут завжди була жакливим покаранням, що нічим не поступається фізичному болю... Інколи її вважали гіршою за смерть і надавали перевагу страті, не бажаючи жертвувати добрим ім’ям чи піддатися публічній зневазі й глузуванню. Офіційна влада завжди застосовувала поєднання тілесних покарань і ганьби.

Так, якщо людину шмагали, то після здійснення езекуції її прив’язували до ганебного стовпа, щоб усякий, хто проходив повз, міг засуджувати її, насміхатися й знущатися з неї. Словосполучення “ганебний стовп” стало символічним і означало вищу міру відчуття зневаги оточуючих і власного сорому [3, с.101].

Американська дослідниця Р.Бенедикт у книзі “Хризантема і меч. Моделі японської культури” (2004) звертала увагу на різницю між культурою сорому і культурою вини. Згідно з її твердженнями, сором є більш дієвим у невеликих групах, громадах, де всі про всіх усе знають і кожен займає своє строго визначене місце в соціальній ієрархії. Вина характерна для цивілізованих суспільств із високим ступенем мобільності та анонімністю соціальних відносин. Нижче подано основні ідеї Р.Бенедикт.

1. Японія – культура сорому із загостреним сприйняттям оцінок оточуючих, на протигагу західним культурам провини.

2. Культури вини засновані на переживаннях особистої провини, а в культурі сорому цей моральний фактор виникає через невміння зберігати баланс і дотримуватись прийнятих у суспільстві норм і правил.

3. У культурі сорому вища чеснота – “знати сором”; така особа – істинно доброчесна, що відповідає визначенню “порядна людина” на Заході.

Така типологія та протиставлення сорому і провини викликала чимало відгуків дослідників. Деякі з них погоджуються з Р.Бенедикт, деякі ж, навпаки, сперечаються. Американський психолог Джонатан Чік здійснив порівняльне дослідження сором’язливості представників різних народів і культур, дійшовши висновку, що найбільш сором’язливим народом дійсно є японці. Зокрема, в японській мові найчастіше зустрічаються слова “хадзукасі” (вбачте) і “сумімасен” (мені соромно) [6, с.112].

Критики американської дослідниці Р.Бенедикт звертають увагу на те, що, по-перше, некоректно поєднувати сором і провину в один ієрархічний ланцюг, їх можна розглядати тільки в горизонтальних відношеннях. По-друге, на заході людина усвідомлювала своє існування в рамках вертикальних відносин: на верхньому щаблі Бог, на нижньому – людина; в Японії ж особистість більше залежала від горизонтальних відносин людини з людиною. Відтак, у західній культурі людина усвідомлює себе особистістю, а в японській – частиною в системі міжособистісних відносин. По-третє, культуролог ігнорувала особистий сором, коли людина соромиться себе не тому, що її вчинок помітили інші, а тому, що вона порушує свої власні внутрішні принципи. Це й було основним предметом дискусії. Уявлення про те, що етика сорому заснована на зовнішніх санкціях, а етика провини – на внутрішніх, на думку опонентів Р.Бенедикт, є євроцентричним і неповноцінним. Вони не приймають екстравертності сорому та інтравертності почуття провини, адже сором може володіти такою ж внутрішньою силою, як і провинна, і межа між ними достатньо прозора. Наприклад, японці намагаються жити згідно зі своїми внутрішніми законами і статусом, а коли так не вдається, їм буває соромно за себе і перед собою, і перед іншими. Сором – не стільки реакція на критику “Іншого”, страх засудження чи остракізму, стільки реакція на те, що ідеальне уявлення про себе може бути зруйноване. Вина пов’язана із супер-Его, а сором – з Я-ідеалом. Тому чим вищі вимоги Я-ідеалу, тим більша ймовірність стати жертвою сорому.

Феномен сорому, згідно із психологічними дослідженнями, носить виключно соціальний характер. Психологи підкреслюють важливу роль цієї емоції в міжособистісному спілкуванні. Сором, на відміну від інших емоцій, тісно пов’язаний із когнітивними процесами, в центрі яких міститься уявлення про сформоване “Я” людини. Провина ж є обов’язковою емоцією для формування афективно-когнітивних структур совісті. Ця емоція, подібно до сорому, виникає в процесі соціалізації індивіда, проходячи стадії прийняття загальних моральних норм, а відтак, на відміну від емоції сорому, провинна не залежить від думки оточуючих чи перспективи покарання за проступок, а виникає внаслідок самоосудження.

Відтак, існує тісний зв'язок між феноменами “провина” та “совість”. На наш погляд, провинна – одна з найнеобхідніших емоцій – відіграє особливу роль у процесі формування афективно-когнітивних структур совісті. Кожна культура і кожен соціальний інститут, в основі яких лежать моральні принципи, формують певні умовні сигнали провини, пропонують деякі стандарти поведінки й намагаються передати їх підростаючому поколінню. Переживання провини приковує увагу людини до джерела вини, воно не відпускає без покаяння й виправдання. Відповідальність, викликана почуттям провини, є свідченням зрілої совісті і моральної поведінки. Почуття відповідальності – це ядро структури совісті, воно орієнтоване на усвідомлення провини й водночас сприяє вибору такого стилю поведінки, який знизить імовірність інтенсивного переживання провини.

Для актуалізації почуття провини необхідна інтеріоризація визначених стандартів поведінки. Це означає, що продуковані суспільством стандарти поведінки переходять із розряду зовнішніх у розряд внутрішніх норм. Людина сама стає джерелом і хранителем цих норм, сама стежить за їх дотриманням і сама відчуває себе винною, якщо її поведінка не відповідає ustalеним нормам. “Без вини і сорому люди б не дотримувались норм моралі і етики”, – вважає дослідник К.Ізард. У такому випадку людське співіснування було б неможливим. Специфічна функція провини полягає в тому, що вона стимулює людину виправити ситуацію. Незборима вимога вирішити внутрішній конфлікт заставляє нас шукати можливості заглянути провину або хоча б вибачитись, покаятись. Почуття провини допомагає нам відчути страждання, біль і муки ображеної нами людини, воно заставляє нас шукати підходящі для цього випадку слова і вчинки, що здатні визволити людину від спричиненого нами болю. “Провина заставляє нас відчути відповідальність і, таким чином, сприяє росту особистості, її зрілості” [4, с.381]. Дослідник переконаний, що сором, подібно до провини, також виконує життєво важливі функції. Зокрема, сором робить людину сприйнятливою до емоцій і оцінок оточуючих. Він сприяє розвитку і підтримці конформності щодо групових норм. Також гартує товарищів, діючи як обмежувач егоцентризму й егоїзму і, таким чином, підтримує прагнення до створення позитивних відносин з іншими людьми. Фіксація уваги на собі під впливом сорому підсилює самокритику, заставляє усвідомити свої внутрішні протиріччя, що допомагає формуванню більш адекватного образу “Я”. Людина починає краще розуміти, як вона виглядає в очах інших. Сором також є могутнім мотивом поведінки, що заставляє індивіда розвивати свої фізичні і моральні якості, набувати знань, оволодівати вміннями, навичками, фахом тощо.

Більшість дослідників визнають, що наявність почуття сорому характеризується гострим підвищенням самосвідомості. На думку С.Томкінса, сором і провинна – це одна емоція, що по-різному представлена у свідомості. “Сором, – пише Томкінс, – приходить до нас як внутрішня мука, як хвороба душі. Байдуже, чи були причиною приниження і сорому чийсь образливі насмішки, чи людина сама себе висміяла. В обох випадках вона відчуває себе ніби оголеною, відкинутою, такою, що втратила гідність” [10, с.185]. Він описує сором як емоцію найвищої рефлексії, коли стирається межа між суб'єктом та об'єктом сорому і людина занурюється в болісне самоусвідомлення й саморозуміння.

Поріг почуття сорому тісно пов'язаний із тим, наскільки чутливою є особа щодо себе і щодо думки оточуючих про неї. М.Якобі вважає, що сором залежить від оцінювання всього свого життя і себе самого, або, точніше, наскільки все це знецінюється в моїх очах, причому не стільки від думки інших, скільки від власного сприйняття. Почуття сорому завжди веде за собою втрату самоповаги, тоді як винуватець усе ж може сподіватись на виправлення своєї помилки. Ми чуємо про провинну частіше, аніж про сором тому, що сором ранить глибше; провинна ж може бути захистом проти сорому [11, с.9].

Сором і провинну часто плутають, видаючи одне почуття за інше. Одні люди відчувають сором, інші – провинну, треті і те, й інше в аналогічних ситуаціях. Сором – це від-

чуття, що “ти поганий”, а провинна, – що “ти зробив щось погане”. Зокрема, американський дослідник Р.Т.Поттер-Ефрон визначає основну відмінність цих почуттів з огляду на те, з чим вони пов'язані, таким чином, не звертаючи уваги на зовнішній чи внутрішній вектор. Він твердить, що провинна пов'язана з актуальною специфічною поведінкою, а сором – із центральною ідентичністю людини. Іншими словами, провинна – як я міг це зробити? Сором – як Я міг це зробити?

З огляду на це, сором і провинна – це абсолютно різні переживання. Особа, яка відчуває сором, і особа, яка відчуває провинну, по-різному переживають негаразди та незгоди. Сором'язлива людина невдачу переносить як життєву кризу, вона відчуває себе невідповідною всьому роду людському, нездатною реалізувати свої життєві завдання й відповідати своїм очікуванням. Винуватці відчувають помилку не в бутті, а в дії. Їх турбує те, що вони зробили неправильно і як це відіб'ється на них та на інших. Відтак, сором стосується сутності індивіда, його цілісної самості, вина – його дії [5, с.1–2].

Почуття сорому формується в ранньому віці, з моменту усвідомлення дитиною того, що вона – окрема людина, яка потребує батьківської любові і може це втратити. Почуття провини появляється в більш пізньому віці, коли людина усвідомлює власні соціальні обов'язки, а відтак, заради любові близьких повинна стримувати свої егоїстичні, агресивні потяги [5, с.2].

Ці почуття проявляються за допомогою різних тілесних реакцій. Сором паралізує: кров приливає до обличчя, коліна дрижать, важко зробити крок, незважаючи на відчайдушне бажання втекти. Жертва сорому втрачає контроль над своїм тілом, що робить сором іще більш глибоким. Людина відчуває себе прозорою наскрізь; вона відкрита, вразлива і беззахисна; поступово перетворюється на нікчому, яка не в змозі виправити свої недоліки. Особа стикається з неподоланим почуттям приниження і ганьби, втрачає здатність думати. Провинна рідко здатна викликати реакцію всього тіла, вона є сукупністю емоцій і думок, які можуть бути досить болючими, однак далеко не фізичним болем.

Феномен сорому пов'язаний із розвитком автономії, почуттям приналежності до світу, а також здатністю особи відповідати на вимоги реальності. Сором відображає наше усвідомлення того, що він, як і всі ми, займає невеличке місце в цьому світі і є частиною того, що ми собою являємо.

Замість намагання позбутись сорому, слід навчитись використовувати його в конструктивних цілях як сигнал до змін. У цьому випадку людина зможе регулювати свою поведінку, щоб викликати симпатію в оточуючих без втрати почуття базової автономії, власної ідентичності; особа зможе залишатися на самоті, не відчуваючи нездоланного страху покинутості. Відтак, відбудеться перехід по висхідній від сорому до гордості, до почуття власної гідності. На думку В.А.Малахова, в основі сорому лежить моральнісна відраза до себе, яка породжується дисонансом між тим, заради чого і як живе людина, і тим, ким вона покликана бути і ким є насправді [7, с.13]. Звідси – самовизначення, тому сором веде до гордості.

Хибною є думка, що сором і провинна – це почуття слабких. Навпаки, це почуття морально здорових людей. Ними повинна бути наділена кожна особистість. Якщо вони (почуття) надмірні, то паралізують і пригнічують особу, якщо помірні – стають внутрішніми орієнтирами у взаємовідносинах із людьми. Не варто ними нехтувати, інакше людина не здатна буде жити в суспільстві собі подібних.

1. Бенедикт Р. Хризантема и меч : модели японской культуры / Р. Бенедикт ; пер. с англ. М.Н. Корнилов [и др.]. – М. : РОССПЭН, 2004. – 253 с.
2. Этика : энциклопедический словарь / под. ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. – М. : Гардарики, 2001. – 671 с.
3. Золотухина-Аболина Е. В. Курс лекций по этике / Е. В. Золотухина-Аболина. – Ростов н/Д. : Феникс, 1999. – 384 с.
4. Изард К. Э. Психология эмоций / К. Э. Изард ; [пер. с англ.]. – С.-Пб. : Питер, 2000. – 464 с.

5. Корнеева И. Н. Словарь чувств : стыд и вина / И. Н. Корнеева. – <http://www.spp.org.ru/page.php?>
6. Корнилов М. Н. Культура стыда и культура вины в Японии и на Западе / М. Н. Корнилов // Человек : образ и сущность. – М., 1998. – Вып. 9. – С. 94–123.
7. Малахов В. А. Стыд : (Филос.-этич. очерк) / В. А. Малахов. – М. : Знание, 1989. – 62 с.
8. Поттер-Эфрон Р. Т. Стыд, вина и алкоголизм : клиническая практика / Р. Т. Поттер-Эфрон. – М. : Институт общегуманитарных исследований, 2002. – 416 с.
9. Стефаненко Т. Г. Етнопсихология / Т. Г. Стефаненко. – М. : [б. в.], 1999.
10. Tomkins, S. S. Affect, imagery. Consciousness [Text] / S. S. Tomkins. – New York : Springer, 1963. – Vol. I. The negative affects.
11. Якоби М. Стыд и истоки самоуважения / М. Якоби. – М. : ИАП, 2001. – 228 с.

The article represents the systematical moral-ethical analysis of concepts of shame and guilt. The philosophical, culturological and psychological approaches in order to study those phenomena are described here. Also it shows us a necessity of the development of those concepts as for human and the whole society.

Key words: shame, guilt, morality, society, development.

УДК 179.7+179.3

ББК 87.713.25

Уляна Мах

БІОЕТИЧНІ ЗАСАДИ КОНЦЕПЦІЇ БЛАГОГОВІННЯ А.ШВЕЙЦЕРА

Принцип біоетики можна збагатити концепцією “благоговіння перед життям” А.Швейцера, де мислитель тлумачив етику як безмежну відповідальність за все живе. Благоговіння перед життям розглядається як центральний принцип, що має стати основою етичного відновлення людства, умовою виникнення універсальної етики.

Ключові слова: біоетика, мораль, благоговіння, життя.

На початку ХХІ ст. наука, як ніколи раніше, глибоко втручається в природу речей, у людську природу. Новітні комп'ютерні і біологічні технології стали основою творення людиною штучних біологічних систем, штучного світу людської життєдіяльності. Водночас глобальні проблеми сучасності визначають проблематичність самого подальшого існування людського роду. Філософського осмислення в цих умовах потребує не лише феномен життя, а й смерті. Принаймні потрібні відповіді про міру дозволеного втручання людини, науки, технології у світ природи і культури, у свою власну природу.

Стрімкі темпи науково-технічного прогресу, розширення горизонтів раціональних можливостей людства відкривають нові способи приборкання природи. У свою чергу, це спричиняє чимало дилем морального й філософського характеру. Як слушно зазначає католицький мислитель Жак Судо, “вірити, що розвиток науки – це завжди погано, так само наївно, як вірити, що це завжди добре” [1].

Виникнення біоетики в останній третині ХХ століття є цілком закономірним, його зумовила загальна криза культури. Упродовж цілого століття чимало філософів і мислителів акцентують увагу, вказуючи на те, що ейфорія науково-технічного поступу породила споживацьку, руйнівну цивілізацію. Зокрема, на думку Й.Гейзінги, гіпертрофований технічний поступ призвів до виродження культури у світовому масштабі. Мислитель пише: “Гротесково перебільшена оцінка економічного фактора зумовлена нашим схилинням перед технологічним прогресом, а його породили раціоналізм та утилітаризм – після того, як убили таїнства і проголосили людину вільною від провини і гріха. Але при цьому вони забули звільнити її від дурості і короткозорості, тож людині не лишилося нічого, як ліпити світ за шаблоном своєї банальності” [2, с.217].

Після виходу в 60-х роках ХХ століття праці К.Поппера “Біоетика: міст у майбутнє” термін біоетика набув поширення в наукових колах. Поппер, запроваджуючи це поняття, вказував на необхідність нової етики, яка протистояла б аморальним виявам науково-технічного прогресу. За визначенням ученого, біоетика – це поєднання біологічного знання з пізнанням системи людських цінностей, новий вид мудрості, що показує, як

застосовувати наукові знання для забезпечення соціальних благ. Біоетика має стати наукою про виживання людства [9, с.37].

Згідно з найновішими науковими підходами, для розгляду запропоновано надзвичайно широкий спектр підходів щодо розуміння предмета біоетики: від медичної деонтології до екологічної етики. Прийнятною, на наш погляд, видається позиція В.Кулініченка, віце-президента Української асоціації з біоетики. Біоетику він розглядає як особливий евристичний світогляд, зумовлений певним історичним етапом розвитку культури, коли розуміння феномену життя набуває нової перспективи. До сфери морального введено не лише взаємини між людьми, а й ставлення до рослин, тварин, довілля, своєї чуттєвості, тілесності, духовності [9, с.38]. Предмет біоетики можна представити як сферу динамічних зв'язків “наука – людина – природа”.

Про особливості сучасної цивілізації розмірковує український філософ Н.Хамітов. На думку вченого, таємниця цивілізації в тому, що вона загіпнотизована волею до абсолютного маніпулювання природою, релігією, масовою свідомістю. Цивілізація готова все розділити, розчленувати, оголосити бездушним – для зручності маніпуляції [12, с.192]. Вихід із ситуації, що склалася, міжнародна громадськість шукає у сфері біоетики. Світоглядні засади біоетики базуються на основоположних загальнолюдських цінностях, таких, як гуманізм, любов до всіх виявів життя, визнання життя найвищою цінністю. Окреслені засади спираються на тисячолітній багаж філософських і релігійних традицій світових культур, однак століття індустрії й технонауки забуло чи занедбало їх.

Принципи біоетики можна збагатити концепцією “благоговіння перед життям” А.Швейцера; ідеєю “мегасинтезу” П.Тейяра де Шардена; теорією “інтегрального гуманізму” Ж.Марітена; “етикою ненасилля” Л.Толстого, М.Ганді; закликом будувати “цивілізацію любові” Івана Павла II; “принципом відповідальності” Г.Йонаса; “тенденцією буття” Е.Фромма, а також міркуваннями українських мислителів: ідеєю “сродної праці” Г.Сковороди; теорією “ноосфери” В.Вернадського; законом “спільності заслуг і відповідальностей” А.Шептицького; думками про моральну культуру І.Мірчука та ін. Мислителі намагаються зацентувати, що не все можливе технічно є прийнятним морально. У цьому руслі варто прислухатися до попередження А.Швейцера про те, що людина перетворилася в надлюдину. Але вона, наділена надлюдською силою, ще не піднялася до рівня надлюдського розуму. Чим більше зростає її могутність, тим вона стає біднішою. Наша совість повинна прокинутися й усвідомити, що чим більше ми перетворюємося в надлюдей, тим нелюдянішими стаємо [11, с.11]. Ми зупинимось: по-перше – на філософсько-етичних засадах біоетики як етики життя; по-друге – на етиці благоговіння перед життям А.Швейцера [14]. А.Швейцер – філософ, мислитель, лікар-гуманіст, відомий музикант, письменник. Доктор філософії, доцент Страсбурзького університету, у віці тридцяти років сів на студентську лаву медичного факультету, щоб вивчати тропічну медицину. Він не тільки успішно закінчив медичний факультет, а й захистив докторську дисертацію з медицини. 1913 року виїхав в Екваторіальну Африку, в Ламбарене (Габон), де на власні кошти побудував госпіталь і лікував африканців, викликаючи подив і захоплення.

Активний пошук виходу із ситуації, що склалася, людська спільнота здійснює на теренах біоетики. До арсеналу принципів біоетики належать ідеї “етики відповідальності” Г.Йонаса. Мислитель пропонує поширити поняття моральності на різні форми буття, у тому числі на природу. Таке зміщення акцентів, на його думку, може слугувати ефективним засобом захисту людини розумної від людини діючої. Г.Йонас трансформував кантівський категоричний імператив у новий закон, адекватний новому характерові людської діяльності: “Дій так, щоб наслідки твоєї діяльності були сумісними з підтримкою достеменно людського життя на Землі” [4, с.18]. Отож, ідеї Г.Йонаса, його “принцип відповідальності” репрезентують один із різновидів нової моралі, що постає у

формі благоговіння перед життям А.Швейцера, тенденції “буття” Е.Фромма, етики насильства Л.Толстого, М.Ганді, М.Л.Кінга.

Сьогодні в біоетичній практиці, крім філософсько-етичних, використовують низку різноманітних принципів і правил: утилітарних, деонтологічних, теологічних, віртуальних. Англійський філософ Р.Віч серед головних принципів біоетики називає добродійність, автономію особистості, чесність, справедливість. Водночас є постійна апеляція до загальних етико-філософських категорій: відвертості, природних прав людини [9, с.39].

Американські вчені Т.Бошам і Дж.Чайлдресс запропонували чотири основні принципи біоетики: *автономії, не нашкодь, благодіяння, справедливості*. Використання цих принципів регулюють відповідні правила: *правдивості, приватності, конфіденційності, достовірності, інформованої згоди* [13, с.94]. Ці принципи вважають сьогодні центральними в біоетиці й застосовують їх не тільки щодо людини, а й щодо тварин та всіх інших представників живого світу. Суть принципу автономії – у повазі до людини як особистості, у визнанні її вільного вибору, права та можливості відігравати визначальну роль у прийнятті рішень стосовно власного благополуччя. Тільки тоді, коли особистість робить вільний вибір, можна говорити про відповідальність, застосовувати для оцінки вчинків етичні критерії.

Принцип “роби благо” означає дію на благо інших людей, що відбувається завдяки наявності в людини почуття відповідальності й обов’язку, альтруїзму, любові до ближнього, емпатії (здатності до розуміння й відчуження емоційного стану інших людей, а також до сприйняття їхнього способу мислення). Принцип “не нашкодь” зобов’язує не завдавати шкоди іншій людині не тільки прямо, безпосередньо, а й побічно. Принцип справедливості проголошує необхідність і можливість справедливого задоволення потреб людини і розподілу матеріальних і духовних благ.

Усі ці принципи присутні в концепції А.Швейцера “благоговіння перед життям”, в якій мислитель тлумачив етику як безмежну відповідальність за все живе. У його концепції немає поділу на вище і нижче, цінніше і менш цінне. Згідно з глибоко гуманним підходом ученого, будь-який вияв буття, кожен форму життя оголошено священними. Спираючись на фундаментальну християнську заповідь “Не убий!”, А.Швейцера поширює її дію не лише на людські взаємини, а й за їхні межі. До сфери моральних стосунків включено рослини, тварин, усі вияви життя в універсумі. Швейцера обґрунтовує етику відповідальності за будь-яке життя: “Я є життя, яке бажає жити, я є життя серед життя, яке хоче жити” [там само]. Для етики благоговіння характерне усвідомлення самого факту життя як фундаментальної вартості. Благоговіння перед життям розглядають як центральний принцип, що має стати основою етичного відновлення людства, умовою виникнення універсальної етики.

Б.Каллікот вважає, що екологічна етика має відповісти на три питання: якою є природа природи, якою є природа людини і яким чином людина повинна ставитися до природи? Екологічна етика є науковим пошуком реальних альтернатив і навіть метафізичних принципів, що відповідають сучасній екологічній ситуації.

Прямою відповіддю на питання: як людина повинна ставитися до природи – є концепція “благоговіння”, запропонована А.Швейцером. Таке ставлення до життя включає три сутнісні елементи: покору, світо- і життєствердження та етику – як взаємопов’язані результати мислення. Етична концепція А.Швейцера може бути яскравим прикладом того, як питання екологічної етики органічно переростають у більш широкі – філософсько-світоглядні. Принцип самоцінності життя (життя взагалі і життя окремої людини) розглядається як засада нового світогляду – оптимістичного, який розвивається в умовах гуманної культури.

Людина – це єдність зовнішньої (тілесної, фізичної) і внутрішньої (духовно-душевної) сторін життя. Життя є благом лише тоді, коли, в цілому, задоволення превалюють над стражданнями, позитивні емоції – над негативними. Цей аргумент здатний привести думку до дилеми: або ми гуманні й здатні співчувати ближньому, а значить,

повинні переступити через недозволене (завдати смерть); або ми ставимо абстрактні догми вище за просте людське співчуття, а значить – не зупинимося навіть перед тим, щоб продовжити марні страждання, яких не винесли б самі.

Життя можна тлумачити як благо доти, доки воно має людську форму, існує в полі культури, моральних відносин. Деградувавши до долюдського рівня, воно втрачає етичну санкцію і може розглядатися як об’єкт, річ. Тому питання про його припинення – не більше, ніж питання про те, чи зрубати висохле дерево, виполоти бур’ян.

Підтримання життя на стадії умирання за допомогою складних технологій ґрунтується на тезі, що благом є не життя як таке, а життя в певній якості. Твердження, що гідне, достойне життя вище, ніж життя саме по собі, веде до висновку, ніби життя не є благом. У межах світосприйняття, що визнає життя благом, означає бути переконаним, що воно залишається благом до кінця, навіть тоді, коли стає стражданням.

На сьогоднішній день актуальним є пошук відповіді на питання, у чому полягає онтологічна місія людини. Ми приречені зруйнувати життя на землі чи врятувати його, підняти на новий рівень розвитку? Це – цілком реальна й актуальна дилема, що визначає історичну долю людства як універсального феномену. Споживацький світогляд, що домінує в сучасному світі, виходить із хибної тези, що ми не пов’язані з природою і тому головне завдання людини – завоювати й підкорити собі природу задля досягнення поставленої мети. Вузкий прагматизм подібного світосприйняття фатально впливає на історичні перспективи людства та життя в майбутньому.

Чи є вихід із цієї не зовсім радісної ситуації? Звичайно, так.

Слід згадати філософське вчення А.Швейцера, яке проголошувало необхідність “благоговіння” як визначальний принцип людського ставлення до світу. Учення Швейцера заново відкриває Європі стародавній принцип ахімси, що сформульований у доктрині буддизму та забороняє людині посягати на буття будь-якої живої істоти. Саме на цьому шляху, на думку Швейцера, можуть бути вирішені існуючі цивілізаційні проблеми. До речі, Швейцера підтвердив власне філософське кредо практичними кроками. Його місія в Ламбарене – це справжній гуманістичний подвиг у контексті нашої прагматичної цивілізації.

У подоланні антропоцентризму можна виокремити такі напрями: етика “благоговіння перед життям” А.Швейцера; голістична етика, що надає морального статусу всій природі, а не лише тим її представникам, які мають здатність до відчуття; “етика звільнення живого”, яка передбачає моральний статус лише для живих істот на засадах принципу “рівності усього живого”.

Проблема ставлення до навколишнього світу тісно пов’язана з аксеологічною й етичною (моральною) проблематикою. Цим пояснюється те, що значна частина досліджень, тією чи іншою мірою висвітлюючи проблему розвитку екологічних уявлень, проведена в руслі аналізу етичних уявлень. Однією з найбільш значних лишається тут праця А.Швейцера “Культура та етика”, опублікована 1923 р. [15]. Кризу культури, кризу людини, яка проявляється в її неволі, роз’єднаності, обмеженості, Швейцера пов’язував із кризою світовідчуття, кризою етики, моральності ставлення до інших живих істот, природи. В історії філософської думки Швейцера виділяв традиції оптимістичної і песимістичної етики. Так, в етичній давньоіндійській традиції, у вченні Платона і в ідеях Шопенгауера Швейцера убачав песимізм, життєзаперечну етику, а в натурфілософії Китаю, ученні про добродійність Арістотеля, в ідеях Бекона, Гартлі, Лока та ін., у раціоналізмі Лейбніца і Спінози – прояви оптимістичного світовідчуття [15]. Важливий недолік західних етичних учень Швейцера вбачає в обмеженості їх рамками людського суспільства, у зневажанні іншого життя. “Головною помилкою... видів етики була думка, що займатися треба ставленням людини до людини. У дійсності мова йде про те, як людина ставиться до світу і до всього, що її оточує” [там само, с.49].

Активним моральним принципом людини повинне стати добро, яке реалізується в активній діяльності на користь іншим людям і суспільству. Тут Швейцера вступає в про-

тиріччя із самим собою. Проповідуючи благоговіння перед життям, він одночасно схвалює вирубку тропічних лісів у Ламбарне, як спосіб, що дозволяє місцевим жителям іти шляхом прогресу [16]. Сучасні автори (Р.Атфілд, Дж.Пасмор та ін.), досліджуючи проблему екологічної відповідальності, виявляють дві традиції ставлення до природи й розгляду морально-етичних аспектів цього ставлення.

Перша – виявляється через прагнення до панування над природою, визнання людини керманічем довіреною йому природою і відповідальність за свої дії та їх наслідки. Джерела цієї традиції Пасмор вбачає в давньогрецькій філософії.

Друга – характеризується ставленням до тварин як до рівноправних істот, партнерів і супроводжується неUTILІтарним ставленням до світу. Так, Арістотель зазначав, що тварини страждають, але вважав при цьому, що страждання – їх доля. Стоїк Хрисип відмовляв тваринам і в стражданнях, вони тільки “наче б відчувають”. Сенека відхиляє ці питання, як незначні. Також і в християнській традиції спостерігається “подвійний стандарт”. Ось як Августин коментує зцілення Христом біснுவатого через переселення бісів у свиней і смерть цих тварин: “Тварини вмирають у муках, але це не має для них особливого значення, оскільки, не маючи розумної душі, звір не пов’язаний з нами спільністю природи” [8].

Таким чином, у руслі стоїцизму, платонізму, арістотелізму та біблейського вчення про людину як “вінець творіння” розвивалася “традиція підкорення”.

Слід зазначити умовність у виділенні двох названих тенденцій, більш складний, неоднозначний характер ставлення людини до природи. У західноєвропейській культурно-історичній традиції суб’єктом відповідальності могли бути тільки люди. Борг стосовно природи в кінцевому рахунку виявлявся боргом щодо людей. Відповідно до логіки цієї традиції, ставлення людини до природи за змістом, формою і суттю відрізняється від ставлення людини до людини. Відмінність ця задається різною структурою стосунків: якщо ставлення людини до людини двостороннє, то ставлення людини до природи – одностороннє, тобто вплив природи на людину позбавлений моральної суті (порушення принципу симетрії в моральних стосунках, обґрунтованого Кантом). Напрошується висновок, що моральний зміст ставлення людини до природи може розвиватися тоді, коли людина бачить у природі іншу людину, взаємодіє з природою, вступає у взаємодію із суспільством [3].

Зауважимо, що ставлення первісної людини до природи, представлене в міфології, включало можливість і необхідність відповідної дії. Тобто спочатку природа сприймалася не як об’єкт, а як суб’єкт взаємодії. У порівнянні з позицією Швейцера, який закликав до відмови від прагматичного і соціоцентричного ставлення до природи, тут робиться крок назад. Вважається, що включення природи в галузь моральних відносин можливо тільки в умовах керування людиною природою, підпорядкованості її собі. Тим самим закріплюється й посилюється характер взаємостосунків з природою. Теза Швейцера про “благоговіння перед життям” у будь-яких її проявах, спрямована на виховання безпосередності та неупередженості сприйняття навколишнього світу, характерних для людини в архаїчний період, лишається, частіше за все, порожньою декларацією.

Підсумовуючи, слід зазначити, що принципи біоетики базуються як на філософсько-етичних засадах, так і на практичних правилах. Серед важливих принципів – пріоритет життя, здоров’я, блага людини, благоговіння перед життям і відповідальність за нього; уявлення про духовну єдність людей, призначення яких – вносити імперативи добра й мудрості в буття всесвіту. Вищевказані принципи доповнюються практичними ідеями незашкодження людської особистості, її автономії, благодіяння та справедливості.

Ще більш потужні антропоцентристські установки стоять за положенням про те, що природа може усвідомлюватися як цінність тільки в ході її перетворення, і значить, розвиток перетворюючих зусиль веде до позитивної зміни системи людських цінностей: із ростом можливостей перетворення світу зростає й відчуття відповідальності за довкілля [13].

1. Судо Ж. История биоэтики, дискуссии, этическая ориентация / Ж. Судо. – www. kcn. ru / tat-ru / religion / catholic.
2. Гейзінг Й. Homo Ludens / Й. Гейзінг. – К. : [б. в.], 1994.
3. Денисов В. Н. Нравственные факторы современной экологической ситуации в условиях социализма / В. Н. Денисов, Е. И. Шубенкова // Философские науки. – 1983. – № 3. – С. 35–40.
4. Йонас Г. Изменившийся характер человеческой деятельности / Г. Йонас // Человек. – 1999. – № 2. – С. 18.
5. Йонас Г. Принцип відповідності у пошуках етики для техногенної цивілізації / Г. Йонас. – К. : [б. в.], 2001. – 400 с.
6. Кисельов М. М. Біологічна етика в системі практичної філософії / М. М. Кисельов // Практична філософія. – 2001. – № 1.
7. Кисельов М. Філософські та світоглядні аспекти біологічної етики / М. Кисельов // Вісник. – 2001. – № 11. – www. uct. kiev. ua / ~sofi.
8. Круть И. В. Очерки истории представлений о взаимоотношении природы и общества / И. В. Круть, И. И. Забелин. – М. : Наука, 1988. – 416 с.
9. Кулініченко В. Філософсько-світоглядні засади біоетики / В. Кулініченко // Практична філософія. – 2000. – № 3. – С. 37–43.
10. Петрик О. Біоетика – “вуздечка” для науки чи детектор брехні / О. Петрик // Дзеркало тижня. – 2002. – № 41 (416).
11. Фромм Э. Иметь или быть / Э. Фромм. – М. : [б. и.], 1990.
12. Хамитов Н. Философия человека: от метафизики к метаантропологии / Н. Хамитов. – К. ; М. : [б. и.], 2002.
13. Шаталов А. Т. Научно-технический прогресс, человек и проблемы экологической этики / А. Т. Шаталов // Ценностные аспекты науки и проблемы экологии. – М. : Наука, 1981. – С. 258–266.
14. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – Москва, 1992.
15. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер. – М. : Прогресс, 1973. – 343 с.
16. Швейцер А. Письма из Ламбарне / А. Швейцер. – Л. : Наука, 1989. – 473 с.

The article deals with the fact that the principle of bioethics ethics can be enriched by A. Shweizer's concept of “veneration for life”, in which the thinker interpreted ethics as boundless responsibility for everything alive. Veneration for life is considered to be the central principle, which is to become the foundation of ethical restoration of the mankind, the reason for the origin of universal ethics.

Key words: bioethics, morals, veneration, life.

УДК 141.21:
ББК 159.947.3

Володимир Фомін

САМОВДОСКОНАЛЕННЯ ОСОБИ ЯК УМОВА Й РЕЗУЛЬТАТ МОРАЛЬНОГО ОПТИМІЗМУ

*Стаття присвячена проблемі самовдосконалення як умови та результату морального оптимізму.
Ключові слова: самовдосконалення, ідеал, світогляд, спосіб життя, соціальне середовище, духовний орієнтир.*

Мисляча істота – людина – пізнає не тільки навколишній природний і соціальний світ. Вона має потребу й володіє здатністю пізнавати себе в драматичних контекстах культурно-економічної динаміки. Безумовно, обставини її суспільного буття мають вирішальне значення для формування світогляду й системи ціннісних відношень.

Адаптаційна складова всіх циклів життєдіяльності особи є головною, оскільки саме суспільство постійно змінюється й ставить нові вимоги до своїх громадян. Однак базові суспільні вимоги критично осмислюються, і ставлення до них пов’язане зі специфічними рівнями суб’єктивації буття. Самовизначення, самоутвердження, самореалізація і т. ін. означають ступінь узгодженості між необхідністю визнання суспільних обмежень і глибинною потребою в певному духовному суверенітеті.

Для чого необхідне усвідомлення своєї духовної свободи? Як людина визначає суть і завдання власної свідомості, найпотаємніші покликання душі? Наскільки вона здатна формулювати власні інтелектуальні та етичні цілі? Такі карколомні смисложиттєві питання неминуче постають перед нами. Людина є проблемною істотою. Вона незадоволена собою, і це є нормою та умовою розвитку її самосвідомості. Найдавніший

сократівський “заповіт” мислячим “пізнай самого себе” віддзеркалює вічний пошук філософської суті людини, віру в можливість її більшої досконалості, більшої гармонії з природою та соціальним середовищем.

Усі, кому доводилося говорити про “незавершеність” людини, мабуть, не вважали це замахом на “репутацію” Творця. Але даність цілком очевидна: довершуватись людині “доручено” вже самій. За нею вибір – робити це або ні. Сподіватися на успіх чи не вірити в нього.

Моральний оптимізм – феноменальне явище. Воно таке ж необхідне й вагоме, як Віра, Надія. Ідеал, світоглядні переконання. Більше того, моральний оптимізм “присутній” у всіх перелічених духовних цінностях. Будь-які проекти у всіх сферах життєдіяльності не можуть здійснюватись без оптимістичного світовідчуття й світовідношення. Це надзвичайно складні інтегральні стани людини. Головною умовою їх формування є звуження соціальної детермінованості поведінки. З іншого боку, вкрай важливе максимальне послаблення впливу різних морально-світоглядних стереотипів. Насамперед це стосується абсолютизації доктрини, за якою особа стовідсотково є продуктом суспільних обставин. Інше упередження – біологічне. Незмінною природою людини не тільки пояснюють її поведінку, але й виправдовують будь-які рецидиви тваринності. Нарешті, останнє, найбільш складне, суперечливе й незбагненне – теологічне вчення про створення системи світу (природи) та людини в їх божественній величі, красі й досконалості.

Уявімо собі людину, “задекларовану” доброю, лагідною, довершеною. Однак її “богоподібність” не гарантує сили проти зухвалої гордині. Вона нездатна посміятися над люциферовими спокусами. Навпаки, сама їх творить, множить без кінця і гонить себе далі від дарованого світла, ближче до ночі беззаконня. При всій повазі до наймудрішої у світі книги – Біблії, її прекрасних і нерідко ефективних етичних настанов, важко позбутися численних запитань. Чи тільки браком віри живиться моральний скептицизм у пізнанні, нігілізм в умонастроях, цинізм у стосунках? Вимога “робити, що належить” слабо узгоджується з гіркою апостольською констатацією перманентної нездатності людей жити як належить (праведно). Роздвоєння людини, як вічне прокляття, робить її глибоко нещасною [1]. Герменевтичні маніпуляції, хто б їх не здійснював, можуть нав'язати певний моральний оптимізм. Але він навряд чи стане домінантною мотиваційною мотивацією окремих вчинків і всієї життєдіяльності пересічної людини. Тільки постійне духовне втручання у “справи” плоті, “координація” біосоціальних потреб і запитів із критеріями “НАЛЕЖНОГО” способу життя сприяють становленню й зміцненню етичного суверенітету людини. Це той духовний рубіж, за яким з'являється гармонія між філософською вірою, моральним оптимізмом і самовдосконаленням. І до цього рубежу необхідно наближати себе щодня й щомиті. Його мусимо перейти. Навіть мізерна спроба зробити щось добре, що велить розум чи совість та людський обов'язок, є тією цеглинкою, з якої починається самобудування людини НАЛЕЖНОЇ. І кожна найменша вдача на цьому шляху додає морального оптимізму, штовхає нас на подолання суперечливих внутрішніх станів. Початком цього діалектичного процесу ми змушені вважати соціальну детермінацію. Найдревніші правила співжиття людей, їх сприймання та реалізація з огляду на їх об'єктивну необхідність започаткували шляхом фактично примусової адаптації феномен самодисципліни. Закон Таліону – чи не найкраще тому свідчення. З принципу відплати, невідворотного покарання (“око за око, зуб за зуб”) विकристалізується той рівень свідомості, на якому страх поступово витісняється рефлексією ідентифікації.

У Біблії, зокрема в Нагірній проповіді Христа [2], сформульоване золоте правило моралі. Про нього йдеться у філософських текстах Стародавньої Греції. Фалес вважав великою рідкістю тирана, що доживав до старості. А на питання “як прожити найкраще та найправедніше життя?” відповідав: “Якщо самі не будемо робити того, чим дорікаємо іншим” [3, с.103]. Цікаве й застереження Еклезіяста: “Хто яму копає, той в неї впаде, а хто валить мура, того гадина вкусить...” [4]. Численні варіанти формулювань зо-

лотового правила, відображені в народній мудрості, також свідчать про універсальний, загальнолюдський характер цих концептуальних застережень. Систематизовано їх проаналізував А.Гусейнов у спеціальному дослідженні [5]. Соціальність феномену самовдосконалення цілком очевидна. Воно здійснюється в рамках динамічної комунікації, розвитку взаємозалежності й відповідальності. І будь-які зміни духовного стану людини, як і основні важелі впливу на її поведінку, пов'язані з табуванням чи заохоченням, залежно від функціонуючих соціокультурних норм. Людина, говорячи словами І.Канта, належить двом світам. З одного боку, вона є ланкою загального ланцюга природи, тобто абсолютно, беззастережно детермінованою істотою, з іншого – вона артикулюється як духовний суверен. Інакше кажучи, моральні чи інтелектуальні рефлексії стосовно власної ідентичності людина свідомо підпорядковує своїм соціальним покликанням. Отже, така вельми “суверенна” справа, як самовдосконалення є способом пізнання й “здійснення” себе. При цьому індивідуальна форма самовдосконалення не тільки не применшує його суспільного значення, а, навпаки, надає йому найвищого сенсу. Власне буття людини, писав відомий філософ К.Маркс, онтологічно пов'язане з суспільною діяльністю, і те, що людина робить зі своєї особи, вона робить із себе для суспільства, усвідомлюючи себе як суспільну істоту [6, с.110]. Рівень соціального за-требування людини як суспільної істоти додає морального оптимізму, який, у свою чергу, поглиблює й розширює масштаби самовдосконалення.

Згадаємо відому педагогічну концепцію І.Канта про подвійну підпорядкованість свідомості та й усього життя людини. Він виділяв обов'язки щодо самого себе та обов'язки щодо інших. З контексту цілої низки міркувань філософа випливає, що обов'язок першого рівня органічно пов'язаний із дотриманням людської гідності та моральним самовдосконаленням. У тім же виявляється й величезний суспільний інтерес, бо справжнім громадянином, як правило, може бути лише людина, яка, знаючи про свою недосконалість, прагне позитивно змінюватись, робити себе кращою, “робити себе для суспільства”, у духовній боротьбі з негативними якостями ставати носієм тих якостей, котрі допомагають удосконалювати інших людей і суспільство. І.Кант говорить про це надзвичайно прозоро й виважено: “Я сам зобов'язаний удосконалювати своє уміння спілкуватися з людьми (культивувати себе)” [7, с.354–355]. Наведені думки з історії філософії та етики, сучасні наукові спостереження свідчать про необхідність і можливість духовної гармонії в людині. Ця гармонія проглядається в самій назві статті. Не можна вдосконалювати себе без віри у свою духовну силу, без морального оптимізму і, говорячи словами Дж.Бруно, без героїчного ентузіазму. Так само, як не можна перемогти моральний скептицизм, релятивістські спекуляції без практичного досвіду і результатів самовдосконалення.

Розглянута проблема набуває неабиякої актуальності в наш час у контексті глобальних трансформацій, криз та небезпек. І теоретичні аспекти проблеми дещо втрачають свою домінантність, порівняно із практичними. Морального оптимізму не просто бракує сучасній людині, його майже не залишається. Колись Ф.Достоевський записав думку: “поняття про добро і зло заплутані до неймовірності”. І якщо зникає віра в добро, як закон життя, якщо про добро і порядність говорять моральні потвори чи невігласи – про самовдосконалення просто не згадують усі інші.

Насамкінець, з приводу всього сказаного наведемо деякі соціологічні аргументи. У репрезентативному інтерв'ю опитуванні на Івано-Франківщині з'ясовано низку найважливіших аспектів теми. 1500 респондентів просили відповісти: чи відчувають вони якісь зміни в собі.

Відповіді у порядку зростання розподілились так:

- здається, я гіршаю – 15,1% опитаних;
- здається, я кращаю – 24,9%;
- здається, я не змінююсь – 29,1%;
- не відчуваю потреби задумуватись над цим – 30,9%.

Як бачимо, рівень усвідомлення особистої динаміки неоднозначний. Дещо насто-рожує кількість відповідей. Це говорить не тільки про відсутність конкретного досвіду самовдосконалення, але й про певну байдужість у даному питанні. Цілком логічним продовженням цієї констатації можна вважати оцінки ставлення соціального середовища до самовдосконалення. Понад 30,5% опитаних вказали, що вони не мали нагоди (чи потреби) з будь-ким про це говорити. 22% вважають, що в умовах безробіття, безгрошів'я, невпевненості у швидкому покращенні ситуації, у роз'єднаності людей ця тема неактуальна. “Сьогодні про це дуже мало знають і спілкуються” – цей варіант відповіді обрало також понад 22% респондентів. Позитивно зреагували вони на думки про те, що “сьогодні це нікого не цікавить”, “багатьох це лише дратує”, “у моєму оточенні перевага надається обговоренням обставин, здібностям добувати гроші”. Понад 66% опитаних підтвердили нейтральність або й дратівливість громадської думки до поставлених питань.

Про взаємну детермінацію морального оптимізму й самовдосконалення можуть свідчити конкретні життєві ситуації, в яких особа зафіксує вдачі або ж поразки щодо своїх недоліків. Зокрема, на питання “Чи вдалося Вам переборювати якісь свої бажання, звички, що суперечать позитивним нормам суспільної моралі” були отримані такі відповіді:

- інколи вдавалось, інколи ні – 58,13% опитаних;
- не пригадую таких випадків – 17,6%;
- в мене не виникає таких бажань та звичок – 15,3%;
- майже завжди вони виявляються сильнішими – 7,5%;
- не відповіли, інше – 7,4%.

Як бачимо, біля 60% респондентів запам'ятали якісь спроби змінюватися на краще. Це пов'язано з певним моральним оптимізмом. Значно менше тих, хто має серйозні переваги над моральними вадами. Найбільш вразливою є позиція – “не пригадую таких випадків”. Але ж добре відомо, що всі ми живемо у світі спокус чи, як мінімум, перебуваємо під потужним “пресом” розгалуженої системи потреб. Те саме можна сказати про групу, що вважає себе вільною від негативних бажань та звичок. Тут відчувається певна непослідовність, а можливо, й етична нещирість. Сумарно ці дві групи набирають понад 30% голосів. Очевидна наявність нерозуміння самовдосконалення, як поняття і складного процесу, і його стимулювання моральним оптимізмом. Причин такого стану багато. Одна з них – запізніла чи відсутня серйозна інформованість людей про самовдосконалення ще на ранніх стадіях соціальної адаптації. Так, про самопізнання й самовдосконалення людини зі шкільних навчальних програм і виховних заходів дізнаються лише 22% опитаних, а з преси, радіо, телебачення – майже 49%.

Біблія, біографії відомих людей із серйозною моральною репутацією, екстремальні ситуації, інформація про гіпноз, телекінез, чаклунство, зцілення, йогу тощо звичайно мають якесь значення. Однак навіть разом взяті ці фактори (джерела) не забезпечують системного пізнання людини, її мотивації до самовдосконалення.

1. Рим. 7, 14–24.
2. Мт. 7, 1–2; 12.
3. Фрагменти ранніх грецьких філософів. – М. : [б. и.], 1989. – Ч. 1.
4. Екл. 10,8.
5. Гусейнов А. Золотое правило нравственности / А. Гусейнов. – 3-е изд., доп. и перераб. – М. : [б. и.], 1988.
6. Маркс К. Економіко-філософські рукописи 1844 р. / К. Маркс // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 42.
7. Кант И. Метафизика нравов / И. Кант // Кант И. Соч. : в 6 т. – М. : [б. и.], 1965. – Т.4(2). – С. 354–355.
8. Фонд даних конкретних досліджень івано-франківського відділення Соціологічної асоціації України та Правозахисної організації “Суспільна амністія”.

This article deals with the problems of self-perfection as a condition and a result of ethics optimism of a human being.

Key words: self-perfection, an ideal, outlook, the mode of life, social environment, spiritual sovereignty.

УДК – 265.31/.34 +266.5

ББК – 86.29

Олесь Маргітич

ХАРИЗМАТИЧНИЙ РУХ У КОНТЕКСТІ МІЖХРИСТИЯНСЬКОГО ДІАЛОГУ ЯК ДУХОВНОЇ СКЛАДОВОЇ ПОБУДОВИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Харизматичний рух носить у собі екуменічний потенціал у контексті розвитку та побудови громадянського суспільства. Український харизматичний рух, що притаманний різним церквам, спрямований на покращання взаєморозуміння в екуменічній місії Церкви.

Ключові слова: харизматизм, харизма, екуменізм, реколекції, пневматологія.

Згідно з позицією провідних теологів, харизматичний рух є суто екуменічним явищем, оскільки, зароджуючись у численних християнських конфесіях, він часто носить у собі тотожний характер. Так, Йозеф Радінгер у передмові до німецького видання книги *Ранієро Канталамеси* співвідносить харизматичний рух із “автентичністю Церкви” (автентичністю в духовному аспекті) [8]. Таке розуміння співвідношення харизматичного руху та екуменізму має значний потенціал і в контексті творення громадянського суспільства, на чому наголошують іноземні дослідники, наприклад, екуменісти-практики Геріберт Мюлен, Ральф Мартін [4], Окремо слід виділити *II Документ з Малінес* кардинала Суененса “Екуменізм і Віднова”, українського протестантського теолога В.Босчка [1] та численних польських публікацій духовно-інформаційного центру “Wieczernik” [2].

Зокрема стверджується, що харизматичний рух – це “струмінь ласки”, як зазначає у своїх працях кардинал Йозеф Суененс, актуальна ласка – говорячи мовою теології – торкання чи подих Святого Духа, важливе для кожного християнина: світського, ченця, священника чи єпископа, – незалежно від того, до якого руху належить. “Тому ми йдемо фальшивим шляхом, – твердить учений, – допоки запитуюмо: чи можна бути членом тієї або іншої організації, спільноти та одночасно членом Віднови? На таке запитання слід відповісти давньою схоластичною формулою: *Nego suppositum*, або *заперечує початкове твердження*” [9].

Зрештою, додане до слова “рух”, неоднозначне з різних поглядів, визначення “харизматичний”. Передусім тому, що цей термін не має жодного повного значення: уся Церква є харизматичною; кожен християнин, свідомий того чи ні, є таким у силу свого хрещення і миропомазання. Він надмірно разить зовнішніх спостерігачів, та інколи його погано розуміють протестантські групи, які претендують на цю назву. Їх члени надто легко сприймають харизми лише як дари, хоча вони, без сумніву, отримані від Бога, проте протестанти вважають себе їх власниками, що є типовою позицією їхньої теології. Проти такої опредмеченої інтерпретації протестував Кевін Ронабан, один із піонерів Віднови в Сполучених Штатах.

Християнська любов передбачає, що Церква повинна прагнути дати пораду і керівництво громадам та окремим особам у питанні автентичності харизматичного руху. Саме тому 1972 року Комісією з богослов'я і церковних відносин Лютеранської церкви було видано доповідь під назвою “Харизматичний рух і лютеранське богослов'я”. Цей документ представляє детальне дослідження відповідних частин Святого Письма. Зараз із тих самих причин і в тому ж самому дусі, з повагою до харизматичного руху Комісія пропонує другий документ, в якому знову стисло буде проголошена доктринальна позиція Синоду й запропоноване пастирське керівництво для служіння духовним потребам тих, кого хвилює існуюче міжконфесійне напруження, що є певною перешкодою для екуменізму [3].

Явним екуменічним виявом щодо Лютеранської та Католицької церков є “Трес Діас” (з іспанської – “три дні”) – частина більшої групи організацій, яких часто відносять до рухів “Курсілло” або “Четвертий День”. Сам рух розпочався в Іспанії в 40-х,

завдяки двом римо-католикам – єпископу Хуану Хервасу та Едуардо Боніну, які розробили програму відродження Католицької церкви в Іспанії. Уперше “Курсілло” (або як іще його називають “короткий курс”) у християнстві був проведений на Мальорці (Іспанія) в кінці 40-х років. У США “Курсілло” був представлений 1950 року. Протестанти, які відвідували католицькі “Курсілло”, домагалися від свого єпископа розпочати такий рух для своєї спільноти [4, с.69]. Сьогодні, окрім католицьких “Курсілло”, існують інші рухи “четвертого дня” в різних протестантських церквах, зокрема, Єпископальні і Пресвітеріанські рухи називаються “Курсілло”. “Віа де Крісто” було організовано лютеранами, а “Дорога до Еммаусу” підтримується методистами. Також існує служіння у в’язницях – “Каїрос”. І врешті-решт, “Трес Діас” – всесвітня версія екуменічних рухів вихідних днів (уїкендів), яка вийшла з руху “Курсілло”.

Оскільки *Трес Діас* започатковано рухом римо-католицького відродження, уїкенди до сьогодні зберігають сильний католицький відтінок. Відтак, усе відбувається динамічно, використовується розклад, послідовність лекцій та подій, і взагалі, наповнення залишилося тим самим, що і в перший уїкенд на іспанському острові Мальорка. Окрім того, багато традицій і висловлювань *Трес Діас* перейнято з католицизму. Наприклад, керівництво *Трес Діас* застосовує таку класичну католицьку традицію, як Святкування Встановлення Хреста. Вони говорять про усамітнене життя. Темою лекцій на уїкендах є “Сакраменти” (Святі Тайни). Як уже було сказано, “Трес Діас” усе робить для того, аби не образити нікого – наказуючи працівникам “приділяти увагу спільному в християнських деномінаціях і поважати їх відмінності” [3].

Разом із тим Карл Ранер та Г.Форгімлер, акцентуючи увагу на харизмах, підкреслюють, що, наскільки вони не були б реальними, легко забувається, що першим даром Святого Духа є Він сам, що ласка *par excellence* є теологальна ласка росту віри, надії і любові, а також, що любов – то найкраща ознака християнської автентичності, а це, у свою чергу, виступає не лише засадою екуменізму, але й побудови громадянського суспільства [6, с.537].

Зрештою, протестантські теологи легко скеровують увагу на так звані “надзвичайні” харизми – саме вони привертають увагу мас-медіа, – і забувається про харизми “звичайні”, які є в Церкві.

Підкреслюючи роль і місце особистих надзвичайних харизм, які є тимчасовими й проминаючими, і тими, котрі наражаються на забуття загальних харизм, властивих інституційній Церкві, Геріберт Мюлен, акцентуючи увагу на значенні харизм, пише: “Міркую тут про помазання силою Святого Духа, що спочиває на єпископах, священниках, дияконах, та нерозлучно пов’язане з католицькою сакраментальною структурою Церкви” [5, с.6].

Одним із видимих екуменічних проявів “надприродних дарів” є “падіння в благодаті”, чи “спочинок у Дусі”. Описане явище зустрічалося з вражаючим ростом популярності в Сполучених Штатах під час служб оздоровлення, які практикувала сильна особистість баптистської церкви Катрін Кульман (померла 1976 р.). Подаємо її прізвище через видовищний характер її “оздоровчих” сеансів, під час яких “falling phenomenon” (“падіння в благодаті”) займало важливе місце. Мас-медіа прославили її в Сполучених Штатах, Канаді й далі. Тисячі людей товпилися постійно на її сеансах. Службу оздоровлення супроводжував великий оркестр, вишколені служби порядку “catherib” відповідали за те, аби готувати падіння осіб, котрих торкалася Катрін Кульман [9, с.65].

Поширення явища “falling phenomenon” у католицьких осередках частково пояснює пособоровий клімат екуменічної відкритості, який інколи розуміється як “дешевий екуменізм”, що прямує до єдності християн, а не християнських церков, на базі найменшого спільного знаменника та безпосереднього відношення до Святого Духа. Односторонній натиск на ролі Святого Духа, зі шкодою для природних людських способів посередництва, безперечно, сприяв прийняттю цього особливого виду “харизм”.

Зокрема відоме сильне початкове здивування деяких не католицьких лідерів, які бачили, як Римська церква приймає Віднову у Святому Дусі. Незабутнім було здивування Девіда Уїлкерсона – автора знаменитої книги “Хрест і стилет”, котрий різко висловлювався на адресу католиків: “або ви залишите Церкву, або Святий Дух залишить вас”. Католики рішуче відповіли на ці слова пером Ральфа Мартіна, визнаючи свою подвійну вірність Святому Дусі й Церкві [4, с.61]. Однак це була лише дрібна сутічка, яка не вплинула на подальший успіх екуменічного вектора харизматичного руху.

“Дари Святого Духа, як моральні цноти, наголошує Йозеф Суененс, мають переживатися не як щось абстрактне, але в конкретній динаміці особливих обставин. Спадає на думку струмок, що, впливаючи з джерела, яким є Святий Дух, пристосовується до природи ґрунту та форми рельєфу. Надто часто наше духовне і моральне навчання плило негнучким руслом, і воно також мусить відновитися в Дусі” [10, с.42].

Значення Дарів Святого Духа підкреслює *VI Документ з Малінес*, який мав за мету приготувати дорогу для допомоги і духовної віднови, що стосується душпастирської служби оздоровлення і становить інтегральну частину спасительного Воплочення Христа [9, с.70]. Христос – Спаситель людини – є також Тим, хто оздоровлює людські рани. Його Церква має на меті наслідувати Його службу оздоровлення та продовжувати боротьбу із силами зла, а також розпізнавати, підтверджувати й сприяти розвиткові харизм оздоровлення, прокладаючи їй безпечну дорогу, що якраз складає вагому духовну підвалину побудови громадянського суспільства.

Разом із тим частою спокусою є сприймання віднови Церкви в категоріях реорганізації, адаптації форм, що походять ззовні, структурних реформ на зразок людських інституцій, що, за висловом Ранієро Канталамеса (проповідника папського двору), “...можемо лише будувати трубопроводи й каналізації, але не зможемо зробити так, щоб заструменіло джерело” [8, с.302].

Не заперечуючи необхідність певних реформ, Йоан ХХІІІ заглиблювався в суть речей, тобто до “джерел живої води”, взиваючи християн до прийняття Божого дару, щоб над Церквою виповнилась нова П’ятидесятниця. Церква завжди потребує повторного будовання там, де вона вже збудована, або в “залі нагорі” (вечернику), в основоположному досвіді, яким була подія П’ятидесятниці.

При цьому віднова, якої можна сподіватися після здійснення П’ятидесятниці, як твердить католицька теологія, не є зовнішньою відновою, але відновою із джерелом, відновою у свободі, що залишається в Бозі, щоб нас глибоко “християнізував” через Свого Духа [7, с.115]. Властиво, у ній сконцентрована екуменічна надія на повернення християн до видимої єдності.

Одним із головних зовнішніх чинників відображення харизматичного руху та його екуменічного потенціалу є гласолялія та ксинолялія. Релігієзнавчо-теологічне тлумачення даного феномену все ж досить суттєво відрізняється в численних конфесіях. Як у сьогоднішньому досвіді церкви проявляється дана “вербалізація”, на це запитання дав відповідь Ральф Мартін, цитуючи Кіляна Мак-Доннелла, католицького дослідника, який займався цим духовним відновленням, що відбувалося в усьому світі. Зазначивши, що в різних культурах релігійне перетворення зазвичай характеризується певним так званим досвідом спалювання мостів, коли особа, яка рішуче повертається до Бога, переступає зі старого життя в нове. Навіть у всесвітній вилив Духа люди різних культур входять по-різному [4, с.49].

У чому полягає вираження даного дару, і в який спосіб об’явився він назовні? Як що можемо опиратися на те, як він проявляється сьогодні в живих християнах, потрібно сказати, що цей дар проявляється під різними видами: або у вигляді послань, виказаних на зустрічах, або в особистій площині, у вигляді довгої протяжної особистої молитви. У будь-якому разі йдеться про те, що звук і слово не є звичні до будь-яких існуючих мов, які відтворюються в даній хвилині. Ральф Мартін у своїй праці, друга частина якої стосується особистої молитви, наполягає на тому, щоб досвідчували єднання з Бо-

гом у мовах: “Наш досвід також показує, що мови мають бути основною частиною християнського життя в молитві. Не панацією, але й не чимсь незначним” [4, с.58].

Коли ж проявляється це в спільноті, тобто передається певне послання в мовах, завжди мови повинні інтерпретуватися, як у парі із пророцтвом мусіло б завжди бути розпізнання (пор. I Кор. 12:10; 14:27–28). Хто інтерпретує, не перекладає того, що інші казали; відчувається швидше потреба в говорінні чогось (“заохочуванні” слова, вірша зі Святого Письма), що він сам розуміє, як сказано з послання, і що виражає його загальний зміст [11, с.150]. Через те, що дуже рідко тлумачиться дар мов, на спільних зустрічах виникає певне упередження, тобто люди бояться відкриватися на нього, в той момент бажаючи пережити Віднову у Святому Дусі. “Я знаю, що мій досвід, – твердить кардинал Суененс, – і досвід інших за останні роки підтверджує це. Не є незвичним те, що хтось приходить просити допомоги для прийняття Духа і відверто чи приховано каже: “Мені подобається той чи інший бік діяльності Духа, але я не хочу молитися іншими мовами”. Звичайно, це застереження свідчить про бажання тримати свій контроль і не дати вузди правління нашого життя в руки Бога. Хоча людина може прийняти Духа і не говорячи іншими мовами, звичайно існує заборона для Духа діяти за Його бажанням до того часу, поки людина сама не прийде, коли хотітиме говорити іншими мовами. Для багатьох це є важливою захисною фортецею в повній відмові Богові” [10, с.42].

Послугування даром гласолалії, тим більше у сфері особистої молитви, зводиться до того, що відкривається до глибшої молитви, до безпосереднього контакту з Богом, звідки черпається багато добродійств. Часом гласолалія служить для вираження адорації обожнення, іншим разом стає могутнім заступництвом. Людина досвідчує в ній нову єдність; це ціла особа в найглибшій своїй істоті молиться, відкриваючись для Бога: тіло, душа і дух з’єднані в одно. Безпосереднє свідчення найкращої допомоги нам у розумінні того дару.

Загалом, харизматичний рух, з огляду на притаманний для сучасного пробудження як в Католицькій церкві, так і в інших конфесіях, є глибоким джерелом проникнення християнських норм і цінностей у теперішнє суспільство, у формування екуменічного характеру, для кращого переосмислення змісту і ролі особи, своєї діяльності, спрямованої на покращання себе, людських ідеалів. При цьому саме впровадження етичних норм, які заповів Ісус Христос, є історично перевіреним джерелом побудови громадянського суспільства, а спільні вияви харизм носять у собі джерело й об’єктивне спрямування екуменізму в контексті гармонізації соціальних чинників творення громадянського суспільства. В українському контексті поширення харизматичного руху, як явища христоцентричного і пневмоцентричного, покликане внести вагомий вклад в об’єднання нації на засадах взаємної любові, міжконфесійного взаєморозуміння.

1. Боечко Василь. Правда про харизму / Василь Боечко. – Львів : [б. в.], 2002. – 350 с.
2. Див. Святий Дух. Вибрані тексти. – Івано-Франківськ : [б. в.], 2007. – 49 с. ; Катехизи після євангелізаційних реколекцій : Вибрані тексти. – Івано-Франківськ : [б. в.], 2006. – 68 с.
3. Лютеранська церква і харизматичний рух: керівництво для громад і пастирів : доповідь Комісії з богослов’я і церковних відносин Лютеранської Церкви Місурійського Синоду (квітень 1977 р.). – <http://bohmnarod.ru>.
4. Мартін Ральф. Прагнення пізнати Бога : практична допомога під час особистої молитви / Ральф Мартін. – Львів : [б. в.], 1994. – 160 с.
5. Мюлен Геріберт. Нове життя з Богом / Геріберт Мюлен. – Львів : Свічадо, 2005. – 235 с.
6. Рагнер Карл. Короткий теологічний словник / Карл Рагнер, Герберт Форгрімлер. – Львів : [б. в.], 1996. – 890 с.
7. Тардіф Еміліан. Ісус є Месією / Еміліан Тардіф. – Івано-Франківськ : Фоліант, 2005. – 130 с.
8. Cantalamessa Raniero OFMConv. Piesn Duchu Swietego. – Warszawa, 2003. – 540 с.
9. Suenens Kard. Leon J. Spoczynek w Duchu (kontrowersyjne zjawisko). – Krakow, 2005. – 160 с.
10. Suenens L. J. Odnowa i ekumenizm / L. J. Suenens. – Krakow, 2007. – 200 с.
11. Verlinde Joseph-Marie. Jeden jest Pan / Joseph-Marie Verlinde. – Krakow, 1996. – 150 с.

Charismatic Wovemeat in the Catholic Church is some kind of heritage which is introduced by God's "activity" (notonly by ofservation) but through practise of charisueas end ekumenizm in Ukraine.

Key words: charismatism, charisma, ekumenism, rekolekzii, pneumatologia.

УДК 215: 26/ 28

ББК 86.375 (4 Укр.)

Олег Савчук

ХРИСТОЦЕНТРИЧНІСТЬ ТА АНТРОПОЦЕНТРИЧНІСТЬ СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ГРЕКО-КАТОЛИЦИЗМУ: РЕЛІГІЄЗНАВЧО-ТЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

У статті проаналізовано зміст понять “христоцентричність”, “антропоцентричність”, “сакралізм”, “секуляризм” у контексті соціального вчення українського греко-католицизму. За допомогою аналізу й синтезу релігієзнавчо-теологічних методів констатовано необхідність підвищення соціальної ролі особистості в українському суспільстві. Встановлено, що подолання суспільної індивідуальності є одним із шляхів виходу українського суспільства з антропологічної кризи перехідного періоду.

Ключові слова: христоцентричність, антропоцентричність, сакралізм, секуляризм.

З метою глибшого пізнання соціального підґрунтя христоцентричності та антропоцентричності соціального вчення українського греко-католицизму доцільно ці поняття розглянути в контексті богословської ідеї про людину як образ Божий. Для цього намагатимемось зрозуміти водночас богословські та релігієзнавчі імплікації вітчизняних і зарубіжних дослідників про глибоку соціальну сутність людини.

Об’явлення Трійності Бога відкриває простір для соціального аспекту людини, для тієї екзистенції, яка знаходить свій власний найповніший сенс у приналежності до спільноти. Уся фундаментальна християнська реальність – це соціальна реальність [2, с.51]. Коли Ісус Христос навчив людство молитися, він звелів звертатися “Отче наш”; коли Він здійснив перше чудо, то обрав нагоду, соціальну в найвищому значенні слова – народження нової родини; коли він заклав Євхаристію, то звертався до спільноти, кажучи: “Зробіть це на мій спомин”. Людська особа в собі й у своєму покликанні, як зазначають церковні документи, виходить за межі створеного всесвіту, суспільства та історії. На думку Івана Павла II, людина не може підпорядковуватись абстрактним ідеалам чи фальшивим утопіям, творити в суспільстві вона повинна за принципами цілковитої самовіддачі та солідарності [6, §47].

Як зазначено в “Моральній катехизі: Життя у Христі” Української греко-католицької церкви (УГКЦ), суспільний характер християнського покликання вказує на необхідність бачення світу як спільного добра людства. Акцентовано також і на тому, що світ має об’єктивний суспільний характер. Щодо богословського осмислення християнської активності у світі є доцільним навести таку цитату: “Найважливіше є переконання, що людина у світлі віри може цілковито відкрити сутність дару створення і правдиву вартість цього дару, скеровуючи свою активність... до остаточного сповнення всього у Христі. Християнське життя у світі – це відповідь християнина на Божий заклик, що враховує також його участь у суспільному житті...” [9, §269; 270].

Інший збірник церковних документів, “Компендіум соціальної доктрини Церкви”, зазначає: “... Любов, що надихає служіння Ісуса серед людей, є любов’ю, котру він пізнав, у тісному єднанні з Отцем... Послідовники Ісуса покликані жити так, як Він, а після Його Пасхи, тобто смерті й воскресіння, жити у Ньому і Ним, завдяки щедруму дару Святого Духа, який вкорінює образ життя Христа у людське серце” [6, §29]. Богословська складова розуміння соціальної природи Церкви, як бачимо, завжди засновувалась на першочерговій думці про божественну силу та втручання у хід людської історії Божого Провидіння. Християнству властиве цілісне бачення розвитку, а будь-яка форма розвитку, що дозволяє, а ще гірше породжує певні форми виключення деяких людей, не є справжнім розвитком. У цьому, власне, і полягає христоцентричність соціальної доктрини, яка повинна зберігатися в умовах так званого постіндустріального, інформаційного суспільства, в якому ми зараз живемо. Людська спільнота покликана творити середовище, гідне людини, яка наділена найвищою вартістю й покликана до сопричастя із собі подібними та зі своїм Творцем. Таким чином, відстежується антропо-

центричний характер соціального вчення українського греко-католицизму. Вершиною христологічного розуміння соціальних взаємин є здійснення природної потреби шукати Бога, пізнавати його і жити згідно з цим знанням [5, с.521].

Загальносуспільний макрорівень церковного служіння включає в себе відносини *церква – держава, церква – нація*, ідеалом для яких у київсько-візантійській традиції є поняття помісної церкви.

Можна довго сперечатися про доцільність виснування соціальної доктрини з Євангелія, але питання можна поставити і так, чи спонукає нас дух Євангелія, яке було писане в абсолютно відмінних суспільних умовах, до соціальної відповідальності сьогодні? Чи належить лише вимушено “давати кесареві податок” (Мт. 22, 17–21), а чи бачити в цьому смисл, нехай і не першочергової ваги, підгрунтя релігійного служіння громадськості? Ці запитання не вважаємо риторичними, а намагатимемось дати на них християнську відповідь, у дусі найновіших досягнень греко-католицької суспільної думки [8, с.31].

Людство знаходиться в новій добі своєї історії і сьогоднішнє душевне хвилювання пов’язане власне із цими переминами. У цей спосіб суспільство переходить від статичного розуміння парадигм, закладених у Святому Писанні, до розуміння радше динамічного та еволюційного, звідки й походить нова складність проблем, що вимагають нового вирішення. Нові обставини впливають і на саме релігійне життя. З одного боку, загострена снага раціоналізму очищує його від якогось магічного розуміння світу і від досі поширених забобонів, вимагаючи щораз більшого діяльного сприйняття віри. Багато людей зростає в щораз живішому відчутті Бога, а з другого боку – щораз більше людей заперечують Бога і релігію, начебто вимогою наукового прогресу або якогось нового гуманізму. У багатьох країнах це все виявляється не лише в поглядах філософів, а має безпосередній вплив на формування державних законів.

Як у Христі поєднані божественна і людська природа, так само поєднані у своєму бутті церква і суспільство, за принципом обміну властивостями [3, с.51]. Цей принцип поєднання даних інституцій є богословською парадигмою буття церкви. Слід підкреслити, що візантійська традиція акцентувала спільнотність церковного буття, яка була позначена надмірним впливом держави на внутрішньоцерковні процеси. Тому в наш час, зокрема й УГКЦ, як церква східної традиції, змушена опиратися на соціальні здобутки західної церкви, оскільки соціальна рефлексія східної традиції доволі незначна. Тепер, коли більшість церков східної традиції все ще зітхають за “благословенним мечем держави” як за головним засобом церковної ікономії, перед Київською Церквою відкривається шанс вийти на новий рівень суспільного служіння [3, с.53].

У сучасному українському релігієзнавстві вияв суспільного статусу релігії визначається з допомогою понять “сакралізація” та “секуляризація”. Перше поняття відображає процес розширення сфери функціонального впливу релігії на суспільство, поширення релігійного санкціонування на соціальні інститути, відносини, форми суспільної та індивідуальної свідомості людей, що приводить до розширення так званого “соціального простору” дії, функції релігії в суспільстві. У цьому контексті ситуація в Україні двояка: якщо на Заході дійсно можемо спостерігати розширення цієї функції, то на решті території держави воно лише починає набирати обертів. Вияв цієї тенденції, таким чином, є неоднозначним.

Натомість поняття “секуляризації” характеризує процес об’єктивного чи суб’єктивного звуження сфери функціонального впливу релігії на життя суспільства, індивіда, звільнення їх життєдіяльності від релігійно-церковного санкціонування. Можна вести мову про секуляризацію суспільства соціальних структур, яка є більшою мірою об’єктивною, а також про секуляризацію індивідуальної та групової свідомості (так звана суб’єктивна секуляризація) [1, с.563–564]. Саме такий секуляризаційний вимір має особливо негативний вплив на суспільство.

У цьому сенсі соціальне вчення українського греко-католицизму покликане передусім гармонізувати процеси “сакралізації” та “секуляризації” в Україні, адже досягнення такої гармонії сприятиме зростанню рівня релігійного плюралізму.

Сучасне суспільство, на наш погляд, характеризується невпинним нівелюванням ціннісних орієнтирів, наслідком якого є багатовимірний духовний занепад, який спостерігається у нашій державі. Коротко охарактеризуємо головні елементи цієї духовної кризи. Щодо моральної кризи, скажемо, що вона виражається головним чином у тотальному моральному релятивізмі, що характеризується морально-етичною дезорієнтацією окремої особи, апатії та відмови від суспільно-політичної активності, недовіри до всякої влади, справжньої втечі від будь-якої особистої відповідальності. Дійсність сучасного етапу розвитку та становлення українського суспільства є, на думку знаного дослідника цієї проблематики А.Костюка, надзвичайно багатогранною та мінливою [7, с.522].

Дуже серйозним викликом, що постав перед сучасним суспільством, як слушно зазначає дослідник О.Єгрешій, є проблема “деперсоніфікації” та дегуманізації суспільства. У вирі суспільно-політичних та економічних подій сьогодні, проблем глобалізації, особливої інтенсивності життя не рідко втрачається конкретна людина, яка повинна бути рушієм культурного поступу. Проблема дегуманізації сприймаємо як своєрідний виклик і церкві, і державі. Зазначена проблема безпосередньо пов’язана з іншою не менш важливою – проблемою релігійної індиферентності сучасного українського суспільства, з його дехристиянізацією. Дуже часто в теперішніх умовах релігійна форма домінує над релігійним змістом [4, с.65]. Щоб принаймні почати долати означенні негативні явища, держава й церква покликані тісно співпрацювати, збільшуючи рівень суспільної довіри як до однієї, так і до іншої інституції.

Отже, життя “соціальними чеснотами” залежить від кожної конкретної української людини, від того, яким ціннісним орієнтаціям вона віддасть перевагу, як трансформуються її світоглядні парадигми та в якому співвідношенні національно-культурні домінанти поєднуються із загальносвітовими, цивілізаційними, гуманістичними пріоритетами. Тому дослідження аксіологічного аспекту адаптації людини до мінливої соціальної реальності має важливе значення для формування та подальшого удосконалення, з одного боку, духовної сутності та світогляду окремої особистості, а з другого боку, – соціуму, що містить у собі активізацію творчої ініціативи особистості, яка, у свою чергу, сприятиме прогресу суспільства в усіх сферах життєдіяльності. А роль українського греко-католицизму в процесі формування ціннісних пріоритетів в українському суспільстві, безумовно, важко переоцінити.

1. Академічне релігієзнавство / за ред. А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
2. Бадджо А.-М. Християнське соціальне вчення : ідентичність та методологія / А.-М. Бадджо // Соціальна доктрина Церкви. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 49–78.
3. Гаваньо І. Богословський вимір соціального життя / І. Гаваньо // Документи Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви : третя сесія (м. Львів, 30 червня – 4 липня 2002 р.). – Львів : Вид-во УКУ, 2002. – С. 50–59.
4. Єгрешій О. Католицька Акція : світське апостольство у Галичині початку 1930-х рр. (спроба історичної екстраполяції) / О. Єгрешій // Українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем. – Івано-Франківськ ; К., 2008. – С. 65–68.
5. Кияк С. Ідентичність українського католицизму : генезис, проблеми, перспективи / С. Кияк. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006. – 631 с.
6. Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 549 с.
7. Костюк А. Корупція як соціальний феномен і як моральна проблема / А. Костюк // Документи єпархіальних соборів УГКЦ (2001–2002). – Львів : Секретаріат Патріаршого Собору, 2002. – С. 521–530.
8. Коул Дерем В. Перспективи щодо релігійної свободи : порівняльна структура / В. Коул Дерем // Релігійна свобода і права людини : правничі аспекти. – Львів : Свічадо, 2001. – С. 23–77.
9. Моральна катехиза. Життя у Христі. – Львів : Вид-во УКУ, 2004. – 179 с.

In the article such concepts as Chistocentrism, antropocentrism, sacralism, secularism have been analyzed in the context of Ukrainian Greek Catholicism social study. With the help of analysis and synthesis of religious study's social role in the Ukrainian society has been stated. Overcoming of social indifference has been identified as one of the ways for the Ukrainian society to cope with the anthropocentric crisis of the transitive period.

Key words: chistocentrism, antropocentrism, sacralism, secularism.

УДК 291.1:233

ББК 87.3

Марія Чикарькова

КОНЦЕПТ “ЕДЕМ” У БІБЛІЇ І ТАЛМУДІ (ЕВОЛЮЦІЯ БІБЛІЙНОЇ КОНЦЕПЦІЇ ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ Й РОЗВИТКУ АНТРОПОЦЕНТРИЧНОЇ СВІДОМОСТІ АНТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ)

У статті аналізується концепт “Едем” як проблема дихотомії язичницької (антропоцентричної) точки зору та біблійної концепції сакрального життя. Спеціальну увагу приділено еволюції цього слова від простого етноніма до теологічного концепту античного язичництва.

Ключові слова: Біблія, Талмуд, Едем, сотеріологія, антропоцентризм, гуманізм.

Тема, якій присвячено цю статтю, вивчена надзвичайно мало – причому переважно теологами, а не філософами (зокрема, коментаторами Біблії та Талмуда, які часто просто повторюють загальні місця). Водночас якраз філософських досліджень бракує. Утім, очевидно, що “філософи можуть вивчати релігію та цікавитися її проблемами”, хоча “філософія та релігія постійно в конфлікті, це трагедія філософії, трагедія релігії, трагедія релігійної філософії” [2, с.79].

Філософія здається несумісною з Біблією, яку пересічна свідомість сприймає чи то як суцільну “міфологію”, чи то як ліричну стихію неперервної молитви. Але епічні тексти Біблії – хроніки та Книги Царств – є за своєю структурою нічим іншим, як філософією історії. Священна історія ізраїльського народу є історією обраного народу – доки той тримає угоду з Богом; коли ж єврейське суспільство відходить від Бога та встановлених ним моральних норм, то починає руйнуватися. Якраз Біблія, паралельно з Арістотелем, започатковує погляд на буття як на єдино дану “реальність”: так, ідея потойбічного буття оформлюється практично – і не занадто чітко – лише в часи Христа, і то не всі іудеї поділяють її (вчення секти садукеев, наприклад). У Старому Завіті погляд на посмертне існування вкрай смутний, і “шеол глибокий” біблійного тексту мало чим відрізняється від вкритого павутинням й сповненого чудовиськ царства Ерешкігал у месопотамців або ж моторошного Аїду греків, в якому герой Ахілл задрить простому орачеві на поверхні землі. Лише земне буття і його моральний зміст – “справи днів” (*дебрім хайямім*) стають для авторів біблійних текстів підставою для остаточного виправдання або ж засудження людини Творцем.

Релігія Ягве для масової свідомості єврейського народу була полем філософствування: складання Біблії відбувалося, при всій зв’язаності індивідуально-авторського начала, у річищі поступового розриву з фольклорно-міфологічним мисленням [1, с.14–17]. Поетичний елемент у Біблії зустрічається усе ж таки спорадично¹, і поступове становлення логосу та виживання міфу тут закономірно завершується апологією Логосу в Івановому Євангелії. Сама історія походження людини, як її викладено в Біблії, несе в собі активне філософічне переосмислення мотивів вавилонського міфу про ліплення людей із глини. У цьому міфі боги виліпили людей, аби ті робили за них усю важку роботу з удосконалення світу й годували своїх творців; коли ж люди набридли богам своїм галасом, ті втопили їх у величезній повені. За Біблією же людське творіння саме

¹ Характерно, що прийняте в західній теологічній традиції визначення певних книг Біблії як “поетичних” часто збігається з їх статусом як творів певною мірою “другорядних”, які лише ілюструють основоположні тексти (наприклад, такі книги, як Пісня над піснями, Естер тощо).

винне в потопі, бо стягло на себе гнів Божий власною зухвалістю і непокорюю Творцеві. Адам, що дає імена речам, морально панує в світі лише поки в ньому образ Божий не затьмарено гріхопадінням. Але за біблійним поглядом, усі ми – діти Адама і Єви. Утім, слово *Адам* означає в гебрайській мові “червона глина”, земля. І це є символом матеріально-тварної, “нижчої”, порівняно з субстанцією ангелів, природи людини. Отож тягар первородного гріха лежить на всякій людині (це докладно розроблено в основоположному для Церкви вченні Августина про зіпсованість людської природи й необхідність подолання в собі “ветхого Адама”, норовистої і недолугої тілесної істоти, яка живе виключно власними примхами). Як писав О.Мень, “підвищуючи людину як “володаря тварі”, Біблія, тим не менш, дуже далека від її ідеалізації. Вона однаково заперечує і прирівнювання її до тварини, і псевдогуманістичне її обоження” [8, с.133].

Тому в біблійному світогляді ідея спасіння набуває центрального місця, увінчуючись темою Христа. Варто відзначити, що “проблема спасіння як одна з ключових для людини будь-якої епохи і культурних кіл варта поглибленого аналізу”, причому (хоча із цим можна й дискутувати) християнську сотеріологію трактують зазвичай “як зразок усякої сотеріології” [10, с.7, 79]. Саме шляхом до спасіння стає згадана вже ідея обраного народу, який зберігає вірність Ягве й не вклоняється численним демонічним істотам, втіленням матеріальних сил природи, що їх обожують інші народи. “А тепер, коли справді послухаєте Мого голосу і будете дотримувати Заповіту Мого, то станете Мені власністю більше всіх народів, бо вся земля то Моя! А ви станете Мені царством священників та народом святим. Оце ті речі, що про них будеш казати Ізраїлевим синам” (Вих.19:5–6), – каже Бог до ізраїльтян у момент виходу з Єгипту, тобто – реального формування єврейської національної спільноти.

Священна історія відносить це прагнення відокремитись від язичників ще глибше – у часи Авраама, який пішов шукати обіцяну землю, відчувши глибоку відразу до свого вавилонського оточення та його розпусної і кровожерної релігії. Поняття *Едем* (далі “едом”. – *Ред.*), яке винесене в заголовок цієї статті, виникає в перших поколіннях авраамових нащадків¹ й означає грубого й бездуховного поганина – саме на таких двох своїх невісток, дружин Ісава-мисливця, й нарікала Рівка, дружина Ісака. *Едом* – це “прізвисько, яким найменовано Ісава, коли він просив у свого брата Якова сочевичного варива, назвавши його червоним (“Червоного отого дай мені...” [7, с.118]. Символіка червоного кольору тут недвозначна: це – колір жаги чуттєвого бажання, нестачі й пристрасті. Примітивізм Ісава, який продає своє первородство за сочевичну юшку, вимальовується вже з його мовної характеристики: дикий мисливець не в змозі навіть назвати рослину, з якої вариться юшка, не називає страви, а лише іменує її вторинну ознаку, яка найбільше “пече очі”, – червоний колір. “Бажання Ісава з’їсти червону сочевичку підкреслюється його рудим волоссям <...>. Він був едомлянином, “рудим”, або принаймні батьком Едома, як декілька разів повторюється в Книзі Буття. Він же був Сеїром, «кошлатим» <...> і в більш пізніх книгах (Числа 24:18; 2 Хроніки 5:11; 2 Царств 14:7). «Сеїр» та «Едом» стають взаємозамінними словами” [5, с.316]. Усе сказане набуває особливого змісту, якщо врахувати, що руде волосся є генетичною ознакою неандертальця, і саме на території Палестини, як свідчать дані археології, розгорнулися най-

¹ Орієнтовно часи Авраама, діда Ісава та Якова, – це ера Хамурапі, тобто XVIII ст. до н. е.). Електронна єврейська енциклопедія подає такі відомості про едомлян: “Поскольку *Исав* был старшим сыном *Исаака* и братом прародителя израильтян *Иакова*, потомки *Исава*, эдомитяне, считались ближайшими родственниками израильтян. В то же время библейские рассказы о женитьбах *Исава*, в которых следует видеть проясняющие этногенез истории, подчеркивают смешанный этнический характер эдомитян. В Библии рассказывается, что *Исав* взял в жены ханаанских хеттеянок (Быт. 26:34; 36:2; см. *Ханаан*, *Хетты*), исмаильтянку (Быт. 28:9, ср. 36:3; см. *Исмаил*) и хивеянку (Быт. 36:3). Смешанное происхождение эдомитян подтверждается также появлением в списке потомков и старейшин *Исава* этнических элементов: кеназитского (Быт. 36:15), амалекитянского (Быт. 36:16) и хурритского (Быт. 36:20, 21, 29, 30), а также наличием в этом списке как западносемитских, так и хурритских имен” [13].

більш давні війни між кроманьйонцем та неандертальцем. І зрозуміло, чому саме Ісавові випадає успадкувати первородний гріх праотця Адама, який колись зробив свій вибір – з’їв-таки табуйований плід із дерева пізнання. “Глиною” стає після смерті Адам, “глиною” – й Ісав: “У поті свого лица ти їстимеш хліб, аж поки не вернешся в землю, бо з неї ти взятий. Бо ти порошок, і до порошку вернешся” (Бут.19:3). Від цього моменту діти Якова, який так віддчайдушно боровся за первородство, успадковують його прізвисько *Ізраїль* (Бог сильний), а нащадки Ісава починають іменуватися *Едомом*, успадковуючи пращурову приземленість, язичницьке обожнення не духу, а матерії, байдужість до ідеї богообраності.

Таким чином, спочатку *Едомом* у Біблії названо певний етнос. У Біблії (Повт.2:4–5) стверджується, що гору Сеїр дав у власність Ісавові сам Бог. У Псалмах згадується, як “Йоав побив Едома в Солянній долині, дванадцять тисяч” (60: 2; 3). Едомляни спочатку мислилися як конкретні “кузени”, споріднені расово й мовно, але чужі за вірою. З ними бували звичними не лише війни, а й різноманітні контакти, й едомлян загалом не цуралися – аж до шлюбу включно (що припиниться лише після повернення з вавилонського полону за законодавця Ездри). Так, Соломон не лише наробив кораблів в Еційон-Гевері, що при Елоті на березі Червоного моря в едомському краї, а й пошлюбився з едомлянками: “А цар Соломон покохав багато чужинних жінок: і дочку фараонову, моавітянок, аммонітянок, едомітянок, сидонянок, хіттіянок” (1 Цар., 26).

Отож ситуація ніяк не містила “расової ненависті”, якогось обрання за принципом “крові”, роду-племені. Біблія базується на ідеї єдності людського роду й від початку заперечує будь-який расизм¹. До обраного народу беззастережно залучається, наприклад, праведна моавітянка Рут. Спасіння конкретних нащадків Ісава декларовано недвозначно; дітям Едому, які навернуться до Господа, обіцяно навіть більше, ніж колись обраним, але жорстоким серцем дітям Ізраїлю. У великого пророка Єремії сказано: “Ось дні наступають, говорить Господь, і Я навіщу всіх обрізаних та необрізаних, Єгипет та Юду, й Едома та Аммонових синів, і Моава та всіх, хто волосся довкола стриже, хто сидить на пустині, бо всі оці люди необрізані, а весь дім Ізраїлів необрізаносердий!..” (Єр.9: 25–26).

Але якщо в Біблії за словом *Едом* закріплено суто етнічний зміст², то в Талмуді *Едомом* із часом починають іменуватися всі язичники (буквально – “язики”, тобто *мови*, усі не-ізраїльтяни).

Взасмнини іудейської та язичницьких культур історично склалися дуже непросто. Адже, за біблійним поглядом, “ветхий Адам” мусить для власного спасіння приборкати своє свавільство, перетворитися – добровільно й через покаєння – на обожену людину, яка, на відміну від обоженої людини язичницької свідомості (наприклад, культ римських імператорів, культ вождів, мудреців, чарівників тощо), відкидає архаїчне поклоніння божествам природи і релікти тотемізму. Та, по-перше, саме стародавнє єврейство усвідомило, що його національна самоідентифікація – це насамперед релігія Єдиного Бога, Ягве, з певними труднощами. Біблія об’єктивно перераховує всі випадки відпадиння від Ягве, починаючи від поклоніння золотому тельцеві (спроба відродити культ єгипетського бога-бика Апіса невдовзі після виходу з Єгипту) й до деградації біблійної віри напередодні вавилонського полону, коли жінки у дворі Храму ридали за помираючим восени вавилонським Таммузом, а ерусалимські царі нерідко обирали поклоніння Молохові й Астарті. Водночас Біблія активно й непохитно стверджує єдинобожжя як символ абсолютного торжества добра у світі³. Це різко вирізняє її з ряду язич-

ницьких священних книг Стародавнього світу, в яких світ постає дуалістичним, і в якому Добро і Зло, Ормузд і Аріман, Інй і Янь начебто рівноправні й знаходяться в певній рівновазі, отож – начебто варті рівного шанування. Та й шанування це своєрідне: “едомлянин” шукає не богопізнання, а влади над божеством, яке слід чи то купити жертвами, чи то улестити, чи то розчулити, чи то зв’язати теургічною маніпуляцією й заклинанням, аби взяти над ним гору. Ідея теургії, зв’язування волі божества людиною-чаклуном, пронизує наскрізь тексти єгипетської Книги Мертвих, гати Авести, формули Атгарваведи (заключної частини комплексу Вед) тощо.

Єврейській релігійній культурі стало особливо важко опиратися язичницькому світові, коли він після завоювань Олександра Македонського почав невпинно й глобально консолідуватися на ґрунті елінізації. Греція, цей фаворит античного світу, будувала свій духовний світ, як колись Вавилон і Єгипет, як згодом і великий Рим, якраз на тих самих цінностях, що й біблійний Ісав, хіба що незрівнянно більше рафінованих¹. І агресивність була їй часом притаманна не меншою мірою, ніж, скажімо, носіям асирійської культури. Характерно, що тільки-но культура Греції розпочала свою переможну ходу в Стародавньому Світі, то одразу ж виявила нетерпимість і презирство до “варварів”. Особливо наочно це виявилось в ситуації Маккавейських війн, коли елінізований сирієць Антіоха Епіфана спробував був зовсім знищити маленьку Іудею² та її віру: у Храмі Ягве було встановлено статую Зевса й принесено їй в жертву “нечисту” свиню, а за збереження Біблії та відправу іудейського ритуалу карали на смерть. Це супроводжувалося нечуванним колабораціонізмом. Опиратися цілому світові було для пересічного розуму справжнім безумством, і в іудейському суспільстві з’явилися численні зрадники, які згоджувалися відійти від власної спадщини й прийняти грецьку. У Біблії згадується навіть первосвященик часів завоювань Антіоха Епіфана, що узяв грецьке ім’я Ясон і прагнув усіляко прислужитися завойовникам-елінізаторам. Утім, гору взяла вірність батьківським цінностям, і повстання Маккавеїв змело чужинців, які прагнули винищити єврейську віру й культуру. Ідіосинкразія єврейства щодо всього грецького стала закономірним плодом ситуації. Коли мудреця Йонакаана питають, в які години слід вчити дітей грецьких книжок, той відповідає: коли хочете, аби тільки не вдень і не вночі – сказано ж бо: і вдень, і вночі прославляй ім’я Господне! А слово *епікейрос* (епікуреець, гедоніст) у мові Талмуда стало означати просто “свиня”. До того ж уже в епоху Другого Храму поширилася думка, буцімто Перший Храм нищили саме едомляни (грецьк. Кн. Ездри, 4:45; ефіопський варіант книги Еноха, 89:66). Така ситуація тривала аж до часів розквіту александрійської культури.

Коли ж історична доля кинула єврейське суспільство в обійми гіганта – Римської імперії (яка почала пригнічувати й нищити непокірний народ із посиленою потужністю і, врешті-решт, зруйнувавши 70 року Єрусалимський Храм і єврейську державність, загалом виселила його в діаспору при Адріані, цинічно назвавши територію, де недавно жили вигнанці, Палестиною – землею філістимлян), єврейська думка осмислює як Едом саме Римську державу. На додаток до традиційної відрази щодо Едому, закарбованій у Біблії, талмудична Агада починає ототожнювати з Едомом якраз римлян, що вперше зустрічається напередодні повстання Бар-Кохби; у талмудичній літературі Есав-Едом став символом і втіленням Римської імперії. У Талмуді й Мідраші стверджується, що саме нащадки Ісава заснували місто Рим, що його трактовано як одне зі згаданих у книзі Буття тридцяти шести міст старійшин едемських [12; 13]. А Рим утілює цілий “зовнішній світ”, в якому панує зло, або, іншими словами, в антично-язичницькій парадигмі бере гору антропоцентризм, бо тут людина навіть може диктувати свою волю богам (божественний імператор, герой чи вождь, маг-чарівник тощо).

¹ Схема походження трьох рас – білої, жовтої та чорної – начебто від Сима, Хама та Яфета виникла пізніше, в середньовіччі.

² “Izrael – to określenie nie tylko etniczne, jak np. Edom, Aram, Moab” [11, с.327].

³ Спроби дезавувати цю концепцію, які виливаються в активний пошук у біблійному тексті відлуння язичницьких культів і вірувань, є лише виразом традиційного гіперкритицизму щодо релігії взагалі.

¹ Див. сумарну характеристику язичницьких аксіологій у порівнянні з біблійною в монографії С.Абрамовича [1, с.15–32].

² Ізраїль із часом зменшився територіально й почав називатися Іудеєю.

Отож поступово поняття Едому утверджується в єврейській традиції як певне узагальнення-концепт: це народ-язичник, заклопотаний насамперед їжею, сексом, родючістю, багатством і довголіттям. Імплицитна семантика червоного – кольору землі – є його маніфестацією. Цей концепт визначає стабільну опозицію єврейства “нечистому” світові, зокрема – римській імперії як його реальному втіленню.

Та античне язичництво поступово втрачає пасіонарність і дедалі інтенсивніше починає розкладатися. У рамках уявлень, що сформувалися на міфологізації матеріальних стихій, визріває ідея не-матеріального світу, який можна пізнати не через почуття, а трансцендентно, і це стає глобальним процесом. Занепадає традиційний політеїзм та зумовлена ним хитка, релятивна мораль. Людина, яка почала – у рамках антропоцентричної свідомості – обожнювати сама себе (казав же Протагор, що людина є мірою всіх речей), усе більш нагадувати міфологічне чудисько – досить пригадати постаті на зразок Калігули або Нерона. Сенатор, який кидається на арену, аби пити кров з роз’явленої вени загиблого гладіатора, воістину красномовно свідчить, що людині ніщо людське не чуже. Закономірним продуктом духу стає поширення атеїзму, який значною мірою сприяв деградації римського суспільства, посіявши зерна відчаю та цинізму. У призабутій праці російського дослідника передреволюційних часів М.А.Васильєва було цілком слушно підкреслено, що іррелігійність у пізньому римському суспільстві стає фактором виродження соціуму, понижуює активність людської природи [4, с.93–96]. І коли проповідники християнства, яке перехлюпнулося через береги іудаїзму, почали проповідувати серед едомського людського моря, то – перемогли, після трьохсот років нещадних гонінь, бо обіцяли знебоженому й розлюдненому суспільству спасіння через Сина Божого, не в занадто добре відомому царстві Кесаря, а в Царстві Небесному. Центром світу має бути, за Біблією, лише Бог, і ця вертикаль забезпечується через рятівну віру в Христа. Християни й зовсім відкидають “горизонтальний” поділ людей на племена (“Бо нема різниці поміж юдеєм та гелленом, бо той же Господь є Господом усіх, багатий для всіх, хто кличе Його” (Рим. 10:12), мислячи себе Новим Ізраїлем. Цікаво також, що головний рабин Росії А.Шасвич слушно зауважує, що єврейському світові притаманна була особлива розімкненість – не за горизонталлю, а за вертикаллю, догори, до Абсолюту, з Яким (принаймні в задумі, у завданні) співвідносилася в традиційному єврейському житті буквально кожна дія. Цим у певному смислі компенсувалася вимушена “горизонтальна” замкненість, що в ній євреї жили в інокультурному та іноконфесійному оточенні [Цит. за: 3, с.98].

Однак паралельно в іудаїстській думці Едом стає узагальненням Риму християнського й християнства взагалі. Адже тут язичництво, вустами ап. Павла, визнається вже як “дика маслина”, і якраз до язичників активно йдуть місіонери Христа – найперше сам Павло. А пророцтво Єремії щодо обранництва едомлян, так само, як інших язичників, набуде характеру конкретної програми. Це все – на додаток до “обожнення людини”, яке іудаїзм вбачає в догматі про Трійцю і поклонінні Христові.

Проте всі ці філіації ідей, особливо ж в атмосфері відвертих дискусій між іудеями та християнами в пору становлення нової релігії, не вичерпалися й у Новий час. Адже й сьогодні “... європейська думка не досягла консенсусу в питанні, чим було оте Відродження антично-язичницьких первинів у культурі – світанком чи початком смеркання Європи? Має численних прихильників концепція, згідно з якою справжніми батьками гуманізму були Отці Церкви, а Відродження, яке переорієнтувалося на світську культуру, що в ній домінує не релігія, а наука, насправді є початком кінця гуманізму (Дж.Тоффаніна, К.Бурдах, М.Бердяєв, О.Лосєв та ін.)” [6, с.6]¹.

¹ При цьому слід рішуче підкреслити, що механічне й беззастережне застосування в даних сферах терміна “гуманізм” часом веде до справжнього абсурду. Так, у кандидатській дисертації В.Сергійко цілком серйозно ставить собі в заслугу “з’ясування” тієї начебто обставини, що в католицизмі соціальне вчення християнства спрямоване “від теоцентризму до антропоцентризму, зосереджуючись на глобальному вимірі загальнолюдських, економічних і соціальних проблем (sic! М. Ч.), надаючи їхньому вирішенню (sic! М. Ч.) соціально-етичного дискурсу” [9, с.3]. Католики, які читали цей опус, мабуть, були, м’яко кажучи, широко здивовані: адже антропоцентризм є запереченням усіх церковних догматів.

Секуляризація європейської культури, яка розпочалася від цієї епохи, є поверненням до стану істоти, яка знову й знову продає своє первородство за червону сочевицю. Едом, таким чином, повертається в сьогоднішній світ у новому й жахаючому масштабі. Єврейська думка схильна розглядати це як плід “християнізації” Біблії; криза гуманізму трактується тут як криза саме християнської культури, хоча очевидно, що перед нами якраз криза гуманізму ренесансного, паганістського за своєю генезою.

Це ставить перед майбутніми дослідниками проблему детального дослідження долі ренесансної спадщини, і врахування історії формування концепту *Едом* у Біблії та Талмуді може послужити в цій справі важливою точкою опори. Це тим більш важливе тому, що відсутність справжнього наукового аналізу у сфері даної проблеми поки що залишає широкий простір для її міфологізації та вульгарно-фантастичного витлумачення, наприклад – різноманітні ідейно-сюжетні конструкції в дусі теософського філософування.

1. Абрамович С. Біблія як форманта філологічної культури / С. Абрамович. – К. ; Чернівці : Рута, 2002. – 230 с.
2. Байчунь Ч. О трагедии русской религиозной философии / Ч. Байчунь // Вопросы философии. – 2007. – № 5. – С. 73–79.
3. Балла О. Путь Христа – тоже иудейский / О. Балла // Знание – сила. – 2006. – № 7. – С. 93–98.
4. Бирюков Б. И. Историография Н. А. Васильева и антропологические конфигурации современной философии / Б. И. Бирюков, И. П. Прядко // Вопросы философии. – 2008. – № 2. – С. 88–104.
5. Грейвс Р. Иудейские мифы. Книга Бытия / Р. Грейвс, Р. Патай. – Екатеринбург : У-Фактория, 2005. – 496 с.
6. Гуманітарні науки в сучасному негуманітарному ВНЗ : матеріали Міжнарод. наук.-практ. конф. – Чернівці : ЧТЕІ КНТЕУ, 2008. – 218 с.
7. Костів К. Словник-довідник біблійних осіб, племен і народів / К. Костів. – К. : Україна, 1995. – 429 с.
8. Мень О. История религии : в поисках Пути, Истины и Жизни : в 7 т. – М. : СП “Слово”, 1991. – Т. 1. Истоки религии. – 287 с.
9. Сергійко В. Ф. Соціально-етичне вчення християнства : тенденції розвитку, конфесійні особливості : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук / В. Ф. Сергійко. – К., 2003. – 24 с.
10. Problem zbawienia w religiach i kulturach. – Kraków : Wyd-wo un-tu Jagellońskiego, 1998. – 210 s.
11. Słownik teologii biblijnej. – Poznań – Warszawa : Pallotinium, 1973. – 1168 s.
12. www.booknik.ru/colonnade/suget/?id=13477.
13. www.eleven.co.il/article/14987.

In article are analyzed the concept Edem as a problem of dichotomy of pagans point of view and Bibles conception of sacral life. Especially there are studied evolution of this word from simple ethnonym to theological concept of antic Paganism.

Key words: Bible, Talmud, Edem, soteriologiya, antropotsentrizm, humanism.

УДК 291.5.316.46

ББК 86.210.3.2

Ірина Ломачинська

ОСМИСЛЕННЯ МОРАЛЬНОГО ЗМІСТУ ХРИСТІЯНСЬКОГО ЛІДЕРСТВА В РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ КІНЦЯ ХІХ–ХХ століть

У статті аналізуються проблеми осмислення морального змісту християнського лідерства в російській релігійно-філософській думці кінця ХІХ–ХХ століть. Визначаються основні моральні складові релігійного лідерства, їх сутнісний зміст. Досліджуються основні завдання християнського релігійного лідерства та шляхи їх реалізації.

Ключові слова: релігійне лідерство, релігійна моральність, святість, героїзм, подвижництво.

У кризові періоди розвитку держави по-новому переосмислюються проблеми цінності окремої людської особистості, сенсу її життя, системи суспільних пріоритетів, відбувається перегляд суспільних світоглядних ідеалів, зокрема чергова спроба відродження моральних засад християнської духовності. У даному контексті особливого значення набуває проблема морального змісту лідерства в цілому та релігійного лідерства

зокрема. Тому темою даного дослідження є спроба осмислення морального змісту християнського релігійного лідерства в контексті ціннісних принципів православної духовності. Тема дослідження окреслює такі завдання: визначити сутність морального змісту релігійного лідерства та його ціннісні орієнтири; дослідити співвідношення героїзму та подвижництва в християнському лідерстві; проаналізувати зміст християнської аскетичної практики; осмислити сутність духовного виміру релігійного лідерства в категоріях християнських принципів свободи, віри, любові. Джерельною базою дослідження стала творча спадщина представників російської релігійно-філософської думки кінця XIX–XX століть, зокрема М.Бердяєва, С.Булгакова, М.Зернова, І.Ільїна, Л.Карсавіна, Є.Трубецького та ін. Варто зазначити, що означену проблему ми спробуємо проаналізувати крізь призму представленої у вищеназаних представників філософської думки системи уявлень про цінність людської особистості та дослідити роль релігійного лідерства в утвердженні моральних суспільних ідеалів.

Християнство як етична система створило уявлення про людську особистість, здатну до самопізнання та самовдосконалення. Діалог із божественним не тільки направлений на індивідуальне спасіння, але й стає своєрідною призмою, крізь яку активно пізнається навколишній світ. “Вчення про спасіння – це доктрина спокути. Під останньою розуміється Боже діяння в Христі, який подолав віддалення людини від Бога, зламав владу гріха й відновив справжню природу людини в новому відношенні до люблячого Бога. Спасіння, як і гріх, – цей стан буття, але тільки оновлений, пов’язаний із Богом. Бути “в Христі” означає знаходитися в особистому відношенні не з історичним Ісусом із Назарета, а з живою сучасною реальністю, встановити особистий містичний зв’язок між християнином і Христом” [7].

Визначаючи постать релігійного лідера, варто ставити основний акцент власне на духовному змісті його діяльності, тобто важливою в даному контексті є не соціально-політична діяльність певного лідера на шляху формування в суспільстві відповідної релігійної ідеології (що, безумовно, не заперечується), а його діяльність у царині формування нової моральності, створенні підґрунтя для внутрішнього самовдосконалення окремої особистості, яка стала членом певної релігійної спільноти. Адже, як зазначає В.Зеньковський, “християнство принесло звістку не тільки про спасіння людей, але воно й навчило інакше дивитися на людину, воно навчило таємниці проникання Христової любові в ту глибину, де нерозтраченим, хоча і закритим, існує образ Божий у людині. Початок духовності в людині не є окремою сферою, певним відокремленим життям, а є творчою силою, що пронизує собою все життя людини й визначає її нову якість. Духовне життя в нас є джерелом світла, в промінні якого здійснюється усвідомлення самого себе, це є та серцевина особистості, в зв’язку з якою й тримається вся наша особистість у повноті її сили” [9, с.77].

Як вважав В.Соловйов, основу справжнього релігійного благочестя складають такі елементи: визнання безумовного достоїнства тільки за Богом; готовність цінувати все інше лише за ступенем і ознакою зв’язку з Богом (зв’язок із Богом може мати ступені й бути позитивним або негативним). Наслідками щирого благочестя є єдність частин і їхня святість. Звідси – основні засоби моральної організації людства – об’єднання й освячення. У цьому й полягає основна справа Церкви. Щоб виконувати цю функцію, Церква сама повинна бути єдиною й святою. Із цього погляду Церква є єдністю і святістю Божества в його інобутті. Церква являє собою дійсну сутність боголюдства. Єдність і святість Церкви повинні проявлятися: у просторі – як універсальність, що виражається у зв’язку окремих людей та народів через Христа – як індивідуальний осередок боголюдства, і через світ безтілесних сил (тих святих, що почили і живуть із Богом) і тих вірних, що борються на землі. Також єдність і святість Церкви проявляється в часі – як апостольське спадкоємство. Тільки через Церкву людина може знайти справжнє безсмертя [15].

У той же час у богословській літературі підкреслюється моральна домінанта релігійного лідерства як символічного духовного посередника між людиною і Богом. Як зазначав С.Булгаков, “служіння священства як харизматичного посередника не може бути лише механістичним чи магічним. Воно передбачає духовну участь того, хто виступає цим живим посередником. Зв’язок священства з мирянами ґрунтується не на владі, а на взаємній любові, це відносини духовних батьків і дітей” [6, с.60].

Моральний імператив релігійного лідерства прагне до досягнення символічної святості окремої особистості, яка, відповідно до православної традиції, “починається в ту мить, коли християнин посвячує себе Богу, приносить себе Йому в дар, стає Його власністю. Це не означає, що в той момент людина вже стає святою в тому значенні, в якому вона покликана бути подібною до Серафима Саровського, Сергія Радонежського, Ніла Сорського і безлічі інших фундаторів православної духовності. Це лише говорить про те, що тепер із власної волі, з повної своєї згоди, зі всією своєю рішучістю вона віддає себе Богу” [1]. У результаті формується уява про прагнення до святості як найвищого морального ідеалу поведінки, як особливої життєвої позиції. Її розуміють як жертвовність, яку надихають цінності “не від світу цього”. Таким чином, жертвуючи мирським, людина досягає меж сакрального.

Варто зазначити, що історія християнства наповнена боротьбою видатних сповідників віри за утвердження нового суспільного ідеалу. Формуючи власний шлях морального подвигу, вони ставали зразками для наслідування та надихали на пошук духовної істини численних послідовників. Як зазначав П.Кропоткін, “однією з головних відмінностей християнства від попередніх релігій було те, що воно виставило керівною рисою в житті людини не особисте його щастя, а щастя суспільства, і, відповідно, – ідеал – ідеал суспільний, за який людина здатна віддати своє життя. Ідеалом християнства були не спокійне життя грецького мудреця і не військові чи громадянські подвиги героїв Древньої Греції і Риму, а проповідник, який повстав проти злочинств тогочасного суспільства і готовий йти на смерть за проповідання своєї віри, яка закликала до справедливості, до визнання рівноправності всіх людей, у виявленні любові як до своїх, так і до чужих, і, нарешті, в пробащенні всіх образ – на противагу всезагальному на той час правилу помсти” [14, с.105].

У дослідженні сутності релігійного лідерства особливої уваги потребує аналіз змісту героїзму та подвижництва як визначальних граней християнської духовності. С.Булгаков протиставляє героїзм світський (так званий інтелігентський) і героїзм християнський, указуючи, що при певних спільних рисах це все-таки протилежні начала. Основна відмінність духовного почину – християнського героїзму, або, точніше, християнського подвижництва (бо герой у християнстві – подвижник), не стільки зовнішня, скільки внутрішня, релігійна.

Порівнюючи героїзм і подвижництво, С.Булгаков зазначає, що ніщо так не утверджує психології героїзму, як зовнішні переслідування, гоніння, боротьба з їх перипетіями, небезпека і навіть загибель. Страждання і гоніння найбільш канонізують героя і в його власних очах, і в очах оточуючих. “Герой не обмежує себе другорядними ролями, його мрія – бути спасителем усього людства, або, хоча б, одного народу. Невід’ємною рисою героїзму є максималізм, адже герой не зупиняється на малому. Він робить історичний стрибок у своїй уяві і, мало цікавлячись пройденим шляхом, кидає свій погляд у світлу точку на краю історичного горизонту. Такий максималізм має всі ознаки ідейної одержимості, самогіпнозу, він сковує думку і виробляє фанатизм, глухий до голосу життя” [5, с.56–57].

З точки зору С.Булгакова, героїзм прагне до порятунку людства самотужки й при тому зовнішніми засобами; звідси – виняткова оцінка героїчних діянь, у максимальному ступені втілення “програми максималізму”. Потрібно щось зрушити, зробити щось понад сили, віддати при цьому найдорожче, своє життя, – ось заповідь героїзму. Стати

героєм, а разом і рятівником людства можна через героїчні діяння, що далеко виходять за межі повсякденного обов'язку.

Із самої сутності героїзму випливає, що він передбачає пасивний об'єкт сприйняття – спасений народ чи людство, між тим герой завжди уявляється в однині. Герой вважає себе надлюдиною, яка стає по відношенню до свого оточення в гордовиту позу спасителя. Якщо героїв є декілька, то між ними невідворотно виникає суперництво. “Героїзм, як загальнопоширене світовідношення, є першопочатком не збірним, а роз'єднуючи, він створює не односторонців, а суперників” [5, с.58].

На відміну від героя, християнський подвижник “вірять у Бога, без волі Якого волосина не впаде з його голови. Історія й одиничне людське життя представляються в його очах здійсненням хоча й незрозумілого для нього в індивідуальних подробицях будівництва Божого, перед яким він упокорюється подвигами віри. Завдяки цьому він відразу звільняється від героїчної пози й домагань. Його увага зосереджується на його безпосередній справі, його дійсних обов'язках і їх строгому, неухильному виконанні. Звичайно, і визначення, і виконання цих обов'язків вимагає іноді не меншої широти кругозору і знання, ніж та, якої домагається інтелігентський героїзм. Проте увага тут зосереджується на усвідомленні особистого обов'язку і його виконанні, на самоконтролі, і це перенесення центру уваги на себе і свої обов'язки, звільнення від фальшивого самопочуття непокликаного рятівника світу й неминуче пов'язаної з ним гордості оздоровляє душу, наповнюючи її відчуттям здорового християнського смирення” [5, с.65]. Знаменитий християнський проповідник та аскет, відомий своєю подвижницькою діяльністю, Єфрем Сирін так характеризував істинне християнське смирення: “Відмінні риси й ознаки людини, що має істинне смирення, суть такі: вважати себе грішною перед Богом, прагнучи до кращого, дорікати собі повсякчас, на всякому місці і за всяку справу, нікого не хулити й не знаходити на землі людини, яка б була більш грішною за неї саму, але всіх завжди хвалити і прославляти, нікого ніколи не засуджувати, не зневажати... ні в чому не виставляти себе за мірило, ні з ким не сперечатися ні про віру, ні про інше..., не суперечити вищому; з радістю переносити образи, приниження і втрати, ненавидіти спокій і любити працю, нікого не засмучувати, не уражати нічию совість” [8, с.139].

Особливу роль у створенні етичного ідеалу християнського подвижника відіграла Православна Церква. Русь сприйняла природу Церкви інакше, як Захід. Як зазначає М.Зернов, специфічною рисою Церкви в православ'ї стало те, що “Церква для християн розумілась передусім як община, об'єднана богослужінням, а не канонічно організована установа” [10, с.53]. Людина, яка відмежовує себе від інших й одноосібно стає на шлях пошуку істини, не зважаючи на можливість спасіння для оточуючих, згідно з усталеними уявленнями, з часом спокушується одним із найбільших гріхів – гординсю, і тому її праця буде марною. Таким чином, Церква як община односторонців, на чолі якої стоять її духовні лідери, не тільки настановлює на шлях християнської моральності, але й дозволяє діяти з благословенням.

Православна свідомість спирається на визнання людини, її душі, як найвищої етичної цінності та нездоланної віри в її очищення. Як стверджував В.Зеньковський, “православна свідомість виходить із сутності розуміння людини в глибокому почутті її цінності. Радість за людину як за живе відчуття божого образу в ній – це сприйняття світла і добра в людині, і воно в православ'ї настільки сильне, що в ньому тоні навіть гріх та брехня. Радість за людину є основою непохитної віри в неї – адже як би низько не впала людина, до яких би меж не доходили її життєві вади, ми не маємо права відвертатися від неї, але все чекаємо на те що вона стане іншою” [9, с.77].

У православній духовній традиції однією з основних складових християнської моральності виступає аскетизм. Моральний зміст аскетизму полягає в культивуванні помірності, що веде до панування над пристрастями з метою сприяння силам добра. При цьому християнська аскетична практика виступає як свідоме застосування доцільних

засобів для придбання чеснот і досягнення релігійно-моральної досконалості, що формує шлях наближення до Бога та духовного порятунку.

Аналізуючи систему християнської аскези, Л.Карсавін зазначав, що “історичне християнство не виразило всю повноту християнської моральної ідеї. Воно, аскетичне, на протигагу язичництву, висуває безумовну цінність самозречення і безмежної жертовності. Християнин-аскет заперечує світ як предмет свого володіння і насолоди. Він заперечує все земне життя, себе самого. І все ж у своєму запереченні він стверджує своє заперечення. Ненависть уже не відмова, а прагнення знищити невидиме, розчинити його у своїй духовності, вищій, ніж обмежено земне” [12, с.225].

Але чи можливо назвати аскезою знищення у своїй душі всіх почуттів і прагнень? Чи людина черства та байдужа, не здатна на чуттєві прагнення й пориви, є справжнім аскетом? Аналізуючи це протиріччя, В.Розанов зауважував, що “багатство темпераменту є умовою внутрішнього тепла і жвавості. І тому в усіх випадках, де становищем чи завданнями життя вимагається особливе тепло і жвавість, “променистість” людини, – він закривається путами стриманості, тобто він доводить темперамент у собі до найвищого рівня, і тоді він починає “променитись”. Це і є пояснення... аскетизму” [16, с.170]. Тобто лише та людина зможе реально насолодитися духовними плодами аскези, в якій киплять почуття, яка відчуває красу життя, яка може відмовитись від потягів плоті й надати вихід своєму темпераменту в духовній творчості, в прагненні до божественного.

Християнське подвижництво в ідеалі має формувати значний творчий потенціал особистості. Як зазначав С.Трубецької, “думка про Христа, що прийшов во плоті, для християнина виражає основне завдання культури – про першопочаток, який вона повинна втілювати в житті; а визнання за культурою позитивного завдання є її виправданням. Якщо початком релігійного життя людської спільноти є втілення божественного в людському, то людський розум, людська воля закликаються до участі в Божих справах. Християнський ідеал вимагає від нас поєднання самовідданої вірності Богу з найвищою енергією людської творчості” [19, с.379].

Релігійний лідер повинен дати своїм послідовникам виклик до змін, гідний їх сили духу і фізичних можливостей. Він повинен іти попереду змін, намагаючись передбачити духовну ситуацію свого часу. Адже самозаспокоєння та самонасолода є першим кроком до духовної деградації. Причини та можливості для змін релігійний лідер повинен шукати передусім у собі, щоб слугувати живим зразком для своїх послідовників. У контексті пошуку ідеалів християнської духовності С.Трубецької справедливо зазначав, що “Христос не прийде, доки людство не дозріє для його прийняття. А дозріти для людства означає виявити найвищий підйом енергії в пошуку Бога і прагненні до Нього. Це не певний зовнішній, сторонній світоакт божественної магії, а кінцеве самовизначення Бога щодо людини і людини щодо Бога – вище одкровення божества і людської свободи” [19, с.388].

Сутність людини полягає в тому, щоб самостійно спрямовувати своє життя, тому покликання постає як значущість унікальної особистості, яка розкривається в той момент, коли людина відповідає на найскладніші життєві виклики. Людина як свідомою особистість здатна робити вибір, опираючись на свою систему цінностей, тому можливість змінити напрям свого життя дає змогу знайти себе, змінити своє сьогодні й серйозно вплинути на майбутнє. Тому основне завдання релігійних лідерів полягає в тому, щоб створювати таку систему цінностей, які мають позачасовий характер. Релігійні лідери не можуть зажадати від оточуючих прихильності до своїх поглядів, вони можуть тільки вселити її, тобто без віри неможлива дія.

Віра, як зазначає І.Льїн, є передумовою духовного зросту людини й обумовлюється ним. “Істинна віра виникає не із суб'єктивних настроїв і не з вільних побудов. Вона зароджується в повноцінному досвіді. І завжди буває вкорінена в предметному спогляданні Духа. Це чуттєвий досвід має справу з реальностями не чуттєвого чи надчуттєвого

го характеру. Цей досвід не мрія і не схилення. Він вимагає духовного протверезіння й піддається духовній перевірці. Він має свою підготовку, своє очищення й особливі вправи; він здійснюється в предметному сприйнятті й досягає повної і кінцевої очевидності. Людина, яка позбавлена духовного погляду і слуху, не має ніякого права говорити про духовні предмети” [11, с.177].

Людина, яка свідомо втрачає своє прагнення до божественного, стає на шлях духовної деградації. Людське життя і свобода не мають для неї ніякої цінності, і, як свідчить недалека історія нашого минулого, в бездуховному світі на зміну лідерам приходять вожді і тирані, які прагнуть заповнити власними хибними міфами опустілу чашу безвір'я. “Людина, яка відкинута і покинута Богом, втрачає свою творчу силу: вона стає безсердечною, безнатхненною, жорстокою твариною, безсилою в спогляданні і творенні нових абсолютно досконалих форм, але в той же час здатною до загального знищення; і життя її заповнюється страхом каторжної праці і взаємної зради. Хто проповідує безбожжя, той готує людям найбільші страждання, приниження, рабство і муку” [11, с.179].

Для М.Бердяєва поняття божественного як передумови духовного самовдосконалення безпосередньо пов'язане з містикою духовного досвіду: “про Бога можна говорити лише мовою символіки духовного досвіду. Не можна ставити питання про Бога у відриві від людини. Невдоволення людини кінечним, прагнення до нескінченного є виявом божественного в людині, свідченням про існування Бога, а не тільки світу. Людина зустрічається з Богом не в бутті... а в духовному досвіді. Лише в духовному і в свободі зустріч із Богом стає драматичним співбуттям” [4, с.24].

У прагненні до духовності виникає поняття свободи, яке є визначальним для осмислення сутності християнського духовного лідерства, адже “християнство є історичним власне тому, що в ньому розкривається свобода. Без свободи є лише царство природи. І разом із тим історія тисне на свободу людини і підкорює її своїй необхідності. Конфлікт особистості у світовій історії є основним конфліктом людського життя” [3, с.326]. Видатний християнський аскет Єфрем Сирін так характеризував християнську свободу: “Бог створив людину вільною, наділивши її розумом і мудрістю та поклавши перед очима її життя і смерть, так що якщо побажає, по свободі, йти шляхом життя, то житиме вічно; якщо ж, по злому умислу, піде шляхом смерті, то вічно буде мучитися” [8, с.139], тобто свобода тісно пов'язана з відповідальністю й зумовлює вільний вибір людини в питаннях добра і зла та, як наслідок, моральну відповідальність за результати свого вибору.

Для релігійного лідерства, на відміну від лідерства політичного, нагорода й покарання, як правило, є категоріями моральними, адже релігійний лідер не сам карає відступника, але попереджає про його жорстоке покарання в найближчому майбутньому. П.Сорокін стверджував, що “уява нагороджувальної реакції (як деякого “блага корисності”), яка може відбутися, якщо буде здійснений той чи інший акт, відповідним чином тисне на психіку людини й примушує її здійснювати вчинок чи утримуватись від його здійснення або страждати за щось, що без цього впливу, можливо, й не відбулось би. За всіх інших рівноцінних чинників одна й та ж нагорода чи одне й те ж покарання тим сильніше впливає на поведінку людини, якщо момент їх виконання максимально наближений у часі” [18, с.115].

Якщо християнська моральність нав'язується за допомогою примусу – фізичного чи морального – вона втрачає свою сутність. Адже духовний зміст релігійного лідерства передбачає “творення Царства Христового, нової людини, яка сповідує Христа, звичайно, в той же час і боротьба із царством зла, із силами зла в нас. Але добро і зло незрозумілі без свободи. Добро, до якого зве пастир, є тільки вільне добро. Примусове добро не є вже й добром. Тільки те добро – добро, яке не спотворене злом, насильством, примусом, загрозами пекельних мук. За таким добром, нав'язаним із почуття страху, легко бачиться відблиск інквізиційних вогнищ” [13].

Враховуючи той факт, що в духовному лідерстві основним соціальним елементом є свідомо особистість, сильна духом та сповнена почуття власної гідності, почуття свободи стає невід'ємним. Адже, як зазначав М.Бердяєв, свобода – “це творча сила, не вибір між добром і злом, а творіння мною добра і зла... Свобода є творчістю, шляхом до розкриття в мені універсуму” [2, с.63]. Тільки свідомо особистість, яка реально розуміє майбутні перспективи, окреслені лідером, яка здатна оцінити позитиви успіху і взяти на себе відповідальність у момент кризи, – лише така особистість здатна дійти до поставленої мети.

Аналізуючи сутність поняття свободи, М.Бердяєв зазначає, що істинна свобода властива лише для людини, духовно вільної від суспільних стандартів, адже “ті, які пізнали велику свободу духу і в свободі повернулися до християнської віри, ті не можуть закреслити і викинути зі своєї душі цей досвід. Ті, які через свободу прийшли до християнства, несуть із собою в християнство особливий дух свободи. Їх християнство вже не побутове, не спадково-родове, а більш духовне, народжене в душі. Люди авторитарного спадкового типу релігійності завжди будуть погано розуміти тих людей, що прийшли в релігію через свободу, через іманентне переживання трагічного досвіду життя. Релігійне життя проходить три типових стадії: по-перше – через стадію об'єктивну, народно-об'єктивну, природно-соціальну; по-друге – через стадію суб'єктивну, індивідуалістично-особисту, душевно-духовну; і, нарешті, на вершині підіймається до подолання протилежності між об'єктивним і суб'єктивним і досягає найвищої духовності” [3, с.9]. Тобто лише духовно вільний лідер може повною мірою усвідомити сенс свого життєвого призначення та досягнути високої мети як для себе, так і для своїх послідовників.

В І.Ільїна свобода особистості неможлива без віри та прагнення до вищих духовних цінностей, адже безвір'я постає як духовне рабство, поклоніння штучно створеним кумирам: “Як пояснити тому, хто не знає ні Духа, ні свободи, що віра в Бога звільняє душу і що проповідуване безбожжя несе людям найгірше в історії рабство – рабство пристрастей, матерії і безбожних тиранів. Бог живе не тільки “по ту сторону” нашого чуттєвого світу, Він присутній і тут. Він надає людям своє світло і свою силу. Він дарує Себе в одкровенні, і ми здатні й покликані сприймати Його живоносне дихання” [11, с.178].

З точки зору Л.Карсавіна, істинна свобода можлива через прагнення до божественної любові, яка долає рамки буденності й наближає до трансцендентного: “хочемо ми того чи ні, але ми здійснюємо закон подвійної любові: себе віддаємо і себе стверджуємо. Наша свобода виявляється в покірності волі Творця. Дух повинен пізнати, тобто прийняти з любов'ю і її здійснити, загальну всеєдність; він повинен досягнути будь-яку насолоду, будь-яке страждання, як моменти цілого; повинен подолати час вічністю і простір духовністю” [12, с.223].

Таким чином, можемо стверджувати, що для представників російської релігійної філософії, в силу відомих історичних особливостей розвитку держави, пов'язаних із кризою релігійної ідеології в суспільній думці кінця ХІХ століття та секуляризацією Церкви в постреволюційний період, і, як наслідок, – знеціненням основних принципів християнської моральності, як основна, постає проблема відновлення цінності людини на засадах християнської духовності. Моральний зміст християнського релігійного лідерства будується на принципах віри, любові до ближнього, і, як наслідок, служіння ближньому, прагнення через духовне очищення наблизити християнську спільноту до вищих моральних цінностей.

1. Антоний (Митрополит Сурожский). Быть христианином [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.metroplit-anthony.orc.ru/be/be_6.htm.
2. Бердяев Н. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 447 с.
3. Бердяев Н. Философия свободного духа [Текст] / Н. Бердяев. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 416 с.

4. Бердяев Н. Царство духа и царство Кесаря. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [Текст] / Н. Бердяев. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 349 с.
5. Булгаков С. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) [Текст] / С. Булгаков // Вехи : Интеллигенция в России : сб. ст. 1909–1910 / [сост., коммент. Н. Казаковой ; предисл. В. Шелохаева]. – М. : Мол. Гвардия, 1991. – 462 с.
6. Булгаков С. Н. Очерки учения православной церкви [Текст] / С. Н. Булгаков. – К. : Лыбидь, 1991. – 403 с.
7. Гуревич А. Философия человека [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.vusnet.ru/biblio/archive/gurevich_philosophia/.
8. Сирийн Ефрем. Беседы [Текст] / Ефрем Сирийн. – М. : Московское подворье Троице-Сергиевой Лавры, 2003.
9. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии [Текст] / В. В. Зеньковский. – М. : Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1993.
10. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века [Текст] / Н. Зернов. – Париж : УМКА-PRESS, 1991. – 368 с.
11. Ильин И. Религиозный смысл философии : Три речи 1914–1923. Поющее сердце : книга тихих созерцаний [Текст] / И. Ильин. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 285 с.
12. Карсавин Л. Saligia Noktes Petropolitanae [Текст] / Л. Карсавин. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2004. – 237 с.
13. Киприан (Керн). Православное богословское служение [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/1186>.
14. Кропоткин П. А. Этика : избранные труды [Текст] / П. Кропоткин. – М. : Политиздат, 1991. – 496 с.
15. Моисеев В. И. Логика добра [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.vusnet.ru/biblio/archive/moiseev_logika/.
16. Розанов В. В. Религия. Философия. Культура [Текст] / В. В. Розанов ; [сост. и вступ. статья А. Н. Николукина]. – М. : Республика, 1992. – 399 с.
17. Соловьев В. Философские начала цельного знания [Текст] / В. Соловьев // Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2 / [общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева ; примеч. С. Кравца и др.]. – С. 139–289.
18. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество [Текст] / П. Сорокин ; [под общ. ред. А. Соломонова]. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.
19. Трубецкой Е. Смысл жизни [Текст] / Е. Трубецкой. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2003. – 396 с.
20. Федоров Н. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства : записка от не ученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим [Текст] / Н. Федоров. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 539 с.
21. Философский энциклопедический словарь [Текст] / [редкол. : С. С. Зверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичев и др.]. – 2-е изд. – М. : Сов. Энциклопедия, 1989. – 815 с.
22. Флоренский П. Из богословского наследия [Текст] : Богословские труды / П. Флоренский. – М. : Наука, 1977. – 560 с.

In the article the problems of Consideration of the moral content of the Christian leadership in the Russian religious-philosophic thought of the 19-20-th centuries are analyzed. The main moral captures of the religious leadership and their essence are defined. The basic aims of Christian religious leadership and the means of their realization are observed.

Key words: *religious leadership, religious morality, holiness, heroism, volunteerism.*

УДК 165.642 (091) "18"

ББК ЮЗ (4Нім) / Ю91

Ігор Гоян

**СПІВВІДНОШЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ТА ПСИХОЛОГІЇ В СИСТЕМІ
“НАУКОВОЇ ФІЛОСОФІЇ” ВІЛЬГЕЛЬМА ВУНДТА**

У статті з'ясовується концепція відомого німецького філософа XIX – початку XX ст. В.Вундта щодо співвідношення психології і філософії в контексті загальної структури його системи наукової філософії і пов'язаної з цим класифікації наук.

Ключові слова: *метафізика, наукова філософія, психологія, класифікація наук.*

Наприкінці XIX століття з особливою гостротою постало питання про предмет філософського знання. Це було пов'язано з відокремленням від філософії останніх галузей спеціального знання, які раніше були з нею нерозривно пов'язані, насамперед – психології, а також із розвитком позитивізму, який фактично нівелював філософію перед позитивними науками. Ці процеси, спричинивши серйозну кризу європейської філософії, одночасно сприяли напрацюванню нових шляхів її розвитку у XX столітті. Серед філософів, які були безпосередніми авторами цих процесів, виділяється фігура Вільгельма Вундта (1832–1920) – засновника експериментальної психології, ученого, який намагався побудувати систему філософії на наукових засадах, тобто спираючись виключно на емпіричні науки, а не на умоглядну метафізику. Проте сьогодні ім'я В.Вундта, посідаючи гідне місце в історії психології або соціології, в історії філософії виявляється майже забутим або принаймні не цікавим. Відтак, залишаються малодослідженими його обґрунтування співвідношення філософії та психології і його розуміння сутності філософії, взагалі його роль в історії філософії на переломному етапі її розвитку.

Звичайно, у німецькомовній літературі філософська концепція В.Вундта досліджувалася більш педантично. Ще за його життя виходили праці Й.Бауманна, О.Флюгеля, А.Хаусснера, П.Петерсена та інших. Ідеї В.Вундта були предметом розгляду й критичного осмислення інших філософів того часу: В.Дільтея, Г.Зіммеля, В.Віндельбанда, Е.Кассірера. У більш сучасний період можна відзначити узагальнюючу працю В.Майхнера й Е.Ешлера (1979). Проте більшість досліджень стосується ролі В.Вундта у становленні експериментальної психології, ніж, власне, його значення як філософа.

Те ж саме можна сказати про російськомовну літературу. В.Вундт був добре відомим і популярним у Росії наприкінці XIX – на початку XX століття. Окремі праці присвячували його філософській системі Вол.Соловйов, А.Бао, Л.Оболенський, А.Волинський, К.Вентцель, А.Селітренніков; психологічні дослідження німецького вченого аналізували Г.Челпанов, Я.Колубовський, Ф.Зелінський та інші. Проте сьогодні ім'я В.Вундта є популярним серед істориків психології (С.Степанова), етнопсихологів (Т.Стефаненко) та істориків соціології (Д.Подвойський і Л.Хайрулліна), але не серед істориків філософії. Спеціальних праць, присвячених його філософії, ми практично не знаходимо ані в російській, ані в українській історико-філософській літературі, хіба що скупі згадки в підручниках або короткі енциклопедичні довідки.

Метою цієї статті є з'ясування концепції В.Вундта щодо співвідношення психології і філософії в контексті загальної структури його системи наукової філософії і пов'язаної з цим класифікації наук – концепції, яка мала суттєве значення у визначенні шляхів розвитку філософії в період її кризи на межі XIX–XX століть.

Вільгельм Вундт сформувався як учений у галузі фізіології, але вже у 60-ті роки XIX століття він висунув програму розвитку експериментальної психології як самостійної наукової дисципліни. Це завдання неминуче поставило перед ним питання про співвідношення психології з філософією, частиною якої вона тоді ще вважалась. Надзвичайно сумлінний учений, В.Вундт фактично стає одночасно й філософом, намагаючись

побудувати систему філософії на нових, емпіричних засадах, застосовуючи звичну для нього наукову методологію. Він сам визнавав: “Оскільки я розпочав із природознавства і потім дійшов до філософії завдяки заняттям емпіричною психологією, то мені здавалось би неможливим філософствувати інакше, ніж застосовуючи метод, який відповідає цьому порядку проблем” [4, с.126–127].

Психологія при цьому мала бути виділена як самостійна наука поза філософією, а В.Вундт орієнтувався на тісний зв’язок психології з фізіологією (“фізіологічна психологія”) й іншими суто природничими науками, але водночас прагнув, “щоб результати, отримані в такий спосіб психологією, у свою чергу, були утилізовані філософією”. Захищаючись від критики на свою адресу із цього приводу, В.Вундт підкреслював, що як генетична, так і логічна першість у цій взаємодії належить психології, а не філософії. Тобто йдеться не про “спотворення психології метафізикою”, а про те, що “емпіричні результати, отримані мною із психологічних досліджень, вплинули на мої філософські погляди” [4, с.126].

Створюючи свою “Систему філософії” (перше видання якої з’явилося 1889 року, проте основні ідеї формувалися на протязі попередніх 20–30 років), В.Вундт, у першу чергу, намагається дистанціюватися від відомих (і вже значною мірою дискредитованих на той час) метафізичних філософських систем. Можна стверджувати, що В.Вундт не сприймає філософію як метафізику – у розумінні досвідного або позадосвідного знання. Метафізика, пише він, маючи на увазі, очевидно, філософські системи Гегеля і Канта, не повинна бути ані “поезією понять”, ані апріорно побудованою розумом системою. “<...> Основою метафізики я визнаю досвід, єдиним же припустимим у ній методом – зв’язок фактів згідно з принципом підстави і наслідку, який уже всюди застосовується в окремих науках” [4, с.122].

Отже, філософія, як і будь-які інші науки, може базуватись лише на досвіді, і в цьому розумінні В.Вундт виступає емпіриком-позитивістом. У чому ж тоді її відмінність від інших, власне емпіричних, наук, і в якому відношенні до них вона знаходиться? Ця відмінність полягає, перш за все, у меті філософії, а саме в тому, що вона повинна несуперечливо об’єднати різні точки зору позитивних наук. Мета філософії, як не без певної метафоричності пише В.Вундт, “полягає в об’єднанні наших окремих знань у такий погляд на світ і на життя, який би задовольняв вимоги розсудку і потреби серця” [4, с.129].

Інакше кажучи, завдання філософії полягає в систематизації знань окремих наук, оскільки власного предмету вона не має. Відповідно, у відношенні до цих наук філософія виступає вже не штучною метафізичною підставою, а навпаки, сама ґрунтується на них, при цьому В.Вундту важливо підкреслити, що саме на всіх науках, уникаючи надання односторонньої переваги науковим точкам зору з якої-небудь однієї конкретної галузі знань. Одночасно філософія, як такий собі об’єктивний і безпристрасний суддя, має регулюючу й спрямовуючу функцію щодо тих самих окремих наук.

Філософія, таким чином, постає у В.Вундта загальнонауковою системою, яка не може й не повинна відриватись від емпіричних наук. Вона є науковою, оскільки складається із “загальних знань, які дають окремі науки” [4, с.145] (залишається невідомим, як окремі науки можуть продукувати загальні знання, і які саме знання є загальними), і є системою, оскільки поєднує ці загальні знання несуперечливо (очевидно, якщо “загальні знання” якоїсь галузі знань при цьому вступають у суперечність із “загальними знаннями” іншої галузі, то вони мають бути переглянуті, – і тут філософія виступає, усе ж таки, як підстава даної галузі знань). Ця несуперечливість, підґрунтям якої, кінець кінцем, у В.Вундта є емпіричний характер отриманих знань, дає йому підстави говорити про єдину систему наукової філософії. Очевидно, при цьому не відкидається можливість її розвитку й відповідної зміни (разом із розвитком і змінами конкретних наукових концепцій), але загальна наукова картина світу (тобто філософія) у кожний даний момент може бути тільки одна. “<...> Для тих, хто погоджується із такою точкою зору,

стане неможливим одночасне існування різних філософських систем, обмін думками між якими був би безпредметним, а сперечання, унаслідок розходження *toto genere* всіх основних передумов з одного та іншого боку, – безцільне” [4, с.146].

Оскільки філософія так тісно пов’язана з окремими науками, класифікація останніх стає принциповим моментом в усвідомленні структури самого філософського знання. При цьому історичний процес відокремлення емпіричних наук від філософії (останньою, як підкреслює В.Вундт, відокремилася психологія – і він сам для цього багато зробив) знову ж таки, не дає підстав говорити про те, що вона залишається їх основою – логіка пізнання ставить на перший план індукцію, а не дедукцію. Відповідно, і логіка класифікації наук не може повторювати їх генезису.

У своїй класифікації наук (можна згадати, що ХІХ століття взагалі було плідним із точки зору спроб такої класифікації – зокрема, цим переймався ранній позитивізм) В.Вундт свідомо продовжує беконівську традицію, відмовляючись тільки від деяких метафоричних підходів англійського емпірика – зокрема, від класифікації згідно з основними “духовними силами” (Ф.Бекон називає це “інтелектуальними здібностями”: пам’яттю, уявою, розсудком [див. 1, с.150]), відтак виключаються із цієї класифікації мистецтва; натомість погоджуючись, наприклад, із тією позицією, що так звані прикладні науки слід розглядати лише як відгалуження чистих, або теоретичних [4, с.148]. Завдання класифікації наук для В.Вундта – це завдання суто логічне, а тому основним критерієм класифікації виступає не мета науки, не її методи, і навіть не предмет науки як такий – адже один і той самий предмет може ставати об’єктом декількох наук, які утворюють стосовно нього різні поняття. Завдання наук і, відповідно, їх класифікація “<...> визначаються не предметами як такими, а перш за все залежать від логічних точок зору, з яких розглядаються ці предмети” [4, с.149].

У загальних рисах вундтівська класифікація виглядає так. Насамперед, виокремлюється математика стосовно всіх інших (емпіричних) наук як така, що досліджує об’єкти виключно з боку їх формальних властивостей. Формальними В.Вундт називає такі властивості, які відносяться до порядку, а не до змісту, і які пов’язані з інтелектуальним розумінням предметів, а не з їх чуттєвим сприйняттям. Така відповідна спрямованість дає математиці можливість виходити за межі даного в досвіді порядку речей – отже, завдання математики визначається як “дослідження всіх взагалі мислимих порядків і понять, які відносяться до порядку” [4, с.150].

Якщо математичні науки є науками формальними, то інші, які “займаються дослідженням властивостей і відносин предметів досвіду і щодо форми, і щодо змісту”, В.Вундт називає науками реальними [4, с.152]. Їх розподіл проводиться в дусі часу (паралельно таку ж класифікацію розробляв сучасник В.Вундта В.Дільтей) – на дві царини: науки про природу і науки про дух¹. Цей розподіл німецький учений трактує таким чином, що в його основі, знову ж таки, знаходиться не стільки принципова відмінність предметів вивчення (інакше можна було б дійти до картезіанських двох субстанцій – такий підхід ним свідомо відкидається), скільки відмінність кутів зору, з яких ми спостерігаємо єдиний світ досвіду – а саме, його природну і духовну грані. Власне, йдеться не про онтологічний статус тих чи інших речей, а лише про те, як вони нами сприймаються – або як такі, що відмінні від нас, або як такі, що споріднені з нашим власним буттям. При цьому у В.Вундта вимальовується дуже цікава піраміда наук, побудована за принципом своєрідного “включення”. Якщо математика, вивчаючи формальні властивості предметів, може абстрагуватись від реального змісту досвіду, то досвідні нау-

¹ Власне, попередником В.Вундта і В.Дільтея, так само як і В.Віндельбанда й Г.Ріккєрта з їх “науками про природу” і “науками про культуру”, був Джон Стюарт Мілль, який, на відміну від О.Конта і Г.Спенсера, вирізняв природничі науки, або науки про природу, і моральні науки. Згодом ця проблема стала предметом дослідження в німецькій філософії. Поняття Мілля “моральні науки” (*moral science*) при перекладі німецькою мовою трансформувалось в еквівалентне йому “науки про дух” (“духознавство”, *Geisteswissenschaften*) [див. 5, с.619].

ки, вивчаючи цей реальний зміст, не можуть повністю ігнорувати формальні властивості речей. Подібне співвідношення існує й серед реальних наук: якщо природознавство може ігнорувати духовний бік речей, то науки про дух не можуть повністю відокремити духовні процеси від їх природного боку і природних умов. “У цьому розумінні в системі наук здійснюється, таким чином, поступовий перехід від більш абстрактного до більш конкретного розгляду, і повна реальність досвідного світу виявляється, власне, лише в тих царинах, які стоять наприкінці, – у науках про дух” [4, с.153].

Спеціальний розгляд вундтівської класифікації природничих наук виходить за межі нашої теми, але відзначимо два моменти. По-перше, його поділ природознавства на науки про *природні процеси* (динаміка, фізика, хімія) і *природні предмети* (астрономія, географія та ін.) нагадує спенсерівський поділ на абстрактно-конкретні і конкретні науки, тільки у Г.Спенсера немає поділу на науки про природу і науки про дух – психологія і соціологія стоять в одному ряду конкретних наук разом з астрономією, геологією, біологією тощо. В.Вундт у цьому відношенні наслідує не стільки О.Конта і Г.Спенсера, скільки Дж.Ст.Мілля. По-друге, і в цьому В.Вундт вже виступає новатором, він виділяє в окремий клас змішані дисципліни – науки, що виникають на стику інших наук (зокрема фізико-хімічні) [див. 4, с.156]. Це безпосередньо стосується і його розуміння змісту і місця в системі наук психології.

Науки про дух, за аналогією із природничими, поділяються В.Вундтом на дві головні царини – науки про духовні процеси і науки про продукти духу. Визнаючи при цьому відносність цього поділу, засновник експериментальної психології в такий спосіб знаходить належне місце для *психології* як “вчення про духовні процеси взагалі”, адже “вчення про духовні процеси обіймає більш загальні царини наук про дух, які містяться у собі в той же час і принципи пояснення окремих продуктів духу” [4, с.157]. Психологія, таким чином, виступає своєрідною основою й інструментом для всіх інших, як би ми сьогодні сказали, гуманітарних наук – на кшталт тієї ролі, яку фізика та хімія відіграють стосовно інших природничих наук.

До загальної психології примикають спеціальні психологічні дисципліни: а) які мають своїм предметом розвиток явищ свідомості в різних класах живих істот (психологія тварин); б) які пов’язані з історією психічного розвитку людини (психологія дитини) або в) із психологічним тлумаченням найважливіших творинь людського духу (психологія народів, основними проблемами якої В.Вундт визначав “мову, міфи і звичаї” [див. 3, с.32]); г) які розглядають відношення духовного життя до матеріальних процесів (психофізика). Останню дисципліну В.Вундт пов’язує із природничо-психологічним розглядом розвитку людини і племен, долучаючи, таким чином, до спеціальних психологічних дисциплін *антропологію* і *етнологію* [4, с.157]. Зазначимо, що практично всі ці науки знаходилися в полі зору німецького вченого, при цьому відзначене вище його прагнення працювати на “стику наук” – у даному разі наук про природу і наук про дух – визначало особливу увагу до психофізики і психології народів, де В.Вундт виступив фактичним засновником.

Науки про продукти духу теж поділяються на дві групи. До першої, пов’язаної із з’ясуванням загальних властивостей і умов походження продуктів духу, відноситься *філологія*. Друга структурується відносно тих царин духовного життя, до яких належать відповідні продукти, – це політична економія, політика, систематичне правознавство, наука про релігію, теорія мистецтв, спеціальна методологія наук. Окремо, як третій клас, В.Вундт виділяє ті науки, що досліджують *походження продуктів духу – історичні науки*.

Розроблена В.Вундтом класифікація, при всій своїй стрункості й логічності, мала певні прогалини, які він сам відчував, зокрема, спеціальне місце йому прийшлося шукати для педагогіки. З одного боку, він розглядає її як прикладну частину психології, але з іншого – визнає особливу наближеність її до філософії, адже “принципи виховання такою значною мірою засновані на етичних правилах, що практичні питання педагогіки

переходять усюди в царину філософської етики” [4, с.158]. Подібний своєрідний статус надається також теології.

Як уже зазначалось, класифікація наук має для В.Вундта не суто самостійне значення – вона структурує й філософське знання, адже “філософія має той самий зміст, що й сукупність окремих наук”, відрізняючись від них лише *точкою зору* на цей зміст [4, с.159]. З іншого боку, ця точка зору, яка спрямована, перш за все, на зв’язок об’єктів знання, визначає й особливу природу структурування наукової філософії. Перш за все, В.Вундт поділяє її на *вчення про пізнання*, що досліджує виникнення змісту знання, і *вчення про принципи*, яке досліджує систематичний зв’язок основних принципів знання.

Учення про пізнання, за аналогією із загальним поділом наук, поділяється на *формальну* і *реальну* частину. До першої відноситься *формальна логіка*, яка у філософії, таким чином, відіграє ту ж саму роль, що й математика відносно емпіричних наук; але одночасно виступає основою математики, її “основною філософською наукою”. Друга, у свою чергу, поділяється на дві царини – історію пізнання і теорію пізнання. Історія пізнання, за В. Вундтом, має тісніше пов’язувати історію філософії та історію наук, точніше – історію загальної взаємодії наукових ідей (завдання, яке, безумовно, залишається актуальним і сьогодні). Теорія пізнання розглядається як “логіка у широкому сенсі” і наближається до методології науки – вона “повинна досліджувати *логічний* розвиток пізнання, пояснюючи виникнення наукових понять на підставі загальних законів мислення” [4, с.160]. При цьому розрізняється *загальна теорія пізнання* і *вчення про методи*, пов’язане із застосуванням цього загального вчення в різних галузях наукового дослідження.

Учення про принципи, яке В.Вундт готовий, за традицією, називати *метафізикою*, власне і має виконувати визначене вище основне завдання філософії: “подати в їх систематичному зв’язку загальні результати окремих наук і поєднати їх в одну несуперечливу систему” [4, с.160]. Саме в цьому основному пункті його загальної науково-філософської класифікації В.Вундту доводиться виявити неабияку спритність, щоб не потрапити на “хибну дорогу” апріорних метафізичних систем, і в той же час зберегти бо-дай якийсь власний предмет філософського знання. Останній фактично зводиться до методу, а саме до критичної обробки тих “передумов метафізичного характеру”, або “метафізичних гіпотез”, що виникають в емпіричних науках. Філософія відіграє роль своєрідної платформи, на якій ці метафізичні гіпотези різних наук приводяться до якогось загального знаменника через процедуру взаємної перевірки, а також фільтрації через загальні теоретико-пізнавальні підстави. При цьому загальне вчення про принципи фактично розчиняється у своїй спеціальній частині, а саме в окремих філософських галузях, які виступають ніби посередниками між цією загальною метафізикою (яка, таким чином, постає не змістовним ученням, а своєрідною процедурою перевірки й критики) і найважливішими відділами окремих наук. Тут уже не треба нічого вигадувати – ідеться про *філософію математики*, *філософію наук про природу* і *філософію наук про дух*, які, у свою чергу, поділяються на філософії окремих наукових дисциплін, повністю віддзеркалюючи розглянуту вище класифікацію наук [див. 4, с.161].

Цілком зрозуміло, що психологія знову виходить тут на перший план – адже філософія наук про дух, або, як її прямо називає В.Вундт, “філософська психологія”, має на меті “обґрунтувати на підставі фактів психології та за допомогою теорії пізнання струнке розуміння духовного життя” [4, с.161]. Сюди відносяться і спеціальні розділи, пов’язані з окремими проявами духовного життя: *етика*, *філософія права*, *естетика*, *філософія релігії*, *філософія історії*. Згадаємо тут відзначений вище “принцип включення”, згідно з яким більш конкретні науки не можуть елімінувати і включають у себе знання наук більш абстрактних – із цієї точки зору філософська психологія, як і науки про дух, виявляє й узагальнює найбільш повну “реальність досвідного світу”.

Філософія, таким чином, постає не стільки загальнонауковою картиною світу, що, власне, декларувалось В.Вундтом, скільки загальнонауковою і спеціальнонауковою методологією, яка не тільки структурується на зразок спеціальних наук, але фактично й залежить від них, адже може базуватись лише на досвідному знанні. Натомість психологія набуває не тільки самостійного наукового статусу, але й посідає специфічне й ключове місце як серед емпіричних наук, так і серед філософських дисциплін. Емпірична психологія постає засадничою наукою серед наук про дух, а в силу “принципу включення” знаходиться в тісному взаємозв'язку із природничими науками (тому для В.Вундта емпірична психологія – це, перш за все, психофізіологія) і, відповідно, більш повно та адекватно відтворює досвідні реалії. Філософська психологія, здається, має нижчий статус відносно теорії пізнання і метафізики, але насправді, у силу особливо “проблематичного стану” останньої, також посідає панівне положення серед спеціальних філософських галузей. Наукова філософія В.Вундта, таким чином, опиняється в сутнісній залежності від емпіричних наук взагалі і від емпіричної психології зокрема, користуючись відомим із середньовіччя (хоча й в іншому зв'язку) образом, виступає їх “служницею”. У цьому своєму позитивістському емпіризмі В.Вундт, як зазначав ще Вол.Соловйов, суперечить сам собі, а точніше – кантіанським елементам свого світогляду, оскільки “забуває прийняте ним розрізнення між формою і матерією пізнання” [див. 7].

Зазначимо насамкінець, що встановлення такого співвідношення між філософією і психологією мало важливе значення для розвитку філософського психологізму у ХІХ столітті, хоча само по собі ще не означало повного поглинання філософії психологією. Більше того, В.Вундт зовсім не поділяв, як справедливо зазначають російські дослідники, “методологічних настанов психологічного редукціонізму” [див. 6], і це можна добре прослідкувати в його системі наукової філософії (хоча це вже завдання іншої статті). І все ж самовизначення психології, здійснене вченим-психофізіологом, неминуче, при всій задекларованій об'єктивності автора, підносило психологічні науки до розряду загальнонаукової, а відповідно, і філософської методології.

Значення В.Вундта як філософа, говорячи словами Вол.Соловйова, “вельми відносно”, хоча у свій час він, безперечно, “посідав одне з перших місць” серед творців різноманітних філософських систем (і, до речі, був учителем цілої низки нової генерації таких мислителів, серед яких Е.Гуссерль, Р.Авенаріус, К.Твардовський), його розуміння філософії об'єктивно сприяло поглибленню її кризи на межі ХІХ–ХХ століть, пов'язаної з пошуком власного предмета у зв'язку з відокремленням позитивних наук, зокрема й психології. У цьому відношенні історико-філософське значення доробку німецького вченого є, скоріше, негативним, хоча його внесок у “філософські науки про дух”, які в сьогоднішній класифікації відносяться скоріше до філософської антропології та філософії культури або до соціальної філософії та філософії історії, є незаперечним.

1. Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Бэкон. – [2-е изд., испр. и доп.]. – Т. 1. – М. : Мысль, 1977. – 567 с.
2. Вентцель К. Н. Система философии Вундта / К. Н. Вентцель // Вопросы философии и психологии. – 1892. – Кн. 11, Отдел второй. – С. 1–23.
3. Вундт В. Проблемы психологии народов / В. Вундт // Вундт В. Психология народов. – М. : Эксмо ; С.-Пб. : Terra Fantastica, 2002. – С. 9–116.
4. Вундт В. Система философии / В. Вундт // Вундт В. Психология народов. – М. : Эксмо ; С.-Пб. : Terra Fantastica, 2002. – С. 117–863.
5. Історія філософії : Словник / за заг. ред. В. І. Ярошовця. – К. : Знання України, 2005. – 1200 с.
6. Подвойский Д. Г. Социологические идеи Вильгельма Вундта / Д. Г. Подвойский, Л. М. Хайруллина. – Режим доступа : <http://www.nir.ru/sj/sj2-01pod.html>.
7. Соловьёв Вл. Вундт / Владимир Соловьёв // Энциклопедический словарь / изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. – Режим доступа : <http://www.brockhaus.ru/text/024/199.htm>.

In clause the concept of a parity of psychology and philosophy of known German philosopher XIX – beginnings XX century W. Wundt in a context of the general structure of its system of scientific philosophy and the classification of sciences connected with it is considered.

Key words: metaphysics, scientific philosophy, psychology, classification of sciences.

УДК 316.612
ББК 88.5

Галина Федоришин

ОСНОВНИ ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГІЧНІ МОДЕЛІ ВЗАЄМВІДНОСИН БАТЬКІВ І ДІТЕЙ

У статті висвітлено основні психолого-педагогічні підходи до питання взаємовідносин дитини і батьків у сім'ї, проаналізовано концепцію виховання через призму різних психологічних теорій.

Ключові слова: особистість, сім'я, сімейне виховання, взаємовідносини у системі “батьки-дитина”.

З давніх-давен люди накопичували й викристалізовували досвід стосунків у сім'ї, виховання дітей. Лише пізніше цей досвід систематизували й надали йому певної наукової форми. Можна образно констатувати, що знання творить народ, а вчені лише систематизують його, аранжують, надаючи форми науковості. У психологічній літературі сформувався декілька теоретичних підходів до розуміння ролі і змісту дитячо-батьківських стосунків. Для отримання цілісного уявлення представимо їх у вигляді “ідеальних” моделей успішних взаємин батьків і дітей. Під моделлю ми розуміємо більш-менш цілісне уявлення про те, як повинні будуватися ці взаємини.

Мета повідомлення полягає у висвітленні основних психолого-педагогічних підходів до питання відносин дитини і батьків у сім'ї, в аналізі концепції виховання через призму різних психологічних теорій.

Важливою заслугою *психоаналітичного підходу* є те, що його засновники звертали увагу на ранній досвід взаємодії батьків і дітей та на різні види психічної травматизації в дитячому віці (А.Фрейд, З.Холл, К.Хорні). Відомості, зібрані в працях Т.Адорно, Дж.Боулбі, Е.Еріксона, М.Ейнсворт, В.Шутца та ін., отримали широку популярність і визнання. Вони підкреслювали важливість догляду за дітьми в ранньому віці й гуманного ставлення до них.

У класичному психоаналізі З.Фрейда впливові батьків на психічний розвиток дитини відводиться центральне місце. У перші роки життя дитини батьки (особливо мати) – це ті особи, з якими пов'язані найважливіші ранні переживання. Звичні повсякденні турботи батьків по догляду за дитиною створюють вагомий психологічний ефект. Спосіб і повнота задоволення біологічних потреб немовляти на стадії грудного кормління, надання йому (немовляті) можливості отримувати задоволення від смоктання закладають основу довіри, прихильності, активності стосовно інших людей на все життя. Гнучкість, терплячість, розумна вимогливість батьків у процесі привчання дитини до туалету, до охайності, підтримка старання дитини контролювати себе сприяє появі адекватних форм саморегуляції, позитивної самооцінки, творчого мислення. Надмірне, недостатнє або неадекватне задоволення потреб на ранніх стадіях психосексуального розвитку призводить, на думку З.Фрейда, до яскраво виражених відхилень в особистісному розвитку (напр., надовго фіксуються форми інфантильної поведінки, формується “орально-пасивний” або “анально-утримуючий” типи особистості) [1].

Особливе значення для становлення особистості, для виникнення суперего відіграє характер відносин із батьками у 3–6-літньому віці. Домінуючий психосексуальний конфлікт цієї стадії, “Едиповий комплекс” (у дівчат – “комплекс Електри”), полягає в переживанні почуття любові, неусвідомленого бажання заволодіти одним із батьків протилежної статі й позбутися іншого. Подоланню комплексу і створенню більш зрілої структури особистості сприятиме, на погляд З.Фрейда, ідентифікація своєї статі з одним із батьків, запозичення його норм і цінностей, інтонацій, манер, схожості у вчинках.

Представник психоаналітичного підходу Е.Еріксон [2], розглядаючи становлення особистості протягом усього життя, прийшов до висновку про необхідність для кожного індивіда вирішувати не психосексуальні, а психосоціальні конфлікти. Основа формування здорової особистості – базове почуття довіри до світу (внутрішня визначеність), автономність (самостійність, почуття самоконтролю), ініціативність (здатність вирішувати завдання заради переживання власної активності – рухової й соціальної) – закла-

дається за умови грамотної батьківської позиції (упевненості, надійності, заохочення самостійності), збільшення контрольованого дитиною простору.

У працях педагога-психоаналітика Д.Віннікота [3] головна увага відводиться профілактиці батьків, відпрацюванню в них конструктивних базових настанов. Батькам пропонують більше довіряти “інтуїтивній мудрості”, бути природними, але послідовними й передбачуваними. Пропонуючи конкретні психотерапевтичні методи, Д.Віннікот звертає увагу на співвіднесення виховання в базисі “так” (знаходження можливостей вирішення ситуацій) й у базисі “ні” (введення поняття “не можна”), між якими повинен бути встановлений оптимальний баланс.

Представник психоаналітичної педагогіки К.Бютнер [4] розглядає співвідношення сімейного та інституційного виховання, зокрема всезростаючий вплив відеофільмів, ігрової індустрії, іграшок. Найновіші дослідження в цій сфері стосуються впливу інтернету на становлення особистості, інтернетузалежності. Ці питання потребують детальної розробки, їх постановка на сьогоднішній день вельми актуальна.

У руслі психоаналітичного напрямку набула популярності тривимірна теорія інтерперсональної поведінки В.Шутца. На його думку, для кожного індивіда характерні три міжособистісні потреби: включення (приналежності) до групи, контролю й любові. Фрустрація цих потреб може призвести до психічних розладів.

Підґрунтям транзактного аналізу (ТА), основоположником якого є Е.Берн, стали психоаналітичні теорії. ТА базується на кількох філософських постулатах. Це твердження про людей, життя і мету змін: “Усі люди ОК”, “Кожна людина здатна думати”, “Люди самі вирішують свою долю і можуть змінювати прийняті рішення” [5]. Із цих постулатів випливають два основні принципи практики ТА: контрактний метод і відкритість. Фундаментом ТА є модель особистості, заснована на станах “Я” (сукупність взаємопов’язаних думок, почуттів і поведінкових проявів): Дитина, Дорослий, Батько. Усі три начала особистості розвиваються поступово у взаємодії зі значущими людьми. Спілкуючись між собою, члени сім’ї можуть перебувати в трьох видах взаємодії: доповнюючі транзакції, за яких комунікація відбувається на одному рівні, перехресні транзакції, за яких стан сторін не відповідає один одному, і перехресні транзакції, при яких інформація передається в прихованому вигляді (психологічні ігри). Автор підкреслює, що ключем до корекції поведінки дитини є зміна способу життя сім’ї. Батьки повинні самі навчитися аналізувати взаємозв’язки в сім’ї; ознайомити дітей із методами транзактного аналізу; залучати дітей в процес пізнання себе та інших; проявляти повагу до дітей, підтримувати в них установку на щастя, задоволеність собою та життям.

Теорії і методи Е.Берна гармонійно поєднуються на практиці з розробками Я.Морено. Е.Берн аналізував праці Я.Морено та із захопленням писав про них як про “терапію, орієнтовану на дію”. Казка, драма, дія, міф, дитяча гра і соціальні ролі – поняття, яким ці два автори приділяли багато уваги. Я.Морено першим (1908 р.) увів термін “групова психотерапія”. Ще 1931 р. він опублікував праці на цю тему. Для обох стимуляція креативності й спонтанності були пріоритетними. Я.Морено зазвичай говорив: “Інсайт – у дії”, а Е.Берн стверджував: “Змінійтесь тепер, думайте потім”. Я.Морено був сімейним терапевтом ще до появи ідеї про таку терапію. Він підкреслював, що проблема людини завжди повинна розглядатися в контексті групи і сім’ї.

Основний наголос біхевіоральної моделі сімейного виховання ставиться на техніку поведінки і дисципліну (Е.Торндайк, Дж.Уотсон, Б.Скінер, Р.Сірс). Експериментальне вивчення формування нових форм поведінки дозволило Дж.Уотсону та іншим біхевіористам прийти до висновку, що психіка людини має мінімум вроджених компонентів, а її розвиток залежить, в основному, від соціального оточення й умов життя, тобто стимулів зовнішнього середовища. Зовнішні впливи визначають зміст поведінки дитини, характер її розвитку. Тому необхідна особлива організація оточення дитини.

Центральна проблема концепції соціального навчання – соціалізація як процес просування від біологічного стану до соціального. Тобто набуття соціальної поведінки,

передача норм, цінностей, мотивів, емоційних реакцій відбувається в результаті навчання. Радикальний представник біхевіоризму Б.Скінер розробляв питання можливості навчання нормативної поведінки, визнавав два основні типи поведінки: респондентний (як відповідь на знайомий стимул) та оперантний, що визначається й контролюється наступним результатом. Ним розроблений метод послідовних наближень або формування, заснований на підкріпленні поведінки, коли вона наближається до бажаної (жетонна система винагороди). Скінерівські програми навчання дітей набули широкої популярності, проте підхід до програмування поведінки і жетонні програми, розроблені з метою корекції девіантної поведінки, зазнали справедливої критики. Указувалося на неприпустимість тотального контролю за поведінкою людини, без якого втілення цих програм ставало неможливим, оскільки мова йде про постійне позитивне підкріплення позитивної поведінки й негативне підкріплення негативної. Окрім цього, виникало питання про винагороду за набрані жетони і про покарання за їхню відсутність. Проблема полягала в тому, що покарання повинно бути ефективним (значущим) й водночас не має порушувати основних прав дитини. Однак, незважаючи на ці недоліки, підхід Б.Скінера надав реальну можливість коректувати й спрямовувати процес навчання. Учений і сьогодні залишається одним із найвагоміших авторитетів в американській науці і випереджає за кількістю цитувань і прихильників З.Фрейда.

Про формування особистості у взаємодії з іншими людьми зауважував Дж.Мід. Поведінка дитини, на думку вченого, є узагальнюючою моделлю поведінки дорослих, яких їй доводиться спостерігати й наслідувати. Формування й усвідомлення генеральних ролей дитини відбувається в сюжетних і рольових іграх із однолітками. Свою теорію вчений назвав також теорією очікувань, оскільки, на його думку, діти програють свої ролі відповідно до очікувань дорослого. Експектаціями й минулим досвідом дитини пояснюється палітра програвань однієї й тієї ж ролі з різними дорослими.

Р.Сірс використовував психоаналітичні поняття (регресія, проекція, ідентифікація, пригнічення) і принципи теорії навчання для аналізу впливу батьків на розвиток дитини. Він розглянув формування психологічної залежності немовляти в діадичній взаємодії, утворення різних форм залежної поведінки (пошук позитивної й негативної уваги, прагнення постійного підтвердження, присутність, доторки та ін.), а пізніше – у дошкільному або шкільному віці – етапи подолання дитячих варіантів залежності. Мати і батько виступають як головні підкріплюючі посередники, що вказують на поведінку, яку потрібно змінити, і допомагають засвоїти більш зрілі її форми [6].

У працях Р.Уолтерса, А.Бандури особлива увага приділялась навчінню шляхом спостереження, наслідування, імітації, ідентифікації, моделювання. Згідно з авторами, батьківська поведінка – зразок для наслідування дитини в спробах вибудувати власну поведінкову лінію. Підкріплення необхідне для збереження поведінки, яка виникла на основі наслідування.

Основні ідеї організації виховання як біхевіоральної (поведінкової) терапії полягають у тому, що батьки розглядаються, з одного боку, як елементи середовища, з іншого, – як агенти соціалізації і “конструктори” поведінки дитини. Для того, щоб модифікувати поведінкові реакції дитини, потрібно навчитися аналізувати поведінку в термінах *стимули, наслідки, підкріплення*, робити акцент на обумовлений прояв любові до дитини. Основними методами й прийомами виховного впливу є: метод модифікації, переучування, метод моделювання, метод поетапних змін, метод десенсибілізації, методика “виключеного часу”, або тайм-аут, техніка “гіперкорекції”. Представники поведінкового напрямку вважають, що прояви батьківських почуттів повинні бути обумовленими. Проте критики зауважують, оскільки дитина вчиться діяти тільки за винагороду, це стає її системою цінностей, і бажані форми поведінки вона демонструє лише тоді, коли їй це вигідно.

Гуманістична психологія, що сформувалася як напрям, альтернативний психологічним школам середини ХХ століття, насамперед біхевіоризму і психоаналізу, запро-

понувала власну концепцію особистості та її розвитку. Центром цього напрямку стали Сполучені Штати, а лідерами – Р.Мей, А.Маслоу, Г.Олпорт, К.Роджерс.

Один із найвідоміших підходів до становлення особистості в сім'ї розроблений А.Адлером. Учений був соціальним психіатром і більше цікавився профілактикою, аніж лікуванням хворих. Своїх пацієнтів А.Адлер, в основному, вважав особами, котрі втратили віру у власні сили, і тому головний наголос робив на їх заохоченні й відновленні віри у власну здатність долати життєві труднощі. У його теорії особистості підкреслюється, що в кожній людині є вроджене почуття спільності або соціальний інтерес (природне прагнення до співробітництва), а також прагнення до досконалості, в якому реалізується унікальність людини. Основними поняттями сімейного виховання, за А.Адлером, є: рівність, але не тотожність між батьками і дітьми в правах і мірі відповідальності, співробітництво, природні результати. З ними пов'язані два центральні принципи виховання: відмова від боротьби за владу і врахування потреб дитини [7]. Учений відчував потребу батьків, вчителів, соціальних працівників у психологічній підтримці їхніх виховних можливостей, більшій, аніж разовий сеанс один-на-один. 1922 року він відкриває перший в Австрії виховний центр, в якому працювали спеціально навчені психологи. Популярність адлерівських ідей сприяла відкриттю більш як тридцяти таких центрів, які успішно пропрацювали до 1934 року. Із приходом до влади нацистів школи були закриті, а вчений емігрував до Сполучених Штатів.

Послідовник А.Адлера, Рудольф Дрейкурс, декілька років потому започаткував дискусійні групи батьків у Чикаго, сприяв розробці ідей “сімейної ради” як одного із засобів встановлення атмосфери довіри й любові в домі. Завдання батьків стосовно виховання дітей він вбачав у: повазі унікальності, індивідуальності й недоторканності дітей раннього віку; розумінні дітей (умінні розуміти мотиви і значення вчинків дітей); відпрацюванні конструктивних взаємин із дитиною; знаходженні власних прийомів виховання [8]. Особливу увагу Р.Дрейкурс надавав тлумаченню негативної поведінки дітей, спрямованої на батьків і вчителів. При цьому форми поведінки дітей він розглядає як помилкові спроби дітей віднайти своє місце в сім'ї чи групі й забезпечити собі почуття причетності, безпеки і визнання. Негативна поведінка має на меті: привернення до себе уваги оточуючих; прояв демонстративної непокори як результат хибного висновку дітей про те, що вони можуть самоутвердитися й довести свою перевагу в протистоянні з дорослими; бажання помститися або спричинити біль іншим, які іноді видаються дітям єдиним способом відчувати себе “важливими”, “значущими”; утвердження своєї неспроможності, неповноцінності як ухилення від відповідальності, спілкування. Деякі види деструктивної поведінки: неуспішність, лінощі, енурез, крадіжки, брехливість – можуть бути вираженням одного з наведених прагнень.

У напрямі відпрацювання дисциплінованої поведінки дітей працювали Д.Нельсен, Л.Лотт, Х.Гленн. Ключові поняття їхньої системи виховання: співпраця, творчий гнучкий підхід до виховання дітей різного віку, емоційна чесність, атмосфера любові, схвалення.

У 50-х роках у США виник напрям групової роботи з батьками, заснований Х.Джайноттом, американським дитячим психотерапевтом. У науковій літературі цей напрям отримав назву “модель групового психологічного консультування”. Концепція вченого заснована на ідеї розвитку емоційної сфери батьків з допомогою усвідомлення ними своїх справжніх почуттів, цінностей та очікувань. На погляд Х.Джайнотт, батькам слід надавати практичну допомогу в сімейному вихованні шляхом формування в них навичок комунікації та управління поведінкою дітей [9].

Деякі положення вченого погоджуються з ідеями іншої моделі сімейного виховання – програмою Т.Гордона “Тренінг ефективності батьків”. Коротко про методи і прийоми виховання, розроблені Т.Гордоном [10]: будь-яка проблема повинна вирішуватися батьками спільно з дітьми, тобто з'ясовувати, чия проблема: якщо дитини, то вона має

право прийняти рішення й пережити всі його наслідки; надавати дитині зразок для наслідування; заохочувати спроможності дитини приймати самостійне рішення; міркувати й висловлюватися про своїх дітей у термінах конкретних особливостей і фактів їхньої поведінки; реагувати на недопустиму поведінку дітей з допомогою Я-повідомлень.

Головні ідеї цієї моделі можна спостерігати у феноменологічній теорії особистості К.Роджерса [6]: людині притаманні потреба позитивного ставлення, яка задовольняється схваленням і любов'ю з боку оточуючих, необхідністю самоповаги, яка розвивається в міру задоволення першої потреби. Умовою розвитку здорової дитини є відсутність протиріч між Я-ідеальним і Я-реальним (тобто уявленням про те, як тебе люблять і дійсним рівнем любові). Важливими поняттями моделі сімейного виховання К.Роджерс вважав прояв справжніх, щирих почуттів (як негативних, так і позитивних) усіма членами сім'ї, безумовне прийняття своїх почуттів і почуттів ближніх, відданість своєму внутрішньому Я. На думку К.Роджерса, для позитивної взаємодії з дітьми батькам необхідні три уміння: слухати, що дитина хоче повідомити; висловлювати власні думки й почуття в такій формі, щоб вони були зрозумілі дитині; вирішувати питання таким чином, щоб результатами були задоволені всі сторони.

Теоретична і практична вітчизняна психологія все активніше впроваджує модель *християнсько орієнтованого* виховання і навчання. Щира зацікавленість християнськими засадами зумовлена, насамперед, потребою в духовному вимірі психології, поверненню об'єкта вивчення психології – душі – у наукові дослідження сучасних учених-психологів; пошуками власного підходу, що спирається на традиційні цінності, відповідні нашому менталітету; ствердженням моральних основ людського існування. Реалії нашої дійсності – мінливе сьогодення, світоглядна криза, урбанізаційні, міграційні суспільні процеси, маргінальне становище більшості верств населення, руйнування інституту шлюбу і сім'ї, прерогатива матеріальних цінностей над моральними – також спонукають до пошуку непорушних основ буття, переорієнтацію всіх сфер пізнання на духовно-душевно-тілесну організацію людини.

Значний внесок у розробку християнської антропології в просторі психології здійснили Б.Братусь, С.Воробйов, А.Гармаєв, В.Зеньковський, В.Манеров, Г.Онищенко, Т.Флоренська та ін. Аналіз основ християнської психології як альтернативи західним вченням і як такої, що відповідає ментальності українця знаходимо в працях Ф.Васильюка, О.Климишин, В.Онищенко, В.Слободчикова, Т.Титаренко, Л.Шеховцова та ін.

Християнську психологію необхідно розглядати як історичну практику християнського світосприйняття, особливого розуміння людини, особистості, систему етико-аскетичних принципів і як галузь наукового знання. Мета застосування методології християнської психології в сімейному вихованні полягає в особистісному зростанні дитини – наближенні до свого духовного Я. Надзавданням постає пробудження духовності в людини. Провідний принцип виховання можна було б назвати “дисципліна з любов'ю”. Його реалізація допомагає захистити дитину не лише від небезпек зовнішнього світу, але й від негативних проявів у собі. Методами виховання є молитва, особистий приклад батьків, їхнє внутрішнє духовне життя, подолання індивідуалізму, поглиблене духовне життя кожного.

Діти з'являються на світ не лише як плід батьківської любові, але й промислу Божого. Уже плід, що знаходиться в утробі матері, Господь наділяє душею. Батьки турбуються про спасіння душі дитини, її загальний розвиток – духовний, моральний, інтелектуальний, фізичний – і сподіваються, що з часом вона наблизатиметься до життя в свободі – вільному виборі добра. Умовами ефективного виховання дітей є батьківська любов і духовне зростання батьків. Народне прислів'я вчить: “Марно обробляти землю, над якою не засвітить сонце”. Як у природі все розвивається завдяки променям сонця, так для становлення особистості потрібна атмосфера любові і радості.

Ще однією моделлю батьківсько-дитячих стосунків і виховання зокрема виступає *народна традиція*. Виходячи із загальнолюдських морально-духовних цінностей, кож-

ний народ вибудував свою національну систему виховання з її засобами, методами, прийомами, внутрішнім духом. Безцінним джерелом виховної мудрості українського народу є легенди, думи, народні пісні, звичаї та ін. Засади тих чи інших аспектів формування людини черпаємо в народних прислів'ях: наприклад, морального (“Мораль чи ста – краще всякого намиста”, “З честю пройдеш цілий світ, без честі – й не до сусід”, “Мудра людина вимагає всього лише від себе; нікчемна ж людина вимагає від інших”); розумового (“Голова без розуму, як ліхтар без свічки”, “Не силою борись, а розумом”, “Не бажай синові багатства, а бажай розуму”); трудового (“Коріння праці гірке, а плоди – солодкі”, “Щастя не в хмарах ховається, а працею здобувається”, “У праці – краса людини”); фізичного (“Сила без голови шаліє, а розум без голови мліє”, “Без здоров’я немає щастя”, “Здоров’я більш варте, ніж багатство”); виховного (“Найкраща спадщина – вихованість”, “Гни дерево, поки молоде, учи дітей, поки малі!”, “Учи сина, як годуєш, бо тоді вже не навчиш, коли тебе годуватиме”, “Учи дітей не страшкою, а ласкою”, “Хто дітям потає, то сам плаче”, “Батько – рибалка, то й діти у воду дивляться”, “Перехвалення – як пересолення”).

У підсумку зазначимо, для досягнення успіхів у будь-якій галузі необхідно досконали знати наукові засади конкретної діяльності. У процесі професійної підготовки людина шляхом навчання в професійних закладах освіти оволодіває науковими основами майбутньої діяльності в тій чи іншій сфері. Проте парадоксальним є той факт, коли переважній більшості молодих людей, які вирішили одружитися й народити дітей, не вистачає елементарних знань щодо виховання. Описані вище моделі дитячо-батьківських стосунків залишатимуться мертвим знанням, якщо вони не знайдуть шлях до розуму і сердець молодих батьків. Тому перспективи подальших досліджень у сфері дитячо-батьківських стосунків убачаємо в розробці програм психолого-педагогічної просвіти молодих батьків.

1. Фройд З. Вступ до психоаналізу / З. Фройд; пер. з нім. П. Тарашук. – К.: Основи, 1998. – 709 с.
2. Эриксон Э. Психологический кризис развития в отрочестве и юности / Э. Эриксон // Подросток и семья: хрестоматія / под ред. Д. Я. Райгородского. – Самара: Издательский Дом БАХРАХ-М, 2003. – С. 3–13.
3. Винникот Д. В. Разговор с родителями / Д. В. Винникот. – М.: Независимая фирма “Класс”, 1998. – 112 с.
4. Бютнер К. Насилие в фантазиях / К. Бютнер // Подросток и семья: хрестоматія / под ред. Д. Я. Райгородского. – Самара: Издательский Дом БАХРАХ-М, 2003. – С. 467–519.
5. Берн Э. Игры, в которые играют люди (психология человеческих взаимоотношений). Люди, которые играют в игры (психология человеческой судьбы) / Э. Берн. – С.-Пб.; М.: Университетская книга “АСТ”, 1998. – 399 с.
6. Хьел Л. Теории личности / Л. Хьел, Д. Зиглер. – С.-Пб.: Питер, 2005. – 607 с.
7. Адлер А. Воспитание и проблемные дети / А. Адлер // Родители и дети: хрестоматія / под ред. Д. Я. Райгородского. – Самара: Издательский Дом БАХРАХ-М, 2003. – С. 106–121.
8. Дрейкурс Р. Счастье вашего ребенка / Р. Дрейкурс // Родители и дети: хрестоматія / под ред. Д. Я. Райгородского. – Самара: Издательский Дом БАХРАХ-М, 2003. – С. 321–405.
9. Джайнотт Х. Родители и дети / Х. Джайнотт; пер. с англ. – М.: Знание, 1986.

The article deals with analysis of main psychology- pedagogical principles of upbringing interaction between parents and the child. The author pays attention for special methods and mechanisms of parents influence for the formation and development of child.

Key words: personality, family, family upbringing, interrelation in the system “parents-child”.

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА

Роман Пятківський. Українські парадигми суб’єкта історії.....	3
Ярослав Гнатюк. Український кордоцентризм, його міфічний та метафізичний виміри.....	10
Анна Сокирко. Ментальні особливості української філософської думки доби романтизму: антеїзм.....	18
Любомир Андрусів. Співвідношення раціонального та емоційно-чуттєвого у філософській думці Київської Русі.....	24
Геннадій Єрушевич. Філософські ідеї Петра Лодія в контексті його часу.....	28
Наталія Мельничук. Категорії “злочин” і “покарання” у творчості Івана Франка.....	34

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Лариса Міциха. Становлення сакрального розуміння поняття “творчий потенціал” у європейській філософії.....	40
Ігор Тенус. Ренесансний містицизм, його форми та специфіка.....	45
Валентин Лагетко. Ще раз про закон єдності протилежностей: “примирення” чи “боротьба” між ними.....	52
Тетяна Заячківська. Волонтаристський аспект концепції істини У. Джеймса.....	57

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Володимир Будз. Аксіологічні чинники трансформації політичних систем.....	64
Галина Дичковська. Структура політичних ідеологій як світоглядна система цінностей суспільства.....	70
Тетяна Гайналь. Критерії амбівалентності кризи сучасної сім’ї.....	77
Галина Калінічева. До питання духовності та духовної зорієнтованості інноваційного поступу вищої освіти України.....	82

ГНОСЕОЛОГІЯ

Ростислав Даниляк. Пізнання як освоєння чужого.....	89
Олена Павлова. Значення формальної доцільності естетичного судження для трансцендентального припущення про систематичну єдність досвіду.....	94

ЕТИКА

Вікторія Ларіонова. Моральнісний вимір соціальної пам’яті.....	101
Віталій Надурак. Синергетика і проблема морального хаосу.....	107
Марина Турчин. Моральнісна природа сорому і провини.....	113
Уляна Мах. Біоетичні засади концепції благоговіння А. Швейцера.....	118
Володимир Фомін. Самовдосконалення особи як умова й результат морального оптимізму.....	123

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Олесь Маргітич. Харизматичний рух у контексті міжхристиянського діалогу як духовної складової побудови громадянського суспільства.....	127
Олег Савчук. Христоцентричність та антропоцентричність соціального вчення українського греко-католицизму: релігієзнавчо-теологічний аспект.....	131
Марія Чикарькова. Концепт “Едем” у Біблії і Талмуді (еволюція біблійної концепції людини в контексті формування й розвитку антропоцентричної свідомості античної культури).....	134
Ірина Ломачинська. Осмислення морального змісту християнського лідерства в російській релігійно-філософській думці кінця XIX–XX століть.....	139

ПСИХОЛОГІЯ

Ігор Гоян. Співвідношення філософії та психології в системі “наукової філософії” Вільгельма Вундта.....	147
Галина Федоришин. Основні психолого-педагогічні моделі взаємовідносин батьків і дітей.....	153

CONTENTS

PHILOSOPHICAL UKRAINIAN

<i>Roman Pyatkivskyyi. Ukrainian paradigms of the subject of history.....</i>	3
<i>Yaroslav Hnatyuk. The Ukrainian doctrine about the center of heart.....</i>	10
<i>Anna Sokyrko. Mental features of Ukrainian philosophical opinion of epoch romanticism: antheism.....</i>	18
<i>Lybomyr Andrusiv. The correlation of the rational and the emotional-perceptible in the philosophical conception of Kiev Rus.....</i>	24
<i>Hennadiy Yerushevych. The philosophical ideas of Petro Lodyi in the context of his time.....</i>	28
<i>Natalia Melnychuk. Categories the “crime” and “punishment” in creation of I. Franko.....</i>	34

THE HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Larysa Mishchyha. The becoming of sacral understanding of the creative potential in European philosophy.....</i>	40
<i>Ihor Tenus. The Renaissance Mysticism, its Forms and Specificity.....</i>	45
<i>Valentyn Lahetko. Once again about the law of unity of opposites: “conciliation” or “struggle”.....</i>	52
<i>Tetyana Zayachkivska. Voluntarism aspect of conception of truth of W. James.....</i>	57

SOCIAL PHILOSOPHY

<i>Wolodymyr Budz. Acsiological factors transformation of political systems.....</i>	64
<i>Halyna Dychkovska. The political ideologies as world outlook and system of values of society.....</i>	70
<i>Tetyana Gainal. Criteria of ambiguity of contemporary family crisis.....</i>	77
<i>Galina Kalinicheva. To the question of spirituality and spiritual orientation innovative advancement of higher education of Ukraine.....</i>	82

GNOSIOLOGY

<i>Rostyslav Danylyak. Cognition as the mastering (making-my) of the alien.....</i>	89
<i>Olena Pavlova. Meaning of formal reasonable aesthetical statement to transcendental presume about systematic unity of experience.....</i>	94

ETHICS

<i>Victoria Larionova. Moral Nature of Social Memory.....</i>	101
<i>Vitaliy Nadurak. Synergetic and the problem of moral chaos.....</i>	107
<i>Maryna Turchyn. Moral nature of shame and quilt.....</i>	113
<i>Uliana Makh. The Bioethical Principles of A. Shweizer’s Concept of Veneration.....</i>	118
<i>Volodymyr Fomin. Self-perfection of as a condition and a result of moral optimism.....</i>	123

RELIGIOUS STUDIES

<i>Oles Marhitych. Charismatic movement in the context of the Christian aspect as spiritual component in the construction of public society.....</i>	127
<i>Oleg Savchuk. Christocentrism and antropocentrism of the Ukrainian Greek Catholicism the: Religious Study’s and Theological aspect.....</i>	131
<i>Mariya Chikarkova. Contsepr by “EDOM” in Bible and Talmud evolution of Biblical conception of man in context of forming and development antropotsentrichnoi consciousness of ancient culture.....</i>	134
<i>Jrina Lomachinska. Consideration of the moral content of the Christian leadership in the Russian religious-philosophic thought of the 19-20-th centuries.....</i>	139

PSYCHOLOGY

<i>Igor Goyan. Correlation of philosophy and psychology is in the system of “scientific philosophy” of Wilgelm Vundt.....</i>	147
<i>Galyna Fedoryshyn. Basic psychology-pedagogical models of mutual relations of parents and children.....</i>	153

Вимоги

до подання та оформлення 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 Суг”, кегль 14. Поля: верхнє, нижнє, лїве – 2,5 см, правє – 1 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” (Бюлетень №1, 2003 р.).
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, в 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 подавати згідно з вимогами ВАК України (Бюлетень №3, 2008 р.);
 - 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.

ВІСНИК
Прикарпатського університету
ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ
Випуск XII

Видається з 1995 р.

Друкується українською мовою

Адреса редколегії: 76000, м. Івано-Франківськ,
вул. Шевченка, 57,
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника,
тел. 59-60-15.

Ministry of Education and Science of Ukraine
Precarpathian National University named after V.Stefanyk

NEWSLETTER
Precarpathian University named after V.Stefanyk

PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY
№ 12 Issue

Published since 1995

Publisher's adress: Precarpathian National University,
57, Shevchenko str.,
76000, Ivano-Frankivsk, tel. 59-60-15.

Головний редактор *В. ГОЛОВЧАК*
Відповідальний за випуск *Б. РОХМАН*
Літературний редактор *Р. БОДНАР*
Комп'ютерна правка і верстка *О. КЛИМЕНКО*
Коректура *В. ТИМКІВ*

Реєстраційне свідоцтво КВ № 435

Підп. до друку 08.04.2009. Формат 60x84/8. Папір офсетний.
Гарнітура "Times New Roman". Ум. друк. арк. 19,44.
Тираж 100 прим. Зам. № 37.



Видавництво "Плай" ЦІТ
Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
76000, м. Івано-Франківськ, вул. С.Бандери, 1, тел.: 71-56-22
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 2718 від 12.12.2006.