

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК
ПРИКАРПАТСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
Філософські і психологічні науки

Випуск XIII

Видається з 1995 р.



Івано-Франківськ
2010

ББК 87-88
В53

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. МАТВИШИН; д-р фіз.-мат. наук, проф. Б.К. ОСТАФІЙЧУКУ; д-р хім. наук, проф. Д.М. ФРЕЙК.

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. ЧЕПЕЛЄВА.

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. 2010. Вип. XIII. 174 с.

У віснику вміщено статті з теоретико-методологічних проблем філософії, філософської україністики, історії філософії, соціальної філософії, філософських проблем культури, етики, гносеології, релігієзнавства і теології, психології.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів.

The bulletin contains the articles dealing with theoretical and methodological problems of philosophy? Philosophic Ukrainian studies, history of philosophy, Social philosophy, Philosophical problems of culture, Ethics, Gnosiology, Religious studies and theology, Psychology.

For scientists, professors, postgraduates, students.

© Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника, 2010

УДК 005:1(091)

ББК 87.3

Ярослав Гнатюк

АНАЛІТИЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті розглядаються базові моделі основних тем історії філософії. Значна увага приділяється проблемі наступності й прогресу, взаємодії особистого й колективного в історії філософії.

Ключові слова: історія, історія філософії, мікроісторія філософії, макроісторія філософії, нара-тивна історія філософії, інтерпретативна історія філософії, основна тема історії філософії, базова модель інтерпретації в історії філософії.

Методологічні проблеми історії філософії привертали увагу філософів уже від самого початку саморефлексії філософії над своєю історією. Зокрема, вони перебували в полі зору Арістотеля, Секста Емпірика, Діогена Лаертського, Г.Гегеля, К.Маркса, Е.Дюркгейма, В.Вільденбанда, К.Ясперса та інших. Названі дослідники проаналізували специфіку філософії та її історії, взаємозв'язок історико-філософського знання з іншими сферами духовної культури та соціальною структурою суспільства, охарактеризували тематичне поле дослідження історії філософії тощо. Проте ще залишаються мало-вивченими умови коректної інтерпретації основних тем історії філософії. Дослідження цих умов і формулювання методологічних правил для інтерпретації історико-філософського процесу є метою та завданнями цієї статті.

Реалізуючи поставлені цілі та завдання, насамперед проведемо термінологічний аналіз понять “історія” та “історія філософії”. Як відомо, термін “історія” має два основних значення: “процес розвитку людства” та “наука про розвиток суспільства” [1, с.177–178]. Відповідно й термін “історія філософії” вживається у двох головних значеннях. По-перше, як “історичний процес розвитку філософії”; “форма історичного руху філософської думки”; “реальний зв'язок філософії із попередньою філософією”. По-друге, як “особлива філософська дисципліна, предметом вивчення якої є філософія як процес”; “результат саморефлексії філософії над своєю історією”; “форма філософського знання” [2, с.124].

Історія філософії, таким чином, – це багатоплановий процес взаємодії, наступності й спадкоємності, зростання свободи виразу ідей та універсальності вчень і систем різних філософів та філософських шкіл.

Базовими принципами історії філософії як самостійної дисципліни вважаються культурний, історичний і типологічний. Культурний принцип формулюється так: будь-яка філософія залежить від конкретної культури, є її виразом та одночасно творить її. Цей принцип лежить в основі протиставлення східної та західної філософії.

Історичний принцип має таке формулювання: кожна філософія є виразом своєї епохи. Саме цей принцип покладений в основу загального поділу філософії на давню, середньовічну, новочасну та сучасну.

Нарешті, типологічний принцип формулюється так: історичні типи філософії виокремлюються залежно від того, як розв'язується одна з основних проблем філософії – проблема первинності визначальної першооснови – або матерії, або духу. Цей принцип є особливим способом упорядкування філософських учень і систем, який суттєво відрізняється як від культурного, так і від історичного принципу. Ідеалізм і матеріалізм, ірраціоналізм і раціоналізм певною мірою притаманний будь-якій філософській системі незалежно від її культурної чи історичної приналежності. Зазначені принципи утворюють методологічний арсенал модерної історії філософії як теоретичної дисципліни.

За масштабом вивчення історію філософії можна поділити на мікроісторію та макроісторію. Мікроісторія філософії досліджує діяльність окремих філософів та унікальні тексти, вчення і системи, які вони створили. Варто взяти до уваги те, що текстом у

мікроісторії філософії вважається не лише самобутній, оригінальний писемний текст, але й дивний, незвичний, надординарний спосіб життя філософа. Макроісторія філософії, у свою чергу, досліджує діяльність філософських шкіл, фундаментальні філософські проблеми і теорії, філософські традиції, напрями та течії.

В історії філософії, як теоретичній дисципліні, її мікроісторичній та макроісторичній моделі, знаходять свій вираз сингулярна та системна інтерпретації історико-філософського процесу. Як стверджував П.Рікер, “історія філософії передбачає дивний стиль зрозуміння, оскільки вона пропонує нам дві моделі істини, одна з них тяжіє до системи, а друга – до сингулярного твору” [3, с.81]. Далі він підкреслив: “Система є кінцем історії, тому що вона анулюється в Логіку; сингулярність теж є кінцем історії, тому що всяка історія заперечує себе в ній” [3, с.84]. І після цього дійшов висновку: “Якщо історія розкривається як історія лише тією мірою, якою долається в напрямку дискурсу або напрямку сингулярної творчості, треба визнати, що історія є історією лише настільки, наскільки вона не долає ані абсолютного дискурсу, ані абсолютної сингулярності, вона є історією лише в тій мірі, в якій її смисл залишається неясним, змішаним” [3, с.84]. Звідси зрозуміло, що історія філософії як об’єктивний процес пробігає між такими двома теоретичними структурами, як мікроісторія та макроісторія філософії, що виступають метаісторичними чи метафілософськими точками зору, пунктами огляду історико-філософського процесу.

За методом репрезентації філософського знання історію філософії можна поділити на наративну та інтерпретативну. Наративна історія філософії – це поверхове уявлення про історію філософії як освітню дисципліну, за яким вона покликана лише розповідати про розвиток філософських учень та систем. Прибічники цих уявлень, як правило, надають першість звичайним нараціям перед тематичним аналізом. Критикуючи подібні погляди, Г.Гегель справедливо відзначав, що “філософія є об’єктивна наука про істину, наука про її необхідність, пізнання шляхом понять, а не непевна думка й не плетіння павутини непевних думок” [4, с.78]. Як бачимо, таке хибне уявлення про історію філософії як перелік випадкових, непевних думок і галерею довільних здогадів і припущень є обмеженим суб’єктивним поглядом на цю філософську дисципліну.

Протилежною до наративної моделі історії філософії є її інтерпретативна модель. Інтерпретативна історія філософії – це спроба пояснити появу й витлумачити зміст текстів, учень і систем окремих філософів та філософських шкіл. При цьому послуговуються герменевтичними методами. Як правило, вдаються до каузальної та тематичної інтерпретацій. Загалом із приводу інтерпретації в історії та історії філософії було висловлено багато цікавих ідей. Р.Еванс узагальнив їх та виклав свої висновки. “Майже всі історики, – на його погляд, – звикли до думки, що історичні події часто є *надмірно визначеними*, тобто, що вони мають кілька як достатніх, так і необхідних причин, кожної з яких самої по собі могло бути достатньо, аби зумовити дану подію. В цілому, однак, вони вважають своїм обов’язком встановити *ієрархію* причин і пояснити, якщо це потрібно, взаємозв’язки між ними” [5, с.127]. Унікальну специфіку історичної, зокрема історико-філософської, інтерпретації Р.Еванс охарактеризував таким чином: “Історичне пояснення зазвичай відбувається шляхом пов’язування події чи процесу, чи структури із ширшим історичним контекстом, наприклад, поміщаючи текст у суспільство, в якому він з’явився” [5, с.127]. Тому при історико-філософській інтерпретації варто певною мірою уникати однопричинного, часто некоректного, пояснення, вдаючись до багатопричинних тлумачень, та прочитувати філософські тексти, відшуковуючи й відтворюючи історичні контексти.

З перспективи наведених висновків стає краще зрозумілою природа каузальної та тематичної інтерпретацій. Так, каузальна інтерпретація в історії філософії базується на історичному принципі або віднесенні філософського знання до історичного контексту. Вона виражає спосіб переходу від пояснення походження пануючих цінностей чи провідних інтересів тієї історичної епохи, в якій створений текст окремого філософа чи фі-

лософської школи, до викриття його замаскованого смислу або ідеології. Шляхом такої інтерпретації розкривають зв'язок між філософським чи ідеологічним мисленням конкретного індивіда та пануючими цінностями певної епохи, наприклад, цінностями пізнання, освіти, церкви, політики тощо. Як зазначав К.Мангайм, “мислення здійснюється не людьми самими по собі, і не ізольованими індивідами, воно здійснюється людьми у складі певних груп, специфічний стиль мислення яких склався в результаті нескінченної низки реакцій на типові ситуації, характерні з точки зору їхньої спільної соціальної позиції”. Звідси, на його думку, випливає, що “твердження про те, що індивід мислить, є насправді взагалі неточним. Значно вірніше було б сказати, що він лише бере в цьому процесі участь, розвиває далі думки, висловлені до нього іншими людьми. Він опиняється в успадкованій ним ситуації з відповідними цій ситуації моделями мислення і намагається розвинути успадковані способи реакції, або ж замінити їх іншими, щоб більш адекватно впоратися з новими викликами, які випливають із змін чи перетворень ситуації. А тому той факт, що кожний індивід зростає в суспільстві, є визначальним для нього в двоякому сенсі: по-перше, він опиняється в ситуації, що вже склалася, по-друге, виявляє в ній сформовані наперед моделі мислення і поведінки” [6, с.21].

Усе це, на думку П.Рікера, наводить на такий загальний висновок: “Філософ завжди належатиме до брехні своєї епохи, коли, захищаючись від універсального дискурсу, він почне заперечувати свою належність до певного суспільного класу, почне запевняти, що він бере участь в історичному русі за суспільний поступ та національне чи соціальне визволення, тоді як насправді він лише в інтенції вийшов зі своєї ситуації” [3, с.80].

Ураховуючи сказане, можна сформулювати певну методологічну вимогу для каузальної інтерпретації, а саме: при каузальній інтерпретації історико-філософського процесу необхідно не відштовхуватись від окремого індивіда та його мислення, а спробувати збагнути індивідуальне мислення в його конкретному зв'язку з історичною та соціальною ситуацією.

На відміну від каузальної, тематична інтерпретація історії філософії побудована на культурному принципі, на віднесенні філософського знання до ментального поля культури. Вона скерована на осмислення фундаментальних філософських проблем та теорій як культурних текстів, що виражають ментальну активність певного культурного регіону.

Вихідним пунктом тематичної інтерпретації постає основна тема історії філософії. Нею вважається специфічне проблемне поле історико-філософського дослідження. За К.Ясперсом, основні теми історії філософії – це “особливі постановки запитань, за допомогою яких можна розглядати універсальну історію” [7, с.178]. Він запропонував власну класифікацію цих тем. Філософ поділив їх на три великі групи: історія форм думки, історія змісту та історія філософських особистостей [7, с.179]. Як бачимо, універсальна історія філософії, на думку К.Ясперса, виступає сукупністю трьох різних локальних історій. У першій групі це історія свідомості взагалі та знання, у другій групі – буття та ідей, світу та трансценденції, у третій – екзистенції. Перша група зачіпає історію думки відповідно до її форм і структур, друга торкається очевидності буття у всіх його вимірах, третя – історії людського буття [7, с.179].

Відповідно до класифікації К.Ясперса, історія форм думки поділяється на історію понять, історію формулювання проблем та історію систем. Розглядаючи історію як історію понять, К.Ясперс зазначав, що “історія філософії є проясненням логіки, тобто знання про форми, поняття й методи, особливо про надординарні специфічні методи філософування і знання про те, як, філософуючи, просуватися вперед. [...] Вона показує становлення філософської логіки” [7, с.179]. Досліджуючи історію філософії як історію формулювання проблем, К.Ясперс стверджував, що “історія постановок запитань є історією усвідомлення буття, зміна постановки запитання є рухом уперед або забуттям”. При цьому він зауважував: “Історія проблем є історія постановки запитань в тій чи іншій області від початку майже до того моменту, коли питання буде повністю

вичерпане” [7, с.180]. Аналізуючи історію філософії як історію систем, К.Ясперс окреслював її завдання таким чином: “Історія систем повинна показати, де та з яких підстав має місце усвідомлена, методична системна думка і яким чином вона діє, логічно дедукуючись або силогістично, діалектично, класифікаційно або як-небудь іще” [7, с.181].

Історія змістів, за класифікацією К.Ясперса, поділяється на історію образів світу, історію саморефлексії та історію символіки. На його думку, “в історії образів світу суттєво те, як ціле буття у своєму з’явленні представлялось й мислилось в якості світу”. З точки зору К.Ясперса, “в історії саморефлексії представлені способи, якими людина ставиться до себе самої, сама із собою обходить, пізнає себе, бажає себе, – способи, в яких стає очевидним зміст людського буття”, а “в історії символіки з’ясовуються риси, в яких для людини стає дійсною трансценденція” [7, с.183].

Нарешті, історія філософських особистостей, відповідно до класифікації К.Ясперса, поділяється на історію людської екзистенції, історію трансценденції та історію філософських типів. З’ясовуючи особливості історії людської екзистенції, К.Ясперс зазначав, що “в історії філософії ми крізь думки спрямовуємо увагу на особистість, особистість нехай тільки невисловлена, живе у здійсненні своїх думок” [7, с.186]. І далі продовжував: “Коли ми зустрічаємося зі справжньою філософією, ми вступаємо в комунікацію з людською екзистенцією, із філософською особистістю. За своєю суттю, філософія має персональне обличчя” [7, с.185]. Ведучи мову про історію трансценденції, К.Ясперс стверджував, що “людина прояснюється для нас тільки одночасно з ділом, в якому вона живе, тільки одночасно із трансценденцією, перед обличчям якої вона себе знає” [7, с.184]. При цьому він зауважував, що “історія філософії має справу насамперед з тими небагатьма великими, якими були здійсненні межові можливості думки і мислячого буття. [...] У них екзистенційний розум стає їх власним, одночасно і персональним, і всезагальним джерелом, проявляючи себе також і в характері філософської особистості” [7, с.189]. Звертаючи увагу на історію філософських типів, К.Ясперс наголошував, що “багато філософів, які в кожний момент живуть в континуумі, створеному великими, частково можуть бути розподілені за типами: такими є монахи, самотники, святі – учителі, дослідники, учені – одинаки, що віддалилися від світу, вигнанці – священики й державні мужі. Вони грають свої ролі й знають про це. Вони можуть з’явитися всюди, серед представників будь-якої професії і в будь-якій соціологічній ситуації. Вони беруть участь у традиції і не дають їй зупинитися” [7, с.190].

Узагальнюючи класифікацію К.Ясперса, можна запропонувати таке розуміння основних тем історії філософії та, відповідно, їх класифікацію. Основною темою філософії слід вважати множину, клас чи універсум інтерпретації в історії філософії як теоретичній дисципліні. Серед ключових універсумів інтерпретації варто виокремити такі:

– універсум ідей (наприклад, ідея світу, ідея Бога, ідея суспільства, ідея історії, ідея прогресу, національна ідея);

– універсум символів, понять та категорій (наприклад, дао, жень, космос, хаос, логос, субстанція, матерія, причина, наслідок, сутність, явище, якість, кількість, міра, одиничне, загальне, особливе тощо);

– універсум проблем (наприклад, проблема людини, проблема буття, проблема свідомості, проблема пізнання, проблема істини й т. ін.);

– універсум напрямів, течій, систем, шкіл і традицій (наприклад, даосизм, конфуціанство, антична атомістика, епікурейство, об’єктивний ідеалізм, діалектичний матеріалізм, класичний позитивізм тощо);

– універсум текстів (наприклад, філософські діалоги, трактати, статті, енциклопедії, монографії);

– універсум філософів (наприклад, Лао-цзи, Конфуцій, Сократ, Платон, Арістотель, Г.Гегель, Г.Сковорода тощо).

На підставі наведеної класифікації дуже перспективною виглядає розробка філософської семантики, зокрема семантичний аналіз проблем історії філософії. Прикладом

такої піонерської розробки в історії української філософії може слугувати дослідження Д.Чижевським універсуму символів, понять та категорій, точніше, символу людського серця, його ролі та значення в українській культурі й філософії та створення концепту-характеристики української філософії – “філософії серця”.

Повертаючись до умов і правил, які забезпечують коректність інтерпретації історії філософії, слід зазначити, що при проведенні тематичної інтерпретації насамперед необхідно з’ясувати обсяг досліджуваної теми історії філософії, чітко окреслити універсум її інтерпретації, урахувати, на якій саме тематичній множині вона буде відбуватися, коректно зіставляючи ідеї з ідеями, категорії з категоріями, проблеми із проблемами тощо.

Водночас потрібно враховувати й те, що тематична інтерпретація певної основної теми історії філософії може здійснюватися й на перетині універсумів інтерпретації. У такому випадку важливо визначити рамки даної інтерпретації, з’ясувати, якою мірою ці універсуми збігаються, межу чи кордон їхнього перехрещення.

Історія філософії, таким чином, включає в себе такі базові моделі історико-філософської інтерпретації: сингулярну (коли масштабом інтерпретації є одиничний, окремий філософський текст), системну (коли масштабом інтерпретації виступає філософська система певного філософа або історія філософії загалом як система), каузальну (коли пояснення базується на врахуванні історичного контексту) та тематичну (коли тлумачення здійснюється в рамках чітко визначеного, окресленого обсягу теми історії філософії).

1. Історична наука : термінологічний і понятійний довідник : навч. посіб. / В. М. Литвин, В. І. Гусев, А. Г. Слюсаренко [та ін.]. – К. : Вища школа, 2002. – 430 с.
2. Философия : краткий тематический словарь. – Ростов н/Д : Феникс, 2001. – 416 с.
3. Рікер П. Історія та істина / П. Рікер. – К. : Пульсари, 2001. – 396 с.
4. Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по истории философии / Г.-В.-Ф. Гегель. – С. Пб. : Наука, 1994. – Кн. 1. – 350 с.
5. Еванс Р. Дж. На захист історії / Р. Дж. Еванс. – Львів : Кальварія, 2008. – 296 с.
6. Мангайм К. Идеология та утопия / К. Мангайм. – К. : Дух і Літера, 2008. – 367 с.
7. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение / К. Ясперс. – С. Пб. : Наука, 2000. – 272 с.

This article discusses the basic model of the interpretation of the main themes of the history of philosophy. Attention is given to heredity and the progress of personal and collective engagement in the history of philosophy.

Key words: *history, history of philosophy, narrative history of philosophy, interpretive history of philosophy, the main theme of the history of philosophy, the basic model in the history of philosophy.*

УДК 1(091) (477)

ББК 87. 3 (4 Укр)

Анна Сокирко

СПЕЦИФІКА КОНЦЕПТУАЛЬНО-СВІТОГЛЯДНИХ ПРИНЦИПІВ РОМАНТИЗМУ

Розкрито цілісність концептуально-світоглядних принципів романтизму. Досліджено специфіку розуміння романтизму як художнього напрямку та філософської течії. Здійснено порівняльний аналіз доби романтизму та класицизму. Встановлено характерні ознаки та риси філософії доби романтизму.

Ключові слова: *романтизм, класицизм, світогляд, динаміка, “світова скорбота”, історизм.*

Термін “романтизм” першопочатково застосовувався в літературі, головним чином романо-германських народів, а пізніше охопив музику й образотворче мистецтво. Романтизм як спосіб художнього мислення впливав на різні сфери культури, навіть на моду та стиль поведінки. Як явище художньо-стильове, означав поворот до життя як конкретності, безпосередньої чуттєвої реальності, на протигагу класицизму та просвітницькому моралізаторському мистецтву, які перебували у світі умовностей і раціональних принципів [5]. Заслуги романтиків у розвитку світового мистецтва важко переоцінити. Вони розширили й оновили старі художні форми, розробили жанри історичного роману, фантастичної повісті, ліро-епічної поеми, нові форми драми, досягли небувалої

майстерності в ліричній поезії. Це дозволило трактувати романтизм як художній напрям. Однак уже в XIX ст. починають говорити про “романтичні тенденції” у філософії, “економічний романтизм”, “романтичні ілюзії” в соціалізмі, тобто трактувати його як загальнокультурний рух, а не лише напрямок чи стиль. Те, що романтизм об’єднував різноманітні явища, утруднює виділення в ньому сталого ядра. Але існують фундаментальні фактори цілісності романтизму, що знайшли відображення у спільності його суттєвих ознак. Це передусім – єдність соціокультурної ситуації, світосприйняття та світобачення. Саме тому варто зазначити, що романтизм – це не тільки специфічна естетична теорія, а й новий світогляд, розповсюджений на теренах різних країн.

Народження романтизму, за усталеною історико-філософською традицією, пов’язується з діяльністю так званого Йенського гуртка, представниками якого були Ф.Шлегель, його брат А.Шлегель, Л.Тік, Ф.Гарденберг, відомий під псевдонімом Новаліс. Дослідники даної епохи стверджують, що романтизм виникає не на порожньому місці. Підґрунтям визначають ідейно-світоглядну позицію, виражену неоплатонічною філософією, християнським світоглядом, ідеологію, яка обстоє самоцінність окремої людини, своєрідність і самодостатність кожного народу та його культури. У свою чергу Ж.-Ж.Руссо в добу Просвітництва заговорив про першочерговість чуттів, про неповторність кожної людини. Потрібно згадати також і філософію Й.Фіхте з її абсолютизацією творчої свободи. Ці ідеї були цікавими й близькими романтикам, так само як творчі шукання широкого кола поетів, музикантів, живописців, у творах яких пробивалися паростки нового, відмінного від класицизму бачення світу [5].

Ранній європейський романтизм був “свідком” Великої французької революції, але найбільш широко він представлений у Німеччині, де одержав теоретично-філософське визначення у працях Ф.Шеллінга, Ф.Шлегеля. Ідеї Йенської школи відіграли велику роль у формуванні європейського романтизму, який засновувався на трьох ідейно-естетичних підвалинах: заперечення культу розуму Просвітництва, утвердженні сентименталізму, індивідуалізму та свободи волі людини. Як наслідок, термін “романтизм” витлумачується не як розмите уявлення чи штучна конструкція, а навантажується філософським змістом, і вже в такому тлумаченні конкретизується та диференціюється. Новаліс, один із чільних ідеологів романтизму, дав, мабуть, найкращу автохарактеристику цього напрямку: “Необхідно романтизувати світ. Таким є шлях до його вихідного сенсу. Романтизувати – це значить піднести на якісно вищий рівень. Завдяки цій операції низьку особистість ототожнюють із більш піднесеною, оскільки наша душа складається з низки якісно різних рівнів. Ця операція нам ще зовсім не знайома. Надаючи шляхетний смисл тому, що є вульгарним, риси таємничості – банальному, знання невідомого відомому, видимість безконечності – кінченному, я романтикую все це” [1, с.15].

Поняття романтизму дуже багатогранне й багатозначне. Етимологічний його аналіз свідчить про те, що в корені міститься старофранцузьке “romanz”, “romant”, тобто роман, яке ще у XII ст. відносилось до віршованих оповідань. В Англії слово “romantic” уживалося в XVII ст. для опису літератури й ландшафту. Важливе в цьому контексті також поняття “lingua romana”, себто мова народу, якою в пізньому середньовіччі писалися романи. Слід додати, що сьогодні в багатьох мовах іменник *романтика* чи прикметник *романтичний* можуть мати, залежно від контексту й наміру автора, як позитивне, так і негативне значення. Згідно зі словником синонімів української мови, “романтичний” значить “мрійливий, мрійний, емоційно піднесений”, а також “таємничий, казковий”, той, “який приваблює своєю незвичайністю, таємничістю”.

М.Горький писав, що романтизм, як настрої, є складним і завжди якоюсь мірою нечітким відображенням усіх відтінків, почувань та настроїв, що охоплюють суспільство в перехідні епохи, проте головна його нота – це очікування чогось нового, тривога перед цим новим, поспішне, нервозне прагнення пізнати це нове. І далі він зазначав, що в романтизмі слід розрізняти два різко відмінні напрями: пасивний романтизм, який намагається або примирити людину з дійсністю, прикрашаючи її, або ж відвернути від

дійсності до безплідного заглиблення у свій внутрішній світ, до думок про “фатальні загадки життя”, про любов, про смерть, і активний романтизм, який прагне посилити волю людини до життя, пробудити в ній протест проти дійсності, проти будь-якого гніту. Таким чином, виходячи з однакового прагнення до вираження неприйняття доволі лишньої дійсності, реакційні романтики фактично відривалися від дійсності, протиставляючи їй ідеалізовані патріархальні відносини середньовіччя, тоді як прогресивні романтики, навпаки, всі свої надії покладали на майбутнє.

Незважаючи на виняткову складність та суперечливість, романтизм, у цілому, має ряд визначальних рис та ознак. Йому притаманні такі поняття, як “світова скорбота”, романтичні “два світи”, підкреслений інтерес до внутрішнього світу людини, гротескно-сатиричне зображення дійсності й проникливе відтворення природи. Необхідно детальніше зупинитись на понятті “світової скорботи” в романтизмі, тому що воно було одним із виражень глибокого розчарування в результатах французької революції та пов’язаного з нею Просвітництва. Відомо, що переважна більшість ідеологів Просвітництва щиро вірила в близьке настання царства розуму та загального добробуту. Майбутнє буржуазне суспільство вимальовувалося їм у щонайрадужніших барвах. Результати ж французької революції, на яку поклалися такі величезні сподівання, цілковито перекреслили ілюзії просвітителів. Проповідане царство розуму, загального добробуту й миру обернулося на практиці нескінченними загарбницькими війнами, царством гендлярства, бездушності й егоїзму. Саме тому розчарування романтиків набуло особливої гостроти, почало переростати в настрої цілковитої безнадії та глибокого відчаю – у “світову скорботу”. Цей відчай підкріплювався втратою уявлень про перспективи суспільного розвитку: стан внутрішнього бродіння та хаосу сприймався як закономірний для світу, а шляхи розвитку цього несталого світу – таємничими й непізнаваними.

Відчуття “світової скорботи”, у свою чергу, вело до романтичного відчуття двох світів – переконаності в цілковитому розладі мрії та реальності. Якщо теоретики класицизму виходили з прагнення наслідувати природу, то романтики виходять із прагнення перетворити природу. Вони створюють свій особливий світ, на їхню думку, величніший і прекрасніший, ніж світ реальний. У цьому й полягає суть їхнього вчення про два світи. З уявленням про два світи пов’язаний полум’яний захист романтиками цілковитої творчої свободи митця від будь-яких регламентацій і будь-яких норм.

У пошуках нових позитивних ідеалів романтики звертаються до історії й мистецтва, релігії й народної творчості, до природи й до екзотичних країн – до всього, що різко контрастує з безбарвністю та убозтвом сучасної дійсності. Специфічне сприймання ними дійсності знаходить вираз в особливій увазі до одиничного, неповторної індивідуальності явищ, подій, історичних постатей та їх соціальної значущості.

Отже, відкидаючи дійсність як уміщення всіх вад, романтизм здійснює подорожі в часі і просторі. Втеча за межі буржуазного суспільства проявлялася у трьох основних формах:

1. Втеча у просторі. Відхід у природу, яка була або камертоном бурхливих душевних переживань, або втіленням ідеалу свободи та чистоти (звідси зацікавленість селом, критика міста, інтерес до духовності народу, вираженої у фольклорі).

Романтизм цікавиться іншими регіонами, екзотичними країнами (східна тема у творчості Байрона, картинах Делакруа). У випадку відсутності реальної територіальної адреси втечі вона конструюється в уяві (фантастичні світи Гофмана, Вагнера). Як зауважує Б.Рассел; “цікава географія романтиків: від Заходу до «усамітненого хорезмійського берега», місця, які загадкові, віддалені – вони знаходяться в Азії, або взяті з древньої історії” [2, с.795].

2. Утеча в часі. Відхід від дійсності в інший час. Не знаходячи опори в теперішньому, романтизм розриває природний зв’язок часів: ідеалізує минуле, особливо середньовіччя, патріархальний спосіб життя, ремісничий устрій, лицарський кодекс честі. А також конструює майбутнє, вільно маніпулюючи часовим потоком.

3. Втеча у власний внутрішній світ, в усі куточки свого “Я”. У житті серця романтики вбачають протилежність безсердечності зовнішнього світу (казки Гофмана, Гауфа, твори українських романтиків). Б.Рассел так характеризував романтиків: “Романтики не прагнули до миру й тиші, але до енергійного й пристрасного індивідуального життя. Вони не симпатизували індустріалізму, оскільки він приховував у собі загрозу, тому, що гонитва за грошима здавалась їм недостойною безсмертної душі, і тому, що зростання сучасних економічних організацій заважало індивідуальній свободі” [2, с.793].

Як підсумок, можна навести думку професора Л.Рудницького, який так описує дух романтизму: “... мав у собі сильну дозу толеранції, що об’єднювала людей та їхні духові надбання в одну велику цілість, у якій знайшли своє місце різні мотиви: «місячно осяяна ніч», «самотність лісу» і «синя квітка» Новаліса; божественна природа й проста побожність Айхендорффа; в’їдлива, а інколи – навіть і злостива іронія Гайне; еротика «Люцінде» Шлегеля та сюрреалістичні, а то й – абсурдні імпульси Гоффманна. Мотиви сну і мрій, туги за неосяжним, преекзистенції нещасного кохання, пієтичної, трансцендентної любові у стилі unio mystica Новаліса – все це творить цю велику безконечну канву німецького Романтизму” [3, с.11].

Таким чином, окреслюючи концептуальні філософські основи романтизму, підсумовуємо:

1) Романтизм створює нову концепцію розуміння світу, який проявляє себе як єдину динамічну єдність, де все перебуває в русі й змінах;

2) Віддаючи перевагу не матеріальному, а духовному, романтизм протиставляє “освіченості”, раціоналізмові – почуття, “серце”, засобом вираження яких стає поезія; на перший план висувається особистісний початок, інтуїція, пріоритет почуття над розумом, що веде до зосередження на складній природі людського “Я”. Абсолютне внутрішнє життя людини стає визначальним чинником духовної суб’єктивності;

3) Акцентується увага на конкретному, індивідуально-неповторному в бутті людини. Цим самим відкривається цінність конкретно-історичного, особливістю якого є не тільки сприйняття світу в його русі, а й увага до своєрідності етапів і форм цього руху. Завдяки романтичній системі світобачення переоцінюються й відкриваються ті грані життя, які нехтувалися попередніми культурними системами, зокрема просвітництвом. Романтизм вносить нову течію суб’єктивізму, активізуючи таким чином творчі потенції особистості, перетворюючи її з об’єкта на суб’єкт події, наново відкриваючи людину в її національному середовищі. Людина, народ стають діючими чинниками історії;

4) Історизм, інтерес до конкретно-локального спрямовує романтичну свідомість до національних джерел, якими є народна творчість, фольклор, національні традиції. Романтизм виявив якісно нове розуміння фольклору як кодифікації естетичної вартості народної поезії й джерело літературної творчості, як художнє осмислення історії, вираз неповторності особи і народу [4, с.40–41].

Л.Рудницький проводить порівняльний аналіз доби романтизму та класицизму, щоб краще зрозуміти засадничі різниці між ними [3, с.13]:

Класицизм	Романтизм
інтернаціональний у своїй суті й сягає до грецько-римської давнини	національний у своїй суті й сягає до середніх віків історії даного народу
релігійно-поганського напрямку – політеїзм	релігійно-християнського напрямку – католицизм
домінуючі релігійні постаті – Юпітер, Афродіта, Венера	домінуючі релігійні постаті – Христос і Матір Божя
день, сонячне сяйво	ніч, світанок і сутінки, місячне сяйво
життя, посеїбчність і тимчасовість	смерть, трансцендентність і вічність
строга естетична форма	вільна форма, аморфність, навіть фрагментарність
розум	емоції
статика	динаміка
цивілізація	природа
вдоволення, похвала життю	туга

Дійсно, романтики взяли на озброєння філософське вчення Платона й розглядали світ як досконалий витвір мистецтва. Природа ж трактувалася ними не як закостеніла, незмінна матеріальна субстанція, а як символічна та трансцендентна, що лежить поза світом явищ. Вона сприймається як живий цілісний організм, наділений духовними характеристиками та ознаками.

Епоху романтизму також можна розглянути з точки зору співвідношення особистості й спільноти, особистого й групового (у тому числі національного) обов'язку. Тема народності та національності завжди була істотною рисою романтичної ідеології. У живописі на зміну класичним сюжетам на теми біблійні й теми античної міфології приходять сюжети з національної міфології й повсякденного життя, тобто сюжети народні. Увесь тягар традицій, уся складна структура соціальних зв'язків, уся духовна культура відзеркалюються у ставленні людини до себе, до своєї та чужої спільноти. Тут зав'язані в один вузол основні засади людського буття – проблеми свободи, вини та смерті. Романтики розуміють загальні цінності в інтерпретації світу історії та культури не як трансцендентальні смисли, а як трансцендентні божі сутності – це Свята Правда, Дух народу, Провидіння, Справедливість [5]. Романтизм від початку відкрито апелює до спільноти почуття, переживання, народного духу та релігійного досвіду. На відміну від процедури підведення цінностей із меншим обсягом під цінності більш загальні, романтик констатує причетність історичних постатей, подій до вищих божественних сутностей. Отже, романтики піднялися до розуміння діалектичності відношення світу і людини, добра і зла, суспільних відносин.

Інтерес викликають основні моделі ставлення людини до світу, які виражені: у прагненні ціннісно-емоційного зв'язку з природою; у переживанні й пошануванні ірраціональної основи всього сутнього; у містичній причетності людини до землі; у мотиві необхідності єднання; у бажанні відрізнятися від іншого; у прагненні до вивищення над іншими та стремління до усамітнення.

Отже, романтичний світогляд за своєю суттю складає своєрідну цілісність знання і цінностей, розуму і чуття, інтелекту і дії, чим засвідчує нове бачення світу й протиставляє себе традиційним моделям та формам мислення. На відміну від дискурсивного мислення просвітників, романтизм утверджує, пропонує інші шляхи пізнання і, зокрема, фантазію, інтуїцію. Відтак не розум, а почуття, не “голова”, а “серце” визначають сутність людини й стають для неї основними пізнавальними інструментами. І все ж, головне, що приніс романтизм, це – ідея антропоцентризму. Заперечуючи класицизм і просвітницький реалізм, їхню регламентацію та умоглядність, романтики прославляють самоцінність окремої людської особистості, її цілковиту внутрішню свободу. Відштовхуючись від У.Шекспіра, романтики розкривають дивовижну складність та суперечливість людської душі, її одвічну невичерпність. Заглибленість у внутрішній світ особистості, пильний інтерес до могутніх пристрастей та яскравих почуттів, до всього надзвичайного, тяжіння до інтуїтивного та неусвідомленого.

Шлях від людини до людини, релігійне почуття й водночас “смак до безконечності” знаходять у романтизмі вираз у принципі вселюдської любові. Тут уперше людина постала у своїй духовній величі, творчих пориваннях, натхненні, у невичерпній суб'єктивності проявів. І хоча романтизм не був філософією в чистому вигляді, він найбільше співіснував із нею, а подекуди брав на себе і її функції. Це особливо показово стосовно німецького романтизму, який тісно злився з філософським способом світобачення, доповнював філософію і фактично йшов із нею однією пізнавальною дорогою.

1. Габитова Р. Философия немецкого романтизма Фр. Шеллинга, Новалиса / Р. Габитова. – М. : Наука, 1987. – С. 387.
2. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней / Б. Рассел. – Изд. 3-е, испр. – Новосибирск : [б. и.], 2001. – С. 953.
3. Рудницький Л. Мислителі німецького романтизму / Л. Рудницький, О. Фешовець. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2003. – С. 588.

4. Сініцина А. Історико-філософські ідеї українського романтизму / А. Сініцина. – Львів : [б. в.], 2002. – С. 160.
5. Романтизм. – Режим доступу : Інтернет <http://de.wikipedia.org/wiki/Романтизм>.

Wholeness of conceptual and world outlook principles of romanticism has exposed. Specificity of romanticism understanding as the artistic school and the philosophical current has investigated. Romanticism age in comparison with classicism one has analyzed. The romanticism age philosophy's characteristics and features have established.

Key words: *romanticism, classicism, world outlook, the dynamics, "world-weariness", historicism.*

УДК 159.923: 316.625

ББК 88.52

Ірина Підручна

ТЕОРЕТИЧНИЙ АСПЕКТ ДОСЛІДЖЕННЯ ЦІЛЕПОКЛАДАННЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ТА ПСИХОЛОГІЧНІЙ НАУКАХ

Стаття присвячена аналізу сутнісних особливостей феномену цілепокладання як інтегрального процесу регуляції людської діяльності, визначенню основних його етапів та складових, з'ясуванню сутності поняття ціль та особливостей її постановки й досягнення. Виявлено, що цілепокладання здійснюється спочатку як цілеформування, коли відбувається процес формування цілі як ідеального образу бажаного, а потім як цілереалізація – досягнення цілі й утілення її в результаті діяльності.

Ключові слова: *цілепокладання, цілеутворення, цілеформування, цілереалізація, ціль, постановка та досягнення цілі, життєдіяльність, саморегуляція.*

Життя особистості можливе завдяки багатьом процесам, які зливаються й утворюють єдиний цілісний життєвий шлях. З метою наукового аналізу варто виокремити той спосіб, в який людина, використовуючи знання й досвід минулого, потенціал й активність теперішнього, прогнозує, проектує своє майбутнє й відповідно до сформованого "проекту" й згідно зі своїми ідеалами, цінностями, прагненнями, переконаннями здійснює щомиттєвий вибір у своєму теперішньому, пізнає та розкриває себе, творить своє неповторне життя. Одиницею цього процесу постає ціль як усвідомлений образ бажаного результату, а способом життєтворчості – цілепокладання.

Особливий акцент варто поставити на прагненні людини жити саме у свій індивідуальний спосіб, принаймні таким буде її суб'єктивне сприйняття свого життя, навіть якщо життєві програми й сценарії будуть чемно програватися згідно з батьківськими інструкціями з несвідомого. Саме проявляючи активність, формулюючи цілі, вибираючи саме такі, а не інакші, способи їх досягнення, людина може трансцендентуватися, постати для себе й для інших у новому світлі, у світлі неповторності, унікальності, нового "Я".

Важливою складовою життєвої компетентності особистості є здатність створювати цілі та вибирати засоби для їх досягнення, адже саме це вміння є передумовою й показником активної, повноцінної та цілеспрямованої життєдіяльності. Тому проблема життєвого цілепокладання, формування вмінь, визначення, утворення, постановки та досягнення цілей набуває особливого значення для психологічної науки загалом і для нашого дослідження зокрема.

Мета дослідження полягає в теоретичному аналізі сутнісних особливостей феномену цілепокладання як інтегрального процесу регуляції людської діяльності, визначенні основних його етапів і складових, з'ясуванні сутності поняття *ціль* та особливостей її постановки й досягнення.

Життєве цілепокладання, формування мети, цілі є одними з важливих питань у просторі гуманітарного знання й постає як предмет дослідження в різних галузях науки. Тривалу історію, пов'язану з вивченням цілепокладання, має філософія. Науковці відзначають (М.Т.Макаров, Ю.Б.Молчанов та ін.), що загальнофілософський підхід до вивчення цілепокладання розкриває питання про сутність і походження цілей, виходячи з позицій основних питань філософії: про матеріалістичну детермінацію цілей людини

об'єктивним світом, про діалектику можливості й дійсності формування та реалізації цілей, про відображальну природу цілей і характер їхнього зв'язку з пізнанням, про їх істинність і хибність, про діалектичну єдність волі й необхідності при виборі людиною цілей у житті тощо. Так, для Арістотеля мета – це форма розв'язання протиріччя в співвідношенні минулого і майбутнього у свідомості людини. Потім цей напрям був розвинутий у класичній німецькій філософії (Гегель, Фіхте, Шелінг, Кант), де категорія мети використовується як форма розв'язання антиномій “можливе – реальне”, “свобода – необхідність” “спрямоване – випадкове” та ін. У філософії життя, а пізніше в екзистенціалістів мета набула особливого значення (Шопенгауер, К'єркегор, Гусерль, Ясперс, Хайдегер, Камю). Вітчизняна філософія розглядає цілепокладання як прояв вищого рівня регуляції діяльності особистості, як підвалину її творчого потенціалу. Суттєва увага приділяється цілепокладанню в соціології, де мета розглядається як форма соціальної активності особистості й умова розвитку суспільства (Н.Ф.Наумова та ін.) [7].

У психологічній науці поняття *цілепокладання* є відносно новим, хоча в науковій літературі сьогодні воно вже зайняло досить помітне місце (О.Ф.Коган, О.К.Тихомиров, Ю.М.Швалб тощо), і вивчення й аналіз таких питань, як постановка людиною свідомої мети, механізми цілеутворення, способи цілереалізації є одними з ключових у царині психології. Про це свідчать ґрунтовні дослідження К.О.Абульханової-Славської, Л.І.Анциферової, Р.Р.Бибриха, Л.М.Карамушки, Н.Л.Коломенського, Д.О.Леонтьєва, С.Д.Максименка, С.Г.Москвичова, О.П.Саннікової, Б.Й.Цуканова, Ю.М.Швалба та ін. [2].

З точки зору психології проблема дослідження цілепокладання визначається вирішенням таких питань: по-перше, встановлення сутності процесу цілепокладання, наповнення його психологічним змістом; по-друге, вичленовування загальних закономірностей функціонування цього процесу; по-третє, вивчення специфіки протікання цілепокладаючих процесів у професійній діяльності, що, насамперед, зумовлені особистісними якостями. Праці Б.Г.Ананьєва, М.І.Бобневої, А.Л.Журавльова, Б.Ф.Ломова, О.К.Тихомирова, В.Ф.Рубахіна та ін. підкреслюють, що дослідження цілепокладання має важливе теоретичне й практичне значення, адже процес цілепокладання лежить в основі будь-якої цілеспрямованої діяльності людини і є невід'ємним компонентом її психологічної структури. Встановлено, що ефективно цілепокладання є важливою складовою особистості, яка сприяє її соціальній активності, здатності до вироблення нових стратегій життєдіяльності, адаптації до соціально-економічних змін у суспільстві (Р.Р.Бибрих, В.В.Знаков, Л.М.Карамушка, Н.Л.Коломенський Т.Б.Корнилова, Ю.М.Швалб та ін.). Автори підкреслюють, що цілепокладання є інтегральним системним утворенням, яке характеризує людину в цілому, а не в окремих її аспектах, і таке цілісне утворення необхідно досліджувати в контексті життя людини, його часовій перспективі, що включає минуле, сьогодення, майбутнє. Підтвердженням цього є принципи детермінізму та розвитку, єдності особистості, діяльності та свідомості (О.Леонтьєв, С.Рубінштейн), системний підхід до вивчення особистості (Б.Ананьєв, В.Давидов, Г.Костюк, С.Максименко, В.Моляко, О.Скрипченко, Ю.Приходько), теоретичні положення цілеутворення та його механізмів (О.Тихомиров, В.Пушкін, Н.Пов'якель, Ю.Швалб).

Для цілісного розуміння життєвого цілепокладання як інтегрального процесу регуляції людської діяльності важливими є основні наукові положення теорії психічної регуляції (К.О.Абульханова-Славська, О.К.Тихомиров, С.Л.Рубінштейн) та довільної саморегуляції (М.Й.Боришевський, О.А.Конопкін, Ю.М.Кулюткін, В.О.Моляко, О.Я.Чебикін); основні положення задачного підходу (Г.О.Балл, Г.С.Костюк, Ю.І.Машбиць); принципи системно-структурного підходу та системного вивчення мислення (В.М.Садовський, І.М.Семенов, Є.Г.Юдін, Г.П.Щедровський); положення про особистість як суб'єкта довільної активності (Б.Г.Ананьєв, О.М.Леонтьєв, В.О.Татенко, Т.М.Титаренко) і духовного зростання (І.Д.Бех, М.В.Савчин).

Аналіз феномену цілепокладання варто здійснювати у двох площинах – в історичній та в площині життєвого шляху окремої особистості. Цілепокладання в історії М.На-

дольний розуміє як суттєву рису людської діяльності, що полягає в здатності досягнути взаємозв'язок між покладанням цілей, вибором засобів їх досягнення й можливими наслідками діяльності [6, с.706]. Науковець влучно підкреслює, що хід історії не варто ототожнювати із процесом постановки людиною бажаних цілей, адже розгортання життєвої лінії людства може відбуватися в розбіжності з початково поставленими цілями, прагненнями й мотивацією, ідеалами, що були в їх основі.

Цілепокладання як процес визначають соціальні чинники – цінності, норми, традиції, прагнення, стереотипи, експектації соціуму, а також культура. Важливим тут є розуміння культури як чогось більш істотного, ніж просте панування людини над природою, а саме – як чітко скерованої позиції суспільства, коли підпорядкування природи людині в духовній і матеріальній сферах підтримує такий стан суспільства, який гармонізує взаємовідносини людини і природи, з одного боку, а з другого – забезпечує гармонійну рівновагу соціальних відносин між людьми, їх досить різних матеріальних і духовних цінностей. І цілепокладання як суттєва риса людської діяльності тут постає важливою детермінантою саме такого впливу культури на розвиток суспільств, соціальних груп, особистостей [1, с.16].

Важливо розглянути й проаналізувати механізм цілепокладання в його єдності і взаємозв'язку не тільки з явними, а й неявними характеристиками. Так, на стадії цілеформування та цілереалізації завжди присутні неявні моменти, що може призводити до відхилення від початкових задумів, зміни способів досягнення мети тощо. Генетично неявне цілепокладання передує явному; виникає в категоріальних структурах практики і культури, при цьому спочатку формується не як форма мислення, а як певна схема, первісно не відокремлена від конкретної дії [6, с.705]; може бути передумовою, засобом і результатом явного цілепокладання. Цікаво, що в знанні, на основі якого здійснюється діяльність, поряд з актуальним його змістом, існує й неявне тло неусвідомлюваного знання.

Модель цілепокладальної діяльності виглядає як неявна передумова пізнавального акту. Для глибшого розуміння можемо зобразити спектр явних цілей як такий, що перебуває в центрі уваги суб'єкта цілепокладання, а спектр неявних цілей – як периферію, не тематизовану в актуальному процесі цілепокладання, тоді в такій моделі “ядро” буде предметом їх покладання чи аналізу, а периферія буде утворювати його засоби [7, с.315].

Якщо експлікувати феномен цілепокладання в масштабі життя окремої людини, то бачимо, що цілепокладання здійснюється спочатку як цілеформування (потреба – мотив – інтерес), коли відбувається процес формування цілі як ідеального образу бажаного, а потім – як цілереалізація (ціль – засіб – результат) – досягнення цілі і втілення її в результаті діяльності [6, с.705]. Цілеформування, цілеутворення як процес створення нових цілей є результатом мисленнєвої діяльності людини й може бути довільним і мимовільним, характеризується часовою динамікою [5].

Цілеутворення, виникнення цілі є центральним моментом в ході виконання дії й головним механізмом формування нових дій людини. Психофізіологічним підґрунтям цілі вважається закодований у мозку “образ потребнісного майбутнього” (Н.А.Бернштейн), акцептор результатів дії (П.К.Анохін), що регулює програму фізіологічної реалізації дії за допомогою команд, що інформують про відповідність досягнутого результату бажаному.

Основою формування цілі в людини є її предметно-матеріальна, професійна діяльність, праця, спрямована на перетворення оточуючого світу. Філогенетичними передумовами виникнення усвідомлених цілей у людини є дві форми передбачення в життєдіяльності тварин: перша – передбачення корисного результату, а саме – бажаного потребнісного майбутнього, досягнення якого дає прямий пристосувальний ефект; друга – передбачення засобів, використання яких приведе до досягнення корисного результату (виникає на відносно високих рівнях еволюції) [3; 4]. В онтогенезі формування цілі відбувається в напрямі від постановки цілі й утворення намірів у спільній з іншими людьми діяльності – до постановки цілі перед собою. У функціональному відношенні в дії

виділяються процеси утворення цілі, здійснення дії, емоційна і когнітивна (пізнавальна) оцінка ходу виконання дії та його кінцевого результату. Образ передбачуваного результату набуває сили спонуки, стає ціллю, починає спрямовувати дію й визначати вибір можливих способів здійснення, з'єднуючись із певним мотивом або системою мотивів. Важливими детермінантами формування цілей є ціннісні орієнтації – відносно стійке, виборче відношення людини до сукупності духовних, матеріальних благ та ідеалів, які розглядаються як предмети або засоби для задоволення потреб життєдіяльності особи.

Поняття цілеутворення визначається як “формування образу майбутнього результату дій і прийняття цього образу як основи для практичних дій” (О.Тихомиров) [5]. Науковець виділив основні механізми цілеутворення: перетворення побічного результату дії в ціль на основі його усвідомлення та пов'язування з мотивом; перетворення неусвідомлених передбачень у мету на стадії підготовки практичної дії; зміна (переформулювання) цілей при недосягненні початкових передбачень результату; засвоєння заданої цілі шляхом зв'язування її з мотивом; вибір однієї з багатьох заданих цілей; перетворення мотиву в мотив-ціль; перехід від попередніх до кінцевих цілей; утворення ієрархії й тимчасової послідовності цілей та ін. Регуляторами процесу цілеутворення можуть виступати емоційні й мнемічні процеси, узагальнення й вербалізація, особистісні особливості тощо. Для розкриття механізмів цілеутворення важливим є врахування різноманітних об'єктивних і суб'єктивних факторів, наприклад, впливу на цей процес змісту та повноти задавання цілі, організації життєдіяльності, попереднього досвіду, соціальної активності, можливостей, мотивації, потреб, ціннісних орієнтацій людини.

Психологічна думка розрізняє ряд механізмів цілеутворення, до яких відносять: перетворення отриманої вимоги в індивідуальну ціль, вибір однієї з наявних вимог, перетворення мотивів у мотиви-цілі при їх усвідомленні, перетворення побічних результатів дії в ціль, перетворення неусвідомлених передбачень у ціль, виділення проміжних цілей, визначення кінцевих цілей, перехід від попередніх цілей до кінцевих, упорядкування наявних цілей, утворення ієрархії та часової послідовності цілей [6].

Під ціллю психологічна наука розуміє усвідомлений образ передбачуваного, бажаного результату, на досягнення якого спрямована дія людини і який утримується у свідомості весь час, поки виконується дія. Ціль – це психосоціальна якість, що впливає з почуття ініціативи, завдяки якому в дитини поступово зростає здатність до цілеспрямованої поведінки. У психології поняття ціль визначається також як формальний опис кінцевих ситуацій, до досягнення яких прагне будь-яка саморегулююча функціонуюча система; як передбачуваний бажаний результат, що визначає цілісність і спрямованість поведінки організму. Розуміння цілі як передбачуваного корисного результату використовується при аналізі біологічної передісторії виникнення усвідомлюваної цілі та дослідженні психофізіологічних механізмів регуляції цілеспрямованих поведінкових актів. Поняття про ціль як про усвідомлюваний образ передбачуваного результату застосовується при вивченні довільних запланованих дій, що є специфічною рисою людської діяльності.

Чим складнішою є поставлена ціль, тим довший шлях потрібно пройти для її здійснення. Тому досягнення великих цілей передбачає прогнозування й планування діяльності. Планування, зокрема, передбачає формування як кінцевої, так і проміжних цілей. Розроблена система цілей і засобів передбачає спрямовану зміну об'єктів і самої діяльності. Ціль задає дію, а дія забезпечує досягнення цілі. Так, характеризуючи ціль, можна охарактеризувати дію. За своїм змістовним навантаженням, цілі надзвичайно різноманітні, а головне – різномасштабні. Великі цілі розчленовуються на менші, а ті, у свою чергу, можуть дрібнитися на ще менші. Відповідно, велика, значуща дія є послідовністю дій нижчого порядку з переходами на різні рівні ієрархічної системи дій.

Висвітлення поняття життєвого цілепокладання як способу екзистенції людини має свою специфіку, яка зумовлена різноманітністю психологічних теорій, підходів, шкіл. Так, З.Фрейд уважав, що спрямованість людського життя має біологічні корені, бо життєва мета визначається програмою принципу насолоди і є прагненням до щастя, яке має

позитивну та негативну цілі: відсутність болю й незадоволення, з одного боку, переживання сильних почуттів насолоди, з другого. На думку А.Адлера, здійснення цілісного аналізу життя людини можливе на основі інтерпретації її цілей, дій, внутрішніх смислів діяльностей, в які вона включається. К.Юнг шукав основу цілей життя в духовності. На його думку, такою основою є також архетипи – надаючи смислу певним явищам, людина користується мовними матрицями, що походять від першопочаткових образів. Е.Фромм виділив дві основні цільові орієнтації як принципи буття людини – буття і володіння: існування за принципом “мати” виражається формулою “я є те, чим я володію і що я споживаю”, а за принципом “бути” означає, що людина “продуктивно використовує свої здібності і почувається у єдності з усім світом”. Саме другий варіант є можливістю “вповні народитися, розвинути свою свідомість, розум, здатність любити... і прийти до нової гармонії, до нової єдності зі світом”. І.Ялом вважає, що людина шукає спрямовуючі орієнтири, щоб пом’якшити тривогу, дисфорію й здобути почування осмисленості, що являє собою побічний продукт включеності всім серцем у будь-яку з нескінченної кількості життєвих дій. Основними такими “секулярними діями”, які надають спрямованості буттю, І.Ялом вважає альтруїзм, відданість справі, творчість у широкому розумінні, гедонізм та самоактуалізацію [8].

За В.Франклом, головною мотиваційною тенденцією є воля до смислу, що є основним рушієм поведінки й розвитку особистості. Вона зумовлює екзистенційну динаміку – певний рівень напруження, який виникає між тим, що людина робить, і тим, що вона має робити, впорядковуючи своє життя відповідно до смислової та цільової орієнтації. У гуманістичній психології К.Роджерса головною ціллю людини є прагнення бути тим “Я”, яким вона і є насправді. Наявність головної життєвої цілі, системи цінностей є складовими цілісної життєвої філософії, сформованість якої є одним із критеріїв зрілості особистості (Г.Олпорт).

Здійснення процесів цілеутворення та цілереалізації забезпечує здатність людини керувати собою на основі сприймання й усвідомлення актів своєї поведінки та власних психічних процесів, тобто саморегуляція. У широкому розумінні саморегуляція притаманна всім живим системам і зумовлює їх доцільне функціонування на різних рівнях складності, у вужчому – саморегуляція є одним із рівнів активності живих систем, що відображає специфіку психічних засобів відображення й моделювання дійсності, у тому числі й у мисленні особистості. Найчастіше під саморегуляцією розуміють уміння розкривати власні потенції, використовувати можливості, підпорядковувати своїм цілям психічні та фізичні функції організму. Залежно від того, як це буде відбуватися, людина зможе вибрати такі способи цілеформування та цілереалізації, які будуть максимально конгруентні з внутрішнім буттям людини, з тим непізнаваним, ірраціональним у людському “я”, унаслідок чого вона є конкретно неповторною особистістю.

Здатність до довільної цілеспрямованої саморегуляції є надзвичайно важливою для багатьох видів професійної діяльності, передусім для тих, де людина розглядається як модель, носій бажаної поведінки, вдалих рішень (зокрема, психологи). Одним із перспективних шляхів підвищення ефективності таких видів професійної діяльності є дослідження психологічних особливостей і закономірностей саморегуляції активності людини й розроблення на цій основі психолого-педагогічних засад управління процесом формування умінь саморегуляції професійного мислення [3]. Загалом у процесі цілепокладання саморегуляція виступає як важлива система дій, що, базуючись на самооцінці, є засобом саморозвитку, самовиховання, самореалізації й самоактуалізації особистості.

Таким чином, цілепокладання є смислоутворюючим змістом практики, що полягає у формуванні цілі як суб’єктивно-ідеального образу бажаного (цілеформування) і втіленні її в об’єктивно-реальному результаті діяльності (цілереалізації). Цілепокладання не зводиться до одного цільового акту, а є процесом, де ціль, засіб і результат постійно міняються місцями; його онтологічним фундаментом є ціннісні, смисложиттєві орієнтації людини, її базові, екзистенційні переконання, глибинно особистісні позиції. Сього-

дні вивчення цілепокладання має важливе значення для здійснення психологічного аналізу діяльності. При цьому важливо звернути увагу на такі моменти, як залежність цілеформування від наявної мотивації діяльності, вплив емоцій на процес цілеутворення, оцінка реальності поставлених цілей, наявність можливостей для їх досягнення, співвідношення загальних і конкретних цілей. Перспективи подальших розвідок у цьому напрямку вбачаємо в дослідженні феномену життєвого цілепокладання як психологічного явища, аналізі передумов досягнення поставлених цілей, пошуку чинників та умов, які б підвищували ефективність цілепокладальної діяльності.

1. Губерський Л. Культура. Ідеологія. Особистість : методолого-світогляд. аналіз / Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко. – К. : Знання України, 2007. – 580 с.
2. Малиненко І. Я. Психологічні особливості процесу цілепокладання у керівників вищих навчальних закладів : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук : спец. 19.00.01 / Я. І. Малиненко. – Одеса, 2005. – 19 с.
3. Мартынюк И. О. Жизненные цели личности: понятие, структура, механизмы формирования / И. О. Мартынюк ; АН УССР, Ин-т философии ; отв. ред. Р. А. Ануфриева. – К. : Наук. думка, 1990. – 124 с.
4. Психологічна енциклопедія / авт.-упоряд. О. М. Степанов. – К. : Академвидав, 2006. – 424 с.
5. Психология : словарь / под общ. ред. А. В. Петровского, М. Г. Ярошевского. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Политиздат, 1990. – 494 с.
6. Тихомиров О. К. Психологические исследования творческой деятельности / О. К. Тихомиров. – М. : Наука, 1975. – 252 с.
7. Філософський енциклопедичний словник. – К. : [б. в.], 2002. – 742 с.
8. Філософія : Світ людини / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін.]. – К. : Либідь, 2003. – 432 с.
9. Хьелл Л. Теории личности / Л. Хьелл, Д. Зиглер. – С. Пб. : Питер, 2004. – 607 с.
10. Швалб Ю. М. Психологические модели целеполагания / Ю. М. Швалб. – К. : Стилос, 1997. – 240 с.

The article is devoted to the analysis of essence features of the phenomenon of teleologism, realization of aim as an integral process of adjusting of human activity, to determination of him stages and components, to finding out of essence of concept purpose, features of raising and achievement. It is exposed, that teleologism, realization of aim is carried out at first as a goal-forming, when a process of forming of purpose is as ideal appearance desirable, and then as goal-realisation as gaining end and embodiment of it as a result of activity.

Key words: teleologism, process of forming of purpose, purpose, realisation of purpose, vital functions, self-regulation.

УДК 124.4

ББК 87.217 : 87.811

Ольга Ільїна

ІДЕАЛ ЯК СВІТОГЛЯДНА Й СМИСЛОЖИТТЄВА КАТЕГОРІЯ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

У статті розкривається сутність ідеалу в історико-філософському аспекті. Розглядається проблема вибору істинного та хибного ідеалу, ролі його в житті людини та суспільства загалом.

Ключові слова: ідеал, вибір, цінність.

У період розбудови правового демократичного суспільства в Україні, важливу роль відіграє сукупність духовних, суспільних, морально-етичних та інших ціннісних орієнтацій громадян держави. Цінності регулюють не тільки нинішній стан особи, але й майбутній її стан, вони визначають не лише її життєві принципи, але й цілі, завдання, ідеали. Цінності, що розглядаються як уявлення особи про те, “як повинно бути”, мобілізують життєві сили і спроможність особи досягнути якоїсь мети. Вони є критерієм оцінки оточуючої діяльності.

Людство постійно відчуває потребу в красі та вдосконаленні. Ідеал прекрасної, довершеної людини й відповідний цьому ідеалу суспільний устрій завжди були головною спонукальною силою, що надихала людство на поглиблене пізнання таємниць природи й самої людини, на пошуки щастя.

Проблема ідеалу, його сутність, особливості прояву, умов і засобів реалізації, що була ініційована класиками світової філософії, у наш час збагатилася новими теоретичними підходами та дослідженнями. Але, незважаючи на наявність праць, які відображають ті чи інші грані проблематики ідеалу, дослідники визначають незавершеність, багатоплановість, складність та багатозначність цього поняття.

Актуальність даної теми визначається тим, що досі проблема сутності ідеалу не була спеціальним предметом дослідження й донині залишається маловідомою для загалу.

Феномен ідеалу заслуговує на увагу ще й через те, що пронизує все суспільне буття, включаючи матеріальний та духовний виміри.

Ідеал (лат. *idealis* – образ, ідея) – вища цінність, найкращий, завершений стан того або іншого явища.

Як загальна форма діяльності, ідеал виступає у всіх сферах суспільного життя:

- соціальній;
- політичній;
- етичній;
- естетичній та ін.

Категорія ідеалу володіє глибоким соціальним значенням. Упродовж століть прогресивні сили в боротьбі проти віджилих форм суспільних відносин черпали свій ентузіазм у високих ідеалах свободи, рівності, братерства.

У своєму абсолютному формулюванні ідеал є уявленням про мету людського роду в цілому. Історично таке поняття ідеалу змінюється та отримує своє визначення в межах тієї чи іншої філософської системи. Він може бути політичний – це уявлення про досконалий державний устрій, національний – національна незалежність, соціальний – соціальна справедливість. Соціальний ідеал – це уявлення про досконале суспільне життя – він виникає в результаті невдоволення певних верств населення існуючим суспільним життям.

Існує велика кількість найрізноманітніших ідеалів, але функція в них одна – служити праобразом досконалості. І.Кант писав, що ідеали дають “необхідне мірило розуму, який потребує розуміння того, що в своєму роді досконале, щоб по ньому оцінювати і вимірювати ступінь та недоліки недосконалого” [3, с.311].

В ідеалі природно сполучається інтерес, потреба, бажання та й узагалі – мета людини жити краще. Сьогодні проблема формування ідеалу постає загальноновизнаною не лише для окремого індивіда, а й для суспільства в цілому, яке відчуває потребу в ідеалі як певному дороговказі. Саме тому пошук ідеалу, можливо, навіть якоїсь утопії, відбувався й завжди відбуватиметься в суспільстві.

Ідеал можна назвати тим фактором, який виділяє людину як людину з тваринного світу. Існування тварини у світі підпорядковується певній наперед визначеній схемі, а людина, незалежно від її морального, інтелектуального чи емоційного стану, незалежно від її становища в суспільстві, завжди має свій ідеал як вищий образ, згідно з яким вона буде своє життя. Вибір ідеалу залежить від того, як людина бачить оточуючий світ, якими є її уявлення про належне життя і буття.

Без відповідного ідеалу суспільство не зможе створювати свого власного буття, оскільки залишаються невідомими резерви та джерела суспільного самовідтворення. За допомогою ідеалу відбувається оцінка перспектив розвитку суспільства.

Ідеали як суттєва складова культурного універсуму завжди відігравали важливу роль в особистісному і суспільному житті.

Можна з упевненістю сказати, що ідеал відображає одночасно найвищу цінність та мету. У цьому понятті головним чином акцентується аксіологічний та праксеологічний аспекти проблеми ідеального, взяті в єдності. Також потрібно враховувати онтологічні та гносеологічні питання, оскільки будь-який ідеал неодмінно відображає окремі властивості, тенденції об’єктивної дійсності, базується на певних знаннях. Проте специфіка ідеалу полягає в тому, що з ним пов’язується уявлення про досконалість, вищий зразок, кінцеву

мету. З кожною новою епохою граничність ідеалу змінюється, зумовлюючи переоцінку, уточнення, конкретизацію фундаментальних цінностей і цілей [1, с.202].

Феномен ідеалу залишається важливим предметом дослідницької уваги на всіх етапах розвитку суспільства. Ідеал артикулюється вже у філософській думці Стародавньої Греції й розглядається як первинна духовна субстанція світу (Ксенофан, Анаксагор, Демокріт), яка пізніше зазнає диференціації з позицій людської діяльності та ієрархії цінностей (Сократ, Платон, Арістотель). Одним із перших відомих ідеалів суспільного устрою є античний ідеал “золотого віку” – ідеал досконалої автаркії – самодостатньої й незалежної общини.

У піфагорійців можна виявити перші в історії філософії зародки комуністичного ідеалу, суть якого полягала в тому, що заради вчинення єдності в державі повинна установитись спільність майна. Тільки при такій спільності майна може установитись та гармонія інтересів, якої потребує піфагорійський ідеал.

У філософії середньовіччя сутність ідеалу розглядається як певне амбівалентне буття між божественним і земним (Августин). Тобто людина могла наблизитися до ідеалу лише тією мірою, якою відмовлялася від того, що не притаманне Богу як ідеалу. “Так будьте довершені, як довершений Отець ваш Небесний” (Мат. 5:48). Ідеал християнина – життя у Христі і заради Христа. Без допомоги Господа людина не може нічого, тому й досягнення ідеалу є процесом співпраці Ідеалу та особистості, яка прагне наблизитись до Нього. Така ж думка постулюється і в найпоширеніших світових релігійних системах (буддизм, мусульманство, християнство).

За Августином Блаженным, ідеал у реальному світі недосяжний і може існувати лише за межами земного буття. Це відобразилося в його вченні про “град Божий” та “град Земний”. Образ “граду Божого” як релігійного ідеалу “граду Земного” являє собою ідеальний образ суспільного життя в усій його повноті, а “град Земний” – лише його подоба. У “граді Земному” взаємодіють один з одним божественне й людське, трансцендентне й іманентне. Для Августина мир був найвищим ідеалом будь-якого суспільства, але в земному суспільстві він триває недовго, тому що його роздирають егоїзм і ворожнеча. Отож, на відміну від античності, де ідеал треба будувати людям (Платон), у християнстві ідеал (Град Божий) приходиться із неба.

Широкий аналіз проблеми ідеалу міститься в працях багатьох філософів наступних епох, а його пошук, розгортання та реалізація вже розглядаються відповідно до внутрішнього світу людини, як його розуміли в тому чи іншому соціумі. Такі позиції відстоювали Т.Мор, Т.Кампанелла (Відродження), К.А.Гельвецій, Д.Дідро (Просвітництво) тощо.

Суспільний ідеал в епоху Відродження, по-перше, переборює суперечність “граду Божого” та “граду Земного”, по-друге, ще в зародку містить компоненти класичного ідеалу Просвітництва: формальна рівність перед законом, освячення приватної власності і т. д.

Для французького мислителя Жан-Жака Руссо ідеалом було місто-державка зі спартанським порядком й абсолютною демократією. Він вважав, що з усіх держав найбільш досконалі малі, для них демократія – найліпший спосіб правління. Малі демократичні держави досконалі, бо наближені до природи: співтовариство тих, хто уклав уперше суспільний договір, було нечисленним і кожний міг впливати на державні справи безпосередньо. Демократичне правління може здійснюватися на основі спільної волі всіх. А це неможливо, оскільки спільна воля всіх – це ідеал, а ідеал – недосяжний. Тому Ж.-Ж.Руссо допускає можливість наближення до ідеалу у випадку, якщо уряд використовує для цього всю повноту своєї влади й не матиме власних інтересів.

Досить ґрунтовно проблема ідеалу розроблена в німецькій класичній філософії. Найбільш гостро вона була поставлена І.Кантом у зв’язку з проблемою “внутрішньої мети”. Згідно з І.Кантом, явища, що не мають мети, яка б могла бути представлена образно, не можуть мати й ідеалу. Єдиною істотою, яка діє відповідно до “внутрішньої мети”, є людина як представник роду. Ідеал як уявна досконалість людського роду харак-

теризується повним і абсолютним подоланням усіх протиріч між індивідом і суспільством. Таким чином, здійснення ідеалу збігалось б із кінцем історії. У силу цього ідеал, за І.Кантом, принципово недосяжний і являє собою тільки “ідею” порядку. Він указує швидше напрям на мету, ніж задає образ самої мети, і тому керує людиною скоріш як почуття вірного напрямку, ніж як явний образ результату. Тому, за Кантом, ідеал набуває чисто функціонального значення й має нормативний характер, стаючи нормою і зразком для наслідування: “Як ідея дає правила, а ідеал слугує у такому разі праобразом для повного визначення своїх копій, і в нас немає іншого мірила для наших вчинків, окрім поведінки цієї божественної людини в нас, з якою ми порівнюємо себе і завдяки цьому виправляємося, ніколи, однак, не маючи змоги зрівнятися з нею” [3, с.312].

У “Феноменології духу” Г.-В.-Ф.Гегеля ідеал розумівся вже не як образ того “світлого стану”, який мав з’явитися в безкінечному прогресі. Ідеал – це сам рух уперед, який розглядається з точки зору всезагальних законів, що постійно проявляються, враховуючи здобутки минулого. Ідеал не може бути абсолютною єдністю свідомості й волі всіх індивідів, не може бути позбавлений протиріччя. Такий ідеал – це смерть духу. У будь-якому стані знання мислення знаходить протиріччя, яке вирішується через встановлення нового, наступного, більш високого стану духу. Саме тому будь-який даний стан є етапом реалізації вищого ідеалу, універсального ідеалу людського роду. Ідеал можливий тут, на землі, у діяльності людей. Цим самим Г.-В.-Ф.Гегель допоміг філософії позбутися уявлення про ідеал як про ілюзію, яка постійно манить людину своєю красою, проте завжди обманює її. Таємницею ідеалу є ідея, абсолютно точний портрет якої вимальовується в логіці, у мисленні про мислення.

Австрійський лікар-психіатр, психолог З.Фрейд писав, що ідеал – це функція Над-Я: “Ми повинні згадати ще одну важливу функцію, якою ми наділяємо Над-Я. Воно є носієм Я-ідеалу, з яким Я зіставляє себе, до якого воно прагне, чию вимогу постійного вдосконалення намагається здійснити” [8, с.340].

Чималий внесок у розробку проблеми ідеалу зробили видатні українські громадсько-політичні, культурні діячі минулого: І.Вишеньський, Г.Сковорода, Т.Шевченко, І.Франко, М.Грушевський та інші.

Досить цікавими є думки І.Франка про ідеали в політичному та громадському житті: “Коли ж ідеал – життя індивідуального – треба прийняти головним двигачем у сфері матеріальної продукції, тим, що попихає людей до відкрить, пошукувань, надсильної праці, служби, спілок і т. д., то не менше, а ще більше значення має ідеал у сфері суспільного і політичного життя. А тут синтезом усіх ідеальних змагань, будовою, до якої повинні йти всі цеглини, буде ідеал повного, нічим не в’язаного і не обмежуваного (крім добровільних концесій, яких вимагає дружнє життя з сусідами) життя і розвою нації” [6, с.284].

Для І.Франка найвищою загальнолюдською цінністю, ідеалом, до якого завжди прагнуло людство, була ідея соціалізму, яку він ідентифікував зі свободою, соціальною рівністю та братерством: “Ідея соціалізму прагне до загальної свободи всіх людей, до їх рівності не тільки перед законом... але до рівності у суспільстві, яке кожному дає однакову можливість користуватися всіма своїми інституціями... Ідея соціалізму прагне зрештою до найтіснішого збратання (федерації) людей з людьми і народів з народами як вільних з вільними і рівних з рівними...” [6, с.50].

Інший український мислитель, громадський діяч М.Драгоманов як остаточний ідеал організації суспільного буття висуває ідею “безначальства”. “От дійти до того, щоб спільки людські, великі й малі, складались з таких вільних людей, котрі по волі сходились для спільної праці й помочі у вільні товариства, – це й єсть та ціль, до котрої добиваються люде, і котра зовсім не подібна до нинішніх держав. Ціль та зветься безначальство: своя воля кожному й вільне громадянство й товариство людей і товариств” [2, с.4].

Варто зазначити, що можливість і складність проблеми вибору ідеалу визначені не стільки багатоманітністю ідеалів, скільки наявністю хибних та істинних ідеалів. Такі

слова як “досконалість”, “зразок-мрія” часто заворожують нас і ми сприймаємо їх як щось надзвичайно прекрасне та благородне. Проте потрібно пам’ятати, що ідеал як в особистому, так і суспільному житті може мати не лише позитивний, але й негативний характер. У певному розумінні ідеал – це мета життєдіяльності тої чи іншої людини. Ми знаємо, наскільки мета може відрізнятись за ступенем добра і зла, світла і темряви, не кажучи вже про засоби її досягнення, про способи реалізації ідеалу в житті.

Таким чином, необхідно відрізнити хибні та істинні ідеали. Хибний ідеал – це той, що веде до знищення і особистості, і суспільства. Він виникає на ґрунті духовного занепаду й веде до антигуманних учинків. Істинний ідеал – той, що дає людині можливість вдосконалити себе та робити світ кращим і добрішим. Його основою є висока моральність та відповідальність людини за власні вчинки. Звідси ідеал може стати величезною небезпекою в суспільстві, де людям нав’язуються одні ідеали й заперечуються інші, які нібито є шкідливими. Людям навіоється, що певний ідеал є найкращим, а з іншими ідеалами треба боротися.

Відрізнити хибний ідеал від істинного можна лише проаналізувавши наслідки вибору й реалізації в житті того чи іншого ідеалу, чому й сприяє практика. Якщо ідеал заводить у глухий кут, пригнічує та нищить фізичну, моральну, духовну природу людини, суперечить життю як такому, він, безумовно, є хибним. Істинний ж ідеал покликаний просвітляти й підносити життя. Зброєю в боротьбі з хибними ідеалами повинні стати слово, переконання, критична рефлексія та розум [4, с.51]. Тому потрібно пам’ятати, що при зміні ідеалів змінюється ставлення до добра і зла, до оточуючого світу і людей.

Отже, на протязі тривалого часу мислителі, представники своєї епохи, намагалися розкрити сутність свого ідеалу, наблизитись до досконалості. Кожна із цих ідей має право на існування, але на існування у вигляді думки, проте не кожна з них заслуговує реалізації.

Сьогодні в суспільстві існує велика й досить складна система ідеалів, яка несе в собі можливість конфронтації, зрушень у протилежних напрямках.

Навіщо ж людині ідеал? Відповідь очевидна – без ідеалу людина не може організувати свого існування. Ідеал є певною організацією, за допомогою якої людина будує власне життя. Як відомо, всі люди різні, а тому вони мають різні інтереси та бажання. Вони часто конфліктують один з одним, здебільшого через розходження ідеалів.

Щоб завжди залишатися людиною, людина змушена обирати той чи інший ідеал. Але знову-таки в міру специфіки людської ментальності й психологічної будови вона вільна в самому виборі – істинного чи хибного ідеалу, ідеалу, що сприяє вдосконаленню, прогресу чи регресу, розвитку самої себе та інших людей. Щоб зробити правильний вибір, людина повинна постійно працювати над собою, отримувати нові знання, розвиватися, здійснювати самоаналіз та самоусвідомлення.

Не існує у світі людини, яка б не мала власного ідеалу. Людина, незалежно від своєї волі й свого бажання, з’являється на світ людиною, а тому вона просто приречена все своє життя реалізовувати себе як людину та займатися становленням своєї особистості. Проте це становлення неможливе без ідеалу як мети та змісту життя, навіть якщо уявлення про ідеал не до кінця усвідомлене.

1. Дубровський Д. И. Проблема идеального. Субъективная реальность / Д. И. Дубровський. – М. : Канон, 2002. – 368 с.
2. Драгоманов М. Попереднє слово [до “Тромади” 1878 р.] / М. Драгоманов // <http://izbornyk.org.ua/drag/drag11.htm>
3. Кант І. Критика чистого розуму / І. Кант. – Сімферополь : Реноме, 1998. – 528 с.
4. Мудрагей Н. С. Идеал – проблема выбора, или Воля к разуму / Н. С. Мудрагей // Вопросы философии. – 1995. – № 9. – С. 49.
5. Філософський енциклопедичний словник. – К. : [б. в.], 2002. – С. 231.
6. Франко І. Поза межами можливого / І. Франко // Зібрання творів : у 50 т. – К. : Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 573.
7. Франко І. (Що таке соціалізм?) / І. Франко // Там само.
8. Фрейд З. Введение в психоанализ : лекции / З. Фрейд. – М. : [б. и.], 1989. – С. 341.

The article deals with the main point of the ideal in historical and philosophical aspects, also it covers the problem of choice between true and false ideal and its role in man's life.

Key words: ideal, choice, value.

УДК 1(091) : 111.12

ББК 86.21

Ігор Тенус

**ОСНОВНІ ЕТАПИ ТА ЗМІСТ ПРОЦЕСУ СТАНОВЛЕННЯ КЛАСИЧНОЇ
НАУКОВОЇ КАРТИНИ СВІТУ В РАМКАХ КУЛЬТУРИ ВІДРОДЖЕННЯ**

Стаття вкотре порушує чи не однозначно до останнього часу вирішену на користь послідовного сциєнтизму проблему характеру онтологічної спадщини перших природодослідників. А саме, вона, через встановлення конкретних форм, в яких було закріплене нове – відмінне від старого, геоцентричного – уявлення про світ, орієнтує читача на сприйняття творчості М.Коперника, Й.Кеплера, Г.Галілея та деяких інших мислителів не стільки під кутом зору їхньої належності до новочасної експериментальної науки, скільки в контексті більш органічної та ближчої їм ренесансної філософії.

Ключові слова: середньовічне природознавство, ренесансна космологія, ренесансна астрономія, ренесансна фізика.

Наука, а надто природнича, яка завжди базувалася на взаємовідповідності своїх теоретичних моделей із фактичним досвідом, час від часу об'єктивно наштовхується на їх суттєві розбіжності, що інколи стає першим свідченням нагальної потреби перегляду нею фундаментальних своїх настанов. Найяскравіше підтвердження цьому – болісний процес переоцінки здатності, в один час, здавалося б, універсальної системи класичної механіки, адекватно описувати будь-які зареєстровані досвідом фізичні явища. Численний фактичний матеріал, а також доведена неспростовність теорії Д.К.Максвелла про існування матеріального, але безтілесного поля, зокрема електромагнітного, що кожного разу поширюється зі швидкістю світла, безперечно повинна була привести до перегляду засад традиційної ньютонівської фізики. Так, класична картина світу, де було місце обмеженому щодо нерухомих зірок принципу відносності: постулату залежності швидкості світла від швидкості свого джерела та концепції абсолютних незмінних і незалежних один від одного – простору і часу – засвідчила свою теоретичну неспроможність. Усунув зазначені, шкідливі для подальшого розвитку природознавства, перепони разом з оприлюдненням своєї спочатку спеціальної, а дещо пізніше – загальної теорії відносності, як відомо, А.Ейнштейн. Його абсолютний релятивізм істотно видозмінював саму механіку взаємодії макрооб'єктів у космічному просторі, крім того, кликав до життя інші численні зміни, які незабаром, немов хвилі, почали накопчуватися на частковій галузі природознавства – особливо ті, що вивчали мікросвіт, поки не накрили їх остаточно. Отож, на межі 19–20 століть сам факт реорганізації вже застарілого всезагального образу світу неабияк посприяв становленню загальноприйнятої нині некласичної фізики у всьому її чималому різноманітті, проте цей випадок усе ж не слід вважати в науці поодиноким, адже, як ми незабаром пересвідчимось, багато в чому схожим за алгоритмом був шлях формування започаткованої природничоорієнтованим Ренесансом фізики класичної.

Зазвичай усе те, що пов'язане з формуванням експериментальної науки кінця 16 – початку 17 століть і, звісно, тісно переплетеним із ним переформатуванням традиційної, загалом ще аристотелівської картини світу в історико-філософській науці, одногосно відносять до так званої Наукової революції. З легкої руки А.Койре, який схарактеризував зазначене явище не інакше як “деякого роду духовне повстання, як повне перетворення усієї фундаментальної настанови людського розуму” [7, с.128], а пізніше Т.Куна та багатьох інших, М.Коперник, Й.Кеплер, Г.Галілей безапеляційно були вишикувані у стрункі шеренги творців нової науки, подекуди настільки стрункі, що в них їхні світовпорядковуючі теорії цілковито втрачали своє специфічне, не в останню чергу сформоване під визначальним впливом суто ренесансної культури, світоглядне обличчя. Пропонована стаття – це коротенький нарис про природознавство Відродження як самодостатню інтелектуальну одиницю, що виробило свій оригінальний погляд на бут-

тя, зокрема буття матеріальне, після того, як уже зазнали невдач спроби представити його з боку ренесансних платоніків та натурфілософів як буття абсолютного й одушевленого та не абсолютного, але одушевленого, відповідно.

Сам факт перенесення ренесансними активістами центру своєї уваги в прямому розумінні на фізичну реальність навряд чи може розцінюватися як наукова подія, адже в середні віки всезнаючі вчені-схоласти і цим питанням активно займалися та, крім того, досягли, вивчаючи його, таких результатів, які, зрештою, не зміг до кінця заперечити і весь Ренесанс. Фізика середньовіччя – це здебільшого фізика Арістотеля, де збережений ряд цілком архаїчних уявлень, зокрема про чотири стихії: вогонь, повітря, воду і землю як елементи, що формують увесь видимий світ, а також п'ятий позаземний і невидимий ефір; про місце як межу тіла, охопленого іншим тілом, завдяки наявності та наступній постійній зміні якого матеріальні об'єкти начебто мають можливість пересуватися в щільно заповненому, що заперечує порожнечу, просторі; та, зрештою, про природні місця й спричинені першопоштовхом природні рухи, згідно з якими все легке, наприклад вогонь, спрямоване вгору, а все важке, наприклад земля, донизу. Подібні незвичні як для нинішньої, просякнута досягненнями наукового прогресу, людини, погляди на природу Арістотеля, звичайно ж, не мали вигляду якихось надуманих, а, навпаки, справляли враження глибоко обґрунтованих, особливо, якщо вони логічно впліталися у вселенську структуру світобудови, в якій: за природне місце, вочевидь найважчої з усіх інших планет, Землі в обмеженому сферою нерухомих зірок Всесвіті визнавався центр; а за природний рух небесних тіл навколо центру приймався найбільш довершений і подібний собі коловий рух семи ефірних планетних сфер. Власне, починаючи з учення про влаштування неба, стає все важче говорити про тотожність фізики античних та середньовічних перипатетиків, з огляду на те, що першим зовсім не були відомі результати численних спостережень і розрахунків Птолемея, а вони, зокрема, чітко вказували на невідповідність арістотелівської моделі реальним емпіричним даним. Вірніше, виходило так, що, формально, з точки зору космології, схоластами все ж підтримувалася система гомоцентричних сфер Арістотеля, згідно з якою нерегулярність у русі Сонця та інших планет пояснювалася лише наявністю у сфері кожної з них власної осі з лише їй притаманним кутом нахилу, а також унікальним напрямком руху за відповідної кутової швидкості. Але, фактично, з точки зору астрономії, визнавалася інша система – ексцентриків та епіциклів Птолемея, що значно поглиблювала механіку небесних явищ через визнання факту, окрім усього іншого, також обертання планет по епіциклу – коловій орбіті з її центром на ексцентриці – іншому колі, що не збігається із центром Землі. Перша схема була логічно бездоганною, як цього й вимагає кожна теорія, друга – більше перекликалася з даними досвіду, якими теж наука не може нехтувати, а разом вони безуспішно намагалися обґрунтувати те, чого насправді не було – центральне положення Землі в космосі.

Отож, для середньовіччя внутрішня суперечність його ж фізичної картини світу зовсім не була новиною, чого йому бракувало – так це, можливо, бодай дешиці, з надлишком притаманного, наприклад Відродженню, інтелектуального авантюризму, щоб її радикально переглянути. Відправну точку в тривалому процесі цього доленосного перегляду ми можемо підмітити вже в деяких ідеях ренесансної космології, що її розвивали окремі найбільш далекоглядні філософи-платоніки, насамперед Микола Кузанський. Ключова теза його світоглядної позиції в цьому плані: “Центр світу не більше всередині Землі, ніж поза нею, і, понад те, центру немає ні в нашої Землі, ні в якої-небудь [іншої] сфери”, оскільки, згідно з засадами “вченого незнання”, “точної рівновіддаленості від різних місць поза Богом [просто] не знайти [10, с.132]”. “Хто центр світу, – доходить, зрештою, логічного висновку автор ідеї, – то є Бог благословенний” і ніщо інше [10, с.132]. Таким чином, Кузанський бере на себе відвагу проголосити, що центр фізичного світу може знаходитися буквально повсюди, у кожному місці поширення безмежної волі Господа, а це, у свою чергу, наштовхує на інші еретичні думки, і серед них

на ту, що, цілком можливо, і Земля рухома, і світ, в якому вона знаходиться, просто не має меж. У викладі німецького містика ці пункти звучать так: “Якщо Земля не може бути центром, вона не може бути [також] цілком нерухомою, а [натомість] обов’язково рухається... І як Земля не є центром світу, так сфера нерухомих зірок не є його межею...” [10, с.131]. Скажемо відверто: у той час далеко не кожен християнський письменник у своїх роздумах про світ наважувався зайти настільки далеко, проте, з іншого боку, дана концепція світоустрою для філософії Кузанського, у цілому, зовсім не є визначальною, адже вона просто губиться в його спрямованому лише на одне – пізнанні трансцендентального – “вченому незнанні”.

Зовсім інше, за загальної схожості вчень, ми можемо сказати про космологічну систему Д.Бруно, і це тому, що, по-перше, Бог у нього є чи не синонімом Всесвіту, а по-друге, його від Кузанця вже відокремлює коперниканське математичне обґрунтування геоцентризму. Узагалі, про Коперника та його дітище Бруно відгукувався зазвичай вельми схвально: “Йому ми зобов’язані звільненням від деяких хибних припущень загальної вульгарної філософії, якщо не сказати сліпоті”, – якось зазначає він [12, с.28]. У такій прихильності немає нічого дивного, позаяк наукове відкриття польського астронома – це чергове, тепер уже математичне, підтвердження того, у чому, навіть без теорії Коперника, Бруно навряд чи засумнівався б. Аксиома його вчення – безмежний Всесвіт актуально існує, відтак він “немає середини і немає кола, або, якщо хочеш, повсюди є середина й кожна точку можна приймати за частину кола” [2, д.5]. Неважко помітити подібні крайні узагальнення, запозичені Бруно від Кузанського, та йому їх зовсім недостатньо, його Бого-Всесвіту потрібні додаткові характеристики, у пошуках яких він найперше звертається до Лукреція. Саме в нього, окрім теорії атомізму, він наштовхується на припущення того, що буцімто універсум складається з безмежної кількості світів: “необхідно, щоб існувало нескінченна подоба недоступного божественного лику, – говорить він, – у подобі котрого, подібно до нескінченних членів, знаходяться незліченні світи” [2, д.1]. Таким чином, принципово атеїстична лукреціанська, але така, що тяжіє в підсумку до Епікура та Демокріта, модель світу стає в Бруно на службу відвертому пантеїзму, за якого в душі Гермеса Трисмегіста планети, зорі та навіть їх системи, уподібнюючись до велетенських тварин, буквально блукають безмежними просторами Всесвіту. Продовжуючи попередню цитовану нами тезу, він пише: “з огляду на незліченні ступені досконалості, в яких розгортається в тілесному вигляді божественна безтілесна зверхність, повинні бути незліченні індивідууми, якими є ці [мається на увазі, в даному разі, світи] величезні живі істоти” [2, д.1]. Безліч дивовижних, уже тепер доведених фізикою, наукових передбачень теж є цінним надбанням космології Бруно: тут і намагання спростувати аристотелівський принцип природних місць та природних рухів; довести положення про ізоморфність підмісячного і надмісячного світів; припущення можливості як народження, так і смерті, окремих світів тощо. Утім, до науки все це має відношення більш ніж опосередковане, адже навіть коперниканська, строго математична схема світоустрою йому байдужа й ним розглядається лише радше у вигляді магічного символу, ієрогліфа, справжнє значення якого й сам його автор начебто не в стані був до кінця зрозуміти: “він [Коперник]... знаючи математику більше, ніж природу, – зокрема зазначає Бруно, – не зміг настільки заглибитися й проникнути в останню, щоб знищити корені труднощів і хибних принципів” [12, с.28].

Безвідносно до того, яку мету ставив перед собою Бруно та й інші філософи-космологи – наукову, релігійну чи магічну – його заслуги перед новою фізикою не варто применшувати, особливо в тій кризовій для тодішньої науки ситуації, коли бракувало нехай і не перевірених, проте сміливих, руйнуючих за давні стереотипи ідей, аргументовано доводити чи спростовувати котрі могли вже надалі інші, більш фахові й підготовлені люди – у даному випадку математики-астрономи. Розглянути наукові здобутки Коперника в цьому контексті буде більш ніж доречно, позаяк польського вченого, як нікого іншого, у той час мало цікавила ідеологія, а лише речі, що добре вписувалися в

систему холодного й невибагливого до словесної казуїстики математичного розрахунку. Справді, віра в абсолютні просторові й числові структури в Коперника безмежна, саме через це він, викладаючи свій новий погляд на механіку світу, спеціально вказує на беззаперечне ще тоді твердження, що “Всесвіт кулеподібний, як тому, що куля має досконалу форму... так і тому, що з усіх фігур це найбільш містка [фігура]” [8, с.45]. Звісно, схожої думки він і про нашу планету, додаючи тільки, що вона “кулеподібна також, бо з усіх сторін тяжіє до свого центру” [8, с.45]. Серед інших традиційних положень, яких Коперник ще дотримується у своїй системі, варто згадати про кристалічні сфери планет, які увінчує остання, – статичних зір, а також про їх (сфер) рух, що неодмінно є одноманітним коловим і постійним. Власне регулярність пересування космічним простором найближчих до Землі небесних об’єктів понад усе й намагається врятувати у своєму світі Коперник, першою жертвою чого стає вся геоцентрична система. Спричинена ним революція в науці розпочинається із припущення того, що, по-перше, “не існує загального центру для всіх кіл, тобто небесних сфер”; по-друге, “центр Землі не є центром світу, а лише центром тяжіння та центром шляху Місяця”; і зрештою, по-третє, “усі шляхи планет оточують з усіх сторін Сонце, поблизу якого знаходиться центр світу” [9, с.36]. Іншими словами, Коперник урухомлює земну кулю, яка в нього, подібно до решти планет, пересуваючись космосом, описує коло, а Сонце натомість набуває в його світі серединного, проте, всупереч розхожій думці, аж ніяк не центрального статусу. На тлі зазначених нововведень до небесної механіки йому довелося також значно розширити межі Всесвіту: “Відношення відстані Сонця від Землі до віддаленості небосхилу менше, чим відношення радіуса Землі до відстані від Сонця настільки, що відношення це в безодні небес виявляється мізерним”, – пише він [9, с.36], і це лише задля того, щоб відстояти видиме, але не фактичну нерухомість межової зоряної сфери. Т.Кун із приводу першої геліоцентричної системи якось зазначив: “Навіть більш ретельно розроблений проект Коперника не був ні більш простим, ні більш точним, аніж система Птоломея” [11, с.108], і з цими словами важко не погодитися, бо він, цей проект насамперед, у будь-якому разі потребував присутності тих самих додаткових кіл – епіциклів, а значить – наступного свого доопрацювання.

Проблеми нової коперниканської системи в контексті вимірювання переміщень небесних об’єктів бачив беззаперечний авторитет ренесансної астрономії данець Т.О.Браге. У випадку руху нашої планети із заходу на схід, логічно розмірковував він, ми повинні обов’язково фіксувати паралакс – бодай мінімальне зміщення Землі протягом шести місяців свого руху відносно будь-якої з нерухомих зірок, що, утім, навіть у неймовірних за точністю, як для того часу, спостереженнях Браге просто емпірично не реєструвалося. Отож, Земля, відповідно до нього, начебто нерухома й, без сумніву, знаходиться в центрі світу, та це не обов’язково означає, що всі без винятку планети мають обертатися довкола неї як свого центру. Одного разу, спостерігаючи за траєкторією руху однієї з комет, Браге помітив, що вона безперешкодно перетинає матеріальні, щільно заповнені і, як до того вважали, непроникні для інших тіл сфери планет. Саме цей випадок наштовхнув його на безпрецедентний висновок про те, що “сфери... повинні бути виключені з небес” [1, с.82], а якщо так, то й орбіти планет цілком можуть перетинатися, маючи при цьому відмінний центр. У результаті, він запропонував свою гіпотезу світовлаштування, згідно з якою лише Місяць і Сонце дивляться на Землю як на фокус свого руху, у той час як інші п’ять мають за нього вже інший об’єкт – Сонце.

Браге був блискучим астрономом-спостерігачем, що лише фіксував переміщення зодіаком небесних тіл, значно гірше в нього склалося з математичною підготовкою, і якраз у цьому плані його система була ще менш переконливою, аніж коперниканська. Світовий механізм, якщо він справді існує, просто не може мати незліченної кількості винятків та несумісних із раціональним розрахунком відхилень – з такою думкою приходить у ренесансну астрономію німець Й.Кеплер. Щоправда, він не лише астроном і математик, але також і, можливо, у першу чергу, сформований у традиціях магічно-на-

турфілософського мислення Відродження філософ. Саме тому, Кеплер, ідучи услід піфагорійцям і платонікам, свято вірить, що “Господь, Творець цього матеріального світу, мав намір прикрасити його матеріальною формою, яка є кількістю” [4, р-д 2, т-з 37]. Якщо бути точнішим, він переконаний, що у світі панує вічна й непорушна, запроваджена Всевишнім гармонія, заснована неодмінно на математичних пропорціях, оскільки лише “геометричне відношення породжує красу в гармоніях” [4, р-д 2, А, т-з 43]. Непорушна аксіома Кеплерової надскладної філософсько-астрономічної системи – коперниканський геліоцентризм, бо “Сонце, яке знаходиться в центрі світу, є серцем світу, джерелом світла, джерелом тепла, початком життя і руху у світі” [5, с.65]. Її теоретичний фундамент – п’ять рівносторонніх багатокутників, так званих Платонових тіл: тетраедр, куб, октаедр, додекаедр, ікосаедр – як основне мірило гармонійних відношень в організації універсуму, позаяк “воістину, – зазначає він, – рухи тіл, які складають життя нашого світу, унікально налаштовані або ж діють в унісон [тільки тоді], коли беруть свої пропорції у правильних площин” [4, р-д 2, т-з 37]. Оскільки до того часу, завдяки ще піфагорійцям, кількісного виміру вдалося надати лише одному фізичному явищу – звуку, Кеплер послідовно намагається інтерпретувати космічну гармонію в категоріях теорії музики, зокрема певних звукових інтервалів: октави, сексти, квінти, кварта тощо. Поглиблює хід своєї думки він також шляхом детального розгляду аспектів – кутів, під якими світлові промені випущені небесними об’єктами, падаючи на Землю, буцімто щоразу впливають на неї. Підсумком важкої, пов’язаної насамперед зі складними математичними розрахунками, роботи Кеплера стає встановлення ніби гармонійних екстремальних, тобто в афелії та перигелії – найближчих і найвіддаленіших точках від Сонця, кутових швидкостей для трьох зовнішніх щодо Землі планет – Сатурна, Юпітера та Марса, у буквальному розумінні небесної музики, що сприймається лише “не вухом, а розумом”. Про все це хаотичне нагромадження піфагорійської математики та єгипетської астрології, напевне, і не варто було б згадувати, коли б фанатичний з боку Кеплера пошук світової, тотожної необхідному зв’язку речей, гармонії не наштовхнув його на емпіричне відкриття трьох донині актуальних законів руху планет, ґрунтованих на геніальному здогаді, що орбіта будь-якої з них без винятку зовсім “не є ідеальним колом, [а натомість] у квадратурах... збільшує свої широти” [6, с.123]. Згідно зі встановленими законами маємо: перше – кожна планета рухається по еліпсу, в одному з фокусів якого знаходиться сонце; друге – при обертанні радіус-вектор кожної планети за однакові проміжки часу описує рівні площі; і третє – період обертання кожної планети співвідноситься як куб великої півосі її орбіти. Отож у такий доволі незвичний спосіб таємниця динаміки принаймні сонячної системи – еліптично сформованої з нерівномірним рухом планет довкола Сонця – по суті, Ренесансом була розгадана, хоча, зрозуміло, не зведена ще до чіткої та зрозумілої теорії, чи не в першу чергу через велику вагу тяжіючої над нею двохтисячолітньої інтелектуальної традиції.

Можна з усією впевненістю сказати, що коперниканство разом зі своєю новою механікою неба від самого початку істотно підважувало позиції усталеного середньовічного уявлення про світ, але воно, натомість, у принципі не могло його демонтувати як явище без адекватного пояснення механіки руху тіл на самій Землі. У доповнення до нової небесної фізики потрібно було впроваджувати нову, відмінну від аристотелівської, фізику земну, і за цю справу взявся насамперед Г.Галілей – людина, яка відзначилася своїм вагомим вкладом як до першої, так і до другої. Щодо астрономії, то йому, використовуючи насамперед силу сконструйованого ним телескопа, вдалося зробити ряд наукових відкриттів – не дві, як це у Браге і Кеплера, а численні сховані в туманностях нові зорі; нерівності Місяця, супутники Юпітера, кільця Сатурна, фази Венери, плями Сонця тощо. Щодо фізики, то зовні ця частина його роботи дуже часто скидалася на обґрунтування слушності тих принципів, які логічно впливали з астрономії Коперника (системи Кеплера, як відомо, він не прийняв), починаючи з того, що насправді немає жодної відмінності поміж звичними для перипатетиків незмінним небесним і тлінним

земним світами. Запропоновані Галілеєм докази стосовно цього пункту включали свідчення його підзорної труби, а також, приміром, аргумент про принципову спорідненість двох основних, але притаманних буцімто різним небесним сферам, видів руху, ґрунтуючись на тому, що “коловий рух не набувається природним шляхом без поперечного прямолінійного руху” [3, с.38] etc. Значно важчою для вирішення була проблема відсутності будь-яких видимих аномалій у пересуванні тіл поверхнею Землі – наприклад, неперпендикулярного падіння, відмінності в русі із заходу на схід і навпаки тощо, які начебто невідворотно мали б з’явитися, ураховуючи її постійний рух як навколо своєї осі, так і навколо центру своєї орбіти. Тут уперше в історії фізики Галілей намагається дати характеристику процесів у замкнутих інерційних системах відліку, яка зараз відома як принцип відносності, зокрема зазначаючи, що “рух є рухом і впливає як такий, оскільки він має відношення до речей, які його позбавлені, але на речі, які однаково беруть участь у цьому русі, він не впливає взагалі, так ніби його немає” [3, с.97]. Безмежна віра у факт обертання Землі навколо Сонця спонукає Галілея до пошуку все нових і нових його доказів, зараховуючи, приміром, до їх числа й таке складне й важкозрозуміле на нашій планеті явище, як періодичні підйоми і спади води на морі. Щодо цього він указує, що “якби земна куля була нерухома, морський приплив і відлив не могли б відбуватися природно” [3, с.297], і, звичайно, помиляється, не пов’язуючи цей процес у першу чергу з фактором впливу Місяця. Галілей, як найвизначніша постать у ренесансній експериментальній науці, далеко не обмежується тим, що виправдовує з точки зору нової фізики або ж механіки коперниканський геліоцентризм, він також активно намагається застосувати її незвіданий ще тоді величезний потенціал до не пов’язаних безпосередньо з астрономією таких часткових явищ, як дослідження структури матеріалів, властивостей важелів рухом тіл прямолінійної та параболічної траєкторій, тобто всього того, що згодом складе фундамент класичної статички й динаміки.

Ураховуючи те, що нашою метою було не аналізувати шляхи формування механістичної картини світу в історії західної думки, а лише привідкрити основні форми спекуляцій на онтологічну тему перших природодослідників, ми навіть із поданої у зв’язку із цим скупой інформації можемо переконатися, що процес напрацювання нового погляду на фізичну реальність, запропонованого Ренесансом, укладається в кілька етапів. Уже в космології ренесансних платоніків, нехай і в умоглядний і підтверджений хіба що теологічною чи окультною доцільністю спосіб, розпочався рішучий демонтаж внутрішньо суперечливого, що віджило свій вік, уявлення про світ. Надалі логічне продовження цей незворотний процес знайшов у діяльності математиків-астрономів, для яких вивчення фізичної, зазвичай надмісячної, реальності було вже не супутньою метою, а одним-єдиним вартим теоретичних зусиль заняттям. У підсумку, лише цілковите зосередження на дуже специфічній, як правило, позбавленій містичних, магічних ба навіть метафізичних ознак реальності, дало змогу вже математикам-фізикам представити й підмісячний світ у цілком новому й незвичному для того часу науковому світлі.

Спробуємо уважніше розібратися, які ж усе-таки були особливості тієї онтології, що її пропагували в середовищі натуралістів нової генерації, у чому була вона відмінною від попередніх відносно неї ренесансних та середньовічних зразків? Тут у нагоді нам стане коротенький, проте дуже показовий витяг із Кеплера, який у даному разі намагається порівняти те, що турбує мага і його самого як природодослідника. “Він займається космосом, – зазначає славетний астроном, – і всіма трьома його частинами – Емпіреєм, Небесами, Стихіями: я – тільки небесами; і ними не всіма, а лише рухом планет, які під Зодіаком. Він... вважає достатнім, якщо доведе узгодженість між якими-небудь частинами, і їх як завгодно числами описує: я ж ніколи не шукаю гармоній там, де речі... не можуть бути виміряні однією кількісною мірою” [13, с.375]. Можна припустити, уже навіть на прикладі Кеплера, напевне найбільш суперечливого та непослідовного мислителя з когорти природодослідників, що ми цілком здатні вловити факт чіткого розуміння Відродженням того, що саме повинне стати предметом правдиво науково-

го розмірковування. Таке розуміння, по-перше, включає те, що Кеплер, а разом і чи не всі його колеги – вчені-природничники, зовсім не відкидаючи можливості існування трьох Платонових світів, вважають за потрібне приділити основну увагу найбільш суттєвій з їх точки зору характеристиці буття – рухові. Важливо, що цей теоретичний акт зовсім не є випадковим чи формальним, адже насправді разом із ним, по суті, йдуть у небуття архаїчні есенціалістичні устремління всієї попередньої науки, згідно з якими в основі будь-якого явища в кожному разі лежить певна сутність, єдиний, вічний, незмінний, неподільний взірець. Воно – зазначене розуміння, по-друге, передбачає, що з подачі Кеплера новітні натуралісти-математики, маючи за відправну точку без сумніву піфагорейсько-платонівську нумерологічно-геометричну фізику, зовсім по-іншому дивляться на саму природу цього руху. Вони розглядають його не в якісних за своїм характером категоріях поштовху перипатетиків чи навіть підтримуваного платоніками саморуху, а все частіше в контексті чисто механічної взаємодії, згідно з якою ключову роль у переміщенні тіл відіграють різного роду зовнішні щодо них різноспрямовані сили, їх кількісна функція, яку можна математично обчислити. Зрештою, з огляду на такі онтологічні пріоритети, нічого дивного немає в тому, що в пропонованій Коперником, Кеплером й особливо Галілеєм картині світу остаточно нівелювалося значення божественної постаті, адже її присутність через виявлення притаманних самій природі об'єктивних і цілком закономірних факторів стає допустимою, проте аж ніяк не необов'язковою.

Зовсім не бажаючи відірвати перший ренесансний етап Наукової революції від її більш вагомого позаренесансного тіла, ми все ж ризикнемо стверджувати, що в контексті формулювання нового, наукового образу світу цей етап, як видається, однозначно мав місце як продукт суто культури Відродження, через що його часто практикований розгляд поза тісним зв'язком із нею виглядає передовсім як неповний та однобічний.

1. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней : в 5 т. / Д. Антисери, Дж. Реале. – С. Пб : [б. и.], 1996. – Т. 3. – Средневековье. От Возрождения до Канта.
2. Бруно Д. О бесконечности, Вселенной и мирах / Д. Бруно. – <http://liber.ursus.msk.ru/texts.php?bookid=3/>.
3. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира птолемеевой и коперниковой / Г. Галилей. – М. ; Л. : [б. и.], 1948.
4. Кеплер Й. О более достоверных основаниях астрологии / Й. Кеплер. – <http://astrologic.ru/library/Kepler2/>
5. Кеплер Й. Разговор со звездным вестником, недавно ниспосланным смертным Галилеем падуанским математиком / Й. Кеплер // О шестиугольных снежинках. – М. : [б. и.], 1982.
6. Кеплер Й. Сон, или посмертное сочинение о лунной астрономии / Й. Кеплер // О шестиугольных снежинках. – М. : [б. и.], 1982.
7. Койрэ А. Галилей и Платон / А. Койрэ // Очерки истории философской мысли. – М. : [б. и.], 1985.
8. Коперник Н. Об обращениях небесных сфер / Н. Коперник // Польские мыслители эпохи Возрождения. – М. : [б. и.], 1960.
9. Коперник Н. Очерк нового механизма мира / Н. Коперник // Польские мыслители эпохи Возрождения. – М. : [б. и.], 1960.
10. Кузанский Н. Об учёном незнании / Н. Кузанский // Сочинения : в 2 т. – М. : [б. и.], 1979. – Т. 1.
11. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М. : Прогресс, 1977.
12. Bruno G. Cena de le ceneri / G. Bruno // Dialoghi italiani. – Firenze, 1957.
13. Kepler J. Harmonice mundi / J. Kepler // Gesammelte Werke. – München, 1940.

The article again raises the problem of the ontological heritage character of the first scientists which has been almost monosemantically solved for the benefit of consecutive scientism by these times. Namely, it, by means of the definition of the concrete forms fixing some new notion about the world that is distinct from the old, geocentric one, orientates the reader to percept the creativity of N.Copernicus, J.Kepler, G.Galilei and some other thinkers not so much from the point of view of their belonging to the Modern Times experimental science but in the context of the Renaissance philosophy being more organic and close to them.

Key words: *Medieval natural sciences, Renaissance cosmology, Renaissance astronomy, Renaissance physics.*

ФІЛОСОФСЬКА ПСИХОЛОГІЯ ДЕВІДА ЮМА

У статті розглядаються основні ідеї “ментальної географії” видатного шотландського філософа XVIII ст. Девіда Юма в контексті його впливу на подальший розвиток філософської психології, зокрема на формування феномену філософського психологізму.

Ключові слова: основні ідеї “ментальної географії” Девіда Юма.

Постать видатного шотландського просвітника Девіда Юма (David Hume, 1711–1776) посідає, безперечно, визначне місце в історії класичної новочасної філософії. Його розробка проблем людського пізнання є багато в чому завершальною відносно розвитку англійського емпіризму XVII–XVIII століть, і в цій своїй завершальності – провокативною щодо подальших, по суті революційних, філософських новацій. Маємо на увазі, перш за все, загальновідомий вплив юмівського скептицизму на розвиток філософських ідей І.Канта. Але його роль не завершилася лише підготовкою “коперниканського перевороту”. Філософія Д.Юма досі залишається актуальною, про що свідчать звертання до неї, наприклад, ліберальних філософсько-політичних мислителів; заново переосмислюється внесок Юма в економічну теорію; нарешті, привертає постійну увагу, очевидно, основна царина здобутків шотландського філософа – теорія пізнання, яка має виразне філософсько-психологічне забарвлення.

Девід Юм привертає постійну увагу західних істориків філософії, а також філософів й економістів, які знаходять у нього співзвучні сьогоденню ідеї (Ж.Дельоз, Ф.Гаєк, Р.Дворкін, Дж.Ролз, Р.Рорті, М.Фуко та ін.). Проте у вітчизняній історії філософії Юм мав не дуже “сприятливу” репутацію як філософ-агностик і скептик. Відповідно, серйозних праць, присвячених філософії Юма, у радянський період було обмаль (відзначимо праці І.Нарського [5], О.Грязнова [3]). Спеціально філософська психологія Д.Юма досліджується в працях сучасного російського історика філософії В.Васильєва [1]. Певною мірою можна говорити про збільшення інтересу до філософії Д.Юма і в сучасній українській історії філософії. Відзначимо тут дисертаційну роботу М.Кириченка [4], дві монографії, присвячені різним аспектам філософії Нового часу, в яких чільне місце посідає філософія Д.Юма, – О.Панича [6] і Д.Прокопова [7], а також перший український переклад творів шотландського філософа [2]. Утім, філософсько-психологічні аспекти вчення Д.Юма в контексті його впливу на подальший розвиток філософського психологізму залишаються недостатньо дослідженою проблемою.

Метою цієї статті є реконструкція основних ідей філософської психології видатного шотландського мислителя XVIII століття Девіда Юма в контексті їх впливу на розвиток у подальшому філософського психологізму.

Девід Юм піддав критиці найбільш слабкі сторони традиційного вчення про душу й одночасно запропонував справді революційні новації у філософській психології. Проте з певних причин безпосередній вплив Юма був не таким значним, зокрема на батьківщині, де набула поширення філософія “здорового глузду”. Утім, у Німеччині Юм уже за життя вважався видатним філософом, а його твори перекладались й активно поширювались. Проблема сприйняття юмівської філософії була зумовлена, зокрема, термінологічними новаціями філософа. Намагаючись бути посередником між “глибокою” і “легкою” філософією, він звертався до буденної термінології, тим самим вводячи в оману читачів.

Сам Юм називає свою філософську програму “наукою про людину” (science of man) або “наукою про людську природу” (science of human nature) і викладає її у двох основних творах: “Трактат про людську природу” і “Дослідження людського пізнання”. Визначаючи місце науки про людину серед інших дисциплін, Юм називає її “столицею” або “центром” (capital or center). Відповідно, адекватне розуміння інших наукових дисциплін залежить від учення про людину, а його відсутність тягне за собою хиби в

інших науках. Істинний шлях побудови знання про людину полягає в застосуванні до психологічного змісту (людська природа розглядається Юмом винятково в психологічному аспекті) експериментального методу, який Юм пропонує запозичити в І.Ньютона. “Але, якщо наука про людину є єдиною міцною підставою інших наук, то єдине міцне підґрунтя самої цієї науки слід шукати в досвіді й спостереженні” [11, с.57].

Йдеться, таким чином, перш за все, про самоспостереження, або інтроспекцію. Утім, Юм відразу визначає труднощі, з якими пов’язана інтроспекція. Спрямований усередину душевного життя погляд порушує природний перебіг психічних процесів, тому адекватної картини “людської природи” отримати не можна. Юм пропонує спочатку спостереження за поведінкою інших людей, але в подальшому не згадує цю методику (хоча й активно використовує її у своїх історичних працях). Очевидно, що спостереження за іншими може дати лише обмежені знання, у той час як фундаментальні форми перцептивності дослідити в такий спосіб неможливо. Тому в “Дослідженні...” Юм повертається до інтроспекції, хоча й називає її тут “вищим проникненням” (*superior penetration*). Він говорить, що здатність такого проникнення “дана нам від природи” (*derived from nature*) і може бути вдосконалена практикою її застосування і “рефлексією”. Дія цієї здатності дозволяє “миттєво” (*in an instant*) схоплювати різниці наших душевних сил, відповідно, ніяких порушень в їх діях не відбувається. Отже, “вище проникнення” не тотожне звичайному внутрішньому досвіду – Юм підкреслює його інтелектуальний характер і можливість схоплення за його допомогою сутнісних форм нашого душевного життя. Незважаючи на апеляції до досвіду, особливо в “Трактаті...”, вирішальну роль в юмівському вченні про пізнання відіграє аргументація, або феноменологічні дедукції, а не емпіричні узагальнення.

Щодо завдань “науки про людську природу”, або “справжньої метафізики”, Юм формулює негативні й позитивні. Негативне завдання полягає в тому, щоб за допомогою точного дослідження пізнавальних здібностей окреслити межі можливого знання й звільнити науку від “туманних питань”, що дозволить покінчити зі сперечаннями між філософами.

Позитивні завдання метафізики подвійні. Перше полягає в точній класифікації душевних здатностей. “<...> Досить значну частину науки складає просте розпізнавання різних операцій духу, відокремлення їх одне від одного, підведення під відповідні рубрики й усунення того уявного безладдя й заплутаності, в яких вони знаходяться, коли постають об’єктами розмислів і дослідження” [9, с.12]. Цей розділ метафізики Юм називає “ментальною географією” (*mental geography*). Важливо підкреслити, що душевні здатності розглядаються Юмом не в їх абстрактному схематизмі, а в тому вигляді, як вони виявляються в повсякденному перцептивному житті. Тому одна з найсуттєвіших цілей метафізики полягає в проясненні установок буденного життя. Так, у восьмій главі “Дослідження...” Юм говорить про “істинну і справжню” (*true and proper*) “царину” (*province*) метафізики – “розгляд буденного життя” (*examination of common life*), де “вона знайде достатньо утруднень, до яких може прикласти свої дослідження, не потрапляючи до неосязного океану сумнівів, коливань і протиріч” [9, с.88]. У 12-й главі Юм стверджує, що “філософські висновки є ні чим іншим, як систематизацією й виправленням розмислів, які здійснюються в буденному житті” [9, с.141]. Відповідно, якщо ми зіткнемося із труднощами чи прогалинами, ми просто маємо шукати нові пізнавальні принципи й здатності, розміщення яких на мапі нашої душі дозволить заповнити ці прогалини.

Друге головне завдання метафізики полягає у зведенні різнорідних дій душі до їх єдиного підґрунтя. Це завдання є більш складним і, очевидно, що до найперших основ душевного життя дійти неможливо. Саме тут основну роль відіграють феноменологічні дедукції. Юм, на думку Васильєва [див.: 1], постає фактичним винахідником феноменологічних дедукцій, тобто доведень, націлених на прояснення безпосередніх даностей свідомості.

“Ментальна географія” Юма починається з найзагальнішого поняття душевного життя – “перцепції”. Перцепції є двох різновидів: враження (*impressions*) та ідеї (*ideas*).

Ідеї відрізняються від вражень ступенем яскравості. При цьому йдеться, звичайно, не про фізичну, а про психічну яскравість (Юм визнає, що при характеристиці цієї яскравості йому не вистачає слів і відсилає до особистого феноменологічного досвіду кожного). Психічна яскравість може бути інтерпретована тільки як внутрішня характеристика того чи іншого перцептивного модусу. Це означає, що Юм, як і Локк, відрізняє зміст наших уявлень від акту уявлення (діючої “здатності”).

Розрізнення вражень та ідей відповідає розрізненню між чуттєвістю й мисленням. “Враження, таким чином, є живими і сильними сприйняттями. Ідеї – більш тьмяними і слабкими. Ця розбіжність є очевидною. Вона очевидна так само, як і різниця між почуттям і мисленням” [10, с.661]. Утім, не зовсім зрозуміло – кількісно чи якісно розрізняються враження та ідеї. На перший погляд, здається, що мова йде лише про кількісну відмінність. Але, говорячи, що здатність уяви (або мислення) навіть за найвищого напруження залишається з ідеями й не може створити враження, Юм прокладає фактично якісну межу між ними. Не зовсім зрозуміло лише, як бути з “межевими” перцепціями, тобто сприйняттями, безпосередньо ідентифікувати приналежність яких до певної перцептивної форми неможливо (випадки неможливості розрізнити сон від дійсності, уявлення від почуттів тощо). Можливо, “фізична яскравість” перцепцій усе ж важлива для їх ідентифікації як вражень та ідей.

Враження, у свою чергу, поділяються на “враження відчуття” і “враження рефлексії”, або “первинні” і “вторинні” враження. Загальний структурний механізм зміни перцепцій такий: спочатку “через невідомі причини” (from unknown causes) у душі виникає враження відчуття, потім ідея цього враження залишається в пам’яті. Якщо ідея приємна, то її відтворення породжує бажання знову мати відповідне відчуття. Бажання в цьому випадку є одним із базових вражень рефлексії. Юм не торкається вражень відчуттів – це, на його думку, справа не філософів, а фізіологів (тому вчення Юма про механізми пізнання суттєво відрізняється від популярних у XVIII столітті “фізіологічних” розмірковувань про пізнання Д.Гартлі та його послідовників). Починати потрібно з аналізу ідей і законів їх поєднання, а потім переходити до дослідження вражень рефлексії (афектів). Ці дві частини складають основу “науки про людську природу”, і від них уже залежить все інше, зокрема й учення про мораль, викладене в третьому томі “Трактату...” (узагалі Юм планував написати п’ять томів “Трактату...”, але цей задум залишився нереалізованим – про що він пише в “Анонсі” до перших двох томів (1739), який не ввійшов до російського видання [див.: 1]).

Повернемося до класифікації перцепцій. Юм виокремлює два типи ідей: ідеї пам’яті й уяви. Фактично, він додає до них ще й ідеї очікування, або віри. Найяскравішими серед усіх різновидів ідей є ідеї пам’яті. У них залишається сила вражень. Юм навіть говорить про них як про “щось середнє між враженням та ідеєю” (somewhat intermediate betwixt an impression and an idea).

Віра в появу певних уявлень у майбутньому також пов’язується Юмом з яскравими ідеями. Причому яскравість уявлень, що очікуються, визначається як враженнями (через асоціацію), так і пам’яттю, тобто тут спрацьовують досить складні когнітивні механізми.

Серед багатьох вражень, на думку Юма, нам не вдається знайти враження духовної субстанції або Я. Субстанція завжди (тобто як матеріальна, так і духовна) домислюється нами. Поняття субстанції є фікцією уяви, сутність якої полягає в об’єднанні різних уявлень під назвою якогось слова. Як би довго ми не вдивлялись у себе, ми завжди бачимо якийсь конкретне враження, внутрішнє або зовнішнє, відчуття або бажання. Але ми ніколи не бачимо саме Я в ізоляції від усіх інших перцепцій. Це дозволяє Юму зробити висновок про те, що душа є “зв’язкою або пучком різних сприйняттів” (bundle or collection of different perceptions) [11, с.298], або інакше – душа є мовби державою (commonwealth) перцепцій, які живуть за певними законами [див.: 11, с.306]; і ще одне порівняння – життя душі схоже на театральну постанову, де роль акторів грають пер-

цепції. Щоправда, у цього душевного театру немає сцени. “Порівняння з театром не повинно вводити нас в оману: дух складається із самих лише сприйнятів, які змінюють одне одного, і ми не маємо жодного уявлення про те місце, в якому розігруються ці сцени, і про той матеріал, з якого складається театр” [11, с.299].

Проте ця теорія, викладена в “Трактаті...”, згодом була фактично переглянута Юмом. Поштовхом для перегляду стала проблема асоціації уявлень. На чому ґрунтується цей асоціативний зв’язок? Будь-який зв’язок уявлень передбачає їх поєднання. Поєднання можливе лише тоді, коли 1) можна безпосередньо побачити одне уявлення в іншому, тобто коли можна усвідомити реальний зв’язок уявлень, або коли 2) уявлення знаходяться в якійсь одній речі. В останньому випадку сама ця річ або субстанція виступає принципом єдності й зв’язку перцепцій. Перший випадок фактично неможливий, адже будь-яке уявлення може бути представлено у зв’язку з будь-яким іншим, і, відповідно, не містить у собі внутрішнього зв’язку з певним корелятом. Зв’язок повинен мати зовнішній характер і тому не може впливати із самих уявлень.

Отже, Юм рішуче відкидає можливість побачити реальний зв’язок між ідеями. Але він не хоче визнавати й можливості їх єдиного носія. Крім того, зв’язок ідей має місце (він базується на трьох принципах асоціації: за схожістю, суміжністю та причинністю), хоча виявляється начебто неможливим. Юм так узагальнює ці труднощі: “Коротко кажучи, існують два принципи, які я не можу погодити, але жодним із них у той же час я не можу пожертвувати, а саме: *наші окремі сприйняття є окремими предметами (existences) і наш ум ніколи не сприймає реального зв’язку між окремими предметами.* Якби наші сприйняття були притаманні чому-небудь простому та єдиному, або якби наш ум сприймав який-небудь реальний зв’язок між ними, жодних труднощів це питання не викликало б” [11, с.326]. У подальшому Юм так і не розв’язав цю суперечність, хоча, наприклад, у праці “Про безсмертя душі” він спокійно розглядає гіпотезу про єдину духовну субстанцію, не називаючи її безглуздою [12, с.689–697].

Як Юм ставиться до традиційних завдань раціональної психології? Головне питання раціональної психології – проблема безсмертя душі. Як уже згадувалось, Юм написав спеціальну працю на цю тему. Загальний пафос його твору – критичний. Юм розрізняє три типи можливої аргументації на користь безсмертя душі – метафізичні, моральні, фізичні докази. Ані кожен із них окремо, ані разом вони, вважає Юм, не можуть бути достовірними в цьому питанні. Єдине, на що можна сподіватись у вірі в безсмертя, – це на Одкровення. Тому не потрібно спотворювати цю віру хибними мудруваннями.

Щодо питання психофізичного паралелізму, то Юм намагається в “Трактаті...” пояснити відповідність між душею і тілом, пропонуючи досить оригінальне рішення. Чому, запитує він, ми сумніваємося в тому, що тілесні зміни можуть бути причиною перцепцій, душевні – тілесних дій? Через явну неоднорідність душі і тіла. Проте Юм упевнений, що це хибна причина. Адже причина і дія не повинні бути однорідними. Більше того, сформулювавши точне визначення причини як такої події, поява якої завжди тягне за собою іншу подію, і, поглянувши під цим кутом зору на відношення душі до тіла, ми можемо цілком упевнено сказати, що вольові акти душі є причинами тілесних змін, відповідно, і тілесні рухи – перцепцій душі: “<...> Ми переконуємося за допомогою порівняння відповідних ідей, що мислення і рух відмінні одне від одного, а з досвіду дізнаємось, що вони постійно бувають зв’язаними одне з одним; проте, оскільки цим вичерпуються всі обставини, які містяться в ідеї причини і дії, коли її застосовують до операцій матерії, то ми, безперечно, можемо висновувати, що рух, можливо, дійсно є (may be, and actually is) причиною мислення й сприйняття” [11, с.294]. Таким чином, Юм фактично оголошує старе метафізичне питання про взаємодію душі і тіла псевдопроблемою.

Отже, реконструкцію юмівського бачення пізнавальних здібностей людини краще за все здійснювати, відштовхуючись від класифікації перцепцій, адже ряди здатностей і видів перцепцій в Юма цілком паралельні. Так, враженням відповідають зовнішнє і внутрішнє чуття, ідеям – мислення в широкому розумінні. Градація ідей здійснюється

Юмом за ступенем їх “живості”. Найбільшу живість мають ідеї, які безпосередньо скопійовані із вражень. Цим ідеям відповідає здатність пам’яті. У нас немає ніякого зовнішнього критерію, вважає Юм, щоб зрозуміти, що в минулому мали місце саме такі, які ми пам’ятаємо, а не інші ряди вражень (адже ми не можемо порівняти наші спогади з минулими враженнями). Просто серед множини можливих і мислимих варіантів минулого один має властивість переважаючої яскравості і живості. Тому ми вважаємо його істинним. Адже ця живість може походити лише від вражень.

Але ми не повинні лише споглядати ряди спогадів. Ми можемо брати ці ідеї, порівнювати, поділяти й поєднувати їх (у процесі чого можна відкрити багато безсумнівних відношень між ними – тут виявляється людська здатність апріорного пізнання, яку Юм називає “розумом” (reason), і яка реалізується в математиці і метафізиці, – і переносити їх в інше когнітивне середовище, а також використовувати як будівельний матеріал для нових образів. Ідеї, які виникають таким чином, поступаються ідеям пам’яті за яскравістю і є породженням іншої здатності – уяви.

Юм підкреслює, що використання нами ідей пам’яті для побудови нових образів ніколи не відбувається зовсім спонтанно й хаотично. Воно підкоряється певним законам, законам асоціації (за схожістю, суміжністю й причинністю). Асоціативні зв’язки виступають своєрідними каналами, якими відбувається “перехід” живості від вражень або ідей пам’яті до нових уявлень. Особливо важливим у цьому сенсі є побудова майбутніх перцептивних рядів. Живість образів майбутнього впливає й може впливати винятково з пам’яті (адже вражень майбутнього в нас немає, і яскравість перцепцій у цьому випадку може бути винятково результатом екстраполяції). Оскільки яскравість уявлень, що очікуються, є, за Юмом, нічим іншим, як вірою в них, то така віра може виникати лише з перенесенням минулих перцептивних рядів на майбутні. Тому в основі будь-якого очікування – упевненість у тотожності минулого й майбутнього (саме тотожності, а не схожості – це впливає із самого принципу екстраполяції: очікувати можна лише те, що вже було, хоча уявити відносно майбутнього ми можемо все, що завгодно), що породжує таку ж віру в універсальність принципу причинності й називається Юмом дією звички як фундаментального принципу людської природи.

Особливості конкретного очікування в конкретній перцептивній ситуації зумовлені наявними враженнями поточного моменту. Вони подають сигнал до відтворення цілком визначених перцептивних рядів, які схожі з поточними. Та, оскільки, з одного боку, не буває двох цілком тотожних перцептивних ситуацій, а з другого – ми віримо, що кожний компонент перцептивного поля є як причиною, так і дією, то, по-перше, будь-яке очікування має імовірнісний характер, а, по-друге, ми очікуємо тих подій, які мають видимість каузального зв’язку з враженнями сьогодення, тобто тих, які постійно супроводжували їх у минулому. Саме тому одиничного досвіду недостатньо для того, щоб із високою імовірністю очікувати слідування однієї події за іншою. Адже в цьому першому досвіді, крім даної події, присутні й багато інших компонентів, й аргіогі не зрозуміло, наскільки вони впливають на те, що відбувається в наступну мить. Лише повторення досвідів дозволяє відокремити зайві чинники й структурувати очікування, підвищивши імовірність. З плином часу імовірність конкретних очікувань досягає такого ступеня, коли, на думку Юма, можна вже говорити про “доведення з досвіду”.

Для Юма зовсім не характерне традиційне розрізнення вищих і нижчих когнітивних здібностей. По-перше, Юм суттєво обмежує сферу дії розуму, який зазвичай вважався однією з вищих здібностей, ставлячи під сумнів його претензії на верховенство над іншими силами душі. По-друге, Юм узагалі чітко не відрізняє уяву від розсудку і розуму. Слова “уява” (imagination) і “розсудок” (understanding) використовуються ним як синоніми. Що ж стосується “розуму” (reason), то, на думку Юма, усе залежить від того, в якому сенсі застосовується термін “уява”. Уява в широкому сенсі означає “здатність, за допомогою якої ми утворюємо наші більш слабкі ідеї”, у вузькому – “ту ж здатність, вилучаючи наші демонстративні та імовірні висновки” [11, с.172, прим.]. В

останньому випадку уява (яка при цьому зводиться до фантазії) протиставляється розуму (або розсудку), який виявляється в діях, що виключаються дефініцією уяви.

Підводячи підсумки, можна сказати, що при всіх новаціях і ґрунтовності дослідження, Юм не створив закінченого вчення про душу, хоча й прагнув систематичності. У Британії ідеї Юма за його життя не були сприйняті. Юм майже одностайно сприймався як такий собі філософський подразник – усі намагалися його спростувати (особливо слід виділити школу “здорового глузду” на чолі з Т.Рідом). Натомість в інших країнах, зокрема, у Німеччині, “ментальна географія” Юма набула своїх послідовників (перш за все, слід відзначити Й.Тетенса).

Щодо розвитку філософської психології, кардинальне значення мало заперечення Юмом існування духовної субстанції (хоча, як ми помітили вище, він сам, зрештою, вважався в цьому питанні). “Від світу, – пише В.Татаркевич, – залишився тільки комплекс відчуттів, і поза тим нічого ні побіч предметів, ні суб’єкта, не залишилось ні матерії, ні душі. Таку ультрарадикальну і парадоксальну позицію було важко захистити. І тільки через півтора століття після Юма знайшлося дещо більше філософів, які її засвоїли” [8, с.142]. Польський історик філософії має на увазі вплив ідей Юма на розвиток психологістських концепцій кінця ХІХ – початку ХХ століття. Важливим внеском Юма у філософську психологію стало також формулювання законів асоціації й спроба асоціативної інтерпретації науки, моральності та релігії.

1. Васильев В. В. История философской психологии. Западная Европа – XVIII в. / В. В. Васильев. – Калининград : КГТ, 2003.
2. Г'юм Д. Трактат про людську природу : спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі / Девід Г'юм ; ред. та передмова Ернст К. Моссернер ; пер. з англ. Павла Насади. – К. : Всесвіт, 2003. – 552 с.
3. Грязнов А. Ф. Разумный скептицизм в жизни и в философии / А. Ф. Грязнов // Юм Д. Сочинения : в 2 т. – 2-е изд., испр. – М. : Мысль, 1996. – Т. 1. – С. 3–41.
4. Кириченко М. С. Гуманістичні засади розуміння людської природи у філософії Д. Юма та їх сучасні інтерпретації : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / М. С. Кириченко ; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2003. – 16 с.
5. Нарский И. С. Философия Давида Юма / И. С. Нарский. – М. : Мысль, 1967. – 239 с.
6. Панич О. О. Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології : монографія / О. О. Панич. – Донецьк : ДонНУ, 2007. – Ч. 1 : Британська модерна філософія (Гоббс, Локк, Барклі, Х'юм, Рід). – 524 с.
7. Прокопов Д. Є. Інтерпретація хибності в європейській філософії ХVІІ–ХVІІІ століть / Д. Є. Прокопов. – К. : ПАРАПАН, 2008. – 428 с.
8. Татаркевич В. Історія філософії / В. Татаркевич. – Львів : Свічадо, 1999. – Т. 2 : Філософія Нового Часу до 1830 року / пер. з пол. Я. Саноцький, О. Гірний. – 352 с.
9. Юм Д. Исследование о человеческом познании / Д. Юм // Сочинения : в 2 т. – 2-е изд., испр. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 3–144.
10. Юм Д. Сокращённое изложение “Трактата о человеческой природе” / Д. Юм // Сочинения : в 2 т. – 2-е изд., испр. – М. : Мысль, 1996. – Т. 1. – С. 657–674.
11. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / Д. Юм // Сочинения : в 2 т. – 2-е изд., испр. – М. : Мысль, 1996. – Т. 1. – С. 53–655.
12. Юм Д. Эссе / Д. Юм // Сочинения : в 2 т. – 2-е изд., испр. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 483–710.

In clause the basic ideas of “mental geography” of an outstanding Scottish philosopher of XVIII century David Hume in a context of its influence on the further development of philosophical psychology, in particular, on formation of a phenomenon of philosophical psychologism are considered.

Key words: the basic ideas of “mental geography” David Yum.

ІДЕЯ ПРОГРЕСУ В СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ ІВАНА ФРАНКА

У статті на основі аналізу праць Івана Франка розкрито його розуміння суспільного розвитку, критеріїв прогресу, підкреслено критичний підхід мислителя до наявних теорій прогресу, оригінальність його обґрунтування ідеї прогресу та її значення в розбудові суспільного життя.

Ключові слова: прогрес, розум, наука, суспільний ідеал, суспільство.

Центральною проблемою в соціально-філософських пошуках Івана Франка було осмислення провідних тенденцій історичного розвитку людства, суперечливого поєднання прогресивних і регресивних змін, обґрунтування гуманістичної спрямованості суспільного прогресу на забезпечення гідного життя для працюючих людей. Висловлені Іваном Франком положення щодо необхідності вивчення законів природи і суспільства можуть служити дороговказом розв'язання сучасних завдань реформування українського соціуму в контексті європейських цінностей.

Науковий доробок І.Франка вивчався достатньо ґрунтовно, хоча окремі автори радянського періоду хибували тенденційністю. З утвердженням незалежності нашої країни опубліковано монографії та наукові статті про багатогранну творчість мислителя. Філософська спадщина І.Франка, його суспільно-політичні погляди зацікавлювали багатьох дослідників, про що свідчать франкознавчі праці М.Возняка, М.Кашуби, М.Гошовського, І.Кучерявого, І.Мазепи, С.Возняка. Проте залишаються поза увагою дослідників формування соціально-філософських поглядів мислителя і його концепція суспільного розвитку та ідеї прогресу.

Виходячи з напрацювань західних філософів і соціологів, Франко розглядав суспільний розвиток як складний і закономірний процес. “Ціле людство в своїм історичнім розвитку підпорядковане певним природнім і незмінним законам, а не залежить від примх і бажань окремих людей” [1, с.25]. У річищі просвітницької теорії прогресу Ж.Кондорсе та А.Тюрго мислитель вів мову про обумовленість і детермінованість суспільного поступу. “Людина від віків прямує до своєї мети, до щастя, а засоби, винаходи, прямування, сучасна боротьба подають надії, що досягнення цієї мети можливе і необхідне, і то в не так далекому майбутньому, як це видається людям маловірним” [1, с.33].

Орієнтуючись “на недалеке майбутнє”, І.Франко закликав відмовитись остаточно від “легенди про золотий вік”, адже “... нічого доброго в минулому не було, окрім вічної боротьби за виживання, де сильніший убивав і з’їдав слабшого, правда з теперішньої точки зору такий початок теперішньої культури видається дуже сумним і навіть несправедливим і неморальним. Поневолення, грубе насильство, убивство, найжорсткіше використання праці невольників, катування – їх взагалі, речі, що при їх згадці кров стине в жилах – оце зачаток нинішнього поступу, оце той золотий вік, що про нього співали пізніші поети, оце той рай, що про нього говорять єврейські легенди” [1, с.27]. Вдаючись до аналогії й порівнюючи первісну людину із сучасною, показує, що, незважаючи на поступ, на який покладали грандіозні сподівання творці ідеї прогресу, людина XIX століття може бути нещаснішою за доісторичного дикуна, який залежав від природи й самого себе, а сучасна людина, перебуваючи в повній залежності від суспільства, світу речей, “гине з голоду серед блискучих склепів і куп хліба” [2, с.321]. Описуючи антагонізм у суспільстві, мислитель реалістично зобразив контрасти між багатими і бідними, вказуючи на соціальну нерівність як одну з ключових характеристик сучасного суспільства. Звідси перед І.Франком постає питання критерію прогресу. Чи досягнення цивілізації, праця багатьох поколінь є марною і служить збагаченню невеликої групи осіб на тлі бідкування мільйонів? І.Франко одним із перших в українській суспільно-філософській думці почав критично ставитись до ідеї прогресу, поступово відходячи від власне її класичного розуміння, виходив також певною мірою за рамки по-

зитивістської теорії прогресу. Головним двигуном прогресу ще за часів епохи Просвітництва оголошувався розум, але його І.Франко не вважав “кондуктором”, рушієм прогресу. Він виявляв протиріччя, які були в самій теорії, засуджував підкорення людей капіталом, знецінення людського життя, раціоналізовану діяльність, спрямовану на досягнення успіху будь-якою ціною. За М.Вебером, раціоналізація – “найважливіша характеристика капіталістичного суспільства, процес проникнення раціонального начала у всі сфери його матеріальної і духовної культури, включаючи спосіб життя і мислення, господарську етику, виробництво, бухгалтерію, техніку, право” [3, с.90]. Науковий прогрес, на думку М.Вебера, є найважливішим складником інтелектуалізації, що відбувалася протягом тисячоліть. М.Вебер висловив скепсис із приводу подібної інтелектуальної раціоналізації, здійснюваної завдяки науці й техніці. Завдяки науковому світогляду навколишня дійсність постає “розчаклованою”, всіма речами можна оволодіти шляхом розрахунку, не існує потойбічних сил, які треба схилити на свій бік. У цьому М.Вебер убачав ключову різницю між сучасною людиною й дикуном. Викладені М.Вебером ідеї були співзвучними з поглядами І.Франка. Саме позитивне знання, позитивна наука, яка має справу з конкретними фактами, дуже імпонувала І.Франку: “... адже справжня наука не має нічого спільного з жодними надприродними силами, з жодними вродженими ідеями, з жодними внутрішніми світами, що керують зовнішнім світом” [1, с.32]. Рух цивілізації, поділ праці, раціоналізація сприяли все більшому розшаруванню суспільства на стани і класи. Ці процеси визначали переваги зиску, матеріального успіху, прагнення наживи будь-яким шляхом, сприяли відчуженню між людьми, що не могло приносити людині щастя. “Прогрес досі рухався блудними дорогами, головним його здобутком було збагачення і панування “Роштільдів”, “Гіршів”, “Астонів”. Тому, на думку мислителя, потрібно шукати спосіб, щоб зробити рівнозначним досягнення науково-технічного прогресу й матеріального забезпечення основної маси людства. Тим способом не може бути тотальне заперечення існуючої цивілізації та відхід до “первісних часів” і “повернення в лоно природи”. Мислитель піддавав критиці теорію “золотого віку”, справедливо вважаючи, що “... в дикому стані чоловік зовсім не був рівний з іншими, ані щасливіший, приміром від вовка, льва або коня. Він жив у вічному страхі та вічній ворожнечі з цілим оточенням. У темноті, бруді, занедбанні” [2, с.325]. Тому заклики Ж.-Ж.Руссо і Л.Толстого не мають під собою підґрунтя, їх неможливо втілити в життя, зазначає вчений. І сьогодні молодіжні субкультури, протиставляючись досягненням сучасної цивілізації, закликають “назад до природи”, займаючи однозначно аполітичну позицію в суспільстві, не бажають спричинитись до його розвитку, провокують кризові явища. Як зазначив мислитель, такий шлях веде в нікуди, “... саме життя покаже неможливість осягнення сею дорогою якогось нового, справедливішого життя” [2, с.325].

Проте, критикуючи Л.Толстого, І.Франко не зауважив принципово поставленого питання: чи має взагалі прогрес і наука, як його ланка і рушійна сила водночас, сенс, що виходив би за межі суто практичні й утилітарні? Толстой наголошував на відсутності сенсу життя культурної людини. “Життя окремої цивілізованої людини вплетене в нескінченний плин «прогресу», воно вже за своїм іманентним змістом не може мати якогось завершення. Бо на того, хто бере участь у прогресі, чекає ще більший прогрес, і той, хто помирає, не може досягти вершини, яка сягає в нескінченність... оскільки смерть не має сенсу, то й культурне життя теж позбавлене сенсу, адже це воно своїм безглуздим прогресом прирікає на безглуздя навіть смерть” [4, с.317]. І.Франко закидав Л.Толстому нехтування фізіологічною природою людини, тим самим відзначаючи важливість природознавчих наук у дослідженні суспільного поступу, проте вчений відкидає органіцизм як ключ до розуміння поняття “розвою і поступу”. Із цього приводу варто зазначити, що вчення Ч.Дарвіна спричинило значний вплив на теорії прогресу XIX століття. Сам Ч.Дарвін під прогресом розумів удосконалення адаптивних можливостей, здібностей організмів до життя в природі, в умовах боротьби за існування, яке може досягатись не тільки шляхом ускладнення, але й спрощення, перешкод, переходу

до паразитизму, пристосування до всякого способу життя живих організмів. Він не поділяв думки, що еволюція і прогрес є метою всього живого, включаючи суспільство. І.Франко критикує перенесення адептами Ч.Дарвіна “боротьби за виживання” у сферу людської історії. Український мислитель підкреслює антигуманний і безперспективний характер подібних мисленнєвих побудов. “На жаль пани дарвіністи, виголошуючи такі погляди, занадто добре придивились життю щупаків у воді та вовків у лісі, а трохи замало продумали історію людського роду, і власне те, що є у ній відмінне від історії рослинного та звірячого розвою” [2, с.327]. Маніпуляція ідеями Дарвіна, перенесеними з природи в суспільство, для людства обернулася страшною катастрофою. Г.Арендт у своїй праці “Витоки тоталітаризму” проводила аналогію між нацистським і сталінським режимами, а також указувала на їх опертя на “закони” Ч.Дарвіна. “Віра нацистів у расовий закон як вияв у людині закону природи спирається на Дарвінову ідею, що людина є продуктом природного розвитку, а цей останній не мусить закінчуватися на теперішньому видоутворенні, так само віра більшовиків у класову боротьбу як вияв закону історії спирається на Марксове уявлення про суспільство як продукт велетенського історичного руху, котрий стремить згідно зі своїми власним поступальним законом до кінця історичних часів, де самоскасовується” [5, с.463]. І.Франко критикував подібні теорії, що прирівнюють життя людей до життя “щупаків у воді та вовків у лісі”. Він не приймав перенесення теорії еволюції Ч.Дарвіна в суспільне життя через антигуманний характер, як не схвалюється сьогодні тоталітаризм і насильство в демократичному світі. І.Франко заперечував підходи анархістів до розвитку суспільства, бо не може бути виправдано ніякими благородними цілями криваву боротьбу, яку ведуть анархісти з державною владою. “Дитиняча і глупа” віра в те, що можна терором, знищенням державних діячів здійснити переворот у суспільстві з метою його поліпшення, прогресу, позбавлена сенсу, бо “... всі криваві діла анархістів, навіть лишаючи на боці їх жорстокість і не людяність, тим ще злі, що зовсім без позиточні і не досягають ніякої цілі... про яку, може, думає дехто з тих убійників: зате часто вони роблять велике зло цілій суспільності, збільшуючи утиск і кривди, бо ж пошкодити людям усяка власть може далеко легше, ніж допомогти” [2, с.332]. Подібне застереження актуальне й сьогодні в час жахливих і масштабних терористичних атак з великим числом жертв. Очевидна безперспективність такої боротьби, що веде до хаосу і збільшення нещастя у людському суспільстві.

І.Франко, відкидаючи дії анархістів за їх нелюдність і звірячу жорстокість у боротьбі проти існуючої влади, критично сприйняв ідею федералістичного устрою М.Драгоманова, який подібно до анархістів вважав, що “найвищим огнищем влади” повинна бути громада. “Автономія громади, то головна основа ліпшого ладу і щасливішого життя людей. Кожна громада живе собі сама для себе і дбає за себе і всіх своїх членів” [6, с.184]. І.Франко сумнівався в здійсненні подібного ідеалу, бо, зважаючи на природу людини, він “попросту неможливий”. Щоб реалізувати такий ідеал, потрібно, щоб всі люди були високоосвіченими, добросердними, здоровими, на душі й на тілі, “тому лишаться ідеалами людського громадського устрою на пізні віки”. Ця важлива замітка І.Франка свідить, що він реалістично сприймав дійсність і вважав неможливим здійснення подібних ідеалів у ближчому майбутньому, “маючи справу з людьми здеморалізованими, темними, хворими тілом і духом. [1, с.34]. І.Франко наводить приклад старої Польщі, “яку розірвали між себе сусідні держави”. Правдивість франкових застережень виявилась і в українській історії. Загравання з федералізмом та автономією призвели до політичної і воєнної поразки керівництво УНР.

Послідовники М.Драгоманова були переконані, що здобуття українцями власної держави не на часі, національний розвиток повністю підпорядкований соціальному, з вирішенням соціальних проблем, вважали вони, розв’яжуться проблеми національні. І.Франко “багато чим завдячував” М.Драгоманову, проте не сприймав його ідею федералізму, а також пізніше досить гостро критикував його за нехтування національного розвитку.

У тлумаченні суспільного поступу комуністами І.Франко вважав найшкідливішим положення про скасування приватної власності і введення суспільної власності при спільній праці. Комуністична утопія нездійсненна, оскільки не враховує психологічні особливості людини, неможливість запровадження “тісної спільності”. “Кожний чоловік бажає мати собі для відпочинку свій власний кутик, де би міг бути собі зовсім свободним і не стисненим навіть найближчими своїми приятелями і громадянами [2, с.333]. Важливою пересторогою мислителя, вихідця із села, було визнання нездійсненності комуністичних ідей, через неможливість “повної спільності на землю”. Запровадження примусової колективізації принесло мільйонні втрати в людях, зубожіння селянської маси та спричинило геноцид українського народу – визнаний найбільшою трагедією у вітчизняній історії. Провідні країни світу рухаються зовсім іншим шляхом, надаючи перевагу фермерським господарствам.

Важливою є передбачлива думка про перешкоди в суспільному прогресі, зокрема про глобальне протистояння між державами і суспільностями. “... Але як уявити собі потім відносини між різними народами та ступенями цивілізації, чи й між ними буде спільність, чи ні? А коли не буде, то чи не почнеться між комуністичними суспільностями та сама боротьба та тяганина, що йде тепер без комунізму? Або коли одна суспільність прийме комунізм, а її сусідки ні?” [2, с.338]. Основне застереження мислителя стосується “народної держави” К.Маркса та Ф.Енгельса, що “... сталась би величезною народною тюрмою, закабалила людину, позбавила її права вибору”. Керівники такої держави одержували б беззаперечну владу над долями своїх співгромадян, подібна влада не йшла в порівняння з “найбільшими деспотами” яких знала всесвітня історія, отже, побудова комуністичної утопії не могла бути здійсненням прогресу. І.Франко визначає існування такої “народної держави” як украй негативне явище. “Великою завадою для дійсного поступу, і то в найліпшому разі”, – зазначав І.Франко. Для мислителя критерієм прогресу виступає не прогрес розуму, науки, економіки, а свобода і щастя людини. “Як представник західноєвропейської, передусім німецької культури”, – як зазначила О.Забужко [7, с.26], І.Франко поділяв погляди А.Тюрго, М.Кондорсе, Сен-Сімона, А.Сміта, О.Конта, С.Міля, П.Ласалю і, врешті-решт, Г.Спенсера, був переконаний, що свобода є необхідною для прогресу і що ціль прогресу, від початків історії і до її кінця, полягає в постійному втіленню свободи, усуненню різноманітних перешкод, економічного, соціального, релігійного, національного характеру. Ці обмеження повинні бути зняті з індивіда, щоб він міг вільно творити, мислити, врешті-решт, працювати й відпочивати, тим самим людина буде щасливою, здатною здійснювати прогресивні зміни в суспільстві. Усе це є важливим для мислителя, хоча він із цілком об’єктивних причин вважає, “що повного щастя” люди не досягнуть ніколи, але це не повинно “гасити віру” до кращого життя. Критикував “науковий соціалізм” І.Франко за перебільшення ролі зовнішніх суспільних чинників над внутрішніми, суб’єктивним, індивідуальним у людині.

Крім об’єктивних факторів суспільного розвитку, під якими розумілись еволюційний розвиток природи, поступове оволодіння людиною стихійними силами, завдяки закономірному руху від однієї формації до іншої, більш розвинутішої, І.Франко приділяє значну увагу дослідженню суб’єктивних факторів, таких як ідеали, погляди, переконання, “внутрішні пружини поступу” – самопочуття людини. Досліджуючи становище первісної людини, власне перетворення її з тварини в людину розумну, стверджує, що завдяки об’єктивним чинникам людина вела боротьбу, згідно з Т.Гобсом, “всіх проти всіх”. Унаслідок цієї боротьби за існування, всупереч перевазі зовнішніх обставин над людиною, вона починає певною мірою контролювати саму себе, внаслідок людської солідарності вона починає контролювати й обставини. І.Франко, що важливо, всупереч модним віянням та авторитетам у галузі соціології, зрозумів унікальне значення суб’єктивних факторів у реалізації історичних перспектив і можливостей, значна частина яких втілювалася в життя завдяки суспільним ідеалам, упертому рухові до окресленої

мети. Очевидно, що І.Франко не ставився прихильно до сформованого К.Марксом об'єктивного критерію суспільного прогресу. Визнаючи важливу роль економічного фактора, народних мас, особливо в ранніх творах, він схилився до думки про провідну роль людської індивідуальності. Він це називає "одинокістю", потяг до індивідуальності, автономності людини. І.Франко прокладав шлях до нового розуміння суспільних змін і суспільного розвитку, в центрі якого будуть знаходитися не продуктивні сили, виробничі відносини чи форма суспільної організації, а суперечлива, часом не прогнозована й детермінована людська особистість. Закабалення цієї особистості – найбільша трагедія і нещастя для І.Франка, власне тому й неприйнятним для мислителя є погляди різних "доктринерів і сектантів", до яких зарахував К.Маркса з Ф.Енгельсом, хоча стараючись "не вменшити наукові заслуги та історичне значення цих мислителів". "... Історичний розвій робочої верстви в західній Австрії від того часу пішов зовсім іншою дорогою, бо в Відні та інших центрах австрійських країв витворилася сильна соціал-демократична організація, що піддержує дуже близькі зносини з соціал-демократією Німеччини і виробила собі програму, основану на доктринах Маркса і Енгельса, в яких незважаючи на її мниму свободолюбність, у основі лежить ідея деспотизму та поневолення не тільки тіл, але ще більше душ і тіл людських. Зріст тої організації в Австрії я вважаю великим нещастям для сеї монархії та для всіх її народів, яких члени пристають до неї" [8].

Відкидаючи насилля та соціальну революцію як спосіб розв'язання соціальних проблем, мислитель продовжив гуманістичну, антропологічну філософську традицію в українській суспільно-філософській думці, де щастя і свобода є мірилом прогресу, а не вузькі інтереси класу, нації, політичної еліти. Позиція І.Франка однозначна в неприйнятті насильства, якими б благородними засобами воно не прикривалось.

Отже, демократизм, гуманізм та раціоналізм є трьома основоположними позиціями світогляду вченого. Надзвичайно важливим для сучасників І.Франка і для спадкоємців його творчості є пошуки оптимальних шляхів удосконалення суспільного ладу. Перебуваючи на позиціях близьких до позитивізму, він відчував майбутню його кризу, особливо щодо розуміння історії людства й подальшого її перебігу. Традиційні відповіді на виклики часу в душі "соціологічного оптимізму", прямолінійне бачення прогресу не задовольняли мислителя. Розглядом наведених основних напрямків щодо розвитку людства Франко доходить висновку, що кожен із цих напрямків попри свою наукову аргументацію й апеляцію як до природних законів, так і до закону прогресу не може розглядатись як панацея від усіх суспільних лих, до жодного з них не пристає мислитель, вважаючи, що описані вище ідеали суспільного ладу, надто ідеалізовані, "повного громадського щастя, раю на землі люди не досягнуть ніколи... людство перебуває в пошуку оптимальних шляхів розвитку, але не такого як досі" [2, с.345]. Потрібен новий підхід до самого поняття поступу, у цьому випадку мислитель частково відходить від позицій, декларованих у своїх ранніх історіософських працях: "Мислі о еволюції в історії людськості", "Про соціалізм", "Наука і її взаємини з працюючими класами". У праці "Що таке поступ?" він веде мову про два чинники, посилаючись на Й.Гете, – голод і любов. Під голодом мислитель розуміє сукупність матеріальних і духовних потреб. А щоб вони були відповідно зреалізовані, потрібен новий підхід до власності, не обов'язково, щоб вона була повністю усупільнена, як того вимагають марксистки, реформу власності слід "заводити частково". Основне, на думку І.Франка, – скасувати прірву між робітниками й знаряддями праці, щоб працюючі мали певну частку в засобах виробництва, аби вони стали спільною власністю, тоді людська праця, як джерело всякого багатства і як умова прогресу, вирішить "всі болячки теперішнього ладу", гарантує достаток і рівномірний поступ. І.Франко репрезентує цілу генерацію української інтелігенції другої половини ХІХ – початку ХХ століття, що у своїх історіософських пошуках основувалась не на уявлення, надання переваги чуттєвому, інтуїтивному пізнанню, а опиралася на сталу наукову теорію.

Отже, ідея прогресу займала ключове місце в соціально-філософських поглядах І.Франка. Мислитель переглядає редукціоністський погляд на суспільні зміни. У центрі вчення про суспільний розвиток І.Франко ставить людську індивідуальність, а не виробничі відносини чи форму суспільної організації. Тому й основним критерієм виступає не прогрес розуму, науки, економіки, а свобода і щастя людини. Тим самим вектор розвитку, спрямований до постійного усунення різноманітних перешкод, економічного, соціального, релігійного й національного характеру. І.Франко відкидає шлях революції та насильства, вважаючи, що тільки поступовий, еволюційний шлях суспільного розвитку є оптимальним для людства. Противник насильства і тиранії, І.Франко є продовжувачем української гуманістичної філософської традиції, згідно з якою мірилом прогресу є щастя і свобода, а не вузькі інтереси класу, нації чи політичної еліти.

1. Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами / І. Франко // Зібрання творів : у 50 т. – К. : [б. в.], 1986. – Т. 45. – С. 543.
2. Франко І. Що таке поступ? / І. Франко // Зібрання творів : у 50 т. – К. : [б. в.], 1986. – Т. 45. – С. 543.
3. Социологический энциклопедический словарь / [ред.-коорд. Г. Осипов]. – М. : ИНФРА-НОРМА, 1998. – 448 с.
4. Вебер М. Соціологія. Політика / М. Вебер ; [пер з нім. О. Погорілого]. – К. : Основи, 1998. – 534 с.
5. Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Х. Арендт ; [пер. с англ. И. Борисовой, Ю. Кимелева, А. Ковалева]. – М. : ЦентрКом, 1996. – 672 с.
6. Драгоманов М. По вопросу о малорусской литературе / М. Драгоманов // Літературно-публіцистичні праці. – К. : [б. в.], 1917. – Т. 2.
7. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період / Оксана Забужко. – К. : Факт, 2006. – 156 с. – (Серія “Висока поліція”).
8. Франко І. З історії робітничого руху в Австрії / І. Франко // Мозаїка (із творів, що не увійшли до зібрання творів у 50 т.) / [упоряд. З. Франко, М. Василенко]. – Львів : Каменяр, 2001. – 434 с.

The analysis of theory of progress of Ivan Franko is conducted in the article. It is analysed his understanding of criterion of progress, his motive forces and grounded importance of idea of progress for the comprehension of public life. Outlined creation of thinker and his value has concept of national ideal for Ukrainian.

Key words: *mind, progress, science, national development, ideal, society.*

УДК 165.742:101.9

ББК 87.3

Романа Литвин

ІДЕЯ ГУМАНІСТИЧНОГО ОНОВЛЕННЯ СУСПІЛЬСТВА У ФІЛОСОФІЇ ЕРІХА ФРОММА

У статті на основі аналізу філософських праць Еріха Фромма розглянуто його концепцію “соціального характеру”, постановку й розробку проблеми співвідношення людини і суспільства, розкрито центральну ідею гуманістичного оновлення суспільства та накреслені мислителем окремі шляхи її реалізації через поєднання психічних і соціальних факторів у формуванні нової людини.

Ключові слова: *“соціальний характер”, свобода, відчуженість, “радикальний гуманізм”, “нова людина”, “людська природа”.*

Співвідношення “людина–суспільство” було й залишається сьогодні однією з важливих і складних філософських проблем. Людина є основою соціуму. І саме суспільні чинники вагомо впливають на формування особистості. Мислителі різних часів розглядали вищезгадане співвідношення, іноді не враховуючи неповторність та унікальність людини, і домінуючим визнавали поняття суспільства. Особливо проблема загострилась у ХХ ст. Знецінюється вартість людського життя, людина трактується як другорядна, на першому місці є спільнота. Дегуманізація охоплює всі сфери суспільного життя, людство потерпає не тільки від екологічної та економічної, але й від духовної криз. Видатні філософи ХХ ст., серед яких і Е.Фромм – представник неофрейдистського напрямку у філософії першої половини ХХ ст., вишукували різні способи виходу із кризових ситуацій. Е.Фромм розглядав людину як природно-унікальну істоту, яка повноцінно

формується й розвивається тільки в суспільних відносинах. При вивченні співвідношення “людина–суспільство” він поєднував психологічні та соціальні чинники, при цьому підкреслюючи важливість місця і ролі людини в соціумі та для нього. Щоб повернути суспільство до гуманістичного ладу, мислитель запропонував власну ідею оновлення його на гуманістичних засадах, вважаючи, що такі зміни допоможуть людству вийти з духовної кризи.

Тому актуальними на сьогодні є ґрунтовне вивчення спадщини Е.Фромма та її аналіз для розкриття ідеї гуманістичного оновлення суспільства й накреслених мислителем шляхів її реалізації через поєднання психічних і соціальних факторів у формуванні нової людини.

Філософська спадщина Е.Фромма досліджується вченими різних галузей науки, зокрема психології, релігієзнавства, етики тощо. У галузі філософії за глибину аналізу положень Е.Фромма варто відзначити праці таких учених: В.І.Добреньков, П.С.Гуревич, В.М.Лейбин, Г.Уеллс, однак співвідношення “людина–суспільство” у філософських поглядах Е.Фромма та його ідея гуманістичного оновлення суспільства залишені поза увагою й тому вимагають детальнішого вивчення.

Досліджуючи зазначене співвідношення, Еріх Фромм розглядав його в єдності біологічних, соціальних та екзистенціальних аспектів. Е.Фромм приділяє увагу ситуації людини в суспільстві – екзистенціальному конфлікту й роздвоєності, які виникають унаслідок необхідності самовизначитись у чужому для неї світі. Основний підхід до вивчення людської особи повинен полягати в розумінні відношення людини до світу, до інших людей і до самої себе – це чітко показав мислитель у своїх філософських працях.

Співвідношення людини і суспільства є центральною темою праць Еріха Фромма. З.Фрейд створив метод психоаналізу, в якому більш урахувався вплив біологічних, психологічних чинників на формування людини та її взаємодії із суспільством, а Е.Фромм, як представник неофрейдистського напрямку у філософії, взяв за основу вчення З.Фрейда, однак сконцентрував увагу й сили на поєднанні психоаналізу з ученням про суспільство, для чого запозичив певні положення з філософської антропології (зокрема з поглядів Л.Фейєрбаха) та доповнив їх соціально-філософськими ідеями К.Маркса. І, на думку окремих українських авторів, “це дало йому змогу критично переосмислити фрейдівську точку зору на природу несвідомих потягів та на роль соціальних факторів у становленні особистості. Проте, вважаючи, що соціальна теорія К.Маркса недостатньо враховує роль психологічного фактора, Е.Фромм поставив за мету доповнити марксизм психоаналізом” [1, с.89].

Поєднуючи біологічні та соціальні фактори при розгляді співвідношення “людина–суспільство”, Е.Фромм вважав, що критерієм суспільного розвитку повинне бути внутрішнє, психологічне задоволення чи незадоволення людини загальною життєвою ситуацією, а не лише задоволенням її первинних, біологічних потреб. Мислитель “намагався з’ясувати, яку роль відіграють психологічні фактори в соціальному, прагнучи розкрити психологічний механізм суспільного розвитку. Тому в центр своєї соціально-філософської теорії він поставив психологічну модель людини, аналіз розгортання потенційних людських якостей у процесі пристосування людини до конкретної соціально-економічної дійсності” [1, с.89]. Адже, як пише Е.Фромм у праці “Здорове суспільство”, “життя людини визначається неминучою альтернативою між рухом назад та прогресом, між поверненням до тваринного існування і досягненням людського буття” [10, с.13]. І це є великою суперечністю життя людини, вважає мислитель, оскільки навіть цілковите задоволення всіх інстинктивних потреб людини (напр., голод, спрага, сексуальні потреби) не вирішує її людської проблеми, “найсильніші пристрасті та потреби людини кореняться не в її тілі, а у специфіці її існування” [10, с.13]. На думку Е.Фромма, сили, які визначають поведінку людини, впливають із самого її становища, з життєвих умов. Як зазначає філософ, “людина не може жити в стані спокою через внутрішні суперечності, що спонукають її шукати рівновагу, нову гармонію замість утраченої

гармонії тварини з природою. Після задоволення тваринних потреб нею керують суто людські потреби” [10, с.14]. Е.Фромм, класифікуючи потреби і пристрасті, що впливають із самого існування людини, характеризує їх таким чином. Першою потребою мислитель називає прилученість (причетність, приналежність) на протигагу нарцисизму. “Навіть при повному задоволенні фізіологічних потреб людина сприймала б свій стан самотності і відокремленості як в’язницю, з якої вона повинна вирватися, щоб зберегти душевне здоров’я” [10, с.15], – пише Е.Фромм, адже необхідність єднання людини з іншими живими істотами є її неодмінною потребою. Відсутність прилученості веде до виникнення нарцисизму, але слід виокремити два його типи. Опираючись тут на вчення З.Фрейда, Е.Фромм писав про “первинний нарцисизм” як про “звичайне явище, що відповідає нормальному фізіологічному і розумовому розвитку дитини” [10, с.17], оскільки до певного віку єдиною реальністю для неї є її тіло, потреби (фізіологічні) і потреба в теплі та любові. “Вторинний нарцисизм” зустрічається на пізніших етапах життя в тому випадку, коли в підростаючій дитини здатність любити інших не розвивається або вона втрачає її. І для такої людини “існує тільки одна реальність – її власні розумові процеси, почуття і потреби. Вона не переживає або не сприймає зовнішній світ **об’єктивно...**” [10, с.17]. Як вважає філософ, тільки любов, у широкому значенні слова, є вираженням справжньої причетності. Вона може допомогти подолати відокремленість, задовольнити людську потребу в єднанні зі світом і при цьому зберегти в людини відчуття цілісності та індивідуальності.

З розглянутою вище потребою пов’язано стремління до подолання обмеженості й потреба творчості. У цей світ людина закинута без власної згоди та бажання, і так само вона покидає життя. Людина, як і тварина, – істота створена, однак “наділена розумом і уявою, вона не може задовольнитися пасивною роллю тварини... Її спонукає нагальна потреба вийти за межі цієї ролі, піднятися над випадковістю й пасивністю свого існування, стаючи “творцем”” [10, с.17]. Подолати пасивність та обмеженість власного існування людина може двома шляхами, одним з яких є творчість. “Людина – чоловік і жінка – може творити, вирощуючи рослини, виготовляючи матеріальні речі, створюючи предмети мистецтва, генеруючи ідеї, люблячи один одного” [10, с.18]. Людина може створювати **життя**, як і всі живі істоти, однак суттєвою відмінністю, на думку Еріха Фромма, є той факт, що тільки людина усвідомлює себе як створену істоту і як творця водночас. В акті творчості людина долає власну обмеженість, вступає в царство цілеспрямованості та свободи. Негативною альтернативою творчості є руйнування, оскільки, на думку Е.Фромма, “і те, і інше служить відповіддю на одну й ту ж потребу подолати обмеженість свого існування, і стремління до руйнації неминує виникає в тих випадках, коли не задовольняється стремління до творення” [10, с.18]. Знищення життя також дає можливість вийти за його межі. Мислитель зазначає: “здатність людини руйнувати життя настільки ж чудодійна, як і її здатність створювати його, тому що життя – єдине, у своєму роді, нез’ясовне диво” [10, с.18].

Ще однією важливою потребою є укорінення й братерство на протигагу кровозмішання. Розрив природних зв’язків змушує кожну людину шукати близьких міжособових стосунків, захисту, адже “людина може обійтися без природних коренів (зв’язків), тільки якщо вона знаходить нові, людські зв’язки, і, лише знайшовши їх, вона може знову відчувати себе в цьому світі як удома” [10, с.18]. Людину забрано з лона матері, де вона була захищеною та в повній безпеці, і все своє подальше життя вона прагне відшукати ці відчуття. На відміну від Фрейда, який вважав потяг до матері сексуально забарвленим, Е.Фромм стверджував, що справа тут в емоційному боці проблеми. Потяг до кровозмішення (інцесту) пояснюється мислителем “прихованим бажанням залишитися у всеохоплюючому материнському лоні або повернутися в нього...” [10, с.19]. Сім’я, рід, нація, церква, держава постають заміниками для людини тих функцій, які первісно виконувала для своєї дитини матір: “вони служать опорою людині, дають їй відчуття укорінення, вона відчуває себе їх частиною, а не відокремленим від них індивідом” [10, с.19].

Наступною є потреба у відчутті тотожності та індивідуальності на протигагу стадному (груповому) конформізму. Як пише Е.Фромм, “людині, вирваній із природи й наділеній розумом та уявою, потрібно сформувати уявлення про саму себе, потрібно сказати і відчути: «Я є Я», оскільки вона втратила споконвічну єдність з природою і змушена приймати рішення... оскільки вона повинна володіти здатністю відчути себе суб’єктом своїх дій” [10, с.27]. Відсутність індивідуального відчуття тотожності компенсується його заміниками, якими виступають відчуття приналежності до нації, релігії, соціального класу. У такому випадку спостерігається, за Е.Фроммом, “стадна” ідентичність, коли відчуття тотожності ґрунтується на відчутті приналежності до групи, натовпу.

Надзвичайно важливими для людини є потреби в системі орієнтацій та в поклонінні. Їхньою основою є невизначеність людської ситуації, через що виникає необхідність сформувати систему координат для організації сприйняття світу, інтеграції зусиль й осмислення життя. Потреба в системі орієнтації існує на двох рівнях. Потреба в будь-якій системі орієнтації, незалежно від того, істинна вона чи помилкова, є першою та істотною, вважав Е.Фромм. Людина не може бути психічно нормальною, якщо в неї немає такої системи орієнтації, яка б суб’єктивно її задовольняла. Мислитель пише: “На другому рівні – потреба полягає в контакт з дійсністю за допомогою розуму, в об’єктивному осягненні світу” [10, с.29]. Відповіді на потребу людини в системі орієнтацій та потребу в поклонінні різні і за формою, і за змістом: “це і примітивні системи, такі, як анімізм і тотемізм, в яких відповідь на пошуки сенсу життя представлена образами предків або природними об’єктами. Є й нетейстичні системи, такі як буддизм, – їх часто називають релігійними, хоча у своєму первісному вигляді вони не містять поняття бога. Існують і суто філософські системи, як, наприклад, стоїцизм, а також монотейстичні релігійні системи, в яких відповідь на пошуки людиною сенсу життя пов’язується з поняттям бога” [10, с.30], – пише Еріх Фромм.

Як бачимо, визначаючи й класифікуючи людські потреби, Е.Фромм, на відміну від З.Фрейда, який визнавав лише вплив психологічних чинників на поведінку людини, бере до уваги й соціальний аспект, намагаючись поєднати біологічне та соціальне в людині. Людські потреби, звичайно, є у всіх людей, однак індивіди та групи відрізняються тими характерними рисами, які в них переважають. Ця відмінність, на думку Е.Фромма, значною мірою залежить від соціальних умов, які впливають на біологічно задану екзистенціальну ситуацію й на потреби, які їй відповідають. Характер дозволяє людині діяти послідовно й “розумно” (цілеспрямовано), а також дає їй можливість пристосуватися до соціуму. У той же час, для нормального існування кожного суспільства необхідно, щоб збігалися характери його членів. Пристосування індивіда до суспільства відбувається спочатку в сім’ї – “психічному посереднику” суспільства, – яка передає норми і цінності певної культури від батьків до дітей. На думку мислителя, факт подібності (схожості) визначальних рис характеру у членів однієї культури дозволяє говорити про “соціальний характер”, що формується під впливом соціально-економічної структури суспільства.

“Соціальний характер” визначається Еріхом Фроммом як взаємозв’язок індивідуальної психічної сфери й соціально-економічної структури. З досліджень німецько-американського філософа випливає, що соціальний характер слід розглядати як активний психологічний фактор соціального процесу, який сприяє ефективному пристосуванню до вимог суспільства. Згідно з ідеєю Е.Фромма, не соціально-економічна структура суспільства формує первинні потреби людини, а саме антропологічна природа потреб особи визначає способи її існування. Позитивна роль соціального характеру спрямована на те, щоб людина почувала себе захищеною і в безпеці. Соціальний характер є результатом динамічної адаптації людської природи до структури суспільства. Оскільки існують різні типи суспільства, то відповідно можна говорити й про різні види соціального характеру.

Еріх Фромм вважає, що “саме від типів соціальної структури залежать типи соціального характеру. Аналізуючи цей взаємозв’язок, він виокремлює такі типи “непро-

дуктивних” орієнтацій соціального характеру: рецептивний (зорієнтований на те, що одержання всіх благ зовнішнього світу відбувається пасивним шляхом), експлуаторський (агресивно-пануючий), накопичувальний (користолобний) і ринковий (орієнтується на цінності обміну). В основі кожного з цих типів лежить специфічний психологічний механізм, за допомогою якого індивіди вирішують проблему власного буття. Такі психологічні механізми, які Е.Фромм визначає як мазохізм, садизм, деструктивізм та конформізм, виступають своєрідними захисними реакціями індивіда на негативну ситуацію, яка виникає, коли в людини нема можливості реалізувати себе в певній соціальній структурі. Використовуючи такі механізми, як мазохізм і садизм, тобто добровільне підкорення чи, навпаки, панування над чим-небудь або ким-небудь, у людини виникає ілюзія власної ідентичності. Деструктивізм компенсує відчуття невпевненості, безсилля й безпорадності прагненням знищити, зруйнувати причину тривожного стану індивіда. Психологічний механізм конформізму врівноважує тривожний стан людини відмовою від власного “Я” за допомогою розчинення в загальній масі, у натовпі. Ці варіанти людської поведінки, вважає Еріх Фромм, є універсальними, проте вибір того чи іншого варіанта визначається типом суспільства. “Соціальні умови завжди породжують перевагу й панування одного типу характеру, який притаманний більшості членів суспільства. Єдино правильним способом вирішення цих проблем є любов; саме вона виступає критерієм буття як способу життєдіяльності людини” [2, с.352].

Концепція “соціального характеру” в Еріха Фромма тісно пов’язана з теорією історичного розвитку, і це простежується в його теоретичних працях. Розуміння історичного процесу в мислителя ґрунтується на ідеї “людської природи”, за допомогою якої він пояснює неперервність поступальних історичних змін, та на ідеї “соціального характеру”, за допомогою якої він розкриває процес функціонування того чи іншого суспільства. Завдяки “соціальному характеру” людина хоче робити те, що вона повинна робити. У той же час, як вважав мислитель, невідповідність “соціального характеру” дійсній соціально-економічній ситуації робить його (даний “соціальний характер”) дисфункціональним елементом суспільства. Е.Фромм вважає, що всі типи суспільства, які були в історії, не відповідають справжнім потребам людини. Репресивність суспільства виявляється, на його думку, в маніпуляції свідомістю, а також у витісненні у сферу несвідомого як негативних, так і позитивних прагнень людини, які є небажаними та зайвими для соціуму. У зв’язку із цим філософ говорить про “соціальне несвідоме”, і Е.Фромм вважав, що сюди належить такий витіснений психічний матеріал, який є не індивідуальним, а спільним для багатьох членів суспільства. Філософ стверджує, що несвідоме слід осмислювати не як частину структури людської психіки, і робить акцент на соціальній природі походження несвідомого: “несвідоме є тим, що потрібно відчувати, причому не в повсякденному, а в первинному, фундаментальному сенсі поняття” [9, с.151].

На відміну від Фрейда, Е.Фромм виводить на перший план соціальний механізм, який керує поведінкою індивіда. Неусвідомленими є ті дії та бажання, які неприпустимі з точки зору (функціонування) соціального механізму. Тому можна стверджувати, що “свідоме і несвідоме соціально зумовлені. Я усвідомлюю мої почуття і думки, яким дозволено пройти через потрібний фільтр (соціально обумовлених) мови, логіки і табу. Переживання, що не можуть пройти крізь фільтр, залишаються неусвідомленими” [9, с.155]. Згідно з Е.Фроммом, найважливішим фільтром є “соціальні табу”, які “не дозволяють певним відчуттям досягнути меж свідомості... Вони постають як визнання деяких ідей і відчуттів неправильними, забороненими, небезпечними...” [9, с.157].

“Соціальний характер”, “соціальне несвідоме” та “соціальний фільтр” характерні для кожного окремого суспільства й можуть безпосередньо впливати на його розвиток як позитивно, так і негативно. У праці “Мати чи бути” Е.Фромм висвітлює дегуманізуючий вплив західного суспільства на людину. Він аналізує це суспільство крізь призму конфлікту двох орієнтацій характеру (ринкового і продуктивного), а також через суперечність двох способів існування людства – володіння та буття. Особистий і су-

спільний процеси йдуть по лінії конкуренції і конфліктів двох згаданих вище орієнтацій характеру, через які реалізується програма двох способів людського існування. “Під володінням та буттям Е.Фромм розуміє два різні види самоорієнтації та орієнтації людини у світі, дві різні структури характеру, перевага однієї з яких визначає все, що людина думає, відчуває та здійснює. Коли особа дотримується в житті принципу володіння, то її ставлення до світу проявляється в прагненні зробити його об’єктом володіння, перетворити все і всіх на свою власність. Стосовно ж буття як способу існування, то, за Е.Фроммом, слід розрізняти дві його форми: перша характеризується любов’ю до життя; друга стосується істинної природи, істинної реальності особистості. Продуктивна орієнтація характеру закладена в людській природі, але, на думку Е.Фромма, її пригнічує установка ринкової орієнтації характеру на володіння, яка на сучасному етапі суспільства є універсальною. Проте «суспільство, яке культивує орієнтацію на володіння, перешкоджає реалізації потреб людської природи й утвердженню орієнтації на буття; воно є патологічним, хворим і неминуче породжує «невротичну», відчужену від своєї суті особу» [3, с.7].

Установка ринкової орієнтації характеру людини переважає на сучасному етапі розвитку суспільства, а оскільки вона придушує можливість особи повною мірою реалізувати себе, то проблема розвитку повноцінної особистості в сучасному суспільстві стає ще одним важливим аспектом досліджень Еріха Фромма. Взаємодія індивіда із суспільством дуже тісна, адже він (індивід) є основою соціального процесу. Тому, для того щоб зрозуміти динаміку соціальних процесів, які відбуваються в суспільстві, необхідно зрозуміти суть психологічних механізмів, які керують окремим індивідом. У сучасному світі унікальність та індивідуальність особистості перебувають під загрозою. Існує дуже багато факторів, які тиснуть на людину психологічно: страх перед суспільною думкою; індивід відчуває себе “малозначимим” у порівнянні з величезними промисловими підприємствами і компаніями-монополістами; людину не полишає тривога, безпорадність і невпевненість у завтрашньому дні. Ще одним недоліком сучасного суспільства є недостатній розвиток емоцій людини, в порівнянні з розвитком її інтелекту. Еріх Фромм розробляє конструктивні шляхи для вирішення таких проблем, подолання яких дозволить сучасній людині розвинути свою індивідуальність, позитивно реалізувати свій внутрішній потенціал і повернути втрачену гармонію з природою та іншими людьми.

Створюючи власне філософське вчення – “радикальний гуманізм”, Еріх Фромм прагнув досягнути ті закони, які керують життям окремого індивіда, і ті закономірності, які лежать в основі розвитку суспільства, з метою гуманістичного перетворення людини і соціуму. Відкидаючи тезу про “незмінну людську природу”, мислитель стверджував, що в ході еволюції людина частково втрачає “безпосередню інстинктивну основу” й набуває нових якостей, які зумовлює соціальне середовище. Е.Фромм вважав, що “найпрекрасніші, як і найпотворніші, схильності людини не витікають із фіксованої, біологічно зумовленої людської природи, а виникають у результаті соціального процесу формування особи” [4, с.26]. Прагнучи створити діалектичне уявлення про людину, Е.Фромм стверджував, що “людську природу не можна розглядати ні як біологічно зумовлену внутрішню сукупність бажань, ні як мляву тіль культури, до якої вона (людина) змушена пристосовуватися” [4, с.28].

Людська природа – це основа людини і, як вважав Е.Фромм, є сукупністю біологічних і соціальних факторів. Людина має власні інтереси, однак, як частина соціуму, підтримує і всезагальні прагнення. Великі надії людства на позитивний суспільний прогрес, на досягнення матеріального достатку, утвердження необмеженої особистої свободи, щастя для більшості людей і панування над природою не виправдовують себе. Цивілізація виявилася на межі самознищення, вважав Еріх Фромм. Здійснюючи пошук нових альтернатив занепаду суспільства, мислитель дійшов думки про те, що обов’язковою умовою фізичного виживання людського роду є створення “нової людини” (“ра-

дикальної зміни людського серця”) і нового суспільства, яке буде відповідати потребам “невідчуженого і зорієнтованого на буття індивіда” [5].

Упевнений у необхідності зміни людини і соціуму, Еріх Фромм закликає до створення нового ідеального суспільства, в якому життєву орієнтацію особи на володіння змінить орієнтація на буття. Е.Фромм розробив досить детальну програму гуманістичної зміни людини і суспільства, яка показує, що для порятунку людства від психологічної та економічної катастроф необхідні: докорінна зміна характеру людини, що означає усунення пануючої установки “мати”, і перевага установки “бути”, а також перехід від індиферентного й патологічного до здорового споживання, максимальна децентралізація промисловості і політики, здійснення індустріальної і політичної демократії, заміна бюрократичного методу управління на гуманістичний.

Обґрунтовуючи ідею радикального гуманізму, Е.Фромм підкреслює необхідність створення нового суспільства, яке, однак, неможливе без виникнення “нової людини”, характеру якої будуть притаманні такі якості:

- “готовність відмовитись від усіх форм володіння заради того, щоб повною мірою «бути»;

- розвиток здатності критично, реалістично мислити, а також любити ближніх;
- життя без ідолопоклонства і без ілюзій;
- відчуття себе на своєму місці у сфері свого буття;
- відчуття безпеки і впевненості в собі, що ґрунтується на вірі в те, що він (індивід) є, існує;

- визнання всебічного розвитку й самопізнання людини та її близьких вищою метою життя;

- відчуття єдності з життям, відмова від підкорення будь-кому і будь-кого, від експлуатації, руйнування природи, натомість прагнення зрозуміти її і жити в гармонії з нею” [6].

Еріх Фромм у праці “Революція надії” висловлює власні уявлення про шляхи гуманізації соціальної системи, такі як: введення гуманістичного планування; активація індивіда через зміну методів відчуженої бюрократії методами гуманістичного управління; поширення нових форм духовної орієнтації.

Е.Фромм запропонував ідею гуманістичного оновлення суспільства, згідно з якою виробництво повинне служити людині, а не економіці; відносини між природою і людиною слід будувати не на експлуатації, а на співпраці; тільки людське благо повинне бути метою всіх соціальних заходів; лише розумне, а не максимальне споживання служить здоров’ю та добробуту людини; кожна людина повинна бути зацікавленою в активній діяльності на благо інших людей і залучена до неї.

Водночас учений висуває ідею “створення невеликих общин, в яких люди матимуть свою власну культуру, стиль життя, манеру поведінки, які будуть ґрунтуватися на загальних «духовних орієнтаціях», що нагадують ритуали і символи церковного життя, тобто свого роду нерелігійну релігію” [7, с.203].

Еріх Фромм захищав позицію, що на даному етапі розвитку суспільства поява “нової людини” неможлива, а без нової людини не можна побудувати нове суспільство. Мислитель говорив про те, що це завдання є надзвичайно складним, проте не є нездійсненним. Порівнюючи всі великі вчення – Будди, Старого і Нового завітів, Майстра Екхарта, К.Маркса та ін., Е.Фромм доводить, що одвічна мрія людства – побудова справедливого суспільства, яка поки що є утопією, зрештою, буде втілена в життя: “Технічні утопії – наприклад, повітроплавання – були реалізовані завдяки новій науці про природу. Людська утопія месіанського часу – утопія нового об’єданого людства, що живе у світі, вільному від економічної детермінації, від воєн і класової боротьби, може бути досягнута, якщо ми докладемо до її здійснення стільки ж енергії, інтелекту та ентузіазму, скільки ми витратили на реалізацію технічних утопій” [8, с.197].

Отже, єдиною гідною й надійною протидією ірраціональній деструктивності залишаються лише розум і добра воля. «Здорове суспільство», про яке писав Еріх Фромм, все ще не побудоване. Самотність, відчуження, втеча від важкого тиску реальності в світ наркотичних ілюзій, психічні та моральні відхилення в буденному і суспільному житті – ось наші сьгоднішні проблеми. Тому актуально звучать слова мислителя: «Людина не може жити без віри. Вирішальним для нашого і наступного поколінь є питання про те, чи буде це ірраціональна віра у вождів, у машини, чи в успіх, – або ж раціональна віра в людину, що ґрунтується на досвіді нашої власної плідної діяльності» [5].

Підсумовуючи, можна стверджувати, що Еріх Фромм, як представник неофрейдистського напрямку у філософії першої половини ХХ століття, здійснює поєднання психоаналізу із соціально-філософським ученням. Співвідношення “людина–суспільство” є центром його філософських пошуків, при розгляді якого мислитель, не відкидаючи біологічних факторів, доводить вплив суспільства на процес формування особистості. Для цього мислитель вводить поняття “соціального характеру” як взаємозв’язку індивідуальної психічної сфери і соціально-економічної структури. У своїх теоретичних працях мислитель розвиває ідею гуманістичного оновлення суспільства, створює образ “нової людини”. Запропонована Е.Фроммом ідея перетворення соціуму, що ґрунтується на принципах гуманізму, повазі до людської особистості та її життя, поєднує оновлення суспільства зі зміною людського характеру, яка веде до орієнтації на гуманістичні цінності, до розкриття в особі творчої активності та здатності любити.

1. Філософія : навч. посіб. / Л. В. Губерський, І. Ф. Надольний, В. П. Андрущенко [та ін.] ; за ред. І. Ф. Надольного. – 3-тє вид., стер. – К. : Вікар, 2003. – 457 с. – (Вища освіта ХХІ століття).
2. История философии : учеб. пособ. для вузов / А. Н. Волкова, В. С. Горнев, Р. Н. Данильченко [и др.] ; под ред. В. М. Мапельман и Е. М. Пенькова. – М. : ПРИОР, 1997. – 464 с.
3. Гуревич П. С. Величие и ограниченность самого Фромма. Вступительная статья к книге Эриха Фромма “Иметь или быть” / П. С. Гуревич ; пер. с англ. – М. : Прогресс, 1986. – 238 с.
4. Фромм Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм ; пер. с англ. – М. : Прогресс, 1990. – 270 с.
5. Режим доступу : Интернет <http://www.fromm.hpsy.ru/biography/Фромм>.
6. Режим доступу : Интернет <http://zhurnal.lib.ru/fromm/Костантинов>.
7. Фромм Э. Революция надежды / Эрих Фромм ; пер. с англ. – С. Пб. : Ювента, 1999. – 245 с.
8. Фромм Э. Иметь или быть. Величие и ограниченность теории Фрейда / Эрих Фромм. – М. : АСТ, 2000. – 448 с. – (Классики зарубежной психологии).
9. Фромм Э. Дзень-буддизм и психоанализ / Э. Фромм, Д. Судзики, Р. Мартино. – М. : [б. и.], 1997. – 184 с.
10. Режим доступу : Интернет <http://www.koob.ru/Э.Фромм/Здоровое> общество.

In this article basing on the analysis of philosophical works of E.Fromm are considered his concept of “social character”, production and development of the problem of the correlation person and society, disclosed the central idea of the humanistic renovation of a society and are shown by the philosopher created ways of its implementation through combination of psychological and social factors in the shaping of a new man.

Key words: “social character”, freedom, alienation, “radical humanism”, “new person”, “human nature”.

УДК 111.852: 394.3

ББК 87.667.1

Олег Павленко

**ГРА ЯК ЕСТЕТИЧНИЙ ФЕНОМЕН В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ
ДУМЦІ ТА ЇЇ ОЗНАКИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ**

У статті відстежено гру як естетичний феномен у контексті європейської філософської думки, розглянуто певні культурні явища, в яких ми вбачаємо ігрові ознаки.

Ключові слова: *гра, естетика, естетичне, мімесис, репрезентація, інтерпретація, мистецтво, театр, авангард.*

Неможливо уявити світ без гри. Її ознаки помітні практично на всіх рівнях буття людини. Мова може йти про гру як момент створення певного конвенційного простору, що експлікує неігрові феномени; гру-змагання, конкуренцію, боротьбу; гру-фікцію, що приховує істинний стан речей; за певних умов ідеться навіть про гру в грі тощо. Проте відзначимо, що серед численних ігрових феноменів є один, який важко обійти увагою, – це гра як категорія естетики, яка виявляється переважно в мистецьких пріоритетах людини. Тому з огляду на ситуацію постмодернізму в сучасній культурі, де йдеться про створення нової смислової форми в естетиці – неокласичної естетики (В.В.Бичков), ігровий та іронічний принципи якої є домінуючими, у цій статті ми здійснили спробу простежити тенденції в дослідженнях європейських учених у контексті гра – естетичне, торкнутися певних культурних явищ, в яких ми помітили незаперечні ігрові ознаки, а також відзначити наявність ігрових пріоритетів в українському культурному просторі кінця ХХ початку ХХІ ст.

Ураховуючи малочисельність наукових розробок із цієї тематики у вітчизняній філософії, наше дослідження буде спиратися на теорії класиків європейської людології І.Канта, Й.Гейзінги, Г.-Г.Гадамера, а також російських та українських учених, у працях яких розглядалася вищезгадана проблематика, зокрема В.В.Бичкова, Л.М.Столовича, К.Б.М.Германа, В.А.Личковаха, Д.Скальської. Зауважимо, що під естетичним у цій статті слід розуміти найбільш загальну категорію естетики: метакатегорію, за допомогою якої означається її предмет і виявляється сутнісна спорідненість та системна єдність усієї родини естетичних категорій, до яких гра має безпосереднє відношення [4, с.66].

Отже, перші згадки про гру та її зв'язок з естетичним ми знаходимо ще в грецьких філософів. Так, Платон, розуміючи гру як річ, що неможлива без почуття гармонії, ритму та задоволення, встановлює її незаперечний зв'язок із мистецтвом [29, с.181].

Арістотель, убачаючи в дозвіллі мету життя, пропонував навчатися тим речам, яким навчаються заради них самих, тим, що служать одній меті – максимально корисному дозвіллі. Однією з таких речей він вважав музику, як сферу, що розташовується між шляхетною грою й самостійною насолодою [29; с.182].

Проте власне філософсько-теоретичне осмислення гри починається з німецької класичної філософії. Ще у своєму докритичному періоді творчості (“Спостереження над почуттям прекрасного та піднесеного”, 1764) І.Кант прямо ставить питання: мистецтво і гра, пише про музику як гру вражень; роман і театр називає грою почуттів; а поезію – грою і почуттів, і образів, і вражень. Відрізняючи видимість, яку створює митець, від звичайного обману, І.Кант вважав, що якщо й буває в тій видимості те, що обманює, то це насамперед ілюзія (видимість, що грає). Через цю видимість митець не вводить в оману інших, а являє істину, одягнену видимістю. Вона, на думку І.Канта, використовуючи проникливість почуттів, виводить на сцену суху й безбарвну істину й наповнює її фарбами почуттів. Згодом він продовжує цю думку у своїй “антропології”, коли пише про ілюзію як гру нашої душі з чуттєвою видимістю, яка і є одним із джерел задоволення.

У подальших дослідженнях І.Канта, а саме в “Критиці здатності судження”(1790) гра постає естетичною категорією й розкривається як видимість, що грає, будучи спосо-

бом досягнення істини й отримання естетичного задоволення, як естетична модель створення названої видимості. Та, власне і, саме естетичне І.Кант розуміє як вільну гру душевних сил у процесі неутилітарного споглядання об'єкта, зображення естетичних ідей або у творчій діяльності, як акти народження мистецького твору. Проте і в самому мистецтві, загалом, І.Кант убачав своєрідну гру [14, с.338–353].

Спіраючись на ідеї І.Канта, ігрове обґрунтування естетичної діяльності розвиває поет, драматург і теоретик мистецтва Ф.Шіллер (1759–1805). Він створює власне вчення про естетичні видимості, вважаючи їх сутністю мистецтва. Ф.Шіллер стверджує, що із тваринного стану людина може вийти тільки завдяки естетичному досвіду, в основі якого лежить гра. Гра у Ф.Шіллера виступає одним із головних духовних чинників, який дає можливість говорити про людину як носія моралі і культури, істотою, яка підноситься над детермінованим тваринним світом [30, с.160–168].

Використовуючи яскраві поетичні образи, німецький теолог і філософ Ф.Шлейєрмахер (1768–1834) зображує зустріч духу і світу як танець, що гармонійно й мелодійно кориться мірилові часу, і свободу, яка “грає мелодію і вибирає тональність” [21, с.252].

Близькою до ігрового усвідомлення естетики була іронія представника ієнського романтизму Ф.Шлегеля (1772–1834). Батьківщиною іронії він вважав філософію і сутність її вбачав у логічній красі, на ній, власне, і базується справжня поезія. Найкращі витвори мистецтва просякнуті естетичним смислом істинної іронії, який зводиться до “трансцендентальної буфонади” – певної піднесеної над звичайним світом точки зору, з якої весь світ, усе людське, в тому числі і мистецтво, і геніальність, і себе самого поет виявляє в так званій “мімічній манері звичайного гарного італійського буфо” [21, с.189]. І тому не дивно, що Ф.Ніцше (1844–1900), знаходячись під впливом його ідей, пише про ідеал духу, що, сам того не бажаючи, б'є через край надлишку повноти й міці, грає зі всім, що досі вважалося священним, добрим, недоторканим [22, с.708].

Іспанський філософ Х.Ортега-і-Гассет (1883–1955) у роздумах про культуру майбутнього твердить, що поет, неначе вправний футболіст, буде грати своїм мистецтвом, як той м'ячем, працюючи носком ноги [23].

Проте, незважаючи на глибину й оригінальність згаданих вище теорій, інтуїтивних і спорадичних прозрінь європейських філософів, існувала певна незручність відсутності ґрунтового дослідження у визначенні, власне, самої гри, її природи й сутності. Тому з виходом у світ 1938 р. праці нідерландського культуролога Й.Гейзінга (1872–1945) “*Homo Ludens*” починається новий етап у дослідженні гри як культурного феномену й естетичного зокрема. Здійснивши ґрунтове дослідження гри і вперше сформулювавши її чітку дефініцію: “гра є добровільна дія або заняття, що здійснюється всередині встановлених кордонів місця і часу за добровільно прийнятими, але абсолютно обов'язковими правилами, з метою, яка міститься в ньому самому, що супроводжується відчуттям напруження і радості, а також усвідомленням «іншого буття», аніж «буденне життя» [29; с.41], – Й.Гейзінга наполегливо підкреслює її тісний зв'язок з естетичним, хоча вважає, що властивість бути прекрасним не іманентна грі як такій, наголошуючи лиш на схильності гри до контакту з прекрасним.

Голандський учений зауважує на тому, що ігровий елемент закладений у сутність поезії й підкреслює комплементарність гри і поетичних форм, вважаючи ігровими проявами поезії її агональність, таємничість (загадковість, маска), езотеричність, образність [29, с.135–144]. Наприклад, такий вид поетичної творчості, як буріме, є красномовним свідченням цього.

У музичному мистецтві Й.Гейзінга вбачає такі ігрові ознаки: трансцендентність музичної гри сферам розуму й обов'язку; ритм і гармонія як спільні риси гри і музики; синтез із поезією, танцем; грою, на багатьох мовах називається, власне, виконання творів на музичних інструментах.

Й.Гейзінга підкреслює в акторській грі такі невід'ємні риси естетичного, як екстаз, захват, звільнення, вихід за межі буденності.

Що стосується образотворчого мистецтва, то тут Й.Гейзінга вбачає лиш ігрову функцію, яка відноситься до однієї з найнижчих рівнів категорії гри, оскільки більш висока структура соціально значимої гри, на його думку, тут відсутня. Хоча деякі форми образотворчого мистецтва наводять на думку про гру фантазії, про граючу творчість духу лише посвяченим.

Розмірковуючи про зв'язок гри з естетичним, Й.Гейзінга відзначає певний езотеризм сучасного мистецтва. Мова тут іде про створення ігрової спільності, де ієрархія цінностей цього напряму, на думку автора, зрозуміла. Однією з головних рис, що об'єднує всі види мистецтва, вважає Й.Гейзінга, є агональний характер його функціонування в соціумі.

У цьому ж напрямі веде свої наукові розвідки і видатний німецький учений Г.-Г.Гадамер (1900–2002). У своїй загальновідомій праці “Істина і метод” (1960), статтях “Актуальність прекрасного” (1974), “Гра мистецтва” (1977), він, спираючись на концепцію Й.Гейзінги, піддає детальному аналізу основні питання, які поставив голландський мислитель, а саме: співвідношення гри та серйозного; повторюваність як властивість гри; порядок усередині ігрового простору, зв'язок гри з естетичним. Естетичне німецький мислитель розглядає в контексті гра – мистецтво, де гра, в основі якої лежить поняття герменевтичної ідентичності, виявляє нам (глядачам) той необхідний естетичний досвід, без якого немислимий твір. Суть твору становить досягнутий одного разу ефект, який, на думку Г.-Г.Гадамера, не має нічого спільного зі сталістю класичних форм творчості, а скоріше є моментом максимального розкриття ідеї мистецького твору у свідомості реципієнта (сьогодні гітарист грав як Бог). Для глибшого розуміння сутності мистецького твору філософ пише про своєрідний спосіб сприйняття – “естетичне нерозрізнення” [7, с.116], яке, на його думку, формує власне значення зіграності уяви та розуму [5, с.76]. Цю особливість Г.-Г.Гадамер пов'язує з давньогрецьким поняттям мімесису. Він розрізняє мімесис і лицемірство. Міметична репрезентація, стверджує автор, це не гра-удавання, а гра, яка передається іншим як гра і є чистою репрезентацією, вона, зрештою, прагне, щоб її розуміли як наслідування.

Незважаючи на заперечення суб'єктивістського тлумачення гри, Г.-Г.Гадамер, зрештою, повертається у своїх роздумах саме до кантівського вчення про видимість. Він практично повторює думки І.Канта про істинну і фальшиву видимість, коли пише, що образ, прийнятий у його чистому вигляді й переданий іншому, він (інший) розділяє зі мною як знання так, що ми маємо повне знання. Це, вочевидь, пише Г.-Г.Гадамер, відрізняє справжню передачу від лицемірної участі, яка не з'єднує мене і тебе, вона фальшива ілюзорність, яка створюється для іншого. Г.-Г.Гадамер називає істинну видимість взірцем справжнього мистецтва. Для кращого розуміння ігрового характеру мистецтва Г.-Г.Гадамер аналізує категорію мімічного. Він не погоджується з теорією, згідно з якою міміка – це наслідування природи, де мім намагається наблизитись до образу. Суть мімічного Г.-Г.Гадамер пояснює як демонстрацію, як показ чогось, що недоступне розумінню, де той, кому демонструється, повинен сам усе правильно розуміти. Таким чином, вважає філософ, із потоку дійсності виривається саме те, що мається на увазі й ніщо інше. Тоді нам відкривається трохи більше, ніж пропонує дійсність. У цьому і вбачає Г.-Г.Гадамер акт ідентифікації, про який згадувалося вище [6].

Слід відзначити, що авангардне мистецтво ХХ сторіччя відзначалося певною відмовою від міметичного принципу, про що свідчать експерименти М.Дюшана, митців дадаїстського руху, сучасні постмодерністські мистецькі практики, проте, як зауважує В.В.Бичков, мова насамперед іде про зміну естетичного контексту, де мимезис виводиться за рамки класичної мистецької парадигми, на що вказують дослідження Е.Аурбаха, Т.Адорно, Ж.Дерріда (міметична гра з текстом), де ігровий елемент не втрачає своєї актуальності.

ХХ сторіччя стало свідком появи численних тенденцій, напрямків, індивідуальних новацій, де простежується посилення власне ігрового вектора, який, на думку ро-

сійського мистецтвознавця М.Германа, є головною ознакою мистецтва першої половини ХХ ст. Учений підкріплює цю тезу тим, що попереднє (класичне) мистецтво виключало гру із пріоритетів, сприймаючи її як частину мотиву, сюжету, але ніяк не художній принцип, тому розмивання жанрових кордонів, яке не важко простежити в авангардному мистецтві, надає пріоритетного значення ігровому началу, яке полягало в ігровій інтерпретації, де слово, театральне дійство природним способом входить до пластичних структур, а подекуди й домінує в них. Проте, якщо Г.-Г.Гадамер у грі вбачав акт осягнення ідеї мистецького твору, то М.Герман відзначає, що в авангардному мистецтві гра виступає як домінанта процесу над результатом, тому найважливішим фактом авангардних мистецьких практик є процес сприйняття та інтерпретації, який не націлений ні на смислове або пластичне відкриття, а лише на захоплюючу провокацію. Усюди, пише М.Герман, де система інтерпретацій, віддаляючись від самого предмета мистецтва, ставала самодостатньою, ігрова ситуація загострювалась і посилювалась. Митців, які належали до названого напрямку, учений називає “*Artifex ludens*” (митець, що грає) [8, с.223–277]. Проте, якщо в межах авангардного мистецтва ігрові інтенції його adeptів були спрямовані на руйнацію та заперечення попереднього культурного досвіду, то в естетиці постмодернізму гра, на наш погляд, виконує функцію збереження уламків старої культури. Російський учений В.В.Бичков відзначає той факт, що в сучасній постмодерністській ситуації простежується усвідомлення буття, як абсолютної, безкорисливої гри, тобто винятково естетичний підхід до всього і вся в цивілізаційно-культурних полях, повернення до естетичного досвіду, в якому акцент робиться не на сутнісних для класичної естетики універсалиях прекрасного, а на маргінальних принципах гри-іронії, потворного [4, с.293]. Можливість такої ситуації була закладена ще в ідеї відомого роману Г.Гессе “Гра в бісер”, де гра являє собою Культуру, що усвідомила свою глибинну естетичну сутність і свідомо культивує естетичний досвід буття у світі [4, с.172].

Наслідуючи принцип “гри в бісер”, французький філософ-постмодерніст Ж.Дельоз (1925–1995) розглядає співвідношення структури і смислу в ігровому контексті й вибудовує поняття “чистої” (ідеальної гри), яка, на його думку, характерна лиш для інтелектуальної та мистецької сфер. Така гра, пише він у своєму відомому творі “Логіка смислу”, без правил, без переможців і переможених, без відповідальності, гра невинності, біг по колу, вправність і випадок більше не розпізнавальні, така гра, вочевидь, нереальна. Її можна розглядати як нонсенс. Але якраз тому вона є реальністю самої думки. Вона несвідоме чистої думки [11, с.87].

Притаманна постмодернізму відмова від новоевропейської серйозності простежується в його тяжінні до іронічно-ігрових форм репрезентації. Так, італійський філософ і письменник У.Еко порівнює постмодернізм із грою іронії, вважаючи, що в цій грі, на відміну від авангардистської практики, можна брати участь навіть не розуміючи її [31].

Видатний російський учений М.М.Бахтін (1895–1975) у своїй монографії “Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса”, зображує характерне для тогочасної народної культури карнавальньо-святкове сприйняття світового процесу, сутність якого полягала в ігровій профанації цінностей (народно-майданний бік свята), у зміщенні смислових акцентів, пародійно-пророчому зображенні історичного майбутнього. Тому під впливом його ідей серед західних теоретиків формується думка про маскарадний, театральний характер суспільного життя і способи його сприйняття, трансформацію у “всеохоплюючий шоу-бізнес” політики, економіки, масового мистецтва, про що, власне, йдеться у відомій праці І.Ільїна “Постмодернізм від джерел до кінця сторіччя”.

Разом із тим епоха постмодернізму породжує відчуття театральної оманливості, неаутентичності дійсності, яке пов’язане з необарочним сприйняттям світу, і в цьому контексті важливою складовою постмодерністського дискурсу є теорія симулякрів, висунута французькими філософами Ж.Дельозом та Ж.Бодріаром (1929–2007), в основу якої лягла думка про те, що поняття справжності, відповідності втрачає сенс, тому що в

нескінченному потоці симулякрів втрачається будь-яка модель. Їх функціонування названі вчені розглядають через призму гри, проте якщо Ж.Дельоз заперечує платонівську концепцію, намагаючись відмовитись від будь-яких “метадискурсивних” моделей (типу платонівського “світу ідей”) і включитись у вільну, нічим не обмежену гру нескінченних можливостей, гру з правилами, що постійно змінюються, то у Ж.Бодріара на різних етапах його творчості мова йде то про гру як тотальний “онтологічний” виклик, в якій простежується платонівське устремління до істинного, то про гру мистецтва зі світом, де воно, симулюючи, замінюючи, пародіюючи реальність, ніколи не нав’язує їй свій порядок, а навпаки, підкоряється устрою світобудови [27]. Ідея театральності суспільного життя була підхоплена учасниками протестного руху “ситуаціоністів”, який поширився у Франції в другій половині XX сторіччя. 1967 року виходить у світ праця одного з його лідерів – Гі-Ернеста Дебора (1931–1994) “Суспільство спектаклю”, в якій автор небезпідставно заявляє, що реальність витісняється видовищем, яке давно вже не є розвагою. Усе життя суспільства, в якому панують сучасні умови виробництва, заявляє Г.Дебор, проявляється як неосяжне нагромадження спектаклів. Усе, що раніше переживалося безпосередньо, тепер відсторонюється у уяві [10].

Проте спектакль Гі Дебора насправді не має нічого спільного з мистецьким твором, в якому гра відкриває реципієнту суху, безбарвну істину, на що вказував І.Кант у “Тартуському рукописі”, тут радше мова йде про псевдогру, гру-фікцію, за якою криється духовне зубожіння, фальшивість і тотальна несвобода сучасного суспільства споживання. Навіть різноманітні змагальні форми, які пропонує “спектакль”, є сміхотворними й викликають, на думку автора, “напівігровий” інтерес. Таким чином, “спектакль” – це оспівування “не людей та їх зброї” [10], а товару та його воєн. Тому, на противагу уніфікованому суспільному конвеєру з його псевдоестетикою, “ситуаціоністи” висунули власну позицію, в основі якої була ідея створення провокативної ситуації, анклаву свята всередині системи споживання, в чому простежується продовження авангардистської мистецької традиції – дадаїзму, футуризму, сюрреалізму. Згодом до концепту “ситуація” додалися ідеї перформенсу та хеппенінгу, в яких відчувалася потреба “ситуаціоністів” вийти за межі фігуративного, статичного мистецтва, орієнтуючись на нове, сучасне мистецьке середовище з його інтенцією до імпровізаційної творчості, гри. Гасла ситуаціоністів носили провокативний характер, в них поєднувались елементи гри й абсурду: “Будьте реалістами, вимагайте неможливого”, “Вся влада уяві”, “Ніколи не працюйте.” Таким чином, Гі Дебор та його оточення опинилися в положенні провідників паризького свята, а саме – травневих подій 1968 р. у Парижі, коли їх гасла були підхоплені студентами Сорбонни та інших університетів.

Цікаво, що журнал, який видавався Летристським Інтернаціоналом (летризм – авангардистський поетичний рух, спрямований на розхитування традиційного дискурсу та підриив існуючого світоусторю), до якого в 50-ті роки мав безпосередній стосунок Гі Дебор, називався “Потlach” на честь індіанського звичаю взаємних, а іноді навіть руйнівних дарів. Свого часу Й.Гейзінга вбачав у потlachі незаперечний агональний елемент і вважав його грою, тому не дивно, що мрія про “суспільство трати” стало однією зі складових ідеології “ситуаціоністів”. Повсякденне свято, вважали ситуаціоністи, повинно було прийти на зміну суспільству нудьги, яке, на їх думку, було результатом капіталістичної системи виробництва. Ідея гри була закладена в теоретичне підґрунтя ситуаціонізму, а саме “Ситуаціоністському Інтернаціоналі”, де йшлося про те, що виробництво досягло необхідного для революційної зміни життя рівня, коли кожен може бути звільнений від тяжких пут праці, дисципліни й решти жертв та обов’язків, з чого випливала необхідність зосередитись на грі та зміні повсякденності через різноманітні експерименти. Саме суспільство надздобутку повинно стати тим джерелом, з якого кожен може черпати ресурс для названих ігор й експериментів [24].

Отже, виходячи зі сказаного, ми схильні вбачати в “ситуаціоністському” русі гри як “тотальне заперечення” існуючої системи суспільних цінностей, про що свідчить

агональний характер його діяльності, де застосування ігрових елементів авангардного мистецтва, естетичних, світоглядних, аксіологічних і поведінкових установок його учасників спрямоване, при всій видимій утопічності його ідеології, на подолання тиранії Спектаклю, в якій, як зазначалося вище, ситуаціоністи вбачали існуючу нині суспільно-політичну систему. Навіть трагічна смерть лідера “ситуаціоністів” (Гі Дебор застрілився 1994 р. незадовго до виходу в ефір першої телепередачі з його участю) виглядала як акт непокори “Суспільству спектаклю”, як бажання залишитись непереможеним.

В Україні ситуаціоністський рух не набув такого розмаху, як у Франції, і поширювався у 90-х роках ХХ ст. переважно в певних андеграундних мистецьких колах, а також серед “просунутих” прихильників панк-року.

Слід відзначити, що ідея естетичної гри як свята, як способу звільнення людини від пут антигуманної тоталітарної виробничо-споживацької суспільної машини лягла в основу теорій багатьох західних мислителів. Так, розглядаючи естетичний вимір як посередник, завдяки якому природа й необхідність приходять до згоди зі свободою й автономією особи, представник франкфуртської школи німецький філософ Г.Маркузе (1898–1979) спираючись на трансцендентальну філософію І.Канта та праці його послідовника Ф.Шіллера, надає ігровому імпульсу вирішального значення й бачить у ньому силу, яка здатна скасувати примус, породжений цивілізацією, і дати людині як “моральну, так і фізичну свободу” [20, с.185–211].

Події 1968 р. наштовхнули французького естетика, культуролога, філософа М.Дюфренна (1910–1995) на думку, що звільнити людину від пут антигуманного технобюрократичного суспільства може тільки естетичний досвід, в основі якого лежить діонісійське начало, яке повинно вилитись у повсякденні колективні дії, свята, взаємодію у виробничих комунах. Мистецтво, яке спонукатиме людину до творчої діяльності, повинно повернути їй смак до задоволення, насолоди, можливості створювати прекрасне, перетворить роботу в радість, а життя – у свято. Описана ситуація стає можливою лише за умови, якщо мистецтво буде переживатися як гра, яка буде здатна повернути людину самій собі, народжувати нові цінності [17].

В українському культурному просторі теж відбуваються певні трансформаційні процеси, які ми схильні розглядати в ігровому дискурсі. Так, у експериментах відомого мистецького гурту “Бу-Ба-Бу” (Ю.Андрухович, І.Малкович, В.Неборак, Г.Петросаняк, В.Цибулько та ін.), створеного ще в середині 80-років, простежуються мотиви бахтінської творчості, що вилилось в ігрове поводження з реальністю і літературою, тенденцію до маскуванню, буфонадної традиції, карнавалізації повсякдення.

“Червона фіра” – літкорпорація харківських поетів (С.Жадан, Р.Мельников, І.Пилипчук), літературною концепцією якої став неофутуризм. Твори епатажно-провокативного характеру, в яких поєднувалися пародії на публіцистичні штампи з естетикою побутової перверзації, де гротеск перемагав професійну роботу з текстом. Діяльність названої групи поглибила й розширила креаційно-стилістичні пошуки на терені літературного стьобу й стала помітним явищем у діяльності антисистемного андеграунду 90-х років ХХ сторіччя [18].

Названі мистецькі формації разом із постмодерністськими проектами лягли в основу утворення в українській культурі феномену, який можна означити як “другий авангард”. Показовим, на наш погляд, є вихід у світ так званого “Четвергового маніфесту” (Ю.Іздрик), в якому автор, використовуючи провокаційну епатажність авангарду (“Маніфест Дада”) та постмодерністську гру-іронію (з “Нотаток на сторінках “Ім’я рози” У.Еко), прокоментував “теоретичні засади” літературно-мистецького журналу “Четвер”, який, за словами самого Ю.Іздрика, є прикладом альтернативного журналотворення в Україні [12].

Тому не дивно, що гра як естетичний феномен органічно влилась у нову українську літературу, про що свідчать твори сьогочасних письменників: “Гра в гру” В.Кауфма-

на, “Гра триває” К.Москальця, “Весняні ігри в осінніх садах” Ю.Винничука, “Перверзії” Ю.Андруховича, “Культ” Л.Дереша та ін.

Цікаві процеси відбуваються в сучасному візуальному мистецтві, так, скажімо, на виставці “Reflection”, що проходила в київському “Пінчук арт-центрі” 2007 року, увагу глядачів привернула інсталяція І.Чичкана “Ігри розуму”, де пропонувалося пограти в теніс чи баскетбол із самими З.Фрейдом та А.Ейнштейном.

Зауважимо, що, на думку деяких авторів (А.Ульянов), із розвитком дігiтального мистецтва в Україні простежуються ознаки народження “третього авангарду”, для якого є характерними тяжіння до радикально абсурдистської, дадаїстської, сюрреалістичної риторики, з оглядом на певний постмодерністський досвід, що засвідчує його ігровий характер [26].

Слід відзначити, що так звана “просунута” молодь, із притаманними їй максималізмом і схильністю до заперечення всього, що має відношення до “культурного офіціозу”, реалізує свої естетичні інтенції в різного роду субкультурах, у багатьох з яких переважає ігровий елемент, естетика яких тяжіє до певних авангардних і постмодерністських мистецьких практик, про які йшлося вище, і це, на нашу думку, підтверджує їх ігрову природу. Дослідники молодіжних субкультур відзначають притаманний деяким із них театральньо-карнавальний характер. В українському молодіжному середовищі в означеному контексті простежується тенденція до розгортання двох типів молодіжних формацій – власне ігрових (рольовики, реконструкціоністи, геймери, окремі дослідники вважають готику великою рольовою грою) і неігрових, в естетиці яких ігровий елемент більше або менше виражений (емо, панки, хіпі, рейвери, репери тощо).

Отже, відзначає Я.Голобородько, гра стала найвідданішим і найнадійнішим показником креативності, своєю присутністю й очевидністю немовби проголошуючи: там, де є ігрове дійство, там завжди починаються творіння, творчість, створення, незалежно від того, в яких зовнішньо-предметних формах вони себе проявляють [9, с.4].

Таким чином, з огляду на вищесказане, можна зробити висновки. Гру як естетичну категорію певна група дослідників (Платон, І.Кант, Ф.Шіллер, Й.Гейзінга, Г.-Гадамер, Л.Столович, М.Герман) схильна розглядати в контексті концепту мистецтво-гра; гра є однією з основних складових естетичної репрезентації, про що свідчать дослідження І.Канта, Й.Гейзінги, Г.-Г.Гадамера. Проте, якщо в І.Канта, Г.-Г.Гадамера естетична гра розглядалася як спосіб осягнення істини, як демонстрація того, що не доступно розумінню в потоці буденного, то сучасні дослідники вказують на перевагу в мистецькій грі процесу над результатом, її схильність до інтерпретації, іронії, провокації карнавальності, театральності, псевдотеатральності як способу приховати істину, гри-фікції. Результатом естетичної гри є естетичне задоволення (насолада), духовне звільнення, внутрішнє очищення (катарсис). У сучасних неомодерністських і постмодерністських мистецьких практиках в європейському і, зокрема, в українському культурних просторах, ігровий феномен є одним із домінуючих, про що свідчать наведені нами приклади.

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – М. : Худож. лит., 1990. – 541 с.
2. Бодрийяр Ж. Симулякри і симуляція / Ж. Бодрийяр. – К. : Основи, 2004. – 230 с.
3. Бодрийяр Ж. Соблазн [Електронний ресурс] / Ж. Бодрийяр. – Режим доступа : Ad Marginem. cult.net.ua.
4. Бычков В. В. Эстетика : краткий курс / В. В. Бычков. – М. : Проект, 2003. – 384 с.
5. Гадамер Г.-Г. Актуальність прекрасного / Г.-Г. Гадамер // Герменевтика і поетика. – К. : Юніверс, 2001. – С. 51–99.
6. Гадамер Г.-Г. Игра искусства / Г.-Г. Гадамер // Вопросы философии. – 2006. – № 8. – С. 164–169.
7. Гадамер Г.-Г. Истина і метод / Г.-Г. Гадамер. – К. : Юніверс, 2000. – Т. 1. – 464 с.
8. Герман М. Модернизм: искусство первой половины XX века / М. Герман. – С. Пб. : Азбука-классика, 2005. – 476 с.

9. Голобородько Я. Артеграунд: український літературний істеблшмент / Я. Голобородько. – К. : Факт, 2006. – 160 с.
10. Дебор Ги. Общество спектакля [Электронный ресурс] / Ги Дебор. – Режим доступа : www.avtonom.org/lib/theory.
11. Делез Жиль. Логика смысла [Электронный ресурс] / Жиль Делез. – М. : Екатеринбург : Раритет: Деловая кн. – 1998. – Режим доступа : librussian.info/lib.
12. Издрик Ю. Четверговий манифест [Электронный ресурс] / Ю. Издрик. – Режим доступа : www.lib.proza.com.ua.
13. Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа [Электронный ресурс] / И. Ильин. – Режим доступа : lib.ru.
14. Кант И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1966. – Т. 5. – 564 с.
15. Кузнецов С. По ту сторону иметь и казаться: от Исидора Изу до Малкома Макларена [Электронный ресурс] / С. Кузнецов // Журнальный зал НЛО. – 2003. – № 64. – Режим доступа : magazines.russ.ru/nlo/.
16. Кулік В. Молода Україна : сучасний молодіжний рух та неформальні ініціативи : дослідження / В. Кулік, О. Голобуцький, Т. Голобуцька. – К. : Центр дослідження проблем громадянського суспільства, 2000. – 460 с.
17. Культурология. XX век : энциклопедия [Электронный ресурс] : в 2 т. – С. Пб. : Университетская книга, 1998. – Режим доступа : www.psylib.ukrweb.net.
18. Мала енциклопедія української актуальної літератури: глосарій [Електронний ресурс]. – Режим доступа : www.ji.lviv.ua/ji-library/pleroma/.
19. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма [Электронный ресурс] / Н. Б. Маньковская. – С. Пб. : Алетрея, 2000. – Режим доступа : www.belpaese.
20. Маркузе Г. Эрос и цивилизация / Г. Маркузе. – М. : Ермак, 2003. – 312 с.
21. Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2003. – 588 с.
22. Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. – М. : Мысль. – 1990. – Т. 1. – 829 с.
23. Ортега-и-Гассет Х. Новые симптомы / Х. Ортега-и-Гассет // Проблема человека в западной философии. – М. : [б. и.], 1988. – С. 202–206.
24. Ситуационистский интернационал [Электронный ресурс]. – Режим доступа : saint-juste.narod.ru.
25. Столович Л. М. Искусство и игра / Л. М. Столович. – М. : Знание, 1987. – 64 с.
26. Ульянов А. Три украинских авангарда [Электронный ресурс]. – Режим доступа : proza.com.ua.
27. Феррони В. В. Теория симулякров Ж. Бодрийяра [Электронный ресурс] / В. В. Феррони. – Режим доступа : www.vestnik.vsu.ru.
28. Хамитов Н. Освобождение от обыденности : искусство как разрешение противоречий жизни / Н. Хамитов. – К. : Наукова думка, 1995. – 115 с.
29. Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга. – М. : Прогресс Академия, 1992.
30. Шіллер Ф. Естетика / Ф. Шіллер. – К. : Мистецтво, 1974. – 359 с.
31. Эко У. Заметки на полях “Имени Розы” [Электронный ресурс] / У. Эко. – Режим доступа : www.webll.ru.

In the article a play is scrutinized as an aesthetic phenomenon in the context of European philosophical idea, certain cultural things are considered in which we have noticed some game features.

Key words: *play, aesthetic, mimesis, representativeness, [interpretation](#), art, theatricality, [avant-garde](#).*

УДК 004.255:17.023.36

ББК 71.0

Марія Кандзюба

ВІРТУАЛЬНІСТЬ ЯК СИМУЛЯТИВНИЙ ПРОСТІР СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

У статті аналізується феномен віртуальності, віртуальної реальності та пов'язані з ними процеси глобалізації й гомогенізації культури. У контексті проблеми віртуалізації сучасної культури досліджується явище моди як сфери циркуляції симулякрів. З'ясовуються специфіка віртуального простору, а також особливості й наслідки перебування в ньому. Робиться спроба окреслити значення, місце та перспективи розвитку феномену віртуальності в сучасній культурі.

Ключові слова: *віртуальність, віртуальна реальність, симулякр, глобалізація, мода.*

Останні десятиліття ХХ століття дали початок ряду явищ, які суттєво трансформували сучасну культуру. Серед них найсуттєвішим постає, передусім, потужний розвиток інформаційних технологій і поширення особливого типу світовідчуття, концептуалізованого в численних філософських, культурологічних, соціологічних теоріях феномену “віртуальної реальності”. Зважаючи на глобальний характер новітніх змін, проблема інформаційних технологій вийшла за межі технічної галузі й стала невід’ємною

частиною загального світоглядного, культурного контексту й знайшла відгук у соціологічних, філософських, психологічних та культурологічних теоретичних концепціях. Спектр досліджень віртуальності охоплює цілий ряд проблем – від ствердження нового типу культури до вивчення наслідків перебування у віртуальній реальності. Україна також активно долучається до глобального інформаційного простору, розвиває й освоює новітні телекомунікаційні технології, відтак осмислення специфіки проблеми віртуалізації культури в Україні постає особливо гостро.

Феномен віртуальної реальності як специфічно новий синтетичний вимір трансляції та сприйняття даних вимагає детального філософського аналізу. Термін “віртуальний” походить від латинського слова “virtus”, який використовувався середньовічними схоластами для концептуалізації тимчасових подій, які мають відокремлений характер дії, а також для пояснення зв’язку всезагальної абсолютної сутності з активністю одиничних предметів. Згодом інтерес до цієї теми згас, а сам термін, не отримавши концептуального статусу, надовго випадає з кола інтересів філософії. Нового смислового наповнення поняття набуває наприкінці 70-х років, після використання концепту “віртуальна реальність” для означення тривимірних макромоделей реальності, створених за допомогою комп’ютера, які передають ефект присутності в ній людини. Спочатку такі моделі застосовувались у військовій галузі з навчальною метою. Термін із вузької сфери отримав широке застосування як маркетинговий ярлик для комп’ютерних розваг загального вжитку. Згодом і сам вислів утратив статус наукового терміна й перетворився в поширену метафору, що зумовило необхідність концептуалізації поняття.

Феномен віртуальності та віртуальної реальності – результат західного наукового поступу. Відтак першість теоретичного обґрунтування новітніх змін у культурі належить саме західним дослідникам. У контексті протиставлення реальності і віртуальності важливими є дослідження Ж.Бодріяра [1], Ж.Дельоза, П.Вірільо, Г.Дебора [5], Т.Гітліна [4]. З точки зору інформаційного суспільства проблема віртуальності та віртуальної реальності розглядається в працях М.Кастельса [7] та Т.Лірі. Однак, зважаючи на масштаби розвитку й поширення інформаційних технологій, філософське, культурологічне осмислення наслідків їх впливу постійно доповнюється вітчизняними дослідженнями. Зокрема, ми відзначаємо роботи Г.Чміль, Ю.Римашевського [9], А.Іздрика [6] та ін., в яких аналізується роль віртуального середовища в молодіжній культурі.

Проблемне поле дослідження феномену віртуальності надзвичайно широке. Серед загалу філософських робіт з даної проблеми виокремлюються два основних напрями. Перш за все, це точка зору, яка жорстко критикує як саму віртуальність, так і всі її прояви як небезпечні, руйнівні процеси стосовно об’єктивної дійсності. Для неї характерним є протиставлення реального і віртуального, речі і копії, явища і подоби. Протилежний напрям осмислює проблему з позицій дискурсу інформаційного суспільства. Відповідно до нього, віртуальність постає фактом еволюції, специфічною формою реальності, продовженням суб’єктивності, здобуваючи позитивний культурний статус.

Метою статті є культурологічний аналіз проблеми віртуальності, а також дослідження впливу феномену віртуальної реальності на соціальні, духовно-культурні константи.

Попри неоднозначність проблеми віртуальності, існує ряд загальних якостей, притаманних їй. До них належать, передусім, нематеріальність впливу технічно спродуктованих образів, тобто симулювання ефектів, притаманних матеріальним об’єктам, по-друге, умовність параметрів кібер-середовища, яке є лише цифровою моделлю, штучно створеною, з можливістю n-кількості трансформацій, а також ефемерність існування віртуальності завдяки можливості довільної відмови від неї та повторної актуалізації. Дані характеристики формують у користувача ілюзію ідеального середовища, яке можна довільно трансформувати, за необхідності “вийти з гри” або актуалізувати її знову.

Глобальний характер поширення інформаційних технологій дає підстави говорити про віртуалізацію сучасного суспільства, заміщення реальності її штучними моделями, симуляціями, навіть без допомоги комп’ютерної техніки, але із застосуванням логіки

віртуальної реальності. Наприклад, віртуальна економіка зосереджується на спекуляціях на фондовій біржі, а не на матеріальному виробництві; пріоритет віртуальної політики – такого характеру є різноманітні PR-акції (ток-шоу, концерти) та іміджеві технології команди стилістів, спічрайтерів, політтехнологів і т. д. замість соціально важливих впроваджень і суспільних змін. Тобто визначення культурних феноменів за допомогою поняття “віртуальність” доречно, коли відбувається заміщення онтологічно важливих процесів циркуляцією образів-замінників. Відтак культурний зміст віртуалізації як симуляції природних для людини та соціуму явищ і процесів витісняє на другий план її технічне коріння.

Отже, згідно з теорією заміщення реальності образами, не комп’ютеризація життя віртуалізує суспільство, а віртуалізація суспільства комп’ютеризує життя. Саме тому поширення новітніх інформаційних технологій реалізується як кіберпротезування, викликане прагненням компенсувати за допомогою комп’ютерних симуляцій відсутність соціальної та суб’єктивної реальності. Зі свого власного індивідуального буття людина відчужується у віртуальне. У глобальній мережі сформувались субкультури кіберпанків і хакерів, людей, у світогляді яких особливе місце займає віртуальне середовище та Інтернет як простір комп’ютерних симуляцій. Представників кіберкультури відрізняє індивідуалізм і повна або часткова байдужість до соціальних процесів. У зв’язку з відкритістю, вільним доступом до віртуальної реальності представники кіберкультури перестають бути нечисельним маргінальним утворенням, нівелюючи альтернативний пафос, пов’язаний із ними. У той же час даний феномен залишається для нас важливим як яскравий приклад організації навколотелекомунікаційних мережевих технологій особливого простору, який охоплює сферу культури, освіти, політики, міжособистісних відносин, комерційної діяльності, фінансово-економічної тощо.

Попри достатньо великі переваги для суспільства, Інтернет і пов’язані з ним послуги містять цілий ряд небезпек, породжених ним. Однією з найочевидніших є вже актуальна залежність суспільства від функціонування комп’ютерних технологій, яка реалізується в глобальному масштабі. На основі цієї небезпеки реалізується інша – використання інформаційних можливостей мережі для формування суспільної думки, впливу на широкі маси з метою досягнення певних цілей. Безумовно, найбільшому впливу піддається наймасовіша й найактивніша частина аудиторії Інтернету – молодь. Користувач мережі позбавлений можливості осмислити величезний потік інформації, спрямований на нього, та розібрати звалище образів, у середовищі якого опиняється. Тому з’являється й повною мірою реалізується можливість маніпулювання свідомістю в найбільших масштабах, призводячи до моральної деформації, немотивованої агресії або, навпаки, інфантилізації та примітивізації індивіда.

Крім того, Інтернет є особливою сферою здійснення міжособистісної комунікації, де втілюються більшість видів діяльності людини, а також представлені всі соціальні прошарки. На основі тих чи інших інтересів у мережі формуються численні віртуальні групи територіально розмежованих індивідів, де існує власна соціальна ієрархія з формальними та неформальними лідерами. Як свідчать результати психологічних і соціологічних досліджень, віртуальне середовище має потужний вплив на особистісні, соціально-психологічні характеристики людей, на мотивацію їх поведінки, формування ціннісно-смыслових координат. Віртуальний простір – це захоплююча, спокуслива сфера втечі від буденності й самих себе у світ ілюзій. Будь-хто зі співрозмовників може вдатися до зміни свого віку, статі, фізичного вигляду, у результаті чого виникає спілкування між двома вигаданими, неіснуючими особами. Проте опосередковані стосунки призводять до зменшення контактів із найближчим оточенням, порушенням механізмів детермінації позитивного налаштування поведінки. Можливість анонімної участі у віртуальних процесах різного характеру формує в користувачів ілюзію вседозволеності й безкарності, внаслідок чого відбувається посилення безвідповідальності в реальному житті [6].

Віртуальний простір для сучасної людини постає середовищем без будь-якої цензури й контролю. У ньому індивід має справу не з конкретним матеріальними об'єктами, а із симуляціями, усвідомлюючи при цьому їх ілюзорність та умовність. Можливість того, що міжособистісні стосунки перетворюються на опосередковану образами комунікацію, є перспективою віртуалізації суспільства, що сьогодні реалізується повною мірою [10].

Бодріяр, характеризує специфіку спілкування в середовищі інформації, обґрунтовує акт комунікації як гру, симуляцію розмови, тому що ні співрозмовників, ні сенсу повідомлень у просторі мережі не існує, залишилися тонкі механізми здійснення комунікації, однак її глибинний онтологічний сенс утрачений [1]. Глобальний масштаб віртуалізації культури, що охопив майже всі сфери буття людини, призвів до обезличення моделі взаємовідносин “Я – Ти”. Співрозмовники замінюються терміналами, суб'єкт – безособовим потоком найдрібніших часток електронного імпульсу. Образ сучасної людини – це самотник, оточений мерехтливим сяйвом монітора комп'ютера.

Віртуальний світ умовний та ефемерний, у ньому все піддається актуалізації за бажанням користувача. Даний факт, з одного боку, сприяє руйнуванню стереотипів, але з другого – позбавляє статусу багатьох традиційних цінностей. Потреба в нових етичних основах і відродженні традиційних ціннісних пріоритетів зумовлена особливостями сучасної культури, але, водночас, і ставить перед необхідністю формування нового, адекватного часові духовного осмислення культури.

Відтак віртуальність – це змодельована технічними засобами квазі-реальність, штучно створене аудіовізуальне смислове середовище, яке декларується або приймається суб'єктом як істинне чи близьке до істинного. Дане розуміння віртуальної реальності ґрунтується на опозиції “реальне–віртуальне”, в основі якої лежить ідея об'єктивного середовища існування людини як цілісної системи духовно-матеріальних елементів, що існують об'єктивно й набувають сенсу, збагачуються знаково-символічними конотаціями завдяки суб'єктивному осмисленню.

Основу сучасного суспільства складають “мережеві структури” (термін М.Кастельса) за допомогою та через які відбувається становлення нових форм соціальних інститутів, структур і спілок [1]. Інтернет як простір глобальної комунікації вийшов за межі статусу додаткової сфери масової інформації і став утіленням сучасної глобальної культури. Завдяки віртуальним технологіям невід'ємним елементом сучасної культури стала симуляція як її активний компонент, що увійшов в усі сфери інформаційного суспільства. Сучасна культура – як операційна система Windows, котра зберігає атрибутику реальності, симулюючи на екрані монітора натискання кнопок калькулятора або розміщення карток каталогу в ящику. Зберігається тільки образ цих речей від реального використання яких звільняє застосування комп'ютерних технологій.

Проте віртуальні інформаційні технології – це лише одна з безлічі форм здійснення симуляції. Небезпека віртуалізації культури й суспільства сьогодні актуалізується повною мірою й набуває величезних масштабів, що перетворює життя людини на умовне й нестабільне. Поряд із першою (біологічною) та другою (культурною) природою людини, умовно можна виділити й третю – віртуальну, яка сьогодні є однією з найсуперечливіших проблем глобалізації.

Глобалізація є об'єктивним процесом, породженим початком інформативної технічної революції. Більша частина категорій і стандартів постмодерного світу, які претендують на визначення глобалізаційного процесу, – західного походження. Правові, технологічні та інституційні форми “глобальної культури” зумовлені потребами Заходу, відображають західне бачення світу, а отже, мовну, ментальну культурну уніфікацію, гомогенізацію світу на зразок синтетичного строкатого державного утворення (США або ЄС), позбавленого традиційного коріння, національної автентичності, однак наповненого симулятивними образами Свободи й усеможливості фабрики мрій. Так, Нью-Йорк, як символ фінансово-силової величі супердержави, вабить потік емігрантів

спокую самоздійснення або нав'язує свій спосіб існування на інших територіях, нівелюючи культурне розмаїття людства, створюючи єдиний глобальний віртуальний чужий їм простір. Натомість інші культури та цивілізації є тільки об'єктами, на які спрямована (або ні) глобалізація за західним зразком. Тому всі переваги та недоліки західного суспільства відображаються в баченні й здійсненні глобалізаційних завдань.

Очевидною характеристикою глобальної цивілізації є її культурна нерозбірливість – практично весь інформаційний продукт досить поверхово й декоративно залучається до загального плавильного тигля. “Якщо спростувати, то ми пробуємо проектувати на декартову систему координат, грецьку логіку та римське право засадничо відмінні культурні та цивілізаційні конструкції, гадаючи, що в такий спосіб їх належно засвоюємо” [3]. Натомість, отримуємо не сам конструкт, а лише його проекцію на наші культурно-цивілізаційні координати, іншими словами, віртуальні образи тих чи інших ідей.

Віртуальні образи – це усереднені моделі певних явищ, подій, людей тощо, притаманні видовищним репрезентаціям поверхневого, зовнішнього характеру на наймасовішому рівні, незалежно від ментальних, релігійних, економічних і т. д. особливостей тих чи інших культурних ареалів. Людство перетворилось на “суспільство спектаклю” (термін Гі Дебора), оскільки, все, що раніше переживалося безпосередньо, тепер перетворюється у виставу, де реальність розгортається як особливий псевдосвіт. “Почуття поступаються, спустошуються, відмовляючи логіці, навіть не найпростішим фізіологічним функціям, а синтетичним, стерильним, механічним формам, протезам, заміникам, ерзацам” [2, с.43]. Наше життя підтверджує істинність твердження Гі Дебора, що “спектакль – це не сукупність образів, а суспільне відношення між людьми, опосередковане образами” [5, с.12].

Відчуження глядача на користь об'єкта споглядання як результату його несвідомої діяльності проявляється так: чим більше він спостерігає, тим менше живе, чим більше визнає нав'язані образи, тим менше розуміє власне існування й бажання. З накопиченням його власних відчужених продуктів увесь час і простір індивідуального світу людини стають чужими. Суб'єкт зникає, причому зникає насильно, по суті, знищується. Тепер людина – це функція, засіб, продиктоване модою обличчя, маска, поведінка, квазісвята і псевдопочуття. Життя людей стає невіддільним від речових чи інформаційних симулякрів, перетворюючись на відчужений типізований формальний знак. Знецінилися час, простір, історія, відбувається профанація трансцендентних істин і цінностей. “Техніка часу” змінила історію. “Час після часу. Він – розбавлена кров епохи, яка перебуває в несвідомому стані. Історія спрацьована, зношена. Час прикипає до речей, визріває не корою – короствою, стаючи локальним. Час трапився, але не відбувся” [2, с.27].

На зміну сакральному циклічному часу прийшов перетворений лінійний псевдоциклічний хронологічний потік. З певної живої тривалості він перетворився на фіксований товарний часопаке́т в яскравій обгортці. У продажу “повністю екіпіровані” блоки часу, кожен з яких є єдиним уніфікованим товаром, який містить певну кількість різноманітних компонентів: абонементи культурного споживання, продаж спілкування в “ток-шоу” і “зустрічах із цікавими людьми”, Інтернет-чатах, розрекламовані псевдосвята, які підштовхують до зайвих фінансових витрат і зводяться лише до розчарування, яке компенсується обіцянкою нового розчарування. Ми перестаємо ходити, але займаємось на біговій доріжці в спортивній залі, активність згасає на користь убоління на дивані за героїв серіалу.

Разом із часом закономірно уніфікується й утилізується простір. Розвивається автономія та якість місць проживання. Туризм зводиться у своїй основі до єдиної розваги: поїхати подивитись те, що вже стало банальним (з обов'язковим фото на фоні “туристичних брендів” для кількісного накопичення “вражень”). В усіх нас є фотоальбоми – своєрідні звіти про наші соціальні “досягнення”. Величезна кількість неякісних фотографій із “мильниці” зображують нас – у певних країнах, у певному одязі, у певному оточенні на “відпочинку споживання”. Це одна з форм звітності історії нашої соціаліза-

ції, штучного руху в напрямку примарного верху соціальної піраміди. Симуляція усіх рівнів суспільного й індивідуального життя, яка розвинулась до свого абсолютного панування, тепер перетворює всю тотальність простору на власну декорацію. Архітектура також стає одним із компонентів руху баналізації, інструментом процесу обезличення. Якщо досі вона була одним із вимірів об'єктивації світогляду епохи, яку вона репрезентувала, то сьогодні через однотипну архітектуру впроваджується новий вид глобально-го гомогенного існування.

Значна частина вимірів буття індивіда опинилась у сфері моди, як середовища циркуляції “чистих” знаків, еквівалентних лише самим собі. У знаках моди немає більше ніякої внутрішньої детермінованості й тому вони мають свободу нескінченних підстановок. Суспільство спектаклю повністю перебуває під владою моди, яка здатна перевести будь-які форми в нескінченну повторюваність ціною відміни минулого і водночас тотальну й моментальну його реутилізацію. “Форми помирають і воскресають у вигляді привидів” [1, с.170]. Тут має місце псевдоциклічність, яка із сакрального циклічного часу, який розривав світський вимір і занурював у містичний час свята, трансцендентних сутностей, перетворилась на очікування шансу повторного життя в еру симуляції, що отримало прояв у циркуляції модних знаків, порожніх форм. Мода лише залучає до повторного обороту цикл видимостей, повторність уже мертвих форм, зберігаючи їх у формі знаків.

Мода як віртуальна сфера формування поверхневих бажань і мотивацій диктує вибір продуктів у супермаркеті, професії, музики, телепередач, книг тощо. Навіть популярність різноманітних духовних практик (найбільшою мірою східних практик на Заході, як, наприклад, йога у фітнес-центрах) також опинилась під владою моди, як правило, лише нею й вичерпавшись. Мода стала одним із факторів глобалізації в сучасній культурі. Справа не тільки в тому, що одні й ті ж зразки модних речей і різноманітних культурних форм упізнавані, присутні більш чи менш рівномірно в будь-якому куточку Землі. Небезпека прихована в тому, що мода стає для людини своєрідною перепусткою до соціальної участі й захоплює весь час і простір життя людини [4].

Індивід починає хотіти тільки те, що модно. Смак як маніфестація несуттєвих відмінностей, необхідний для псевдосоціалізації людини: віднесення себе до певної соціальної моделі, вибір і дотримання правил даної групи, даної моделі. Про тотальність цього процесу свідчить поява і, можна уже говорити про розповсюдження, офіційного дрес-коду в клубах і т. д. на офіційному, так би мовити, рівні; а також такий собі face-control на індивідуально-особистому рівні, у спілкуванні з людьми.

Вплив моди спостерігається і на мистецтві, вона всюди – у музиці, у кіно, у літературі, навіть у науці, спорті та політиці. Вона, зрештою, у нашій свідомості. Однією зі сфер, де сьогодні діють “ефекти” моди, є популяризація наукових і культурних течій. Сьогодні можна говорити про ще один, особливий вид моди – моди елітарної, іншими словами, інтелектуальний снобізм. З'являються дивовижні літературні факти на кшталт: “Кант за 90 хв.”, “Гегель за годину”, популярними стали “філософія торгівлі”, “мистецтво реклами” і навіть “філософія перукарської справи”. Мистецтво, філософія втратили себе, поступившись відчуттям власної гідності, “достоїнством во имя стоимости...”

Поверхневий характер віртуальних процесів глобалізації, моди, уніфікації часу і простору як його складових зосереджує увагу на своїх зовнішніх проявах. Мисленнева функція під час сприйняття потоку візуальних образів реалізується мінімально, лише з метою засвоєння необхідної інформації, закладеної в них. Віртуальний образ впливає на реципієнта безпосередньо й не ставить під сумнів власну достовірність. Він замкнений на своєму узагальненому контексті та смислі й зводиться до імітації або, частіше, до творення самоцінного гіперреального середовища, де ідеї, що існують у певному історичному та логічному контексті, підміняються враженнями, емоціями, симуляціями. Тріумф віртуального образу поступово позбавляє здатності співпереживання й співтворчості як активного, діяльнісного компонента самореалізації індивіда. Віртуальне видовище сприй-

мається як реальність незалежно від того, чи відповідає таке уявлення дійсності (утім, подібна рефлексія і не передбачена в гіперреальній площині). Відповідно до ступеня заміщення всіх рівнів дійсності мерехтінням екрана телевізора чи монітора комп'ютера, зростає небезпека втрати індивідом самоідентичності. Під впливом віртуальної реальності особистість формується як хаотичне скупчення не пов'язаних між собою фрагментів образів, подіб, масок. Наше "Я" і саме розпадається на фрагменти як і розрізнені віртуальні образи, формуючи модель індивіда, що відповідає постмодерній метафізиці децентризмів [9].

Блискавична зміна віртуальних образів унеможлиблює їх осмислення. "Культура розчиняється у величезній кількості інформаційної продукції, в лавині знаків, у безумстві кількості", перетворюючись на звалище образів, яке "сумніше від цвинтаря, бо туди ніхто не навідується навіть у поминальний день" [8, с.116]. Серіальне мислення підмінює мислення істинне. Індивід вибирає потік образів, не усвідомлюючи їх значення й відповідності тій реальності, на репрезентацію якої вони претендують. Гумор профанується до "петросянщини", туга підмінюється стражданням героїв мильних опер, історія – костюмованим балаганом.

Таким чином, суспільство невпинно віртуалізується, тобто переймає характеристики, притаманні віртуальній реальності. Відтак віртуалізація – це будь-яке заміщення реальності її штучним знаком, моделлю, симулякром, навіть за відсутності комп'ютерної техніки, але із застосуванням "логіки заміщення" віртуальної реальності. Симуляція отримала статус постмодерного світовідчуття. Крім того, завдяки інформаційним технологіям, віртуальна гіперреальність увійшла в усі підсистеми сучасного світу як невід'ємний активний компонент. Інформаційні технології в цьому випадку є лише однією зі сфер втілення симуляції, прояви якої актуальні на всіх рівнях культури та в міжособистісному спілкуванні. Віртуалізація культури реалізується сьогодні повною мірою. У цьому процесі симулятивна діяльність набуває глобальних масштабів, що створює небезпеку втрати культурою автентичності, посиленні відчуття ілюзорності світу.

Віртуалізуючись, культура набуває додаткового виміру, особливого рівня для об'єктивації. Комп'ютерні технології і, передусім, технології віртуальної реальності, актуалізовані імперативом раціоналізації суспільства, виявились найефективнішим інструментом його симуляції. Відтепер імператив симуляції призводить до перетворення комп'ютерних технологій в інфраструктуру будь-якої людської діяльності і до перетворення логіки віртуальності в парадигмальну для цієї дії. Вона трансформує, по-іншому структурує одвічні міжособистісні стосунки, додаючи до них дискретності. Однак ступінь цієї трансформації й залежність від спокусливої реальності визначається суб'єктивною стійкістю, готовністю індивіда до партнерства "людина – машина".

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М. : [б. и.], 2000. – 387 с.
2. Босенко А. В. Время страстей человеческих: Напрасная книга / А. В. Босенко. – К. : [б. и.], 2005. – 352 с.
3. Возняк Т. Глобалізація як виклик людству. – Режим доступу : <http://www.ruthenia.info/txt/vozniakt/text-i-perek1/kn2-2.htm>.
4. Гітлін Т. Під прапором Мікі Мауса і Брюса Віліса / Т. Гітлін // Ї : Культурологічний часопис: Культ молодості. – 2007. – № 46. – С. 74–79.
5. Дебор Г. Общество спектакля / Г. Дебор. – М. : [б. и.], 1999. – 224 с.
6. Іздрик А. Особливості спілкування молоді у віртуалі / А. Іздрик // Ї : Культурологічний часопис: Культ молодості. – 2007. – № 46. – С. 56–61.
7. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М. : [б. и.], 2000. – 446 с.
8. Кундера М. Невыносимая легкость бытия / М. Кундера. – С. Пб. : [б. и.], 2006. – 352 с.
9. Римашевський Ю. Віртуалізація молоді як соціально-психологічний феномен сучасності / Ю. Римашевський // Ї : Культурологічний часопис: Культ молодості. – 2007. – № 46. – С. 68–73.
10. Чміль Г. П. Екранна культура: плюральність проявів / Г. П. Чміль. – Харків : [б. и.], 2003. – 336 с.

This article deals with the analysis of the virtuality phenomenon, the virtual reality and connects with them process of globalization and homogenization of culture. The fashion phenomenon as a sphere of circulation of the simulacres is research in the context of problem of virtualization of the modern culture. The specific of virtual space and also the character and the implications of residence in this space are found out. The meaning, the place and the perspective of the transformation of the virtuality phenomenon in modern culture are attempt.

Key words: virtuality, virtual reality, simulacr, globalization, fashion.

УДК 316
ББК 87.4 (Укр)

Орест Никифорук

УКРАЇНСЬКА МОВА В АСПЕКТІ ЛЕГІТИМАЦІЇ ВЛАДИ: РАДЯНСЬКА ДОБА І ПОСТКОЛОНІАЛЬНЕ СТАНОВИЩЕ

У статті розглянуто стан української мови в радянську добу та її сучасне постколоніальне становище. Досліджено феномен мовної політики радянської влади як засобу легітимації колоніальної комуністичної влади на дискурсивному рівні. Доведено, що розгортання суверенітету неможливе на основі колоніальної дискурсивної практики, отже, українське суспільство потребує кардинальних змін у мовній політиці.

Ключові слова: мовна практика, постколоніальні студії, легітимація влади, дискурсивний рівень влади.

Статтям, які аналізують становище української мови за часів радянської влади, властива “описовість”. Проте самою тільки констатацією факту пригнічення української мови, штучного звуження сфери її використання неможливо пояснити проблемну ситуацію, з якою ми стикаємося сьогодні. Після здобуття Україною незалежності українська мова формально отримала вільний простір для розвитку. Але, як не парадоксально, сьогодні знову продовжується боротьба за українську мову, за її право на життя в друкованих виданнях, теле- та радіо ефірі. У чому ж полягає суть мовної проблеми в Україні?

У суспільно-політичному просторі ми часто стикаємося з маніпуляціями зі сферою дискурсу, які проводилися (або проводяться) через мову. Ця тема добре висвітлена в популярних на Заході постколоніальних студіях Едварда Саїда, Гаятрі Співак та Гобі Бгабга. І хоча вони посилаються на різні філософські методології, об’єднує їх спільний засновок, який вдало сформулювала Ева М.Томпсон: “Постколоніальна теорія ґрунтується на припущенні, що тексти, поряд з іншими своїми функціями, є інструментами імперської влади. Художня література захищає цю владу за допомогою символічних систем... Нагромадження текстів, що формують ті чи інші позитивні образи та уявлення Центру, створює однорідну культурну базу, на яку спираються колоніалісти. Такі тексти є провідниками реалізації їхньої влади” [6, с.312].

Мета статті полягає в тому, щоб довести думку, що маніпуляції радянської влади з українською мовою мали дискурсивний характер, а методики, які при цьому застосовувались, – інноваційний характер, обумовлений потребами легітимації влади нового, комуністичного типу. Тут потрібно з’ясувати становище української мови за часів радянської влади через призму постколоніальних студій.

Якщо аналізувати інші подібні дослідження, то одразу на думку спадає праця “Мова і суспільство. Постколоніальний вимір” Лариси Масенко та роботи Р.Кіся. Також варто відзначити дослідження Еви М.Томпсон “Трубадури імперії. Російська література і колоніалізм”, де автор більше аналізує становлення російського імперського дискурсу, а український матеріал застосовується задля більшої ілюстративності.

У такому контексті може виникнути питання: чи доцільно використовувати постколоніальні студії стосовно України? Адже тоді доведеться визнати Україну колонією, а Радянську Росію колонізатором? У класичному дослідженні “Джерела тоталітаризму” Ханна Арендт обґрунтовує думку, що не всі великі європейські держави встигли вступити у велику гонитву за колоніями. Йдеться про Росію й Німеччину, яким на заваді стали цілком об’єктивні історичні причини. Тому їх імперські зазіхання проявилися в дещо інший спосіб, а саме у формі так званих “панрухів”, які були спрямовані не на заморські землі, а на прилеглі території, а це, по суті, той самий колоніалізм. Як вважає Ханна Арендт, “нацизм і більшовизм зобов’язані пангерманізму і панславізму (відповідно) більше, ніж будь-якій іншій ідеології або політичному рухові” [1, с.270].

Про виняткову важливість України для радянської влади сказано багато. Варто додати, що російській владі притаманне особливе ставлення до українських земель, здобуття яких в офіційній історіографії не розглядалось як “завоювання, а просто як повернення давно втрачених земель” [6, с.128]. Влучно із цього приводу висловився Микола

Скрипник у своїй промові “Есперантизація чи українізація?": “Україна – це велика соціалістична лабораторія лєнінської розв’язки національного питання. Мабуть, ні в одній республіці союзу народів національні процеси не проходили з такою глибиною і з таким розмахом, як на Україні” [цит. за 8, с.2].

Формальною датою, від якої прийнято відраховувати історію непростих українсько-російських відносин, вважається 1654 рік – період, коли відбулася сумнозвісна Переяславська рада. Від того часу можемо подати у вигляді розгорнутої хронологічної таблиці факти утисків української мови, звуження сфери її вжитку тощо. “Впровадження російської мови у вищі сфери суспільного життя не тільки звужило культурний простір побутування української мови і її соціальну базу, спричинивши денационалізацію освічених верств української людності, а й перервало її органічний зв’язок із попередньою писемною традицією” [7, с.10].

На початках свого існування Радянська Росія, замість того щоб продовжувати попередню лінію, навпаки, пом’якшує свою політику. В.Чапленко на підставі аналізу текстів промов Леніна приходить до висновку, що на початках свого існування більшовизм декларував досить прихильне ставлення до національних мов і пропагував їх розвиток. Ілюстративними в цьому плані є висловлювання В.Леніна: “Національне питання в Росії має особливо важливе значення цими часами... Більшість людності в Росії не має права й можливості говорити рідною мовою й зазнає неймовірного насильства” [8, с.7–8].

В.Чапленко відзначає ряд ознак, які все ж підносили російську мову на місце першої й основної: це була мова верхівки партії – “мова Леніна”, “мова Жовтня”, як її пізніше називали у всякого роду ідеологічній літературі; це була мова більшості учасників більшовицького перевороту (тобто росіян або зросійщених представників інших національностей); це була мова з добре розвиненими імперськими традиціями (а отже, вона володіла добре розробленим апаратом придушення чужорідних елементів); також вона була засобом міжнародного спілкування народів колишньої Російської імперії; мала розвинений термінологічний апарат і була придатна для будь-якого вжитку.

У той же час Ленін неодноразово підкреслював необхідність розвитку національних мов. 1 серпня 1923 року виходить новий декрет, який затверджує партійний курс у національній політиці, відомий як “українізація”. Тепер формальна рівність між двома найбільш поширеними в радянській Україні мовами визнається недостатньою. Від державних службовців вимагають повного переходу на українську мову, а ті що не можуть чи не хочуть виконувати це розпорядження, повинні бути звільнені. Не дозволяється приймати на роботу осіб, які не володіють українською мовою. Іспити з української мови стають обов’язковими при вступі до вищої школи. Цей перелік можна продовжувати й далі.

У 1925 р. Рада Народних комісарів створила нову Комісію для подальшого впорядкування вже напрацьованого правопису. Це завдання було доручено відомим мовознавцям: Агатангелу Кримському, Олексі Синявському, Всеволоду Ганцову та великій групі інших знаних філологів, серед яких були Євген Тимченко, Олена Курило, Сергій Єфремов, Григорій Голоскевич, Микола Хвильовий та ін. Характерно, що в цей же час спостерігається небувалий розквіт української культури у всіх напрямках: у літературі, малярстві, театрі і т. д.

Найвищим акордом цього розвитку можна вважати впровадження нового українського правопису. Його текст підписав Микола Скрипник 6 вересня 1928 року. Надруковано і впроваджено його в практику було вже 1929 року. Цей правопис (який у мовознавчих колах називають “харківським” або “скрипниківським”), за визначенням Василя Німчука, – “справді соборна українська орфографія, яка ґрунтується на дійсно наукових засадах, без жодного політичного, «ідейного» присмаку. Він був добре продуманий і опрацьований” [5, с.24].

Сьогодні, з відстані часу, цілком зрозуміло, що політика коренізації, яку проводив більшовизм у 20-х роках, була тимчасовим заходом. Її метою була світоглядна уніфікація суспільства на ґрунті поширення єдиної комуністичної ідеології, яку можна було

ефективніше досягнути рідною для населення народів Радянського Союзу мовою. Коли цієї мети було досягнуто, то політику коренізації згорнули настільки швидко, що в суспільстві це викликало шок.

Хоча ознаки того, що “українізація” буде лише тимчасовим явищем, можна було помітити. Зробити це можна було на прикладі тих суперечливих висловлювань про мову, які дозволяв собі Сталін. В одній зі своїх перших статей, присвячених цій темі, “Марксизм і мовознавство”, він обґрунтовує “класову концепцію” мови, згідно з якою мова є ознакою класу. Відповідно, російська мова “визнається” пролетарською, у той час як всі інші – дрібнобуржуазними, а отже, шкідливими.

Зберігся один надзвичайно важливий сталінський лист, датований 22 вересня 1922 року. Сталін писав: “... Ми прийшли до такого становища, коли існуючий порядок відносин між центром і окраїнами, тобто відсутність всякого порядку і повний хаос, стають нестерпними, створюють конфлікти, образи і роздратування, перетворюють на фікцію так зване єдине федеративне народне господарство, гальмують і паралізують всіляку господарську діяльність в загальноросійському масштабі. Одне з двох: або справжня незалежність і тоді – невтручання центру... або справжнє об’єднання радянських республік в одне господарське ціле з формальним поширенням влади РНК... тобто заміна фіктивної незалежності справжньою внутрішньою автономією республік в розумінні мови, культури, юстиції, внутрішніх справ, землеробства тощо...” [цит. за 9, с.36–37].

Усе змінилося 1930 року, коли раптово було закрито державні курси української мови і Центральні державні курси української мови. 1931 року розпустили історичну секцію Всеукраїнської академії наук, керовану Михайлом Грушевським. Подальші заходи стосувалися головним чином мовознавців, які так чи інакше брали участь в укладанні тогочасних українських словників. “Треба визнати, що, либонь, ні одна влада чи партія Російської імперії не надавала такого значення національно-мовній політиці, як більшовики” [8, с.4].

Подальша доля національних мов народів Радянського Союзу була передбачуваною. Як вважає В. Чапленко, “національні мови інших народів СРСР, безперечно приречені на винищення чи то разом із їх носіями (маю на увазі факти геноциду волзьких німців, калмиків, кримських татар та ін.), чи то через асиміляцію. Останню гарантували два наймогутніші для мови чинники: дедалі більша централізація держави та відкрито імперіалістична мовна політика Москви. При чому на цьому етапі більшовицька мовна політика вже не обмежується тільки зовнішньолінгвістичним втручанням. Вона скерована на внутрішньолінгвістичне втручання” [8, с.77].

Це підтвердили дії наступника Миколи Скрипника на посаді наркома освіти УРСР, яким став Андрій Хвиля. Одним із перших своїх наказів він заборонив використання правопису 1929 року, мотивуючи це тим, що “правопис, ухвалений Миколою Скрипником 6-го вересня 1928 року, скеровував розвиток української мови на чеську та польську буржуазну культуру. Це ставило бар’єр між українською та російською мовами...” [7, с.32]. Серед його програмних заяв значилися, зокрема, такі пункти: негайно припинити видання всіх словників; переглянути термінологічну базу вже виданих словників; провести термінологічну уніфікацію із загальноживаною в Радянському Союзі; переглянути кадри на “мовному фронті” і вилучити з їх лав “буржуазно-націоналістичні елементи”; переглянути правопис української мови.

“Урядове втручання [...] у внутрішні закони мови було радянським винаходом і новиною. Ні поляки, ні румуни, ні чехи до цього не вдавалися, як не вдавалася й царська адміністрація дореволюційної Росії” [5, с.34], – цитує Ю.Шевельова Лариса Масенко. Усі попередні режими обмежувалися заходами зовнішнього тиску: забороняли вживати українську мову в суспільних справах, накидали свою мову через систему освіти, переселяли їх на неукраїнські території або звалювали перевагами своєї культури. І хоча ці методи важко назвати “гуманними”, однак все стає зрозумілим у порівнянні. “Таким чином на радянській Україні конфлікт між українською і російськими мовами пе-

ренесено з зовнішньої, позамовної сфери в середину самої мови. Боротьба відбувалася не тільки в людській психіці, а й у самій мові” [5, с.34]. Це прекрасно ілюструє цитата з програмної статті директора новоутвореного більшовиками 1930 р. інституту мовознавства Академії Наук п. Ткаченка: “Пролетаріат [російськомовний], забравши в Україні владу до своїх рук, приніс із собою й свою мову, свою фонетику, лексику, фразеологію... пролетаріат, починаючи з правопису, розуміння окремих слів, – все пристосовує до своїх потреб...” [цит. за 2, с.9–10].

Отже, можна стверджувати, що цей новий виток колоніальної експансії був набагато жорсткішим, ніж попередні. Спрямовано його було на створення офіційної мови, фонетичні, граматичні й синтаксичні правила якої з’являлися не з гущі народного життя, а з доктринальної уяви комуністів. Це відбувалося шляхом видання нових редакцій словників, які звужували лексику української мови, а русизми подавали в основному як синоніми до слів. Що ми маємо на увазі, коли говоримо про літературну мову? “Літературна мова – це основна, наддіалектна форма існування мови, що є засобом порозуміння всіх представників народу без розрізнення віку, статі, соціального, територіального походження тощо. До визначальних рис літературної мови належать опрацьованість, унормованість, поліфункціональність і стилістична диференціація” [3, с.8].

Така орієнтація на зміну формальної мови була досить дієвою. Адже найлегше нові лексеми приживаються там, де вони не мають своїх відповідників у мові національній. Ураховуючи той факт, що українська мова зазнавала постійних утисків (і її використання у сфері діловодства, науки, публіцистики і т. п. було колоніально обмежене, якщо не відсутнє взагалі), то таких сфер було досить багато. Тому неологізми (читай русизми), приживалися відносно легко саме на рівні впровадження публічної лексики.

Таким чином, відбувалося “термінологічне присвоєння” українських земель. “Звичайно, в національних республіках статистична більшість людности – переважно селянство – була носієм національної мови, але вона не входила в більшовицький мовний колектив, як колоніально-поневолена й далі, або просто ворожа до більшовицького ладу, і тому не могла творити противаги російській мові, що панувала всевладно” [8, с.32]. Цей факт, до речі, згодом “посприяв” виникненню в певній частині міського населення відчуття вторинності української мови, оскільки вона почала асоціюватись переважно із “селянством”, “плебсом” і т. п.

Звідси випливає, що більшовицькі гасла національно-мовної політики, попри всю їх радикальність, були розраховані тільки на тимчасовість національних побудов (держав, культур тощо), що це тільки один із засобів використання цих побудов на певному етапі боротьби комунізму за всесвітнє панування. Те саме стосується і мовної політики комуністів, яка була засобом укріплення й легітимації влади.

Йдеться про перетворення російської мови з явища культури на засіб просування нової ідеології й проведення культурної революції в 30-х роках. Тим самим вона стала єдиною можливою й дозволеною дискурсивною практикою, спрямованою на внесення у свідомість і світогляд людей комуністичного світосприйняття. Власне, російська мова була основою цієї влади, бо нею послуговувались усі ті знавці марксизму, які захопили владу й створили СРСР. У такому контексті дискурсивних перетворень усі інші мови перетворювалися на другорядні і, крім того, конкурентні щодо носіїв влади.

Однак у 60-х роках усе ж спостерігається певне “потепління”. У цей час було започатковано ряд фундаментальних праць з української мови, літератури, історії (шеститомний “Українсько-російський словник”, одинадцятитомний “Словник української мови”, “Історія української літератури” в 2-х томах, шеститомна “Історія українського мистецтва”, багатотомна “Історія міст і сіл України”). Почалася публікація Української Радянської Енциклопедії, вийшла “Енциклопедія кібернетики”, у системі АН УРСР з’явилася низка нових україномовних журналів із природничих і суспільних наук.

Вимоги припинення русифікації в 60-х роках висувалися під гаслом повернення до “ленінської національної політики”, що було цілком зрозуміло на той час. Зокрема,

до засад національної політики, якою керувались партійні органи в 20-х роках, апелював у своїй праці “Інтернаціоналізм чи русифікація?” Іван Дзюба. Це було перше наукове соціолінгвістичне дослідження реальної мовної ситуації тогочасної України, яке сміливо й аргументовано спростовувало догму офіційного радянського мовознавства, яке проголошувало рівноцінний і гармонійний розвиток української та російської мов. Окрім загального аналізу сфер, де було звужено використання української мови, автор, спираючись на дослідження В.Гумбольдта, О.Потебні та інших класиків мовознавства, висвітлив і такі замовчувані офіційним мовознавством питання, як нерозривний зв’язок мови, культури і національної свідомості, показав згубний вплив денаціоналізації на моральний стан суспільства.

Шістдесятники порушили питання й про інший аспект зросійщення – сплановане режимом обмеження лексичного складу української мови і втручання в її внутрішню структуру. Б.Антоненко-Давидович у статтях, опублікованих у газеті “Літературна Україна” й журналі “Україна” в 1969–1970 рр., поставив питання про повернення в українську абетку літери г, а також низки вилучених з ужитку слів і граматичних форм. У статті “Літера, за якою тужать” він писав: “Скасування цієї літери припало на той час, коли вчинено було багато перекручень і збочень, коли з’явилися «реформатори» не тільки українського правопису, а й самої української мови, які рішуче... вимагали викинути слова, які... вважали за прояв мовного шкідництва” [5, с.56].

Проте новий виток боротьби з “українським буржуазним націоналізмом”, а отже, і нові утиски української мови спостерігаємо вже в 70–80-х роках. Однією з причин було офіційне введення в радянську політичну мову поняття нової історичної спільноти, в якому радянський народ виступав як наднаціональна єдність, що й визначило мовно-культурну політику доби Л.Брежнєва. Оскільки одним із головних факторів, що забезпечують інтеграційні процеси в суспільстві, є поширення однієї мови на всій території країни, на практиці це означало посилення русифікації союзних республік. Російська мова при цьому мусила забезпечити не тільки мовну уніфікацію суспільства, але й уніфікацію ідеологічну. Так, у праці “Культура русской речи в национальных республиках” зазначалось: “Опанування російським публічним мовленням забезпечує в масштабах країни... ефективне спілкування, яке пов’язане з виробленням однакових переконань, ідеологічною інтеграцією тих, що спілкуються” [5, с.69].

На той час радянська влада мала й кардинально нові засоби впливу – радіо і телебачення. Відтепер вождь міг реально й персонально звертатися “до всіх”, навіть якщо рахунок цим “всім” йде на мільйони, якщо окремі групи цих “всіх” знаходяться за тисячі кілометрів один від одного. Тим самим мові, як складовій частині арсеналу політичного діяча, повертається та роль, яка відводилася їй в Афінах. Більше того, ця роль стає ще важливішою, бо на місце Афін стає ціла країна, і навіть більше ніж країна.

Але мова не просто стала тепер важливішою, ніж раніше, вона з неминучістю змінилася у своїй суті. Оскільки тепер вона адресувалася всім, а не тільки вибраним народним представникам, вона повинна бути і зрозумілою всім, а значить – доступнішою народу. Доступна народу мова – мова конкретна. Вона мусить апелювати до відчуттів, а не до розуму. Переходячи від полегшення роботи розуму до його свідомого відключення або оглушення, мова переступає межу, за якою доступність перетворюється на демагогію або спокушання народу.

Чергова кампанія боротьби з “українським буржуазним націоналізмом” почалася з кадрових змін у партійному керівництві. У травні 1972 році П.Шелеста на посту першого секретаря ЦК Компартії України замінив В.Щербицький, що оцінював добу свого попередника як період “помітного пожвавлення націоналістичних елементів, інспірованого зарубіжними антирадянськими центрами” [5, с.69]. Добу правління В.Щербицького (1972–1989) історики визначають як період безжального викорінення всього, що містило хоча б найменший натяк на українську самобутність. Антиукраїнська мовно-культурна політика в усіх галузях суспільного життя поєднувалася із терором, розв’язаним проти опозиційної режимові інтелігенції.

Активізувалось витіснення української мови з вищої освіти і науки. Викладання в усіх вищих навчальних закладах, крім окремих гуманітарних предметів, і професійно-технічних училищах було переведено на російську мову. Цей процес не оминув навіть Галичину, а на Сході й Півдні російська мова остаточно заступила національну у сфері наукового спілкування.

У цей період набула поширення практика русифікації видань через етап двомовності, коли українське видання паралельно дублювалося російською мовою з мотивацією “збільшення попиту”, і поступово зменшувався тираж або й зовсім ліквідовувався україномовний варіант.

Звуження функцій української мови в системі освіти УРСР ілюструють статистичні дані, які навів міністр освіти у звіті, представленому у квітні 1987 року. На той час в Україні у 4500 російськомовних школах навчалося більше половини всіх учнів. У Києві з 300 тисяч учнів українською мовою навчалося тільки 70 тисяч [5, с.73].

Підсумовуючи сказане вище, можемо стверджувати, що, здобувши в 1991 році незалежність, Україна опинилася на роздоріжжі. Мовні та світоглядні проблеми не зникли, а навпаки, їх кількість постійно зростає. Кого вважати героєм Другої світової? А кого зрадником? Якій мові бути державною? Куди рухатись: до Європи чи в обійми вічного “старшого брата”?

Корінь усіх цих проблем лежить у сфері дискурсу. Тут згадується приклад Прибалтійських країн, які після розпаду СРСР кількома різкими реформами (люстрація, обов’язкове знання державної мови для всіх і т. п.) миттєво позбулися всіх своїх проблем з ідентифікацією. Як указує Р.Кісь, “саме міське середовище, яке генерує основні культурно-цивілізаційні процеси визначає і визначатиме або майбутнє нації як відносно окремішнього етнокультурного організму, або ж – навпаки – її безперспективність. Деколонізація урбаністичного середовища не тотожна дерусифікації. Ця остання – тільки один із аспектів загальної деколонізації” [3, с.37]. Отже, сьогодні українському суспільству як ніколи потрібні зміни у сфері дискурсу.

Природно, що здійснення українського суверенітету не може відбуватися на основі комуністичної дискурсивної практики. Це означає, що остаточно прийняття українського гатунку влади потребує істотних змін у мовній політиці українського суспільства. У цьому якраз полягає практична цінність постколоніальних досліджень. Адже саме вони дають змогу визначити найбільш уражені зони суспільної свідомості та з’ясувати найбільш проблемні ділянки дискурсивної сфери.

1. Арендт Х. Джерела тоталітаризму / Х. Арендт. – К. : Дух і літера, 2005.
2. Карась А. Єдність культури і природи з погляду семіотики / А. Карась // Ділі Дж. Основи семіотики. – Львів : Арсенал, 2000. – С. 7–14.
3. Кісь Р. Мова, думка і культурна діяльність (від Олександра Потебні до теорії мовного релятивізму) / Р. Кісь. – Львів : Літопис, 2002.
4. Масенко Л. Мова і політика / Л. Масенко. – К. : Смолоскип, 1999.
5. Масенко Л. Мова і суспільство. Постколоніальний вимір / Л. Масенко. К. : Києво-Могилянська Академія, 2004.
6. Томпсон Е. Трубадури імперії. Російська література і колоніалізм / Е. Томпсон. – К. : Основи, 2006.
7. Фаріон І. Правопис – корсет мови? / І. Фаріон. – Львів : Свічадо, 2004.
8. Чапленко В. Мовна політика більшовиків / В. Чапленко. – Нью-Йорк : [б. в.], 1976.
9. Шаповал Ю. Іван Дзюба: інтернаціоналізм чи русифікація? (до історії запитання) / Ю. Шаповал // Наукові записки Інституту політичних та етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса. – 2007. – № 33. – С. 33–50.

In offered article situation of the Ukrainian language during Soviet times and its present postcolonial situation has been researched. Phenomenon of the language policy as a mean of legitimacy of the colonial communist authority on discursive level has been examined. It has been proved that development of sovereignty is not possible on basis of the colonial discursive practice, so Ukrainian society needs crucial changes in the language policy.

Key words: language policy, postcolonial studies, language policy, discursive level of power.

УДК 17.024.1
ББК 87.212.22

Вікторія Ларіонова

МЕТАМОРФОЗИ СОВІСТІ

У статті аналізуються різні підходи до усвідомлення природи, сутності й походження совісті як моральної категорії в історії філософської думки. Розкриваються зміст і форми вияву “чистої совісті” і докору сумління.

Ключові слова: совість, “чиста совість”, докір сумління.

Моральне формування особи – процес, що включає безліч компонентів, головним з яких є усвідомлене ставлення до необхідності морального вдосконалення, набуття і розвиток навичок гідного й шанобливого ставлення до людей.

Вирішальну роль у розвитку особи відіграє совість. Вона активізує моральне життя людини, є важливим “механізмом” ствердження добра й справедливості.

Совість є одним із найбільш дивовижних феноменів людства. Вона підказує людині, як їй слід діяти, щоб виконати належне в кожній конкретній ситуації. Голос совісті попереджає про моральну неприпустимість подеколи вельми спокусливих учинків і суворо карає людину довгими й тяжкими муками за неправильно зроблений вибір.

“Сила” і “гучність” голосу совісті в кожного різні. В одних совість знаходиться в зародковому стані і її голосу часто не чути. В інших, навпаки, зустрічається вкрай “хвороблива” совість, і людина постійно відчуває себе винною.

Значення совісті для існування людини важко переоцінити, як би вона не розглядалася: як прояв моральної автономії людини, як голос Божий у душі (М.Лосський), як інтуїція “життєвого пориву” (А.Бергсон) чи як “пам’ять суспільства, засвоєна окремою особою” (Л.Толстой). На думку Л.Фейєрбаха, совість – метафізика серця.

Історія знає, зрозуміло, й інше ставлення до совісті: як до “хімери”, що морочить слабку “людину культури”. Проте і Ніцше – “найчуйніша совість нігілізму”, за виразом А.Камю, – заявляв: “Моя совість і ваша совість більше не одне й те саме...” [3, с.176].

Совість як явище й відчуття належить до найбільш важливих і таємничих явищ моральної психіки людини. З’ясувати її природу намагаються ще з найдавніших часів (Сократ, Цицерон, апостол Павло, Августин, св. Ієронім, Фома Аквінський, Дунс Худоба, св. Бонавенура, Т.Гоббс, Дж.Локк, Р.Лейбніц, І.Кант, Г.В.Ф.Гегель, Л.Фейєрбах, К.Маркс, Ф.Ніцше, М.Хайдеггер, Е.Фромм, А.Бергсон, І.А.Ільїн, О.Г.Дробницький, Дж.Ролз і багато інших).

У філософській літературі “совість” традиційно трактується як здатність особи здійснювати моральний самоконтроль, самостійно формувати для себе моральнісні обов’язки, вимагати від себе їх виконання.

Етична теорія зазвичай розмежовує дві сфери відносин у морально-етичній регуляції людської поведінки: з одного боку, моральність як регуляцію поведінки за допомогою строго фіксованих норм зовнішнього примусу й контролю громадської думки; з другого – мораль як сферу внутрішньої свободи, самоврядування і творчості особи, яка сама ухвалює моральні рішення й бере на себе відповідальність за їх наслідки. Чим менше заборон, тим важливіший індивідуальний самоконтроль і тим вища відповідальність особи за свої рішення. Людина повинна вчитися точніше визначати свої відчуття, передбачати наслідки своїх учинків, жертвувати скороминущими, тимчасовими інтересами в ім’я важливіших. Це підвищує значення її морального вибору, оскільки її рішення, як правило, стосується й інших людей.

Які б не були джерела моральних норм і правил, моральнісне рішення й пов’язані з ним ризик і відповідальність можуть бути тільки індивідуальними. Звідси виникає складність морального вибору, оцінки і самооцінки.

Цікавим є етимологічний розбір слова “совість”. Слово “совість” у всіх європейських мовах, стародавніх і нових, складається із загального префікса “с”, що вказує на спільність дії, і кореня від дієслова, що означає поняття ведіння або знання. Тому слово “совість” у буквальному перекладі, за своєю загальною й основною психологічною формою, означає не що інше як свідомість. Тісний зв’язок совісті з явищами свідомості вбачається і в тому, що в багатьох мовах (напр., грецькій, латині, французькій та ін.) уживається як для позначення свідомості, так і для позначення совісті. Але, з іншого боку, існування в деяких мовах (напр., у російській і німецькій) особливої назви для совісті, на відміну від свідомості взагалі, указує, що ці поняття в жодному випадку не збігаються. Саме совість належить до свідомості взагалі, як видове поняття до родового.

Якщо природа совісті, її походження і функції стали об’єктом найрізноманітніших підходів та оцінок, то значення совісті як такої не заперечувалось. Тому, можливо, багато дослідників акцентували абсолютний початок совісті, стверджуючи: “... етика не вчить тому, що таке совість, як виникає в нас і чому в тієї або іншої людини вона може бути практично відсутньою. Етика пояснює роль совісті в моральнісному житті й попереджає про наслідки тих ситуацій, коли людина нехтує її голосом” [12, с.185].

Можливість різноманітних трактувань совісті зумовлена її феноменальною складністю: уже в античному афоризмі совість представлена як “основа, спостерігач і суддя чеснот”, що “в перекладі” філософською спеціальною мовою вказує на онтологічні, гносеологічні й аксіологічні аспекти зазначеного феномену. І, насправді, підходів до вивчення совісті було безліч.

Аналіз совісті може здійснюватися за різними підставами, складаючи зміст **натуралістичного, соціального, духовно-світського** або **духовно-сакрального** підходів до дослідження її природи і механізмів.

Якщо етика – це наука про навігацію в ціннісно орієнтованому світі, то совість, за образним висловом Ю.Шрейдера, – це моральний компас, вбудований у душу людини [13, с.132].

Наявність почуття совісті в людини визнається всіма культурами. Чим складніший внутрішній світ особи, тим багатоманітніші відносини людини з навколишнім світом, тим сильніша потреба врівноважити свій духовний світ і бути автономною особою.

В історії філософії, етики накопичений значний матеріал феноменології совісті. У старогрецькій міфології совість отримала фантастичне зображення у вигляді образу Еріній (богинь прокляття, помсти і кари), що переслідує й карає злочинців. Разом із тим совість щодо тих, які покаялися, виступала в ролі добродійниці Евдеміди. У стародавніх греків “айдось” позначав сором перед іншими.

В етиці проблему особистої совісті вперше висунув Сократ, який вважав джерелом моральнісних суджень людини її самопізнання (лат. *conscientia*), що означає і совість, і усвідомлення.

З погляду історичної ретроспективи проблеми прийнято вважати, що рефлексія феномену совісті бере свій початок у пізньогрецькому періоді й стосовно знаменитого V століття до н. е. у стародавніх греків совість як поняття не фігурувало, її роль виконували “сором”, “страх”, “ганьба”. Це пояснюється тим, що етичні уявлення спочатку відображали в основному суперечності між індивідуальним і соціально-обов’язковим способом життя, поведінкою людини й засобами суспільної дії на індивіда. Різноманітні думки про добро і зло кристалізувалися в уніфіковані форми добродійності, у стереотипи полісної моралі, що бажала надати собі легітимного й справедливого вигляду.

Одними з перших, хто виокремив совість як самостійне поняття в етиці, були римські стоїки: Сенека, Епіктет, Марк Аврелій. Про совість вони говорили у зв’язку з розумом, вважаючи розум і совість спорідненими, близькими, але не тотожними поняттями.

На думку деяких дослідників, саме поняття “совість” в етичний лексикон увів Луцій Аней Сенека. Він був переконаний, що в природі панує доля, фатум. Тому моральність

існує всередині нас і не залежить від зовнішнього світу, який не спроможний нічого змінити. Доброчинність полягає в тому, щоб примиритися з долею і підкорятися їй.

Луцій Сенека називав совість святим духом, що мешкає в нас для того, щоб творити суд і покарання.

На основі психологічного аналізу, де Сенека й справді майстер, він відкриває поняття “совісті” (conscientia) як духовної сили й морального ґрунту людини, висуваючи його з рішучістю на перше місце. Совість – це осмислення добра і зла, інтуїція первинна і незамінна.

Від совісті ніхто не може втекти, бо людина – істота, яка не здатна сховатися в самій собі, не поміщається в собі [7, с.222]. У “Моральнісних листах до Луцилія” [2] Сенека зіставляє совість одночасно і з соромом, і з відповідальністю, тобто досліджує різні ступені “дозрівання” совісті: “Чиста совість може скликати цілий натовп, нечиста і наодинці не позбавлена тривоги і неспокою. Якщо твої вчинки чесні, хай усі про них знають, якщо вони ганебні, який сенс приховувати їх від усіх, коли ти сам про них знаєш? І нещасна ти людина, якщо не зважаєш на цього свідка!” [2, с.28]. Це про сором; з іншого боку, треба визнавати “своїми вадами” те, що раніше приписував обставинам”.

“Чисту” і “нечисту” совість Сенека трактує в “медичному” сенсі, пов’язуючи першу зі здоров’ям душі людини, а другу – з її хворобою. “Адже якщо душа бачить свої недоліки, яких раніше не знала, це свідчить, що вона звернулася до кращого. Деяких хворих треба вітати і з тим, що вони відчули себе хворими... Знати свою ваду – перший крок до здоров’я”. Який шлях отримання такого здоров’я? Це життя у згоді з природою, її внутрішня несуперечність або єдність блага й істини.

Сенсом і головною ознакою життя Сенека вважає людську діяльність, цілі якої визначені інтересами не тільки самої людини, а й інших людей: “Хто живе ні для кого, той не живе й заради себе” [2, с.33]. Лише в цьому випадку досягається найважливіша мета – самовизначення й повернення до самого себе: “Ось що сподобалося мені нині в Гекатона: “Ти запитаєш, чого я досягнув? Став самому собі другом! Досягнув він чималого, бо тепер ніколи не залишиться самотнім. І знай: така людина всім буде другом” [2, с.13]. Так Сенека стверджує вищу чесноту – вірність самому собі.

Ми бачимо, що Сенека, не вдаючись до строго теоретичного аналізу феномену совісті, розкриває його різнобічні аспекти і форми виявлення в ньому сенсожиттєвого змісту. Совість виявляється вельми складним утворенням, що включає інтуїтивне сприйняття блага як норми, осмисленої розумом і пережитої почуттями.

“Людина повинна діяти так, – писав Епіктет, – як указують їй совість і розум її” [1, с.26].

У трактаті “Про природу богів” відомий оратор і державний діяч кінця Римської республіки Марк Тулій Цицерон усі свої надії пов’язував із совістю, “бо вона і без жодного божественного розуму здатна зважувати чесноти і вади. Якби її не було – все б пропало”. Совість, на його думку, не можна ні усунути, ні знищити, від вимог її не можна відступити ні на палець. Цицерон писав: “Моя совість для мене становить більшу цінність, ніж людські пересуди. Свій власний вирок ти повинен виконувати тому, що визнаєш справедливість, ти станеш переможцем не тільки над самим собою, а й над всім і над усіма”.

Цицерон високо цінував відчуття сорому, вважаючи, що соромливість треба зберігати. Джерело й підставу совісті він бачив у Бозі. Природний етичний закон, що виражається в совісті, за Цицероном, є божественний закон, розум і мудрість вищого Бога.

Синкретизм совісті в античному трактуванні аналогічний синкретизму культурної свідомості даної епохи, справою майбутнього стане тонша диференціація совісних проявів та їх підстав, тобто природи совісті.

Значне місце у своєму вченні категорії совісті відводив І.Кант. У “Критиці практичного розуму” він відзначав, що совість – те велике, що підносить людину над самою собою.

Важливо підкреслити, що в Канта відчуття совісті має апіорне (додосвідне) походження. Як і стоїки, І.Кант вважав совість уродженою. Він писав: “совість не є щось набуте, і не існує обов’язку набувати її, але кожна людина, як моральнісна істота, має в собі совість від народження” [4, с.248]. І.Кант розумів совість як практичний розум, що нагадує людині про її обов’язок стежити за законністю своїх учинків, приводити їх у відповідність з обов’язком. Він вважав, що совість – непорушний і непогрішний суддя.

Совість, за Кантом, є сила судження, спрямована на самого себе, це “свідомість внутрішнього судилища в людині” [5, с.376]. Заслугове на увагу той факт, що совість служила для нього внутрішньою опорою його категоричного імперативу.

У кінцевому підсумку, суть совісті він визначав як представницю Бога в душі людини. “Закон, що живе в нас, – писав він (маючи на увазі моральнісний закон, що має, на його думку, вроджений характер), – називається совістю. Совість є власне застосування наших вчинків до цього закону. Докори останньої залишаються без дії, якщо не розглядати її як представницю Бога, який панує над нами, але водночас і судить усередині нас” [6, с.83]. Разом із тим, він вважав, що совість пов’язана зі свободою волі, з проявом вільної поведінки, що вона засуджує за порушення вимог морального закону [5, с.427].

Етична думка кінця ХІХ–ХХ ст. постійно тримала в центрі своєї уваги проблеми розвитку особи і совісті. Фрідріх Ніцше, лютий критик релігійної “нечистої совісті”, вбачав справжню совість укоріненою в самоствердженні, у здатності сказати “так” своєму Я.

Макс Шелер вважав совість проявом раціональної оцінки, заснованої на почутті, а не на думці.

Совість, згідно із Зигмундом Фрейдом, утілюється в понятті “Над-Я” (Super-Ego). Це “Над-Я” створює в людині духовну напругу, тому що їй важко узгоджуватися з “реальним Я” і підсвідомими прагненнями, які совість покликана контролювати й стримувати. Заповіді батьків і вчителів зберігають свою силу в “Над-Я”, здійснюючи за допомогою совісті моральну цензуру. Незгода між вимогами совісті й діями Я відчувається як почуття провини. Соціальні почуття спираються на ідентифікацію з іншими людьми на основі “Над-Я” [9, с.439]. Важливо відмітити, що в сучасних західних підручниках із психології совість часто трактується як “Над-Я”.

Нечиста совість, з точки зору К.Г.Юнга, є засобом виявлення справжніх мотивів людської поведінки. Жало нечистої совісті прищпорює людину, щоб вона виявляла речі, які раніше нею не усвідомлювалися. Тим самим вона стає спроможною перетнути поріг несвідомого і вловити ті безособові сили, які роблять її “несвідомим інструментом убивці”, прихованим у людині [14, с.164].

Відповідно до загального розмежування авторитарної і гуманістичної етики, Еріх Фромм виділяв “авторитарну” і “гуманістичну” совість. Авторитарна совість, згідно з Фроммом, – це голос інтеріоризованого зовнішнього авторитету, авторитету батьків, держави або ще когось [10, с.139]. Гуманістична совість – це не інтеріоризований голос авторитету, а наш власний голос, даний кожній людській істоті й незалежний від зовнішніх санкцій і заохочень. Таким чином, на переконання Фромма, якщо авторитарна совість має справу з людською слухняністю, самопожертвою, обов’язком або соціальною пристосованістю людини, то гуманітарна совість – вираз особистого інтересу та цілісності людини. Мета гуманістичної совісті – плідність, а значить і щастя, оскільки щастя обов’язково супроводжує плідне життя [10, с.153–154].

На противагу іншим прихильникам психоаналізу, Віктор Франкл вважав, що людина не прагне позбавитися від докорів власної совісті або такого ж отруйного “Над-Я”. На його переконання, не тільки в ідеальному випадку, але і в нормі людина приймає моральнісні орієнтири не заради чистої совісті, а заради людини або задля доброї справи. Чиста совість ніколи не може бути причиною мого благополуччя, а завжди лише його наслідком. Таким чином, душевний спокій – це не мета, а наслідок нашої етичної поведінки [8, с.116]. На думку Віктора Франкла, совість є Провідником, що веде людину в

її відповідях на запитання, висунуті в ухваленні нею відповідальності за своє життя [8, с.190]. Істинна совість, з точки зору В.Франкла, не має нічого спільного з тим, що називають “псевдомораллю Супер-его”. Совість – це винятково людський феномен. Але в той же час це “всього лише” людський феномен. Совість підпорядкована загальним умовам людського існування в тому сенсі, що несе на собі відбиток конечності людини [8, с.296]. Франкл був переконаний, що те, що називають совістю, занурене в глибини несвідомого, корениться в підсвідомій основі. Тому свою книгу, присвячену совісті, він назвав “Підсвідомий Бог”. Адже достовірно екзистенціальні рішення в житті людини завжди не рефлексовані й тим самим не усвідомлені. Витоки совісті виходять до несвідомого. Совість функціонує іраціонально, оскільки: свідомості відкрито суще, тоді як совісті відкрито не суще, а, швидше, навпаки, те, що ще не існує, а лише повинно існувати. Істинна совість, за Франклом, не має нічого спільного з очікуванням покарання. Доти, доки людина мотивована страхом покарання, надією на винагороду або, скажімо, прагненням заспокоїти “Супер-Его”, совість ще не сказала свого слова [8, с.85].

Отже, у західній етиці і психології совість, услід за З.Фрейдом, часто трактується як “Над-Я”, як інтегрований голос авторитету батьків, учителів, держави тощо. Деякі дослідники відзначали, що совість – це відповідальність людини перед собою за своє життя. Західні етики акцентують на тому, що в понятті совісті виражена свобода особистих думок і переконань. Ця свобода розуміється як свобода від зовнішніх втручань.

Таким чином, існує декілька основних точок зору на питання про походження совісті, які принципово відрізняються одна від одної:

- 1) релігійна, що розглядає совість як дар Божий і як вроджену властивість людини, заперечує наявність совісті у тварин;
- 2) ідеалістична, яка бачить основу совісті в розвитку людської духовності безвідносно до соціально-історичних умов;
- 3) натуралістична, така, що пояснює походження совісті на підставі розвитку суспільних інстинктів тварин;
- 4) концепція, що вбачає земні джерела виникнення совісті в людини й відзначає особливу роль виховання й освіти у формуванні совісті;
- 5) матеріалістична, яка виходить із соціально-етичних причин походження совісті як форми моральної самооцінки особи на основі розвитку свідомості і самосвідомості.

Совість як моральнісне явище постає через моральні почуття, специфіка яких полягає як в їх детермінованості моральною свідомістю, так і в їх біполярності, залежно від змісту вчинку. Особливість моральнісного почуття полягає в тому, що воно відображає не самі предмети реальної дійсності, а їх взаємодію з потребами й мотивами діяльності людини, з реалізацією морального обов’язку у вчинках. Моральні почуття відображають відповідність або невідповідність учинків тим етичним нормативам, які існують у суспільстві. Моральне почуття є явищем, що виражається полярно: задоволення й незадоволення, симпатія й антипатія, радість і горе, любов і ненависть тощо. У совісті як моральному почутті індивід, маючи закріплену у свідомості суспільну оцінку вчинку, оцінює свій вчинок, виходячи із суспільних вимог.

Залежно від змісту об’єктивного й суб’єктивного боків совісті, форми її прояву можна поділити на два типи: 1) соціально-моральнісні, пов’язані з об’єктивним боком совісті, з впливом суспільних відносин і 2) морально-психологічні, пов’язані із суб’єктивним боком совісті, з особливостями прояву змісту совісті в індивіда.

До соціально-моральнісних форм совісті можна віднести, наприклад, такі, як “громадянська совість”, “совість ученого”, “совість артиста” тощо, які пов’язані із соціальним змістом совісті індивіда. Ми вживаємо й такі форми совісті, як суспільна й особиста совість, що представляють моральну оцінку як суспільством, так і особою своїх учинків. Найбільш широким поняттям соціальної форми совісті є поняття “совість людства”, що відображає зміст моральної самооцінки більшості людей на Землі.

Упродовж століть зберігаються й удосконалюються дві основні полярні форми особового виразу совісті: почуття моральнісного задоволення як реакція на морально позитивні вчинки й почуття докору сумління як реакція на морально негативні вчинки.

Морально позитивна форма прояву почуття совісті пов'язана з такими моральними якостями особистості, як чесність, правдивість, справедливість, чуйність та ін., а виявляється через їх вплив: людина, володіючи зазначеними моральними якостями та діючи відповідно до них у своїй поведінці, викликає у себе почуття морального задоволення.

Морально негативні якості, властиві людині (лицемірство, заздрість, зарозумілість, розпуста, грубість, лихослів'я, ненависть, ревності, пихатість, егоїзм та ін.), впливають на те, що при здійсненні вчинків, заснованих на цих якостях, у неї виникають морально негативні форми прояву совісті й передусім докір сумління.

Розрізняють форми прояву совісті залежно від моменту здійснення вчинку: спонукаюча і стримуюча совість – до здійснення вчинку, контролююча – під час здійснення вчинку й осуджуюча або нагороджуюча – після здійснення вчинку. Цими формами є різні ступені або етапи єдиного акту совісті. Перший і третій ступені в моральному й аморальному актах протилежні за змістом моральної оцінки.

Прояв совісті індивіда в моральних відносинах пов'язаний із певною мірою: перевищення або заниження міри веде до виходу за її межі. Перевищення міри веде до хворобливої совісті, яка нервово реагує на вчинки й систематично переслідує людину, а заниження міри совісті фактично веде до безсовісності, до втрати совісті. Обидві форми, що виходять за межі міри, негативно позначаються на моральних взаєминах даної людини з іншими людьми. Хвороблива совість веде до недовірливості, до заперечення всього позитивного в самому собі, а безсовісність негативно впливає насамперед на оточуючих, але, врешті-решт, і на самого суб'єкта совісті.

Проаналізуємо форми виразу совісті при моральних та аморальних учинках. При моральних учинках совість на першому етапі вчинку є моральним стимулом, який має багато спільного з обов'язком, що визначає шлях до майбутнього. Це – активний ступінь совісті, і тут оцінююча роль совісті позначається найменше. Другий етап – це сам процес здійснення вчинку, і тут відбувається посилення його оцінюючої сторони, але сама дія совісті ще мало помітна. Нарешті, на третьому етапі відбувається активна дія совісті, тут виступають її контролююча й оцінююча функції, відбувається реалізація відчуття морального задоволення, моральної нагороди людині за її вчинок відповідно до вимог морального обов'язку, тих моральних норм, які діють у суспільстві. Усвідомлення виконаного обов'язку доповнюється глибоким і тривалим приємним моральним переживанням людини за досконалий учинок.

При аморальних учинках совість на першому етапі свого прояву на початку акту до здійснення вчинку є стримуючим началом у людині. Воно забороняє їй робити те, що засуджується громадською думкою, не узгоджується з вимогами обов'язку, хоча й впливає з певних потреб та інтересів цієї людини. Другий етап – у момент аморального вчинку – сам факт дії привертає до себе увагу свідомості й тим самим відсуває й майже знімає контролюючу роль совісті. Третій етап – найбільш тривалий, такий, що залишає слід у пам'яті й викликає переживання, відоме як “докір сумління”. Чим глибше людина усвідомлює невідповідність свого вчинку моральному обов'язку та суспільним нормам поведінки, тим глибше й переживання “злої совісті”. К.Маркс писав, що каяття совісті, або “муки совісті” виникають тоді, коли суб'єктивні бажання людини повстають проти об'єктивних переконань її власного розуму.

Отже, якщо в моральному акті ми маємо справу з формами совісті, що зобов'язує, судить і нагороджує, то в аморальному акті – з формами совісті, що зобов'язує, судить і карає. Кожен етап вчинку і прояву совісті ґрунтується на єдності етичного досвіду людини, її думок і відчуттів. Процес реалізації совісті у вчинку стереотипний, але він своєрідно виявляється в кожній людині.

Багато мислителів убачали в понятті спокійної “чистої совісті” суперечність визначення або “винахід диявола” (А.Швейцер). Справжня моральна особа, в цьому сенсі слова, бере на себе відповідальність за невлаштованість світу, за страждання людства, тобто її совість ніколи не може бути спокійною: якщо совість “чиста”, то це означає, що її немає, і відповідь на неї неможлива. На чому базується таке трактування?

За Швейцером, “етика – сфера діяльності людини, спрямована на внутрішнє вдосконалення її особистості” [12, с.76]. Звідси мислиться, що людина та її особистість не збігаються. Завданням стає поєднання суті й існування, і шлях до їх єдності називається вдосконаленням.

Механізм позначений точно й приводить до думки, що совість ніколи не може бути “чистою”, оскільки повного ототожнення суті й існування досягти неможливо. Людина відчуває цей метафізичний розлад як онтологічну підставу “хворої совісті” або її особистого каяття.

Самозаспокоєність же рефлексується як тривожна ознака згоди з таким становищем. Якщо внутрішній розлад зовсім не рефлексується, виникає відчуття не “чистої”, а “сплячої” совісті.

А.Швейцер мав на увазі, як нам видається, саме цю сплячу совість, її побутовий план псевдоіснування на рівні цілком добродесної поведінки, коли людина “ні в чому собі не може дорікнути”.

На рівні добродійного морального існування совість “прокидається”, болить та угризається. Тут феномен “чистої совісті” дійсно неможливий за визначенням і може виникнути тільки за диявольською намовою не помічати внутрішнього душевного розколу.

Совість залежить від переконань, світогляду людини, її моральнісних якостей. І якщо вона зраджує своїм моральним переконанням, то відчуває докір сумління. Але буває й так, що людина, змінюючи свої переконання, як хамелеон, не відчуває каяття, а йде на компроміс зі своєю совістю. Суть справи тут полягає в тому, що її моральні переконання були нестійкі й сумбурні, залежали від багатьох “але”, і вона, змінивши ці переконання на інші, змінює й вирішення совісті. Стійкість моральних переконань є основним чинником боротьби за чисту совість, за ліквідацію угоди зі своєю совістю.

Сенс моралі, таким чином, – це детермінована внутрішньою свободою людини владна можливість її індивідуалізації як саме моральної істоти, за допомогою онтологічного ухвалення ідеї моралі як власної, або “вибору самої себе абсолютним чином” (С.К’єркегор).

1. Афоризмы Эпиктета. – С. Пб. : [б. и.], 1891.
2. Если хочешь быть свободным (Сенека, Честерфилд, Моруа). – М. : Политиздат, 1992.
3. Камю А. Бунтующий человек / А. Камю // Философия. Политика. Искусство. – М. : Политиздат, 1990. – 415 с.
4. Кант И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1964. – Т. 1.
5. Кант И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. 1.
6. Кант И. О педагогике / И. Кант. – М. : [б. и.], 1907.
7. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Античность / Дж. Реале, Д. Антисери. – С. Пб. : Алетейя, 1994.
8. Франкл В. Человек в поисках смысла : сборник / В. Франкл ; пер с англ. и нем. ; общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
9. Фрейд З. Психология бессознательного : сб. произведений / З. Фрейд ; сост., научн. ред. М. Г. Ярошевский. – М. : Просвещение, 1989. – 448 с.
10. Фромм Э. Человек для себя / Э. Фромм. – М. : Коллегиум, 1992. – 253 с.
11. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – [Б. г. : б. и.].
12. Шрейдер Ю. Этика. Введение в предмет / Ю. Шрейдер. – М. : Текст, 1998. – 270 с.
13. Шрейдер Ю. А. Лекции по этике : учеб. пособие / Ю. А. Шрейдер. – М. : МИРОЛ, 1994. – 136 с.
14. Юнг К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. – М. : Ренессанс, 1991. – 304 с.

In the article are analysed different going near the awareness of nature, essence and origin of conscience, as moral category in history of philosophical idea. Maintenance and forms of display of “clean conscience” and reproach of conscience opens up.

Key words: conscience, “clean conscience”, reproach of conscience.

ОНТОЛОГІЯ МОРАЛІ

У статті досліджуються онтологічні чинники формування моралі як системи, яка структурує суспільні відносини. Доводиться, що мораль має антропологічні, екзистенційні та феноменологічні засади, на основі яких формуються її принципи. Онтологія моралі визначається як онтологія емоційно-чуттєвих станів людської психіки та духу.

Ключові слова: мораль, онтологія моралі, соціальний капітал, емоційно-чуттєві стани.

В українському суспільстві у цей час спостерігається криза довіри до владних інститутів. Утрата довіри до влади в українського населення, розчарування в соціальних очікуваннях щодо можливостей влади має свої причини в тому, що більшість громадян не відчуває підтримки влади в соціальних питаннях, перебуває в матеріальній скруті, а звідси – є невпевненою в майбутньому, що, безсумнівно, породжує елементи страху, відчаю, озлобленості, гніву. Такі емоційно-чуттєві стани можуть стати причиною соціально-політичного напруження, а також дезінтеграційних процесів в Україні.

Разом із тим наростання соціального напруження в Україні свідчить про кризу моральних засад суспільної взаємодії, про втрату українським суспільством якостей інтегративного соціального капіталу у формі моральних норм. Звідси, на різних рівнях соціальних взаємодій відсутня довіра, взаєморозуміння й взаємодопомога як основні методи вирішення соціальних проблем. Звичайно, що соціальні конфлікти можна вирішувати шляхом економічних, правових реформ, але таке вирішення має кратичний (сило-вий) характер, який примушує соціального суб'єкта виконувати ту чи іншу соціальну дію, однак не усуває з необхідністю з його свідомості таких емоційно-чуттєвих елементів як страх, злоба, гнів, які й надалі є елементами прихованого спротиву соціального суб'єкта нормі, яку він вважає несправедливою щодо себе.

Зростання в суспільстві дезінтеграційного соціального капіталу у формі негативних емоційно-чуттєвих станів є показником кризи не моралі як соціального інституту або як форми суспільної свідомості, бо моральні цінності є традиційними для спільноти, сформувалися в довготривалому культурно-історичному процесі. Формування дезінтеграційного соціального капіталу є показником кризи індивідуальних моральних норм, втрати довіри між громадянами, довіри громадян і соціальних інститутів, віри в соціальну справедливість. Зрозуміло, що довір'я до влади і віру в соціальну справедливість соціального суб'єкта неможливо відновити кратичними методами, правовими реформами й постановами, ідеологічною пропагандою. Звідси виникає актуальна проблема пошуку тих шляхів, на основі яких заново сформувалися б елементи інтеграційного позитивного соціального капіталу в українському суспільстві.

Моральне відношення людини до соціальної дійсності є традиційним, воно сформувалося в результаті довготривалого історичного пошуку оптимальних норм суспільної взаємодії, тому є консервативним щодо швидких змін та інновацій. На наш погляд, для українського суспільства пріоритетними моральними цінностями є християнські цінності, які закорінені у структурі суспільної моралі разом із демократичними цінностями свободи, власності, соціальної справедливості. Зрозуміло, що такі суспільно-значущі моральні цінності не можуть швидко змінюватися, оскільки вони не мають альтернативи.

Моральність та етичність (*етичність як етос*) – це первинні типи раціонального ставлення людини до світу. Загалом моральні звичаї й традиції – це історично первинні типи відносин, які можуть виникнути взагалі в спільноті, оскільки для свого виникнення та функціонування вони не потребують нічого, крім людської свідомості й психіки з їх емоційно-чуттєвими станами.

У своєму сутнісному змісті мораль та етос функціонують у феноменологічному вимірі, тобто як явища людської душі і духу. Мораль та етос не вимагають для свого існування нічого іншого, крім раціонального переконання, доброї людської волі та віри

в них. Тобто для виникнення й функціонування моралі та етосу необхідна й достатня засада полягає в наявності феноменологічних процесів людського духу і душі.

Власне мораль та етос для свого функціонування не потребують іншого соціального інституту поза межами самої свідомості людини, і, звичайно, таким інститутом втілення морального та етичного виступає совість, сумління людини. Отже, інститут моральних та етичних норм – це інститут людського духу, який окрім самого себе для свого буття не вимагає наявності сторонніх зовнішніх соціальних інститутів. У цьому випадку мораль та етос є ніби субстанційними явищами в суспільному бутті, тому незалежні від зміни соціальних форм, але тільки від зміни індивідуальних людських уподобань і соціальних очікувань.

Мораль та етос ґрунтуються, таким чином, на апріорних феноменологічно-психологічних здатностях людського духу та душі – співчуття, співстраждання, солідарність, кровна єдність, любов, почуття святості, совість.

Цікаво, що першопочатково термін “етос” у грецькій античній культурі вживався для позначення сталого характеру суспільного чи природного явища, указуючи на впорядкованість його елементів. Тобто етос указує на порядок і лад того чи іншого явища, його послідовність і повторюваність. У перекладі з грецької “*етос*” (від *ηθικός*) – *той, який стосується характеру, моральний, спокійний* [1, с.334] та *ηθος* – *звичайне місце перебування, житло, родина; а також частина неба, звідки Сонце починає свій денний шлях; звичайний спосіб думок і дій, звичай, звичка, застосування, вдача (норов), характер, спосіб думання, думки, почуття, переконання, моральність* [1, с.335]. У такому багатозначному смислово-му навантаженні поняття “етос” тотожне до “ментальності” й відображає систему феноменології людського духу, оскільки, за етимологічним смислом, етос є тотожністю вдачі, характеру, думки та способу її висловлення, почуттів і переконань.

Виходячи з етимології (*ετυμολογία* – наука, яка займається пошуком першопочаткового значення слова) [1, с.305]; (цікаво, що термін “етимологія” походить від грец. *έτυμος* – *дійсний, вірний, істинний, справжній, правдивий; дійсно, істинно, насправді; істинне і власне значення слова*) [1, с.305]), поняття “етос” розкриває надзвичайно багатий антропологічний, екзистенційний та феноменологічний вимір етики та моралі, які не можуть формуватися й функціонувати поза людською тілесністю, душею і духом. Для традиційного розуміння, наприклад, у контексті християнської моралі, останні (душа і дух) протиставляються до тілесності, звідси мораль та етос тлумачаться як світоглядні вимоги, які спрямовані на “боротьбу” з тілесністю, на пригнічення тілесних прагнень, які вважаються гріховними. Звідси, у такому традиційному розумінні мораль і етос – це раціонально-волюнтаристські способи самообмеження людини, тобто самообмеження антропологічних та екзистенційних прагнень тілесності на основі феноменологічних явищ, а саме через синтез розуму та волі.

Етичність і моральність відображають, у цілому, важливі антропологічні, екзистенційні, феноменологічні стани, у вимірах яких структурує та конструює своє індивідуальне буття людина з метою пошуку гармонійних станів власного духу та безпечного соціального буття.

У контексті вищенаведених міркувань виникає питання: чи є коректним із точки зору онтологічних чинників формування та функціонування моралі недооцінювати роль ірраціональних чинників і протиставляти дух і тіло, тобто феноменологічні та соматичні процеси, адже в контексті сучасних наукових досягнень психології, соціології, медицини, біохімії впливає, що психічне буття неможливе без соматичного підґрунтя. У цьому сенсі формування вищих психічних почуттів слід методологічно пояснювати з тілесного сприйняття. Наприклад, Ф.Лерш вважає, що “на ранніх етапах душевного розвитку, приміром у немовлят, навколишній світ виступає у формі розмитого набору чуттєвих вражень...” [2, с.37]. Він стверджує, що “за подібним принципом відбувається розвиток емоцій, тобто відгомін пізнавальних сигналів у суб’єктивних станах. Спершу в новонародженого сприйняття їжі та інших вражень довкілля... відбувається перева-

жно у формі тілесних відчуттів. Лише згодом індивід досягає стадії, на якій сприйняття довілля поєднується із суб'єктивними чуттями, які ми називаємо почуттями у вузькому значенні цього слова: відчуття приязні й ворожості, привабливості й загрозовості, приємного і неприємного, радісного і прикрого. Ще пізніше з'являються форми емоцій, які ми називаємо вищими почуттями, такі, як любов, повага, заздрість, ненависть, естетичне і релігійне переживання" [2, с.38]. Справді, чи можна було б людині розуміти сутність приємного і неприємного, радості, любові, страху тільки в їх чистій формі поза тілесним їх вираженням? Тому деякою мірою ідентифікаційними критеріями тих чи інших почуттів може виступати людська соматика.

З іншого боку, на наш погляд, вищі почуття (у контексті роздумів Ф.Лерша), такі як любов, повага, віра та інші не можуть функціонувати тільки як психічні переживання, але мають також раціонально-інтенціональний вимір, бо вимагають свого предметного втілення й розуміння суб'єктом предмета своєї віри, любові чи страху. Тобто в цьому сенсі вищі психічні почуття – це форма знання, яке передбачає ідентифікацію предмета почуття через смислові зв'язки, які надають цьому предмету почуття важливості, цінності для суб'єкта, який переживає.

З точки зору Н.Смелзера ірраціональні моменти, а саме емоційно-чуттєві стани людської психіки мають важливе значення в суспільному бутті, соціальній реальності та у формуванні соціальних інститутів. Він стверджує: "...Чи не видається вам дивним... що ми як учені-суспільствознавці, котрих цікавлять суспільні рухи, маємо наприкінці ХХ століття так клопотатися раціональними аспектами суспільних рухів, саме тоді, коли нераціональні елементи є такими самоочевидними? Я нагадую, що все щойно мною зазначене – це загальна проблема, яка проходила й проходитиме через ці нарис: звернути увагу на нераціональне в соціальному житті, визнати його саме таким і сприйняти його як таке, що заслуговує на значну увагу в нашій роботі" [3, с.64].

Але якими б шляхами не формувалися вищі психічні почуття, вони перебувають в основі моральних пріоритетів поведінки людини. Тому в цьому сенсі важливою є не сама мораль як система світоглядних принципів, яка мотивує дію, але мораль як метод формування вищих інтеграційних почуттів, наприклад, любові, поваги, солідарності, віри, довіри.

Саме на такі моральні почуття слід звертати увагу при аналізі сутнісних онтологічних особливостей моралі й етосу. Незважаючи на те, що в сучасній класифікації філософських дисциплін етика – філософська теорія моралі, наука про мораль, яка спрямована на пошук причин і сутності моральних явищ, першопочатково термін "етика" Арістотель вживав для позначення системи особливих людських чеснот: мудрості, мужності, поміркованості, справедливості.

У такому аспекті етика має за своєю суттю орієнтуватися на емоційно-чуттєві стани людської психіки, в яких повинна існувати людина, оскільки такі стани є найбільш оптимальними для суспільного порядку, гармонійної взаємодії. З такого розуміння Арістотелем етики випливає, що вказані етичні людські чесноти – це оптимальна людська вдача, яка гармонізує спільноту й за своєю онтологічною суттю має психічно-феноменологічний вимір.

Отже, в основі морально-етичних норм перебуває інтенція до втілення скоріше не належних норм, а психічно-феноменологічних станів (станів душі і духу), на які покладається функція забезпечення суспільного порядку та ладу.

Із цього контексту випливає, що суспільний лад і порядок, гармонійну соціальну взаємодію визначає не морально-етична норма сама по собі як світоглядне знання, а те почуття, яке вимагається нормою, яке мало б бути принципом людського співжиття. Отже, суть інтерсуб'єктивних морально-етичних відносин якраз полягає в тому, що між людьми повинні існувати не раціональні норми та етоси, а почуття, психічні стани, соціальні очікування й упередження, які часто класифікують як ірраціональні феномени.

Звідси мораль та етос є інтенціями людської психології, феноменології, але не праксеології та аксіології, бо моральна дія – це наслідок моральних переживань.

Етика і мораль пов'язані з душевно-духовною сутністю людини, а саме з її емоційно-чуттєвими станами та раціональними світоглядними моделями поведінки на рівні переконань і вірувань.

В онтологічному аспекті у формуванні та функціонуванні моральних та етичних явищ важливу роль відіграють емоційно-чуттєві психологічні процеси, які є внутрішнім сутнісним змістом цих явищ, але, з іншого боку, важливість мають також раціональні процеси людського духу, які проявляються як раціонально-волюнтаристське обмеження емоційно-чуттєвих станів на основі футурологічних оцінок безпеки чи небезпеки для соціального суб'єкта.

У моральних та етичних явищах має місце раціонально-волюнтаристське самообмеження негативних емоційно-чуттєвих станів. Сутнісна можливість етики та моралі розгортається тільки в контексті психічно-феноменологічних процесів, в яких взаємодіє емоційно-чуттєвий та раціональний рівень.

Функціонування етики та моралі на рівні суспільного усвідомлення та світогляду ґрунтується на тому, що бажаність солідарних емоцій і почуттів закладена в їх раціональних принципах, які корелюють майбутню дію людини. Тобто внутрішній зміст і функція моралі та етики – це викликати на основі раціонального переконання необхідні солідарні й толерантні емоційно-чуттєві стани, які є бажаними в суспільних взаємодіях. У свою чергу, шлях раціонального переконання є подвійний: 1) через добровільне виконання норм унаслідок формування етичної самосвідомості, яка зорієнтована на добродійність, а звідси – реалізація норми через добру волю; 2) через примусове виконання норм унаслідок обґрунтування думки, що правосуддя є дієвим і злочинна дія буде покарана, а звідси – виконання норми через страх перед покаранням.

У будь-якому випадку етика та мораль категорично вказують, що робити, а що ні, намагаючись вплинути на людську дію через продукування доброї волі на основі переконання, що необхідно дотримуватись обов'язку й добродійності, та через обмеження негативної волі, на основі переконання про абсолютність правосуддя чи то у формі власного сумління чи у формі силових каральних суспільних інститутів. Проте кратична функція етичних і моральних норм чи добровільний вибір нормативної поведінки реалізується у формі тих же психічно-феноменологічних процесів людського духу і душі.

Оскільки етичні та моральні процеси є психічно-феноменологічними явищами, які є можливими у вимірах людського духу та душі, то вони не можуть мати інтерсуб'єктивний рівень буття, тобто вони не існують в онтологічному сенсі як суспільні явища, як форми суспільної свідомості, оскільки в цьому випадку потрібне джерело феноменологічних процесів, тобто потрібна "інтерсуб'єктивна" душа або дух, але останні є іманентними субстанційними ознаками тільки індивіда, але не суспільних об'єднань.

Отож для зручності пізнання соціального впливає необхідність вживання таких категорій, як "народна душа", "народний дух", "національна свідомість", які, на наш погляд, мають символічне, а не онтологічне значення, бо в такому разі є необхідним, наприклад, джерело народної душі, духу та свідомості. Тому в принципі мораль та етику не можна класифікувати як суспільні явища, але тільки як явища індивідуальної психіки та духу. Онтологічно етичні та моральні норми – це загальноприйнята важлива інформація, яка може стати знаннями та переконаннями тільки у вимірах індивідуальної самосвідомості. Саме тому суспільства мають здатність не тільки прогресувати, але й деградувати, бо гинуть індивідуальні носії моральних почуттів, хоча, у цілому, епістемологічні надбання моралі та етики можуть перебувати на високому рівні.

У цьому сенсі функціонування моралі та етики є індивідуальним феноменологічним процесом, який необхідно завжди підтримувати, волюнтаризувати, актуалізувати, бо в іншому випадку ці явища перестають функціонувати як способи суспільної взаємодії. Таким чином, для відновлення в українському соціумі солідарних емоційно-чуттє-

вих станів необхідно прикласти добру волю до їх відновлення, здійснити в межах психіки і духу акти катарсису, які б усунули негативні емоційно-чуттєві відношення, провести люстрацію самосвідомості й переорієнтувати її на солідарність, толерантність, гуманність, чесність, обов'язок, довіру, бо альтернативними методами навряд чи можна відновити в спільноті інтеграційні прагнення.

Етика та мораль, будучи індивідуальними феноменологічними явищами, не “трансцендентують” у суспільне буття поза межі суб'єкта, який є їх безпосереднім носієм. У такому разі моральним може бути тільки вчинок індивіда, який він здійснює по відношенню до іншого. Отже, у суспільне буття трансцендентує індивідуальна моральна дія, яка зумовлена (або має своїм мотивом) моральними переконаннями людини. Зрештою, істинність такої думки підтверджується практикою самого морального правосуддя, яке оцінює, засуджує чи виправдовує саме дію людини, а не систему її світоглядних ідей. Тобто для спільноти важливими є дії, вчинки, а не думки, які є причиною дій. Власне, спільнота оцінює не систему індивідуального раціонального світогляду, а систему практичних дій, які з необхідністю супроводжуються емоційно-чуттєвими станами та волею.

Основна функція морально-етичних норм у спільноті полягає в тому, щоб через раціональні світоглядні моделі у формі приписів, норм, ідей та концепцій продукувати та контролювати вияв емоційно-чуттєвих станів людської психіки, бо для спільноти саме вони мають більше значення в порівнянні з “чистою думкою” чи “чистою ідеєю”, або ж світоглядом.

Для спільноти “чиста думка” (тобто та, яка не впливає на формування емоційно-чуттєвих станів) є корисна тоді, коли постає необхідність раціонально обґрунтувати технологію матеріального виробництва. Саме в сенсі технологій і технічних засобів людство прогресує, але, на жаль, не спостерігається прогресу у вимірах феноменології емоційно-чуттєвих станів, які є сутнісними ознаками моралі та соціальної онтології.

З вищенаведених міркувань випливає, що етика, мораль, а разом із ними релігія, філософія – це традиційні форми раціонального контролю над емоційно-чуттєвими станами людини. Однак зауважимо, що такий контроль не є контролем раціонального над ірраціональним, розуму над емоціями й почуттями, бо ці категорії не слід протиставляти, оскільки вони належать до однієї сфери – феноменологічної, яка є єдністю психічних і духовних процесів, єдністю душі і духу.

Усі емоції та почуття потребують раціональної ідентифікації, бо інакше вони не будуть емоціями й почуттями відносно чогось. “Чистих емоцій” і “чистих почуттів” не існує, бо кожна емоція та почуття є емоцією й почуттям чогось, вони формуються в результаті суб'єкт-об'єктного відношення, а отже, мають предметно-інтенціональний зміст.

Раціонально-волюнтаристський контроль над емоційно-чуттєвими станами не даний людині апріорно, але формується у процесі соціалізації та виховання. У цьому сенсі людина вчиться виявляти свої емоційно-чуттєві стани й риси характеру у суспільстві, а це вказує на раціоналізацію та прагматизм емоційно-чуттєвих станів.

Тому людина, перебуваючи в суспільних взаємодіях, виражає не те, що вона реально відчуває, але виражає те, що від неї очікують, а решта почуттів та емоцій свідомо пригнічуються чи “виносяться” поза рамки соціальної онтології на сімейні відносини чи на власну особистість.

Фактично, ті естетичні та етичні оцінки, які суб'єкт виражає через емоційно-чуттєві стани, – це не “чисті” емоції та почуття в їх первинному варіанті, але соціалізовані, окультурнені емоційно-чуттєві стани, які прийнято відкрито виявляти в спільноті.

За своїм сутнісним змістом, основні етичні категорії не є суто гносеологічними категоріями “чистого розуму”, але в онтологічному аспекті відображають реальні духовно-психічні явища людської свідомості. Відповідно, етичні категорії – це не категорії “чистого розуму”, а екзистенційні категорії, ті, які відображають суттєві психічно-духовні переживання людини, наприклад, свободу, обов'язок, совість, страх.

Етичні та моральні норми відображають найбільш значущі екзистенційні аспекти людського буття в межах суспільства. Фактично, моральні та етичні норми захищають та обґрунтовують соматично-антропологічні та психічно-духовні екзистенційні стани соціального суб'єкта.

Емоційно-чуттєві стани виникають перед *іншим*, у відношенні й ставленні до *іншого*, тобто є в цьому сенсі інтенціональними. Тому морально-етичні почуття – це соціальні почуття, оскільки вимагають наявності іншої людини або стороннього, або уявного (чи трансцендентного) спостерігача чи цінності, по відношенню до яких вони проявляються.

Етика та мораль спрямовані на формування раціональним шляхом (на основі норм, правил, ідей, концепцій) ідеальної поведінки людини, найдосконалішої (належної, бажаної) форми людських відносин, тобто найбільш оптимальних солідарних, толерантних, гармонійних систем емоційно-чуттєвих станів людської психіки, на основі яких є можливе безконфліктне спілкування та взаємодія.

Саме тому ієрархія морально-етичних цінностей включає в себе важливі феноменологічно-психологічні стани людини. Власне, цінності в моральному сенсі – це важливі солідарні, толерантні почуття та думки.

Морально-етичні категорії відображають у своїй суті суспільні пріоритети з орієнтацією на позитивні емоційні стани, і, навпаки, заперечення негативних. При цьому в більшості культур вважається, що позитивні категорії етичності відповідають певному благу, цінностям, які приносять для людини користь і навпаки.

Морально-етичні теорії – це не тільки засоби контролю над почуттями та емоціями, але й засоби їх продукування через виховні засоби. Так, наприклад, почуття вини, гріха, совісті є скоріше суспільними (набутими) почуттями, ніж вродженими (апріорними). Тому морально-етична сфера – це сфера саморозвитку феноменології духу, пошуку нових форм відношень і зв'язків між душею і духом, між психікою і свідомістю, між раціональним та ірраціональним, між раціональним і соматичним.

Отже, при аналізі онтологічної сутності суспільних норм важливою методологічною ідеєю є їх залежність від антропологічних характеристик людини. Тобто для розуміння онтологічних витоків моралі слід взяти до уваги, що моральні форми раціонального контролю над емоційно-чуттєвими станами виробилися не на основі безпредметного обґрунтування “чистої теорії”, але на основі практичних потреб соматичного, психічного, духовного характеру, а в цілому – потреб людської природи.

1. Греческо-руській словарь по Бензелеру. Издание Киевского Отдѣлення Общества Классической Филологии и Педагогики. – К. : Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, Михайловская улица, собственный домъ, 1881. – 824 с.
2. Лерш Ф. Пролегомени до психології як людинознавчої науки / Ф. Лерш; [пер. з нім. О. Семотюка] ; [наук. ред. Р. Трача і В. Андрієвської; перед. слово Р. Трача]. – К. : Пульсари, 2008. – 108 с.
3. Смелзер Нейл Дж. Проблеми соціології. Георг-Зімелівські лекції, 1995 / Нейл Дж. Смелзер ; [перекл. з англ. В. Дмитрук]. – Львів : Кальварія, 2003. – 128 с.

The ontological factors of forming of moral as a system which structural determine the public relations are explored in the article. It is necessary, that a moral has anthropological, existential and spiritual substratum, which its principles are formed on the basis of. Ontology of moral is determined as ontology of the emotional-perceptible being of human psyche and spirit.

Key words: moral, ontology of moral, social capital, emotional-perceptible being.

МОРАЛЬНІ ВІДНОСИНИ ЯК НЕВІД'ЄМНА СКЛАДОВА МІЖСОБИСТІСНИХ ВЗАЄМИН І ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ

У статті розкривається етичний зміст проблеми моральних відносин. Автор розглядає різноманітні підходи до обґрунтування сутності моральних відносин у різні філософські епохи. Моральні відносини аналізуються як невід'ємна складова міжособистісних взаємин і загальнолюдських цінностей.

Ключові слова: моральні відносини, загальнолюдські цінності, міжособистісне спілкування, моральні почуття.

Спілкування є немислимим без аналізу моральних відносин як незамінних складових самого процесу взаємодії, невід'ємних засад формування повноцінної особистості й становлення її неповторності. Людина потребує постійного пошуку загальнолюдських засад для взаєморозуміння, пошуку консенсусу, уміння віднаходити шляхи порозуміння. Однак сучасні проблеми та конфлікти, пов'язані зі “спотворенням належної культури спілкування”, постають на сьогодні чи не одним із вагомих показників глибокої моральної та духовної деградації людини.

Різні інтерпретації сутності моральних відносин репрезентовані в працях Т.Г.Аболіної, Г.С.Батищева, Г.Зіммеля, Г.Марселя, Ж.-П.Сартра, А.Шопенгауера, Л.Фейєрбаха. Однак у вищевказаних дослідженнях немає цілісної розробки проблеми моральних відносин як невід'ємних складових міжособистісних взаємин. Сьогодні ця проблема має не лише теоретичну, а й практичну потребу свого вирішення.

Тому, виходячи з цього, завдання статті ставить за мету віднайти такі форми взаємовідносин між людьми, які б увібрали в себе весь комплекс моральних норм і загальнолюдських цінностей.

Вихідним моментом аналізу етичних аспектів спілкування є усвідомлення його моральної природи, тобто аналіз через категорії “добро” і “зло”. Оскільки спілкування являє собою практичну й духовну взаємодію суб'єктів, то воно завжди має необхідний “діалогічний” характер, який відбивається своїми істотними гранями на всьому соціокультурному процесі людства. За словами Т.Г. Аболіної, “аналіз морального процесу на основі прояву, розвитку і збагачення всіх параметрів людського «Я» дозволяє наблизитися до реальної людини, до спілкування як способу єднання людини як безпосереднього суб'єкта культури з об'єктами його конкретного, життєвого світу” [1, с.11]. І, власне, завдяки цьому виявляється можливим активне звернення однієї людини до іншої в процесі взаємодії, максимальне виявлення можливостей суб'єктивності кожної зі сторін. Будучи незамінним компонентом особистісної структури, спілкування виступає універсальним засобом гуманізації самої людини. Воно потребує від людини вміння орієнтуватися в різноманітних, нерідко суперечливих ситуаціях, знаходити моральні вирішення поставлених проблем. Усе це, на думку О.І.Клепікова, “передбачає усвідомлений вибір індивідуальної поведінки, що потребує розвитку творчого мислення, усвідомлення цілей, завдань, мотивів не лише самих вчинків, а й їх наслідків” [6, с.237].

Моральні відносини як невід'ємна складова міжособистісних взаємин відіграють керівну роль у формуванні нової людини і як аспект вони присутні у всіх взаємозв'язках людей. Моральні відносини – це сукупність особливого виду зв'язків і залежностей, що встановлюються в результаті стосунків з іншими людьми, із суспільством. У реальному процесі спілкування міжлюдські відносини безпосередньо відображають моральність, яка не може існувати поза цими відношеннями. Процес спілкування, наголошує Г.Зіммель, “утворює ідеальний світ, в якому радість кожного безпосередньо пов'язана з радістю інших і ніхто принципово не в стані задовольнити своє прагнення за рахунок незадоволення іншого” [5, с.5]. Моральність у контексті спілкування є тим самим виміром, який визначає поведінку людини, її ставлення до співрозмовника, охоплює внутрішню потребу особистості до здійснення моральних дій і вчинків.

Моральні відносини несуть у собі суспільно цінний зміст, виступають способом детермінації поведінки людини поряд із цінностями моральної свідомості. Унаслідок цього вони накладають на людину визначені обов'язки. У моральних відносинах людина постійно ніби є суб'єктом цих відносин, тому що вони виникають і як результат її діяльності, і є їх об'єктом, оскільки сам устрій моральних відносин існує незалежно від неї, вимагаючи від неї виконання окреслених обов'язків. У цій взаємній залежності й проявляється моральність як специфічний аспект самосвідомості особистості та як об'єктивна по відношенню до особистості соціальна свідомість, зафіксована в моральних нормах суспільства. Ураховуючи це, моральний вимір міжлюдського спілкування слід розуміти як взаємне одкровення, для якого важливо бути діалогічним як щодо внутрішнього світу особистості, так і щодо зовнішнього взаємозв'язку людей.

Важливими компонентами моральних відносин є взаєморозуміння й співпереживання, за допомогою яких досягається згуртованість або відчуження суб'єктів. Спілкуючись, люди не лише формують свої уявлення про світ, досягають взаєморозуміння, а одночасно обмінюються діями, вчинками, думками та почуттями, переживаннями з іншими людьми, звертаються до власної душі, спогадів, совісті. Звертаючись до ролі моральних засад у процесі формування відчуття людської єдності, А.Шопенгауер наголошував на значенні таких християнських цінностей, як співчуття і співучасть, як можливість або засіб ототожнення себе з іншими. “Заздрість саме утворює непрохідну стіну між Ти і Я, а співчуття – тонку і прозору, іноді навіть зовсім її скасовує, крім того ж зникає різниця між Я і не-Я” [7, с.149].

Оскільки моральні відносини є ставленням людської здатності співвідносити себе з Іншими, вони дозволяють знаходити адекватні зв'язки між людиною і людиною, людиною і світом, людиною і буттям. Хоча якими б різноманітними не були моральні відносини за змістом, які б обов'язки вони не покладали на людину, в яких би вчинках не реалізовувались, їх “внутрішнім вістрям” є ставлення людини до суспільства. Тому що саме суспільство виступає продуктом взаємодії людей, умовою саморозвитку й самореалізації людини.

Однією зі складових моральних відносин можна вважати відношення людини до суспільного блага, яке потенційно припускається у всіх вимогах й цінностях моралі. Адже й самі інтимні душевні відносини між близькими людьми передбачають орієнтацію на суспільно корисні цінності – вірність, відданість, безкорисливе бажання добра один одному. У цілому, вони залишаються принципами морального спілкування й взаємодії людей, взаємною підтримкою та почуттями, переживаннями, моральним досвідом.

Відповідно до дії й спрямованості взаємин в етичній думці, ми можемо запропонувати класифікацію, яка поділяє міжлюдські взаємини на три типи: відносини залежності, свободи, гармонії. Це такі типи зв'язків, які існують між людьми завжди. Основою для структуризації зазначених міжлюдських стосунків стала класифікація, використана у праці Г.Г.Акмамбетова і А.П.Хамідова “Я і Суспільство” [12].

Запропонований поділ дозволяє розкрити сутність моральних відносин, розглянути міжлюдські взаємини як найбільш повну духовно-практичну присутність мого “Я” в “Іншому Я”, вийти на поєднання суб'єктивних світів двох людей шляхом самоутвердження у спілкуванні й завдяки його універсальності.

Відносини залежного типу побудовані так, що людина разом з іншими людьми невіддільно включена в деяке “Ціле” й підпорядкована йому у всіх проявах свого життя. Стосунки між людьми формуються під виглядом їх невірної включеності в “Ціле”. Логіка цих стосунків є логікою залежності, коли “Ціле” діє і мислить від власного імені, а людина діє і мислить від імені цього “Цілого”. Відносини залежного типу не є повністю відкритими, а є кінцевими. У той же час, залежні типи неоднорідні. У них виділяються два види: відкритий і закритий. У відкритому стосунку побудовані так, що індивіди співналежать “Цілому”, і це дає їм відомий спектр свободи, в якому вони можуть розвивати себе. У закритих залежних відносинах індивід співналежить разом з іншими

до кінцевого закритого “Цілого” й “актуалізований буттям”. У межах цих відносин свобода людини жорстко регламентована.

Прямо протилежними відносинам типу залежності за своєю характеристикою є *відносини свободи*. Тут людина не орієнтована на який-небудь ззовні розташований Центр, але сама для себе постає єдиним центром, початком, точкою відліку. “Людина в цьому відношенні, – як зауважує Г.Марсель, – не намагається визволитися від себе, не тікає від себе. Суттєвим є те, що вона заглиблюється у власний внутрішній світ, де вона знайде себе та інших” [9, с.35]. Інтереси і цінності, норми і ідеали – усе це знаходиться в ній. Людина – атом, тому є вільною й автономною. Однак і цей тип відносин двоякого роду: відкритого і закритого. Коли людина відгороджується від світу й замикається в собі заради того, щоб розібратися у труднощах, переосмисленні цінностей, ідеалів, віднайти досконаліші шляхи власного розвитку, ми маємо справу з відносинами відкритого типу свободи. Але, коли людина відгороджується від світу й замикається у свій світ не заради пошуку, а заради збереження в собі всього того, чого вона досягла, заради відмови від подальшого саморозвитку – це відносини закритого типу свободи.

Вище по рівню двох розглянутих типів відносин є відносини *гармонійного типу*. Вони не є синтезом попередніх, але беруть від них позитивні характеристики. Від відкритого залежного типу вони запозичують наявний момент усезагальної єдності й визнання чогось більш вищого, до чого можна й потрібно приєднуватися, постійно розвиваючи себе. Від відносин відкритого вільного типу беруть принципи самовідповідальності і суверенності людини. У межах відносин гармонійного типу людина не замкнута в собі, але відкрита всім своїм єством іншим людям і тим самим *співпричетна – вільно співпричетна – Універсуму*. Відношення між людьми в межах гармонійних зв’язків є, за визначенням Г.С.Батіщева, “відношенням глибинного спілкування, коли людина стає гідною розширення і поглиблення її креативності, коли велике багатство ціннісних адресатів оправдовує великі сили – здатності в неї, коли їй є чомусь або комусь присвятити власну творчість” [2, с.128]. Тут обмеження можуть бути тільки внутрішні, тобто ними може бути сам рівень розвитку людини. Слід урахувати й те, що людина може розвиватися повноцінно не тільки тоді, коли вона покладає себе лише для самої себе, але, насамперед і головним чином тоді, коли вона покладає себе для Іншого, Інших. І тільки всередині глибинного спілкування створюється атмосфера та умови розвитку кожного не на шкоду комусь, а завдяки розвитку всіх. Іншими словами, лише всередині гармонійних відносин людина найповнішою мірою відповідає власній сутності. Важливо відмітити, що процес розвитку кожного в універсальну й цілісну особистість – це не тільки розвиток індивідуальних здібностей, але й розвиток міжлюдських відносин у цілісній, універсальній зв’язки, у відношення повноцінного спілкування.

Ми не живемо самі по собі, а входимо в інших, а інші входять у нас, хоча самі цього не зауважуємо, а сприймаємо як данину. Саме у спілкуванні людина переборює власне індивідуальне обмеження. Мова йде про те, що інформація не просто передається однією людиною іншій, а завдяки уточненню і вдосконаленню служить засобом розвитку самої людини. Спілкування надає унікальні можливості для самоствердження особи, реалізації таких її духовних потенцій, які не розкриваються в інших сферах духовного виробництва.

Уміння глибоко проникати в іншу особистість і правильно будувати з нею взаємостосунки залежить, на нашу думку, від спрямування – на “Я”, на “Ти”. Я вимірюю не собою Іншого, але, навпаки, себе вимірюю Іншим й Іншими. Це дає змогу поставити себе на місце Іншого, мислити від імені Іншого й співвідносити це із собою. Усі сили душі, уся цільова установка має бути скерована на прорив своєї межі, щоб домогтися виходу у відкритий простір до “Ти”. Така скерованість передбачає визнання цінності іншої людини. Коли ми говоримо, що людина сама себе обирає, констатує Ж.-П.Сартр, “ми маємо на увазі, що кожен з нас обирає себе, але тим самим обираючи себе, ми обираємо всіх людей” [11, с.133]. І завдяки тому, що людина стає корисною для інших, у неї по-

являється стійке відчуття власної цінності. Тому відношення в атмосфері взаєморозвитку кожного відбувається не за рахунок чогось або когось, а в гармонії та взаємоутвердженні один одного. Саме тут розвиток кожного є не межею для розвитку інших, а необхідною умовою розвитку всіх інших.

Моральна цінність міжособистісних взаємин полягає в їхній процесуальності, що є рухом до усвідомлення людиною себе через іншу й завдяки іншій. Як зазначає В.С.Мовчан, “процесуальність моральних відносин – це їхня діалогічність, спрямована на спільний пошук істини, в якому суб’єкти не лише відкривають для себе світ одне одного, а насамперед власний світ” [10, с.453]. Це передусім такі відносини, коли людина нічого не вимагає для себе, нічого не нав’язує, не проектує на іншу людину своє власне мірило, а, навпаки, розкрита для мірила іншого суб’єкта, дивиться на себе очима іншого. Моральні відносини – це відносини, які базуються на взаємному зв’язку двох людей. Можна назвати їх відношеннями, в яких реалізується інтерперсональна мова.

Мораль може бути обґрунтована й виведена лише зі зв’язку Я і Ти, проголошує Л.Фейєрбах, а там, де поза Я немає ніякого Ти, немає іншої людини, там не йдеться про мораль. Тому саме діалог Я і Ти, до якого прагне кожна людина і в якому реалізує цільове людське буття, є необхідним елементом не тільки моралі, але й глибоких особистісних відносин. Пізнати іншу людину можна лише через її активне саморозкриття, через її готовність до розмови, через її “одкровення”. Щоб це “одкровення” здійснилося, потрібна співучасть “Я” і “Ти”, яка допомагає змінити себе, зазирнути у власний внутрішній світ і, відповідно, розраховувати на відвертість Іншого.

Розуміння іншого у всіх його проявах відкриває для нас новий рівень взаємопроникнення, визнання внутрішнього світу іншої людини автономною реальністю. Таке тлумачення іншого не тільки збігається із самопізнанням власного внутрішнього світу, але й утворює особливий зв’язок внутрішніх світів двох особистостей, вищий тип духовного єднання, а моральні відносини як взаємоприсутність “Я” і “Ти” в процесі спілкування.

Виходячи з вищесказаного, слід зазначити, що призначення і сенс моральних відносин у тому, щоб людина самовизначилась, самовиразилась, самореалізувалась, самоствердилась, взаємозбагатилась у процесі взаємодії з іншою людиною, якщо вона є вищою цінністю у спілкуванні, тобто “дзеркалом”, в якому людина пізнає саму себе й одночасно творить себе. Усе більше заглиблюватися в універсально-всезагальне визначення світу людина здатна лише розширюючи й поглиблюючи моральні відносини з іншими людьми, роблячи ці відносини більш багатовимірними. Будучи заснованими на вільному самовизначенні, взаємності й довірі, варіюючись за своєю глибиною від суто ділових стосунків до дружби і любові, що охоплюють усю суб’єктивність людини, такі моральні відносини поширюються в просторі культури “неначе жива субстанція комунікативного людського розуму – розуму, що використовує свою внутрішню рухливість, свій інтерсуб’єктивний варіативний устрій для вписування людської спільноти у навколишнє буття” [4, с.88].

Таким чином, етичні цінності регламентуються моральними нормами і принципами, тобто інтереси людини в стосунках з іншими утверджуються тим, наскільки вона поспідовно втілює у своїй манері спілкування загальнолюдські вартості, дотримується кодексу поведінки, яка передбачає певний тип моральних відносин у різних сферах соціуму. А загалом, чи дотримується вона десяти Божих Заповідей? На думку приходиться запитання: які ж правила повинні визначати ставлення людини до людини? Насамперед, перекладаючи євангельську заповідь, слід ставитися до Інших так, як би ми хотіли, щоб ставилися до нас, відоме “золоте правило” поведінки, сформульоване вже Конфуцієм (VI–Vст. до н. е.). Разом із тим потрібно шукати те, що об’єднує. Щоб кожна зустріч була не зіткненням, але пізнанням себе в Іншому. Більше того, необхідно прагнути до розуміння іншого як свого “інобуття”, чого досягнути без зацікавлення просто неможливо.

Розвиток моральних відносин між суб’єктами не може бути позбавлений якихось протиріч. Навпаки, вони здійснюються через динаміку зіткнення різних протилежних

тенденцій і подальше вирішення протиріч між ними. Вихідними, неподільними одиницями будь-якого процесу спілкування є два індивіди, кожен з яких відрізняється своїми індивідуальними якостями світосприйняття, живе у своєму індивідуальному просторі і часі, відчуває, розуміє, говорить. У спілкуванні з тими, хто відрізняється, людина набуває нових соціальних якостей, розвиває й удосконалює вже набуті за умови добровільності.

Головне завдання суб'єктів комунікації полягає в тому, щоб “не просто зафіксувати виявлене протиріччя в його почуттєво-дотичному вигляді, а шляхом раціонально-рефлексивної діяльності моральної свідомості чітко сформулювати його як проблему, що вимагає вирішення” [3, с.176]. Своєчасне вирішення кожного конкретного комунікативного протиріччя дозволяє підняти міжособистісне спілкування на якісно інший рівень.

Важливим чинником міжлюдської взаємодії є порозуміння як базова вимога й обов'язкова умова спілкування людей. Воно допомагає людині успішно вступати в моральні відносини, реалізовувати засади добродійної етики й сприяти цим активній взаємодії між людьми. Однак порозуміння є немислимим без почуття власної відповідальності кожної окремої особистості не лише за власну долю, але й за долю людського співтовариства в цілому. Оскільки моральне почуття завжди народжується в безпосередній реалізації відношення до інших, то воно постійно відповідальне, причому відповідальне “тут і тепер”.

З огляду на це, вагомим регулятором міжлюдської інтеракції постає аксіологічний рівень, який сприяє узгодженню моральних відносин із наявними нормами і цінностями та передбачає можливість їх обґрунтування. Самовизначення власної позиції, відповідальність, відчуття власної гідності й самоповаги стають керівними чинниками для новітнього розуміння суб'єкта спілкування, а свобода, автономія волі залишаються для нього найвищими моральними і духовними добродійностями. Моральні відносини стали неодмінною інтегральною складовою життя людини. Без них людина була б нездатна збагнути не лише почуття власної гідності, а й почуття гідності іншої людини.

Людина, як нам відомо, має незаперечне право на життя і свободу. Шляхом реалізації цього права вона набуває вагомості для іншої людини. Єдиним виміром, в якому вона може бути цінністю, є міжособистісні взаємини, їх різноманітні форми і сутність. Їх основою є моральні відносини, які, за висловленням Б.В.Маркова, “... ідеалізуються у свідомості як сфера духовної тотальності і справедливості, справжнього спілкування індивідуального і загального” [8, с.79]. В основі такої свідомості лежить поняття чистої справедливості, для реалізації якої вимагається допущення автономності моральності. Моральне “Я”, яке опирається на свободу волі, доповнює соціальні і групові вартості етичними. Ми стаємо собою тільки в тій мірі, в якій стає самим собою “Інший” і набуваємо свободу тільки в тій мірі, в якій набуває свободу “Інший”.

Однак свобода за наявності морального начала спілкування якісно відрізняється від “усвідомлених діяльнісних зусиль”, які необхідні для досягнення морального спілкування як вільного самоцінного акту. Моральні відносини, як мета, сприяють усвідомленню свободи як універсальної цінності. Разом із тим свобода змістовно оформлюється й чітко постає в культурі через “вищі цілі”. Відповідно синтез свободи й вищих духовних цінностей людини утворює нашарування таких проблем її буття, які роблять необхідним розвиток її здатності до виходу за межі конкретного “культуроперебування”, здатності переміщувати своє “Я” в інше культурне середовище. Ця здатність людини до пристосування в будь-якому культурному просторі виводить духовно-суб'єктний потенціал людини на універсальне, всеохоплююче поєднання з іншою людиною.

Тому не менш значущими для індивіда є врахування потреби у свободі й повазі іншої особистості навіть тоді, коли його світоглядні та інші уявлення істотно відрізняються від уявлень решта людей. Таким чином, взаємодія з позиціями, відмінними від своїх, зіставлення власної думки з думками на користь іншої точки зору виступає як необхідна умова розвитку своїх власних поглядів.

Отож, наявність Іншого є необхідною умовою самоактуалізації особистості, оскільки завдяки Іншому людина твориться, відкриває себе саму, виявляє деякі знання, думки, відношення, про присутність яких не знала. Людина протягом усього свого життя перебуває в контактах з іншими, знаходить себе в контактах з оточуючими її індивідами й завдяки цьому “свідомість людини пробуджується, оповита чужою свідомістю”. Їй властиво й необхідно проявлятися у світі як людина, творити себе як людину, утверджуватися в тому, що вона є. А без наявності взаємності, того базису, при якому людина відчуває себе людиною, стає неможливою повна актуалізація, душевна стабільність, упевненість у собі і у своїх силах. Це можливо лише за умови реалізації повноцінних моральних відносин, основаних на взаєморозумінні, відкритості й відповідальності за долю Іншого.

1. Аболина Т. Г. Исторические судьбы нравственности / Т. Г. Аболина // Философский анализ нравственной культуры. – К. : Лыбидь, 1992. – 196 с.
2. Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения / Г. С. Батищев // Вопросы философии. – 1995. – № 3. – С. 109–126.
3. Етика : навч. посіб. / [В. О. Лозовий, М. І. Панов, О. А. Стасевська та ін. ; за ред. В. О. Лозового]. – К. : Юрінком Інтер, 2002. – 224 с.
4. Етичні норми і цінності: проблема обґрунтування / [Аболина Т. Г., Єрмоленко А. М., Кисельова О. О., Малахов В. А.]. – К. : [б. в.], 1997. – 243 с.
5. Зиммель Г. Избранное [Электронный ресурс] : в 2 т. – М. : Юрист. – 1996. – Т. 2. Созерцание жизни. – С. 1–11. – Режим доступа : http://www.krotov.info/libr_min/z/zimmel2html
6. Клепиков О. І. Основи творчості особи: навч. посіб. / О. І. Клепиков, І. Т. Кучерявий. – К. : Вища школа, 1996. – 295 с.
7. Ларіонова В. К. Історія етичних учень : посібник / В. К. Ларіонова. – Івано-Франківськ : [б. в.], 2004. – 192 с.
8. Марков Б. В. Философская антропология: очерки истории и теории / Б. В. Марков. – С. Пб. : Лань, 1997. – 384 с.
9. Марсель Г. Homo viator. Прологомени до метафізики надії / Г. Марсель. – К. : [б. в.], 1999. – 320 с.
10. Мовчан В. С. Історія і теорія етики : курс лекцій / В. С. Мовчан. – Дрогобич : Коло, 2003. – 508 с.
11. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – це гуманізм : читанка з історії філософії : у 6 кн. / Ж.-П. Сартр ; за ред. Г. І. Волинки. – К. : Довіра, 1993. – Кн. 6 : Зарубіжна філософія ХХ ст. – С. 131–139.
12. Я и Общество / сост. Г. Г. Акмамбетов, А. П. Хамидов. – Алма-Ата : Казахстан, 1989. – 304 с.

In this article the ethical sense of the problem of moral relation is revealed. The author examines different approaches to prove the essence moral relations in different philosophical times. Moral relations are analyzed as an integral component of mutual relationship and common to mankind values.

Key words: moral relation, common value, interpersonal communication, moral sense.

УДК 17.02:115

ББК 87.71

Віталій Надурак

ДО ПРОБЛЕМИ ЧАСОВИХ ХАРАКТЕРИСТИК МОРАЛІ

У статті досліджується специфіка часових характеристик системи моралі в контексті синергетичної парадигми. Детально проаналізовано особливості часових параметрів різних рівнів структури моралі та етапів її розвитку. Зроблено висновок про відмінності між часовими характеристиками різних систем моралі та проаналізовано їх причини.

Ключові слова: час, зміна, відносність, темп, мораль, синергетика, керуючі параметри, хаос, порядок, система, структура.

Проблема часу, без перебільшення, належить до найбільш цікавих наукових проблем. З давніх часів мислителі прагнули осягнути її таємницю, проте й сьогодні вона залишається до кінця не розгаданою. Разом із тим існує чимало цікавих напрацювань, які значною мірою пояснюють природу даного феномену. Однією з провідних тенденцій у таких дослідженнях є аналіз різноманітних типів часу. Зокрема, останнім часом детально й успішно досліджуються біологічний, психологічний, історичний час тощо.

Метою нашої статті є аналіз особливості перебігу часових процесів у системі моралі. Така проблема ще не була предметом окремого наукового дослідження. Тому для досягнення поставленої мети ми використовуємо загальні напрацювання щодо проблеми часу, зокрема, праці І.Хасанова, С.Курдюмова, Є.Князевої, А.Алюшина, Дж.Уїтроу та ін., а також дослідження конкретних типів часу, представлені в роботах С.Капіци, Т.Алексіної, Б.Цуканова та ін. Крім того, у нашому дослідженні використовуватимуться положення синергетики, що знайшли відображення в працях Г.Хакена, В.Буданова, І.Пригожина, уже згаданих С.Курдюмова та Є.Князевої.

Перед тим як перейти до характеристики часових параметрів моралі, варто внести деяку ясність у розуміння феномену часу як такого. На нашу думку, тими поняттями, які допомагають адекватно його зрозуміти, є “зміна” і “відносність”. По-перше, час у матеріальному світі – це зміна його об’єктів, якій властиві певні ритми, темпи, послідовність. По-друге, темпи зміни об’єктів є різними один щодо одного й цим зумовлена відносність часу (точніше, один з аспектів відносності). Різні об’єкти мають власні ритми і темпи змін. Відповідно, ми вимірюємо час зіставленням темпів змін одних об’єктів з іншими. Наприклад, беремо одну зміну – оберт Землі навколо своєї осі – і зіставляємо з нею власну здатність змінити певну ділянку земної поверхні, кажучи в такому випадку, що на обробіток поля ми витратимо три доби. Єдиного часу як своєрідного континууму, в якому перебувають об’єкти, не існує. Український дослідник Б.І.Цуканов із цього приводу зауважує, що “... час як фізичний об’єкт виділити неможливо” [10, с.5]. Людина і природа “не існують у часі, а володіють часовими властивостями” [10, с.14].

Крім цього, треба виділити ще й поняття суб’єктивного часу – відображення змін об’єктивного світу у свідомості людини. Таке відображення інколи (на буденному рівні) може сприйматись за справжній час, проте треба пам’ятати, що людиною зміни оточуючого світу сприймаються через специфічні структури у свідомості, які дозволяють нам бачити світ лишень у відповідному ракурсі. До того ж людське сприйняття часу зумовлене властивостями нашого організму. Як зазначає Б.І.Цуканов, “Структура часових властивостей психіки людини визначається тим, що в її основі лежить тривалість, яка реально переживається. Вона (ця структура – *Н.В.*) пов’язана з ходом власного біологічного годинника індивіда і визначає особливості його особистого ставлення до часу” [10, с.6].

Вищевказані аспекти, що пов’язані з часом і його властивостями, необхідно буде враховувати при подальшому аналізі феномену морального часу.

Для досягнення поставленої у статті мети, насамперед проведемо порівняльний аналіз часових характеристик різних рівнів структури моралі, кожен з яких має власний темп розвитку. Для цього необхідно спочатку виділити ці рівні. Структурний аналіз моралі, який нами пропонується, ґрунтується на синергетичному підході. При аналізі відкритих складноорганізованих систем (а саме такою є мораль) у синергетиці виділяють такі 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 системі моралі ними є складові моральної свідомості, які постають базовою конструкцією моралі й визначають її “обличчя”. Це і є набір усвідомлюваних людьми принципів, правил і норм поведінки. Мегарівень складається із керуючих параметрів, які визначають зміст макрорівня. Власне, вони й 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 не-

минуче 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 осібно, незалежно від певного типу культури). Детально керуючі параметри системи моралі проаналізовані нами в окремій статті [6].

Як було зазначено, кожен з описаних рівнів має власний темп розвитку, отож спробуємо їх описати.

Найшвидші темпи розвитку притаманні макрорівню. Йдеться про те, що в моральній діяльності індивіди схильні до постійних змін, які проявляються в тому, що окремі суб'єкти можуть не погоджуватись із певними нормами моралі, ставити їх під сумнів, змінювати, надавати, за певних обставин, перевагу одним перед іншими, зрештою, здійснювати постійний моральний пошук. Така ситуація інколи видається схожою на хаос, адже окрема людина протягом свого життя може досить часто, тією чи іншою мірою, змінювати моральні орієнтири.

Зміни на макрорівні (у моральній свідомості) є значно повільнішими відносно попереднього рівня і це природно, адже складові моральної свідомості змінюються не так швидко, як ставлення до них людей. При цьому треба зазначити, що темпи змін різних елементів моральної свідомості теж різняться між собою. Наприклад, моральні цінності змінюються значно повільніше, ніж моральні норми. Вони являють собою той фундаментальний параметр, який задає темп усьому рівню. Моральні норми відносно даного параметра, як було зазначено, змінюються швидше, хоча й вони теж неоднорідні в темпах змін. Скажімо, існують норми суто ситуаційні за своїм змістом, що не виходять за межі якогось часткового аспекту людської поведінки. Вони межують із правилами етикету й зовнішньої культури поведінки або часто самі постають такими. Темп змін цих норм є значно швидшим, порівняно з іншою групою норм, які можуть бути названі, в даному контексті – фундаментальними (“не вбий”, “не вкради”, “не кажи неправди” та ін.). Вищевказані норми змінюються, порівняно з попередньою групою, набагато повільніше. Їх темп близький до того, в якому існують цінності.

Стосовно мегарівня треба зауважити, що темпи його розвитку є найбільш повільними, іншими словами, керуючі параметри системи моралі змінюються відносно інших рівнів найповільніше. Самі керуючі параметри за темпами розвитку можуть бути поділені на дві групи. До першої відносимо ті, що змінюються найбільш повільно: біологічна природа людини, потреба соціального, бажання володіти власністю. До другої – параметри, темпи змін яких є порівняно швидшими, а саме: національно-культурна специфіка народу-носія моралі і релігії.

Якщо відносна повільність змін у першій групі не може викликати сумнівів, то друга група керуючих параметрів потребує деяких пояснень. Щодо релігійного параметра, треба зауважити, що темп його зміни хоча і є швидшим, порівняно з першою групою керуючих параметрів, проте відносно мікро- і макрорівнів він є повільнішим, хоча, на перший погляд, це твердження може видатися сумнівним. Проте якщо подивитися в основу релігійного феномену, то там завжди знаходиться система певних догм, які за своєю природою змінюватись не повинні, оскільки відображають істини, отримані від божественного Абсолюту. Зміни, що відбуваються “на поверхні” релігійного феномену, можуть бути порівняно частими, проте на суть тієї чи іншої релігії вони не впливають. Саме тому, у минулому, коли в якогось народу на зміну однієї релігії приходила інша, то відбувалася саме заміна однієї іншою, а не еволюційна зміна, оскільки еволюція догматів майже неможлива.

Аналогічною є ситуація і з таким керуючим параметром, як національно-культурна специфіка народу – носія моралі. На перший погляд, теж може видатися, що зміни з ним відбуваються в такому ж темпі, як і зі складовими моральної свідомості. Проте треба уточнити, що керуючу функцію відносно макрорівня, у першу чергу, виконує ядро певної культури, а воно змінюється значно повільніше, ніж елементи макрорівня. Інші

елементи культури, звичайно, можуть мати темп навіть швидший за темпи розвитку складових моральної свідомості, але її сутнісне ядро змінюється набагато повільніше.

Наступним завданням нашої статті є аналіз часових характеристик моралі на різних етапах її розвитку. Кожна відкрита складноорганізована система у своєму розвитку проходить кілька етапів. Їх послідовність, у загальному, має такий вигляд: порядок – 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. Це дає підстави стверджувати, що вона розвивається циклічно. Періоди цього циклу теж мають свої стадії, які потребують детальнішого опису.

Починається існування моралі з періоду хаосу, адже саме з нього виникає нова мораль (слово “початок” уживається тут зі значною долею умовності, адже існуванню однієї системи моралі передують існування іншої, яка, власне, й опинилася в хаосі). На даному етапі йде руйнація старої системи моралі й пошук нової, який відбувається через конкуренцію можливих її проектів. Згодом мораль підходить до критичної точки свого розвитку – біфуркації – після якої система “визначається” із проектом моралі, який виграє конкуренцію й стає ядром нової моралі. Потім починається наступний етап, який позначений формуванням навколо даного ядра “тіла” нової моралі. Відбувається це, в основному, через практику людських стосунків, коли нові принципи, норми втілюються в поведінці суб’єктів, що сприяє їх “розгалуженню”, тобто утворенню нових елементів моральної свідомості. Даний процес супроводжується критичним осмисленням нової моралі, яке здійснюють переважно інтелектуали. Після цього існуюча система моралі стає, тією чи іншою мірою, кодифікованою, набуває відносно стрункого й сталого вигляду.

Із цього часу починається етап впорядкованого існування системи моралі. Протягом цього періоду вона, звичайно ж, не залишається незмінною, адже постійно йде її реінтерпретація, виділення нових норм тощо. Проте у відповідних межах вона зберігає свою структуру. Рано чи пізно впорядковане існування моралі припиняється, і система потрапляє в період нестабільності. Остання зумовлюється тим, що існуюча мораль поволі виявляє свою нездатність виконувати властиві їй функції й постійно піддається сумніву та критиці. Врешті, система переходить у період хаосу, після чого цикл її існування повторюється заново.

Якщо говорити про тривалість згаданих періодів, то найдовшим у часі є, безумовно, період порядку, протягом якого мораль у відповідних межах зберігає свою тотожність. Найменше триває точка біфуркації, виділити яку особливо важко. Тривалість інших періодів може змінюватись один відносно одного, хоча, в загальному, вона є приблизно однаковою, хіба що період хаосу триває, здебільшого, менше за інші.

Для аналізу часових параметрів моралі особливо важливим є чергування саме періодів порядку і хаосу, які й створюють загальний “малюнок” перебігу часових процесів у системі моралі. Треба також зауважити, що чергування даних періодів є не ритмічним, а, переважно, аритмічним, тому що кожен із них може мати різну тривалість протягом історії відповідного суспільства. Тобто, наприклад, період хаосу в один час може тривати у два рази довше, ніж в інший.

Кожна зі згаданих фаз розвитку моралі має свій темп, адже частота змін на одиницю часу в них різна. Зокрема, у періоді хаосу ця частота, звичайно ж, набагато вища, ніж у періоді порядку, адже зміни в цій фазі відбуваються значно частіше. Умовною точкою відліку тут може бути біфуркація: чим ближче система моралі перебуває до неї, тим темпи її розвитку вищі.

Водночас кожна моральна система, у цілому, має власний темп розвитку, який відрізняється від темпів інших моральних систем. Тобто частота змін у двох порівнюваних системах на одному й тому ж етапі (хаосу чи порядку) може бути різною. Це залежить від декількох чинників і, у першу чергу, від специфіки керуючих параметрів, які діють на дану систему моралі. Адже крім універсальних параметрів, як-от біологічний фак-

тор, є й такі, що можуть суттєво відрізнятись – національно-культурна специфіка, релігія. Отож, можна спостерігати, по-перше, різний темп у моральних систем, які співіснують в один і той самий час (наприклад, помітною буде ця різниця, коли порівняємо темп сучасного американського та афганського суспільства – перший значно вищий). По-друге, загальний темп розвитку однієї й тієї ж системи в різні періоди розвитку може бути різним. Наприклад, той темп, який притаманний сьогодні сучасним західним суспільствам, є набагато вищим, ніж, скажімо, кілька сотень років тому. Він вищий як у цілому для системи, так і для відповідних фаз розвитку. Ті зміни, які відбувалися колись протягом десятиліть, сьогодні вкладаються в роки і т. д.

Російські дослідники Є.Н.Князева і С.П.Курдюмов у статті “Коеволюція складних соціальних структур: баланс долі самоорганізації і хаосу” зауважують, що “... загальний темп розвитку постає ключовим індикатором зв’язку структур в єдине ціле, показником того, що ми маємо справу з цілісною структурою, а не з конгломератом розрізнених елементів...” [5]. Коли система переходить у стан хаосу це, серед іншого, проявляється в тому, що її елементи 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, 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 (ситуація в Україні 90-х років ХХ ст. тому чудовий приклад).

Така ж ситуація може виникнути й у взаємодії мікро- (моральна діяльність) та макрорівня. Тобто рівень стосунків між людьми, темп їх розвитку зростає, а моральна свідомість розвивається в попередньому темпі й не встигає трансформуватись. Імовірність хаотизації структури моралі в такому випадку дуже висока.

Оскільки, як було вище показано, темпи на мікро-, макро- та мегарівнях суттєво відрізняються, то треба уточнити, що коли йде мова про загальний темп розвитку всієї системи моралі, то 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 відповідає не десять (узгоджене прискорення темпів на різних рівнях), а тих же п’ять чи шість одиниць на макрорівні.

Різні темпи розвитку можуть мати місце не тільки у вертикальній структурі моралі, тобто між її рівнями, але й у горизонтальній. Ідеться про те, що в період хаосу різні соціальні групи в межах одного суспільства можуть існувати в різних “моральних темпах”. Наприклад, одні групи можуть швидше адаптуватись до нових реалій, активно здійснювати пошук нової моралі, інші ж будуть значно інертнішими, намагатимуться уникати різких змін, прагнутимуть дотримуватись традиційних норм, хоча й суспільство, у цілому, вже дані норми не сприймає і вони є неактуальними. Така темпоральна відмінність є однією із суттєвих ознак морального хаосу.

С.Капіца в статті “До поняття часу в історії” [3] зауважує, що в історії можна спостерігати певні цикли і, що найголовніше, їх тривалість є тим довшою, чим віддаленіші вони від наших днів. Наприклад, час існування імперій колись обчислювався, як мінімум, життям кількох поколінь, а тепер – вкладається в життя одного. Відбувається те, що автор називає “стисненням історичного часу”. Подібні висновки зустрічаються в багатьох дослідників і їх лейтмотив може бути виражений такими словами: у наші дні темп розвитку в соціальній сфері буття став на кілька порядків вищим, у порівнянні з попередніми століттями (не кажучи вже про тисячоліття). Не оминули ці зміни і мораль.

Якщо оглянути моральні системи минулого, то стане помітно, що час їхнього існування був досить тривалим. Сучасна ж мораль характеризується іншими властиво-

стями. Найкращим прикладом можуть бути передові західні суспільства, які характеризуються сьогодні найвищими темпами соціального розвитку. Суспільна мораль у них перебуває в стані постмодерну, коли жодна моральна система не може остаточно сформуватись і руйнується, фактично, так і не виникнувши. Ця ситуація може бути охарактеризована як хаос. Його породжує надзвичайно швидкий темп суспільних змін, до якого система моралі не встигає адаптуватись. Цей же висновок у згаданій статті поділяє й С.Капіца, зауважуючи: "... швидкість історичного процесу приводить до того, що практичні норми життя, цінності не встигають сформуватись відповідно до вимог часу" [3]. Далі автор зазначає, що та увага до прав і свобод окремої людини, яка притаманна цим спільнотам, є наслідком того, що *суспільна* мораль не встигає сформуватись, адже загальні норми та цінності займають тривалий час для свого утвердження в суспільстві. Звідси й розквіт сучасних ліберально-демократичних ідей, який пояснюється тим, що суспільство, не маючи спільної моралі, дає змогу індивідові самому обирати собі мораль, творити її для себе й свято оберігає це право, повсюдно декларуючи ідею свободи самовизначення людини, маючи її за найбільшу цінність. Можна припустити, що такий стан хаосу, який ще називають станом постмодерну, є тією точкою суспільного розвитку, до якої сьогодні прямують усі суспільства, які поки що в ньому не опинились. Можливо, тут і знаходиться ключова точка біфуркації, після якої система моралі потрапить в один із можливих варіантів свого майбутнього розвитку і яким він буде, передбачити надзвичайно важко. Виклик часу, який постав перед сучасними моральними системами, є кардинально новим, і те, як вони до нього адаптуються, можна лише віддалено прогнозувати.

Є.Н.Князева та С.П.Курдюмов звертають увагу на таке цікаве явище, як злитість у складноорганізованій структурі, що саморозвивається, минулого і майбутнього в теперішньому. Вони пишуть: "Минуле і майбутнє у складній еволюційній структурі присутні сьогодні на рівних правах із сучасним. Синергетичне бачення світу є вмінням побачити в сьогоднішньому стані нелінійної системи ті фрагменти, в яких процеси тепер протікають так, як вони йшли у всій системі в минулому, а також ті фрагменти, в яких процеси йдуть так, як вони йтимуть у всій системі в майбутньому. Причому це елементи готового, не сконструйованого минулого і реального, не змодельованого майбутнього. Парадоксально, але це означає, що не обов'язково займатись археологією знання, матеріальних цінностей і т. п., по крихтах збираючи минуле, а достатньо знати, в якому фрагменті сьогоднішньої структури архаїчні елементи представлені в їх цілості. Аналогічно, можна не тільки будувати моделі майбутнього й прогнозувати його, але й навчитись відшукувати його у відповідних «куточках» теперішнього" [4, с.139]. На нашу думку, ці ж особливості мають місце і в системі моралі. У статті про моральний хаос [7] ми показали, що певна частка хаосу завжди присутня в системі моралі, навіть у найстабільніші періоди її розвитку. Зокрема, це проявляється в тому, що продовжують існувати суб'єкти, які можуть не визнавати певних існуючих норм, а сповідувати старі, які віджили себе. Або ж у середовищах певних людей час від часу можуть проявляти себе елементи моралі минулого: наприклад, звичай кровної помсти, "принцип око за око" чи норми, що вимагають беззастережного послуху молодших старшим, дружини – чоловікові тощо. З іншого боку, мораль майбутнього теж завжди частково присутня в сучасному, адже спочатку нові норми з'являються локально й тільки з часом поширюються на все суспільство. Завжди першими зміст нової моралі відчують окремі суб'єкти, наприклад, інтелектуали. Отож, гадаємо, варто сьогодні пильніше придивитись до поведінки таких суб'єктів чи суспільних груп, адже серед них уже, можливо, існують ті норми моралі, які дослідники намагаються сконструювати, змодельовати для майбутнього (наприклад, тим, хто працює над розробкою біоетики, варто звернути погляд на людей, які задіяні в проблемних сферах, пов'язаних із сучасними біотехнологіями, адже, можливо, серед них уже сформувались певні моральні норми, які досить добре регулюють їх діяльність).

Підсумовуючи написане, зауважимо, що мораль як відкрита складноорганізована система володіє власними специфічними часовими характеристиками. Їх дослідження передбачає аналіз специфіки перебігу часових процесів на різних рівнях її структури, а також на різних етапах розвитку. Крім того, подібні дослідження вимагають аналізу відмінностей часових характеристик різних моральних систем, кожна з яких володіє власною специфікою. Саме останній напрямок досліджень видається нам найперспективнішим, оскільки він і стане предметом подальших напрацювань.

1. Алексина Т. А. Время как феномен культуры [Электронный ресурс] / Т. А. Алексина. – Режим доступа : http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/aleksina_vremia.html.
2. Алюшин А. Л. Эндофизика и временные шкалы виртуального восприятия / А. Л. Алюшин, Е. Н. Князева // Вопросы философии. – 1997. – № 2. – С. 80–96.
3. Капица С. П. К понятию времени в истории [Электронный ресурс] / С. П. Капица. – Режим доступа : <http://spkurdyumov.narod.ru/kapitsaistoria.htm>.
4. Князева Е. Н. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – С. Пб. : Алетей, 2002. – 414 с.
5. Князева Е. Н. Коэволюция сложных социальных структур: баланс доли самоорганизации и хаоса [Электронный ресурс] / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – Режим доступа : <http://spkurdyumov.narod.ru/KnyazevaKurdyumov11.htm>.
6. Надурак В. В. Керуючі параметри системи моралі / В. В. Надурак // Практична філософія. – 2008. – № 4. – С. 21–29.
7. Надурак В. В. Моральний хаос в контексті синергетичної парадигми / В. В. Надурак // Гілея : зб. наук. праць. – К. : КНПУ ім. М. Драгоманова, 2008. – Вип. 14. – С. 213–219.
8. Современные социологические теории социального времени: научно-аналитический обзор / отв. ред. Ю. А. Кимелев. – М. : ИНИОН РАН. – 1993. – 48 с.
9. Хасанов И. А. Феномен времени = Time phenomenon / И. А. Хасанов. – М. : ИПК госслужбы, 1998. – 154 с.
10. Цуканов Б. И. Время в психике человека / Б. И. Цуканов. – Одесса : АстроПринт, 2000. – 219 с.

Temporal characteristics of morality in the context of synergetic paradigm are investigated in the article. The features of temporal parameters at different levels of the morality's structure and stages of its development are thoroughly analyzed. The conclusion about the differences between the time characteristics of different systems of morality was made and their causes were analyzed.

Key words: *time, change, relativity, tempo, morality, synergetics, controlling parameters, chaos, order, system, structure.*

**АТЕЇЗМ І УКРАЇНСЬКЕ ХРИСТІАНСТВО:
РЕЛІГІЄЗНАВЧО-ТЕОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ВЗАЄМИН**

У статті аналізуються взаємини атеїзму та українського християнства на прикладі українського католицизму. Доводиться, що атеїзм у радянську епоху не вплинув на український католицизм як і на українське християнство, а сьогодинішній його вплив відбувається через споживацькі цінності секулярного суспільства.

Ключові слова: атеїзм, українське християнство, католицизм, атеїстичне вчення, евангелізація.

У сучасному українському суспільстві з-поміж різноманітних духовно-культурних проблем, які впливають на становлення ідентичності українського християнства, зокрема його невід'ємної складової – українського католицизму, важливе місце займають проблеми існування та генезису новітніх форм атеїзму. До них сьогодні належить, перш за все, модерний так званий “практичний атеїзм”, який проявляється в превалюванні матеріальних – споживацьких вартостей над духовно-релігійними цінностями людини. Поява та існування цього різновиду атеїзму пов'язана не лише з минулою радянською атеїстичною пропагандою й тотальною боротьбою з релігією в СРСР упродовж сімдесяти років, але й з економічними проблемами українського сьогодення [8, с.1]. Так, значна частина найзаможніших людей українського суспільства, більшість яких набули своє багатство іще в комуністичний час, зокрема під час “перебудови” або вже в незалежній Україні, причому дуже часто нечесним шляхом, активно пропагують свій спосіб життя, в якому гроші та багатство є не лише життєвою метою, але й ці цінності поступово займають у ментальності людей становище “божества” – “золотого тільця”, якому все більше людей не тільки поклоняються, але й служать, поцінуючи своє земне буття лише за “курсом долара”, демонструючи тим самим переконання, типове для західного світу, що Бог їм уже непотрібний. Ці багаті й дуже часто невіруючі люди активно поширюють цей практичний атеїзм через засоби масової інформації й через рекламу, відкидаючи чи ігноруючи засади суспільного вчення церкви про милосердя, допомогу й солідарність із бідними й страждаючими, а тому ця ситуація є сьогодні доволі складною й надзвичайно важливою проблемою для церкви, оскільки в ній сплелися непрості, а водночас і життєво важливі духовно-економічні й політичні інтереси та потреби людей, що є актуальним духовно-суспільним викликом для всіх церков в Україні.

Разом із тим у сьогодинішній Україні, як твердить Глава Української католицької церкви кардинал Любомир Гузар, посилаючись на соціологічні опитування, переконані атеїсти, котрі свідомо заперечують існування Бога, в Україні майже відсутні. Однак, як висновує церковний першоієрарх, унаслідок радянського атеїстичного виховання сьогодні в нашому суспільстві поширилась різновидність згаданого практичного атеїзму – практична релігійна байдужість, яка проявляється в тому, “що люди не відчують потреби спілкуватися з Богом... Байдужість, чи незнання. Може до цих людей просто ніхто серйозно не заговорив про Бога, так, щоб вони застановились над цим питанням? Може, Церква не заговорила з кожною особою про Бога так, аби кожна особа зреагувала, усвідомила це слово Боже. Я не смію нікому накидати, що він має робити. Ми свободні люди. А вже Господь краще, ніж будь-хто на світі, респектує цю свободу” [6, с.3].

Релігійна байдужість, поєднана в радянському атеїзмі з владою сили й беззаконня, ненависті й обману, мала на меті перетворити атеїзм в ерзац релігії за допомогою наукової підтримки з боку радянської філософії, яка здійснювала науково-методологічне забезпечення його за схемою функціонування теології, з наданням атеїзму всіх притаманних ознак теологічної науки: свого так званого “нового євангелія”, яке мало забезпечити побудову і функціонування “ нової церкви” – атеїстичної спільноти, свого су-

спільного вчення. При цьому, як справедливо висновує відомий російський філософ Микола Бердяєв, ця “комуністична теологія” мала “своє об’явлення, свої святі книги, свій церковний авторитет і своє офіційне вчення. Вона базувалася на обґрунтуванні єдиновірного вчення й незчисленних ересей. Марксизм-ленінізм побудований на власній схоластиці й обороні своєї правовірності” [17, с.211]. Так, основоположник цієї “теології” – Карл Маркс – твердив, що саме поняття “Бог” зникне, коли світ стане розсудливим, тому ознакою повної людської зрілості, на його думку, є відсутність релігійності [21, с.352, 372], а сама релігія є “духом буржуазного суспільства”, який комунізм хоче подолати, при цьому Маркс проголошував найвищим створінням для людини саму людину [22, с.386].

Атеїстичне вчення К.Маркса було перейняте В.Леніним, який, поєднавши його з войовничим матеріалізмом, утілює це вчення в практику через запровадження радикальних суспільно-політичних заходів, поклавши в основу етичної складової цього вчення гасло: добром є те, що корисне для робітничого класу та його партії, не погребувачи привласненням християнської ідеї про абсолютне звільнення людства та навіть запозичив ідею десяти заповідей Божих, скомпільовавши їх для створення так званого “Морального кодексу будівника комунізму”, складеного також із 10 “заповідей” – 10 суспільно-моральних приписів, витворивши на цій основі власне “Одкровення” [18, с.8]. Крім цього, комунізм все ж не зміг дати людині духовного звільнення, оскільки він був не лише “холодною зимою людського духу”, але і “його цілковитим завмиранням” [12, с.132].

Як відомо, марксистсько-ленінське вчення прийняло як свою основоположну ідею усупільнення й ліквідацію приватної власності та класову боротьбу для досягнення соціальної справедливості. У той же час, закладена в класовій боротьбі ідея конфлікту, який, як справедливо наголошує папа Іван Павло II в енцикліці “*Centesimus annus*” – “Сотий рік”, “не обмежується міркуваннями етичного або юридичного характеру, який відмовляється поважати гідність іншої особистості (і, як наслідок, свою власну), який унеможлиблює, внаслідок цього, розумну угоду і має на меті уже не загальне добро суспільства, а інтереси певної його частини, яка підмінює собою загальне добро і хоче знищити те, що йому протистоїть” [9, с.460]. Саме тому марксизм не лише ідеалізував насилля, піднісши його до рівня основи історичного розвитку, але й узаконив класову боротьбу, “канонізувавши” насилля, зокрема проти християнства.

Аналізуючи опозиційне ставлення марксизму до християнства, французький соціолог Патрік де Лоб’єр приходять до висновку про те, що конфлікт між цими сторонами мав місце скоріше на теологічному, ніж на соціальному рівні, оскільки Маркс, запозичивши від Гегеля діалектику, застосував її спотворено та проголосив як нову релігію [27, с.371].

Разом із тим у творах К.Маркса і Ф.Енгельса не тільки обмежено ведеться мова про релігію й атеїзм, але й ці поняття висвітлюються дуже тенденційно. Релігія, як проголошує їх учення, постає як результат класового поділу людського суспільства, а тому її подолання є можливим лише в результаті ліквідації експлуататорських класів та зміни суспільного ладу. При цьому основоположники марксизму зробили акцент на необхідності вивчення соціальної природи релігії, не визнаючи позитивного впливу релігії на суспільне буття [5, с.167].

Атеїзм у СРСР завше був агресивною опозицією до релігії, однак він ніколи не зміг запанувати в суспільстві, а, натомість, релігія залишалась (хай і нелегально, з огляду на загрозу переслідування владою за її сповідування) приватно актуальною для всього суспільства, а атеїзм був панівним лише для обмеженого кола людей. В основі атеїзму була реальна боротьба (у тому числі не лише ідеологічна, але й фізична) проти Бога, що з позицій логіки не мало сенсу, оскільки не можна боротись із тим, що не існує.

Практична реалізація “теології” марксизму в Україні (як і в межах усього колишнього СРСР) була започаткована В.Леніним і більшовицькою партією. Це був, як під-

креслював папа Пій XI (1922–1939), початок війни проти Бога, котра стала характерною рисою комуністичної епохи. Основою цієї війни була класова боротьба, яку більшовизм абсолютизував, при цьому ігноруючи саму людину та її духовно-моральні інтереси. В.Ленін у своїх працях заклав ідеологію цієї боротьби, згідно з якою кожен прихильник матеріалізму повинен був бути не лише ворогом релігії, але й противником любові ближнього і Бога як найнебезпечніших ворогів комунізму.

Церква засуджує вже сам конфлікт у класовій боротьбі, оскільки він позбавлений всякої поваги до прав етносу й відмовляється визнавати особисту гідність людини як власну, так й інших осіб. Тому для комуністів у СРСР було найважливішою ціллю, як справедливо виснував митрополит Андрей Шептицький, зруйнування церкви. Цієї ж цілі домагалася й так звана “жовтнева революція”, ініціюючи спалення і руйнацію церков, убивство священників та віруючих людей, знищення в їх душах віри в Бога [14, с.275]. Причому, задля досягнення цієї мети, як наголошував Микола Бердяєв, у доктрину соціалізму навіть були включені християнські правди й християнські духовні принципи. Зокрема, пропагувався принцип запровадження у світ добра через поширення зла, згідно з яким дорогою до найвищої справедливості може бути злоба й ненависть, а тому для християн цей шлях був неприйнятний, оскільки революційний дух є завжди антирелігійний і він перешкоджає доступу до людей релігійної енергії [2, с.129].

Саме ця заборона доступу до релігії постійно пов’язувала між собою тоталітарні й диктаторські режими, найперше – гітлеризм і більшовизм. Їхня подібність виявлялася не лише через однакову симпатію до культу сили й влади, але й через ненависть до релігії. Комунізм і фашизм проголошували культ насилля, культивували за допомогою наклепів і зради міжнаціональну ворожнечу, всіляко засуджували християнський гуманізм, відрізняючись при цьому лише своїми ідеологічними символами. Тому М.Бердяєв в іншій своїй праці з цієї подібності режимів робить важливий висновок: “Російський комунізм є відповідальним за появу фашизму на світі. Власне Ленін винайшов фашизм і навчив Гітлера і Муссоліні... Комунізм є бридким через його фашистські риси. Комунізм і фашизм є близнюками... і вони відмовляються від спадщини людства, яка походить від джерел християнства” [3, с.99, 102].

Інший відомий російський філософ і богослов Сергій Булгаков бачив у “жовтневій революції” В.Леніна й більшовиків лише брехливе заперечення Бога і не бачив жодних позитивних засад та оправдання, оскільки це був “бунт черні, яка була отруєна заздрістю і злобою, зіпсута безсоромною брехнею, змішаною з ріками крові й бруду” [4, с.171, 173]. Окрім того, цей учений убачав у цій “революції” вияв великої релігійної кризи всього православного Сходу й наслідки відмежування Росії від Західної Європи “китайським муром”, і, нарешті, негативну роль падіння Візантії – “другого Риму”, головного релігійного центру не лише Сходу, але й усього християнського світу, що спричинилось до появи “третього Риму”, в якому цей учений убачав прямі паралелі з “третьім Інтернаціоналом” [4, с.175–182].

Починаючи від жовтневого перевороту 1917 року, більшовики розпочали справжній “хрестовий похід атеїзму” проти всіх релігій, що призвело до духовної й матеріальної руїни. Цей “хрестовий похід” мав своєрідний релігійний характер, оскільки його панівною ідеєю була ідея месіанізму комунізму, яка через брехливу суть і подвійну мораль останнього призвела не лише до духовно-моральної, але й до релігійної кризи в суспільстві, яка виявилась у релігійному спустошенні душ людей та їх релігійному збайдужінні – духовному вакуумі, викликаному атеїзмом. Саме атеїзм позбавив молоді покоління почуття справедливості й часто приводив їх, як слушно підкреслює папа Іван Павло II у вже згадуваній енцикліці “*Centesimus annus*” – “Сотий рік” [9, с.470–471].

З релігійним спустошенням та збайдужінням сталіністи безпосередньо пов’язували трансформацію духовних устремлінь радянських людей, з допомогою яких християнське розуміння божественної подібності людини в її свідомості мало перенестись на міфічну персоніфікацію вождів, завдяки чому радянські партійні вожді набували атри-

бутів божественності й безмежної всемогутності [13, с.91]. Тому портрети всіх радянських вождів зображалися згідно з релігійними канонами і висіли на тих місцях, де раніше зазвичай вішали ікони, їхні праці цитувались як Святе Письмо, а їхнє возвеличення нагадувало вшанування божків.

Поширення атеїзму в Україні відбувалося з допомогою “апостолів атеїзму” і під тиском так званих “атеїстичних мирних методів”: через освіту та виховання (від початкової до вищої школи), дитячі садки, комсомол, комуністичні дитячі та молодіжні організації, Комуністичну партію УРСР, через соціалістичну “революцію” в літературі, кіномистецтві, живописі й через витворення нових, штучних (нетрадиційних) атеїстичних народних звичаїв та обрядів. Уся комуністична доктрина означувала атеїзм і марксизм як найдосконалішу й найстійкішу основу не лише виховання, філософії, політології, філології чи природознавства, але й модерних наук: кібернетики, генетики, матеріалознавства, астрофізики і т. д. [1, с.4].

У радянський час підконтрольною з боку КПРС була й Російська православна церква, зокрема через державну реєстрацію парафіяльних громад, затвердження кандидатів на єпископів й через систему соціальних привілеїв та високих радянських урядових нагород і відзнак (наприклад, ряд тодішніх єпископів РПЦ були нагороджені орденом Леніна – найвищою нагородою радянського атеїстичного режиму). Усі ці особливості життя й діяльності РПЦ дали право стверджувати Глібу Якуніну, відомому сучасному російському демократові, правозахиснику й православному священику, що ця церква стала невільницею, яка солідаризується з комуністичною владою й підлещується до неї, перед владою, котра переслідувала церкву, а також, що Російська церква поклонялась перед “обожествленим тираном” [16, с.8–11; див.: 5, с.173].

Ієрархія російського православ'я, перебуваючи в тісних зв'язках з атеїстичною радянською владою, навіть погодилася на потворний синтез богослов'я і “комуністичного християнства” на основі марксистсько-ленінської теорії класової боротьби і соціальної революції під іменем “богослов'я революції” [11, с.8], живим прикладом якого стало спільне святкування в Києві Українською православною церквою Московського патріархату та Компартією України 7 листопада 2005 року вісімдесят восьмої річниці “жовтневої революції”, на означення якої відбулася хресна хода під червоними прапорами вулицями міста та низка інших аналогічних подій останніх років.

На противагу радянському православ'ю Католицька церква закликала й закликає сьогодні відмовитись від методів критики й осудів у церковних оцінках суспільних проблем та в стосунках з атеїстами, стати на шлях діалогу з ними, адже не лише досвід пап Пія XI [25, с.1035–1038], Івана XIII [23, с.257–304], Павла VI [26, с.645–646], Івана Павла II [9, с.470] та Другого Ватиканського собору [7, с.517–518; див.: 15, с.74–75] засвідчили позитивний наслідок цього діалогу.

З огляду на ці особливості постання сучасного атеїзму, церква підходить до нього з конструктивних позицій, навіть не вживаючи при його осуді строгих слів, але як мати й учителька з розумінням і болем спілкується з ним у формі діалогу, пропонуючи йому рятувальні ліки. При цьому церква дбає про приготування до цього діалогу через власне оновлення й очищення за допомогою живої й зрілої віри, яка повинна проникати в земне життя віруючих і наводити їх на правду й любов до потребуючих. Живим виявом цієї любові є те, що, навіть осуджуючи й відкидаючи атеїзм, церква все ж визнає, що всі люди, віруючі і невіруючі, повинні співпрацювати над правильним будівництвом світу, в якому спільно проживають, закликаючи їх до щирого й розсудливого порозуміння й сумуючи із приводу існуючого розрізнення між віруючими і невіруючими, яке дуже часто провокується світською владою, яка, тим самим, зневажає основні права й свободу людини.

Сучасна католицька теологія виводить цілий ряд різновидностей сучасного атеїзму. Так, його типовою сучасною формою є так званий “систематичний атеїзм”, який, будучи синтезом модерного гуманісько-екзистенціалістського й марксистського атеїзму, доводить постулат про автономію людини, яка заперечує будь-яку залежність людини

від Бога і вважає, що свобода полягає в тому, щоб людина була сама собі ціллю та єдиним майстром і творцем своєї історії, що, з позицій цього атеїзму, аж ніяк не може погодитись із визнанням Бога [29, с.111].

Іншою, характерною для сучасної України формою атеїзму є вищезгаданий практичний, або “індиферентний атеїзм” (як його іменують Карл Рагнер та Герберт Форгрімлер – відомі католицькі теологи ХХ століття), що базується на сучасному споживацькому способі життя і протиставляє пізнанню Бога економічне й соціальне визволення людини, якому на заваді стоїть релігія, оскільки вона, мовляв, спрямовує надії людини на якесь оманливе майбутнє життя й відводить її від будівництва земного суспільства [28, с.34].

Близьким за змістом до попередньої різновидності практичного атеїзму – “індиферентного атеїзму” – є так званий “релятивний атеїзм”, який характерний домінуванням серед його організаційних і легітимних функцій практично-політичних складових, що визначають його критичні доміанти стосовно розуміння суті Бога, яка трактується дуже поверхово, спотворюючи трансцендентальність й абсолютність його буття. Тобто в цьому типі атеїзму простежуються певні модерні сліди типового абсолютного атеїзму, згідно з яким людина виступає суб’єктом просвітництва й звільнення від залежності від релігії [20, с.193].

Примусові знецінення людської гідності та суспільного гуманізму стали наслідками дії згубних суспільно-політичних та ідеологічних доктрин, які суперечать розумові та історичному людському досвідові. Тому Католицька церква з метою налагодження діалогу з атеїстами намагається виявити причини заперечення ними Бога, оскільки, як вона навчає, визнання Бога не лише не суперечить гідності людини, але й людина була покликана до суспільного існування Богом-творцем розумною і вільною, а її надія на життя у вічності аж ніяк не применшує значення її земних обов’язків, які, навпаки, скріплюються вірою в Бога та прагненням до захисту гідності.

Католицька теологія вбачає в появі атеїзму, з поміж численних зовнішніх причин, і суттєву внутрішньоцерковну причину його існування. Це критична реакція проти християнської релігії, яка спровокована фальшивою, недосконалою вірою, чи, що ще гірше, релігійно, морально й суспільно недосконалим життям християн, занедбанням релігійного виховання або фальшивим викладом учення церкви, чим вони затемнюють правдиве обличчя Бога і релігії [10, с.493].

Разом із тим сама сутність сучасного атеїзму допомагає виявити його конкретні недоліки, що виявляються через помилкові цілі людей, через брак об’єктивно правильних філософських і гуманістичних тлумачень сенсу життя, через непевне буття людини з огляду на брак відповідей на запитання про сенс Бога, але особливо на підставі найвішніх і позбавлених аргументів пояснень та відповідей, якими часто оперує атеїзм. З огляду на все це в сучасній католицькій теології й філософії сформувався думка, що існування атеїзму можна розглядати і як знак нагляду Бога за людиною, і в цьому сенсі атеїзм можна трактувати як своєрідне очищення або пробу віри й гуманізму віруючих людей [19, с.63].

Саме свідомо віра сприяє людині за допомогою розуму, як справедливо наголошує папа Іван Павло II в енцикліці “Fides et Ratio” – “Віра і розум”, сповна зреалізувати себе, адже розум володіє всім необхідним для пізнання правди, а віра і розум є немовби тими двома крилами, які підносять людський дух до споглядання істини. Папа нагадує, що “філософія народилася, стала розвиватися в епоху, коли людина почала ставити перед собою питання про причини й цілі речей”, вона показує, “що прагнення істини є невід’ємним елементом людської природи”, а тому “Церква, зі свого боку, високо цінує прагнення розуму до досягнення цілей, які роблять існування людини більш гідним її ймення. Церква вбачає у філософії дорогу, яка веде до пізнання головних істин про життя людини. Водночас Церква визнає філософію необхідним знаряддям, яке допомагає глибше пізнати віру й передати істини Євангелія тим, хто їх ще не знає” [24, с.5].

Останні сто років в історії людської цивілізації, як підкреслює папа, засвідчили, що розум саме у вірі шукає останньої допомоги й надійного союзника, який сам уможливує існування віри. З іншого боку, віра потребує підтримки розуму для виявлення й аргументації своїх істин. Саме цей діалог між розумом і вірою є для сьогоднішніх людей “свіжим підтвердженням” допомоги в розв’язанні проблем, які практичний атеїзм викликав у сьогоднішньому суспільстві й церкві [24, с.6].

Підсумовуючи дослідження місця атеїзму в українській культурно-релігійній ідентичності, необхідно відмітити, що він не був і не є історично притаманний українській духовній ментальності, а був інспірований у радянський час ідеологічними й політичними чинниками, а в пострадянський період – суспільно-економічними негараздами в українському суспільстві.

У сьогоднішніх стосунках церкви й атеїзму визначальна роль належить їх діалогу, успішність якого впливає як із сорокалітнього досвіду ведення його Католицькою церквою після II Ватиканського собору, так і з того, що церковне благовістування відповідає найпотаємнішим бажанням людського серця, оскільки захищає гідність покликання людини, а для тих, хто навіть і зневірився в житті, слугує джерелом надії, бо послання церкви не лише не применшують людину, але й дають їй світло, життя і свободу для її подальшого розвитку й для захисту її гідності.

1. Атеїстична спадщина В. Леніна і сучасність. – К. : Політвидав, 1990. – 204 с.
2. Бердяев Н. Источники и смысл русского коммунизма / Н. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 146 с.
3. Бердяев Н. О современном национализме / Н. Бердяев // Философские науки. – 1991. – № 3. – С. 98–105.
4. Булгаков С. У стен Херсонеса / С. Булгаков // Символ. – 1991. – № 25. – С. 170–185.
5. Гайковський М. Атеїзм – підвалина класової доктрини марксизму і більшовицького тоталітаризму / М. Гайковський // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”. – Львів : [б. в.], 1993. – С. 166–177.
6. Гузар Л. Ми вільні люди. І Господь найбільше з усіх респектує цю свободу / Любомир Гузар // Західний кур’єр. – 2004. – № 1 (894). – С. 3.
7. Душпастирська конституція про церкву в сучасному світі “Радість і надія” – “Gaudium et spes” // Документи Другого Ватиканського Собору : конституції, декрети, декларації. – Львів : Свічадо. – 1996. – §19. – С. 499–619.
8. Єпископ Софрон Мудрий. Пастирське послання “Церква Христова і практичний атеїзм” / Єпископ Софрон Мудрий // Нова Зоря. – 1998. – № 33 (303). – С. 1, 4.
9. Іван Павло II. Енцикліка “Centesimus annus” – “Сотий рік” (01.05.1991) / Іван Павло II // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”. – Львів : [б. в.], 1993. – С. 443–515.
10. Катехизм Католицької Церкви. – Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002. – 772 с.
11. Копаница М. Современная концепция русского православья / М. Копаница. – Харьков : Высшая школа, 1988. – 217 с.
12. Маринович М. Українська ідея і християнство, або Коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису / М. Маринович. – К. : Дух і літера, 2003. – 544 с.
13. Мень А. Религия, культ личности и светское государство / А. Мень // На пути к свободе духа. – М. : Прогресс, 1989. – 128 с.
14. Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність : документи і матеріали 1899–1944. – Львів : Місіонер, 1998. – Т. 2 : Церква і суспільне питання, Кн. 1. – 570 с.
15. Музичка І. Церква і атеїзм після II Ватиканського собору в катехизі / І. Музичка // Богослов’я. – 1996. – № 60. – С. 65–80.
16. Священник Глеб Якунин. Подлинный лик Московской Патриархии / Священник Глеб Якунин. – М. : [б. и.], 1996. – 33 с.
17. Berdyaev N. The end of our time – together with an essay on “The general line of Soviet philosophy” / N. Berdyaev. – London, 1933. – 218 p.
18. Der Marxismus, der Mensch und der christliche Glaube. Erklärung der Französischen Bischofskonferenz. Hgb.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (30.06.1977). – Bonn, 1977. – 38 s.
19. Gogacz M. Znakiem czasów / M. Gogacz // W nurcie zagadnień posoborowych. – Warszawa, 1967. – S. 63–79.
20. Ley H. Geschichte der Aufklärung und des Atheismus / H. Ley. – Berlin, 1966. – Bd. III. – S. 193.
21. Marx K. Anmerkung zur Doktordissertation (1840/41) / K. Marx // MEW, 1970. – Ergänzungsband I. – S. 352–372.
22. Marx K. Zur Judenfrage (1843) / K. Marx // MEW, 1970. – Ergänzungsband I. – S. 380–389.
23. Papst Johannes XXIII. Enzyklika “Pacem in Terris” (11.04.1963) / Papst Johannes XXIII // AAS. – 1963. – № 55. – S. 257–304.

24. Papst Johannes Paul II. Enzyklika "Fides et Ratio" (14.08.1999) / Papst Johannes Paul II. – Bonn : Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1999. – 106 s.
25. Papst Pius XI. Enzyklika "Divini Redemptoris" (19.03.1937) / Papst Pius XI // Denzinger H. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. – Freiburg : Herder, 1991. – S. 1035–1038.
26. Papst Paul VI. Enzyklika "Ecclesiam Suam" (06.09.1964) / Papst Paul VI // AAS . – 1964. – № 56. – S. 645–646.
27. Lobje de P. Die Soziallehre der Katholischen Kirche / Patrik de Lobje. – Brüssel, 1989. – 532 s.
28. Rahner K. Atheismus / K. Rahner, H. Vorgrimler // Kleines theologisches Wörterbuch. – Freiburg : Herder Bücherei, 1961. – 397 s.
29. Rolfes H. Atheismus – Theismus / H. Rolfes // Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. – München : Verlag Kösel, 1991. – Bd. I. – S. 103–120.

In the article are analyzed attitude of atheism and Ukrainian Christianity citing an example of Ukrainian Catholicism. Here is proved, atheism in the Soviet time doesn't have an influence as on Ukrainian Catholicism that on Ukrainian Christianity too. And an influence of atheism today happens because of consumption values secularity society.

Key words: *atheism, Ukrainian Christianity, Catholicism, studies of atheism, evangelization.*

УДК 23/28:17.023. 24

ББК 86.2 (4Укр)

Ярослав Гвоздецький

ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНИЙ ЗМІСТ І ПЕРСПЕКТИВИ ХРИСТІЯНСЬКОГО РОЗУМІННЯ ПРОБЛЕМИ ЩАСТЯ

У статті розглядається історичний досвід і філософсько-релігійний зміст проблеми щастя у християнській інтерпретації.

Висновується, що можна досягнути щастя, якщо дотримуватись християнських моральних законів, основ віри, що уможлиблює моральне вдосконалення людини і суспільства.

Ключові слова: *християнська мораль, людина, віра, щастя, спасіння.*

Сучасний етап розвитку українського суспільства характеризується все більшим інтересом до релігії як важливої складової духовного життя людини. Водночас у релігієзнавстві відбувається "антропологічна революція", за умов якої формується нове розуміння релігійного феномену людини як синтезу містичного, індивідуально-пережитого та суспільно-духовного.

Мета повідомлення – визначити філософсько-релігієзнавчий зміст проблеми щастя людини та проаналізувати цю проблему через призму християнського віровчення.

Дана проблема була й залишається актуальною, оскільки уявлення про щастя людини бере свій початок з узагальнення життєвого досвіду ще в античній класичній філософії V–IV ст. до н. е. Так, Аристип із Кірена, один з учнів Сократа, тлумачив щастя як стан, тотожний насолоді. Послідовники гедонізму розглядали насолоду як єдиноістинне благо й справжню мету людського життя. Натомість Арістотель виокремлював у понятті щастя дві складові: внутрішню (духовну) досконалість – те, що залежить від самої людини, і зовнішню (матеріальне) благополуччя – те, що від людини не залежить [4, с.73].

Епікур наголошував на тих різновидах людської втіхи, що мають переважно духовний характер. Загалом, в античний час обстоювалася думка про те, що орієнтація на досягнення щастя є етично-непродуктивною. Спираючись на це, Сенека стверджував, що добродетель є достатньою для щастя [4, с.76].

Якщо антична етика, що мала характер розумовий і натуралістичний, ґрунтувалася на спрощеному розумінні щастя людини (у досконалій людині ірраціональна частина повинна перебувати під повним контролем раціональної, що забезпечить їй, як "розумній істоті", "міру щастя"), то усвідомлення того, що окрема, жива, реальна, "цілісна" людина є не тільки сила, свобода, розум, а водночас – і слабкість, залежність, постійне боріння між добром і злом. Усвідомлення всього цього приходить в античний світ разом із християнством [4, с.84].

Погляди українських гуманістів на тілесне й духовне начало в людині, на співвідношення розуму та відчуттів і, відповідно, проблему щастя, гармонії людського існування формувалися на основі переосмислення й синтезу уявлень їх вітчизняних попередників із новітніми ідеями західного Відродження. Що стосується попередньої української традиції розв'язання проблеми співвідношення духовного і тілесного начал в людині, то вона мала свої особливості формування. Так, у княжу добу поєднання східно-патристичного (візантійського) розуміння цієї проблеми з поганськими уявленнями давніх українців про духовну й тілесну частину людської природи мало своїм наслідком те (про це свідчить, наприклад, "Ізборник 1073 р."), що душа і тіло розглядалися як дві рівноправні субстанції, які перебувають у нерозривній єдності [2, с.38]. Філософській думці цього періоду притаманна навіть переважна увага до тілесної природи в людині, замилювання красою й силою людського тіла, яке розглядалося часом як свідчення душевної досконалості людини. Про це свідчить, зокрема, і "Повчання" Володимира Мономаха та інші давньоукраїнські твори. Негативно сприймалося лише надмірне захоплення плотським. Згодом, з утвердженням християнства, особливо з поширенням в Україні візантійських і балканських містичних учень, посилюються тенденції до приниження плоті, увага зосереджується на духовній стороні людської природи, на здатності останньої до входження в глибини трансцендентного, до набуття людиною стану обожнення [2, с.168].

Український гуманізм кінця XVI – першої третини XVII ст., як явище християнської, зокрема європейської, духовної культури доби Відродження, утверджує право людини на земне щастя, повноцінне задоволення своїх духовних і тілесних потреб, особисте самовираження. Серед численних духовно суспільних вартостей, які складають зміст християнської віроповчальної парадигми, вагоме місце займає саме проблема щастя.

В Україні ідеал гармонійної особистості одержав найяскравіший вияв у творчості Станіслава Оріховського, Юрія Рогатинця, Григорія Сяноцького, Кирила-Транквіліона Ставровцького, Касіяна Саковича, Лаврентія Зизанія, Григорія Сковороди та інших [1, с.65].

Більшість українських гуманістів розуміли щастя як можливість здійснення вільного й усебічного розвитку особи, як реалізацію людиною своїх творчих потенцій, закладених у неї Богом, як задоволення її духовних і тілесних потреб. Проте серед українських гуманістів кінця XVI – початку XVII ст. були й ті, хто стояв на позиціях нехтування тілесних начал у людині, принесення їх у жертву духовному. Це представники аскетичного напрямку української філософії цього часу: Іван Вишенський, Йов Княгиницький, Віталій з Дубна, Ісайя Копинський та ін. Вони розвивали свої філософсько-етичні ідеї переважно на основі киеворуської духовної традиції, неоплатонізму Ареопігитик і на візантійському ісихазмі та не поділяли поглядів своїх сучасників із кола українських культурних діячів, які вважали за можливе синтез основних положень православ'я з інокультурними впливами. Однак, при всій релігійній крайності, саме людина стає центральною постаттю їхніх учень. Ними визнавалася реальність досягнення людиною щастя під час земного існування шляхом піднесення її духовно-моральної сутності до рівня божественного початку. Своєрідне тлумачення окремих положень християнської антропології в умовах загострення міжконфесійних взаємин кінця XVI – початку XVII ст. поступово набуло в їхніх ученнях реформаційного забарвлення [2, с.71].

У вітчизняній філософії першої половини XVIII ст. уже намічається тенденція подолання спрощеного погляду на етику як на суто прикладну дисципліну, завдання якої зводилося лише до коментування моральних настанов. Етичні теорії Ф.Прокоповича, М.Козачинського, Г.Кониського та інших вітчизняних діячів того періоду не просто коментують і пропагують існуючі правила й моральні норми, а намагаються вивчити й проаналізувати моральний стан суспільства, роблять спроби дати практичні рекомендації щодо вдосконалення його морального врегулювання [4, с.178].

Прогресивні ідеї вітчизняної етики розвинув видатний мислитель Г.Сковорода, який усю свою філософську систему присвятив розкриттю сенсу людського життя та по-

шуку щастя [7, с.198]. У центрі філософського світобачення Григорія Сковороди постала людина та її щастя. Філософія, за його переконанням, має бути наукою істинного життя, а відтак наукою про людину, сенс її буття, шляхи досягнення щастя в земному житті. [8, с.176]. Ідея людського щастя розв'язується Г.Сковородою в єдності трьох основних координат існування всього суцього: макрокосмосу – навколишнього всесвіту, мікрокосмосу – світу людини та світу символів – світу Біблії, а також світу концентрації духовних здобутків людської цивілізації, презентованих у міфології та фольклорі. Кожен із цих світів є двонатурним, тобто має дві природи – внутрішню (духовну) та зовнішню (матеріальну). Першопричиною руху світів виступає природа внутрішня [2, с.65].

Григорій Сковорода приходить до висновку, що справжнє життя полягає в щасті, а щастя – у поєднанні природних здібностей із загальним інтересом. “Щаслив, хто сопряг сродную себе частую должность с общею, – пише він. – Сія есть істинная жизнь” [7, с.287].

Сковородинівське поняття щастя складалося не тільки з відносин людини з Богом і зі своєю внутрішньою суттю, а також з іншими людьми. Щоб досягти розуміння та спілкування з іншими, необхідно зрозуміти суть людини, яка перебуває в стані “нерівної рівності”. Філософ тут використовує парадокс, щоб розбудити думку своїх слухачів. Він вважав, що саме парадокси краще відображають таємничу людську сутність.

Погляди Г.Сковороди на проблему щастя людини як важливу категорію її суспільного буття мають дієву актуальність сьогодні, зокрема в контексті духовного вдосконалення суспільства шляхом його виховання.

Для періоду середньовіччя характерним є формуванням християнського ідеалу людини, сповненої християнських чеснот, яка живе згідно із заповідями Божими, наслідуючи Ісуса Христа – духовний, моральний та тілесний ідеал для наслідування. Людство одержало в Христі благодать Божественної любові, що явлена Богом через жертво-не служіння Сина Божого. Утверджується свобода вибору для людини, яка вже не є під законом, як у Старому Завіті, але під благодаттю Божою. Господь Ісус Христос утверджує обітницю визволення людства від ярма гріха, яким воно було пригнічене віками, очікуючи визволення. Проте свобода вибору залишає останнє слово людині: бути послідовником Христа чи залишатись під законом, не маючи надії на спасіння?

Усі ці морально-етичні та гносеологічно-онтологічні виміри буття людини засвідчують, що ідея людського щастя у християнській інтерпретації є не лише морально-етичною, але й екуменічною проблемою, оскільки вона має значний потенціал в об'єднанні різних гілок християнства через спільність християнського трактування щастя різними течіями християнства, що якраз і повинно слугувати їх об'єднуючим чинником. Цей постулат підтверджений усією історією християнства, а також сучасною парадигмою християнства, згідно з якою розуміється еклезіологічна єдність у Христі – єдність Христової церкви, не як однотипність її частин, але як живе сопричастя, живе спілкування, як єдність у різноманітності та різноманітність в єдності, як різнотипна єдність, тобто органічна єдність ідентичностей окремих помісних церков, котра є свідченням гармонії і Божественної церковної симфонії. Таке розмаїття зовсім не суперечить церковній єдності, а навпаки – збагачує її [3, с.542].

Множинність людських потреб, втілених в її гідності та прагненні до любові, свідчить, що в неї поклик до щастя особливий. Людина усвідомлює своє бажання бути щасливою, коли потреба, яку вважає головною, стає предметом свідомості. Отож людина часто бажає бути щасливою будь-якою ціною, а щастя людини має необмежений характер. Тобто людина переконана, що створена для щастя, що доказують хвиливі відчуття, які окреслені в благовісті Ісуса Христа. Людина справді створена, щоб бути щасливою. Помилка полягає в людському засліпленні, яке шукає або знаходить щастя там, де його немає й бути не може, надаючи перевагу матеріальному, а не духовному.

Класичні моралісти розглядають щастя, не беручи до уваги всі ділянки людського життя з тією метою, щоб зробити висновок, що задоволення, які можна знайти в матері-

альному світі, неспроможні забезпечити щастя. Наприклад, акт людської любові, передусім під оглядом її тілесного задоволення, коли стільки людських істот покладають надію на щастя, для багатьох виявляється розчаруванням. Йдеться про один з акцентів людського життя, яке легко стає абсолютним, а відтак джерелом ілюзій і невдач [5, с.425].

Загалом християнство намагається розв'язати дещо суперечливу ситуацію досягнення щастя людини. З одного боку, християнська релігія проголошує людину здатною робити власний моральний вибір у житті – обирати шлях добра, святості або зла й гріховності, адже людина володіє великим божественним даром – власною свободою волі. З другого – служіння Богові вимагає покори, придушення особистісних нахилів, які б суперечили ригористичним ідеалам християнства. При цьому свобода вибору, проголошена християнством, чітко пов'язує щастя з життєвою свободою, адже в християнстві свобода трактується як пізнання необхідності, як “істина, яка визволить вас” (Ів. 8:32).

Але є ще інший аспект досягнення щастя – чисто людський, котрий дає можливість бути щасливим: активні людські пошуки за силою, спроможністю, самореалізація, професійне захоплення. Та часто пошуки приводять до розчарувань і невдач, до виявлення межі земного і людського. Лише віра в Бога дає правдиве визволення й поділяє всі зусилля незмінною радістю. Особливим дороговказом до шукання щастя є Євангельське благовістя Ісуса Христа. Особливо його Нагірна проповідь, в якій проголошені заповіді блаженства, які з'ясовують, що потрібно для досягнення вищого, абсолютного виміру щастя. Ісус проголошує своє царство через Блаженства, бо саме в них щасливими названі ті, які дотримуються певних чеснот й умов життя. Щастя, проголошене в Царстві, пов'язане з умовами, які більшість людей вважають небажаними. Ті блаженства поєднують обіцяне щастя з життям зречення, боротьбою за мир, справедливість або з перебуванням у пригніченому середовищі. Та головна проблема – у певності пригніченого щастя [6, с.132].

Отже, відповідь на пошуки щастя в християнському тлумаченні полягає в досягненні Царства Божого, яке досягає своєї повноти в царстві небесному. Це царство – бажане для кожної людини, незалежно від віросповідання чи конфесійної приналежності, але залежить від самої людини, від її відданості Богові. Царство Боже всередині людини, в її душі, в її серці. Його можна досягнути різними, залежно від ситуації, шляхами: убогістю, терпеливістю, чистотою серця, лагідністю, милосердям та іншими чеснотами. Бо царство Боже і його щастя починається із земного життя, в якому людина визначає свої життєві пріоритети.

Проблему щастя людини досліджували філософи усіх часів і народів. Кожен із мислителів намагався дати відповідь на споконвічне питання: в чому полягає щастя людини? Досліджуючи дане питання і відповіді на нього, бачимо, що вони залишаються актуальними і сьогодні.

Сучасна наука та життєва практика людини загальнозначущими умовами досягнення щастя вважає: задоволення основних матеріальних потреб, повноту й осмисленість існування людини, спроможність останньої реалізувати власне уявлення про життя в ситуаціях морального вибору, достатній ступінь збіжності актуального стану буття та уявлення про те, яким воно має бути, гармонію внутрішнього світу людини та її зовнішніх стосунків.

Дещо інше розуміння щастя спостерігаємо в релігійному тлумаченні. Воно досягається внаслідок втілення в життєдіяльність вимог морального закону, моральних чеснот, добродітності, додержання заповідей і настанов. Унаслідок чого стає можливим досягнення вищого виміру щастя й відчуття єднання із Творцем. Це допоможе сучасній людині відчути себе щасливою й визначити свої життєві орієнтири.

Поєднуючи філософські та релігійні передумови щастя, людина ставить вищу мету – досягнути абсолютного щастя. Такий вимір може бути матеріальним, доступним людині в земному житті. Але абсолютне щастя з релігійної, зокрема християнської по-

зиції, є можливим у вічності, після земного життя, протягом якого людина готується до щасливого вічного життя. Умовами для цього є дотримання певних моральних норм, обмеження в життєвих намолах і добровільна самопожертва. А основною умовою є любов до Творця, до інших людей. Так можна відчутися щастя на землі, як відблиск абсолютного вічного щастя. А також частинка цього щастя міститься в людині, яка спрямовує сили та прагнення до вищих людських ідеалів.

1. Возняк С. М. Філософська думка України: імена та ідеї / С. М. Возняк, М. Ю. Голянич, Ю. М. Москаленко. – Івано-Франківськ : Плай, 2003. – 136 с.
2. Горський В. С. Історія української філософії / В. С. Горський. – К. : Наукова думка, 1996. – 376 с.
3. Кияк С. Р. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи / С. Р. Кияк. Івано-Франківськ : Нова зоря, 2006. – 632 с.
4. Ларіонова В. К. Історія етичних учень : посібник / В. К. Ларіонова. – Івано-Франківськ : Гостинець, 2004. – 192 с.
5. Мовчан В. Історія і теорія етики : курс лекцій / В. Мовчан. – К. : Знання, 2005. – 486 с.
6. Обер Ж.-М. Моральне богослов'я / Жан-Марі Обер. – Львів : Свічадо, 1997. – 352 с.
7. Сковорода Г. С. Твори / Г. С. Сковорода. – К. : Знання, 1982. – Т. 1. – 436 с.
8. Філософія Григорія Сковороди. – К. : Наукова думка, 1972. – 348 с.

Philosophically-religious sense of the problem of happiness in Christian interpretation is examined in the article. It is being proved that you can reach happiness if you follow moral rules, foundations of faith. It will also enable moral perfection of a human being and of society.

Key words: *Christian morals, human being, Faith, happiness, Salvation.*

УДК 23/28:21

ББК 86.2 (4 Укр)

Дарина Гетьман

ПРИРОДА І СУТНІСТЬ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ХРИСТІЯНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

У статті з релігієзнавчих і теологічних позицій аналізуються принципи і підходи до визначення сутності ідентичності релігії як духовного та суспільно-культурного феномену.

Ключові слова: *релігія, ідентифікація, релігійна віра, людська особистість.*

Феномену віри в релігієзнавчій і теологічній науці завше відводилося одне з провідних місць, зокрема в контексті українського релігієзнавства, в якому глибоко закорінені тисячолітні традиції християнського віровизнання. Тому феномен релігійної віри не можна розглядати без його теологічного наповнення та розуміння, яке складає визначальну основу його ідентичності. Відтак саме релігійному аспекту ідентичності в сучасній науці цілком слушно приділяють значну увагу. Ідентичність тлумачиться в наукознавстві двояко: як ідентифікація – ототожнення і як встановлення відмінностей, зокрема “ототожнюватися” або “ототожнитися” означає вважати себе за такого самого, як хтось інший, ідентифікуватися з кимось іншим, через когось [14, с.165].

Натомість із теологічної точки зору під ідентичністю розуміється “... повна відповідність тому, що є ця річ, чи тому, що ця річ означає, ... тобто предмет (явище) здатний залишатися самим собою, поширюючи на всі форми вияву сутності свого буття”. У філософському тлумаченні робиться наголос на те, що “... ідентичність ества існує і виявляється лише в самому естві через його параметри, але ніколи поза ними” [6, с.25–26].

Релігійний аспект поняття ідентичності слушно розглядається невід’ємно від сутності людської особистості, зокрема від її релігійного світогляду, світорозуміння, сприйняття нею соціуму та особистої ідентифікації з ним. Віра ж надає величезну можливість ототожнювати себе з тим, що закладено в нашому началі Богом-Творцем, тобто з тим добром, даром для людини бути особистістю й виконувати покликання Богом, дане на Землі. Тому, на думку кардинала Йозефа Гьофнера, “людська особовість покликана вдосконалюватись в мудрості, вивисуючись над «світом речей», бо людина є не-

повторна й унікальна, самостійна, є відповідальним носієм (суб'єктом) тілесно-духовної цілісності, наділеним свободою і моральною сумлінністю, який усвідомлює своє поклонання до «внутрішньої життєвої злуки з Богом» [5, с.39–41].

Саме тому ототожнення людини із суспільством прийнято розпочинати з питання феномену віри як обов'язкового атрибута всякого суспільного людського буття, в якому виявляються переконання та духовно-релігійні орієнтири індивіда, які також виступають спонуканими й причинами його суспільної діяльності та змістом світосприйняття.

У теології в «понятті віри» прийнято розрізняти як певний об'єктивний аспект чи об'явлену правду, подану, щоб увірувати, так і аспект суб'єктивного сприйняття істин чи особисте запевнення Бога щодо цих істин [2, с.48]. Тому віра, у сенсі християнської теології, можлива виключно за допомогою Св. Духа (Діян 16, 14 і 21; 1 Кор. 3, 16–18) і полягає в безперечно вільній, розумній та абсолютній відповіді на питання буття, через яку визнаємо правду про Боже Об'явлення, яке цілковито звершилося в Ісусі Христі (Йо. 20, 31; Рим. 10, 9). При цьому невід'ємною складовою віри виступає покірне віддання Богові самих себе (Рим. 1, 5; 16, 26) і свого майбутнього (Рим. 6, 8; Євр. 11, 1). Тобто від віри як характеристики християнської релігійної ідентичності є невіддільним поняття «аналізу віри», тобто: «... вивчення спонук, що спрямовують нас до віри в Бога, котрий із власної волі об'явився в Ісусі Христі» [1, с.15].

При цьому в теології існує й дещо інший, морально-комунікаційний аспект подання значення віри: «Віра – перша з трьох цнот (віра, надія, любов), що називаються теологічними, бо в'яжуть людину з Богом і описують її становище щодо Нього. Віра ж у буквальному значенні цього слова є потрібною, щоби могли з'явитися особливі зв'язки між людьми. Співпраця, дружба, приязнь, любов неможливі без віри (довіри) людині, що нам близька, яка нас не обмане, не образить, буде зичити добра і є достойною того, щоби пожертвувати їй своє серце. Подібним є ставлення до Бога, але Господь першим звернувся до людини. Віра є відповіддю на Боже Об'явлення» [15, с.297].

Людині як індивіду для ідентифікації власного буття з буттям Бога та його творіннями дано від народження підсвідомий пошук віри (так званий інстинкт віри), пошук Когось, Першопричини всякого буття на об'єктивних засадах. Наприклад, свята Тереза від Дитятка Ісуса, як і більшість католицьких містиків, порівнювала світ із Книгою Природи, де всі люди представлені як різні квіти. І свята вважала, що скромність фіалки анітрохи не є менш вартісною, аніж пишнота троянди чи чистота лілії. Навпаки, всі квіти доповнюють одна одну, створюючи величну Книгу Природи [8, с.15–16]. Тобто людина повинна ідентифікувати себе як особистість, рівну іншим особистостям, з якими вона покликана жити в злагоді, так само як і в згоді з Волею Божою, оскільки всі творіння існують завдяки Їй.

Разом із тим у наш час перед об'єктивністю віри постає загроза «приватизації віри», оскільки, як слушно зауважує католицький єпископ і теолог Рейнольд Штехер, «ми рухаємось у світі релігійних і етичних цінностей як вередливий покупець у магазині. Ми проштовхуємо свій візок між стелажми й беремо з полиць те, що нам подобається: одну пляшку для душевного спокою, ароматичну й зручну для взяття, як старий монастирський лікер... З правд віри беремо те, що здається справді основним і є відповідно запакованим» [13, с.75–76].

Автоматично певна неусвідомленість відповідальності ставлення до віри призводить до її втрати як цілі й істинності життя, а в підсумку – релігійної ідентичності як визрілої особовості людини в Бозі, втрати кристалізації її духовної мудрості та спокою духу.

Відтак процес формування релігійної віри можна простежити на прикладі оздоровлення Ісусом хворого під Єрихоном (Лк. 18, 35–43). При цьому в теології цей процес прийнято поділяти на п'ять етапів: 1) мотиви віри в основі процесу; 2) події, що передували вірі; 3) дозрівання віри; 4) Ісусова похвала віри оздоровленого; 5) реакція учасників на чудесне зцілення [16, с.263]. Перші три процеси доцільно об'єднати в один,

оскільки вони містять особисте начало, яке в подальшому отримує суспільно значиму ідентифікацію – набуття стану, в якому людина здатна приносити користь іншим людям.

З гносеологічних позицій саме віра постає як основний ідентифікатор – виразник феномену релігії, оскільки вона виступає першопричиною створення певних обрядових дій, молитов чи просто звернень, якогось типу поведінки, за допомогою яких особа виявляє своє ставлення, своє відчуття до того, що відбувається навколо, – це є проявом поваги й подяки Господові за все дане в короткочасному та відчутті довічного.

“Коли розважимо знання, – пише о. Мирослав Любачівський, – що його маємо, побачимо, що лише дуже маленьку частинку ми собі здобули нашим власним досвідом. А майже все наше знання ми набули від наших батьків або наших учителів, а то засвоїли собі з прерізних книжок, журналів, часописів, радіо чи телебачення. Іншими словами, ми здобули собі те знання в той спосіб, що повірили словам наших родичів, учителів, вчених, журналістів, чи, інакше сказавши, дійшли до нього при помочі віри, бо саме віра ніяк не противиться людському розумові, але навпаки, в дуже багатьох випадках є єдиноким засобом засвоїти собі конечні до життя правди. Бо наше життя є таке різноманітне, таке багате, вимагаючи знання такої великої кількості різних речей і правд, що якби ми хотіли дійти до їхнього пізнання нашим власним досвідом, ми б ніколи далеко не зайшли, й загалом увесь поступ був би неможливим, бо кожний починав ба спочатку, а не будував би нічого на знанні чи досвіді других” [7, с.18–19].

Таким чином, релігія постає як засіб реалізації віри, звідси існує феномен релігії, за допомогою якого на відчуттєвому рівні, який закладений Богом у кожному індивідуумові, розв’язуються питання нашого буття, існування, але які ми стараємось осягнути розумом, що часто призводить до викривлення дійсності (наприклад, теорія еволюції Чарльза Дарвіна): “Всі ми знаємо те – й цього ніхто не може заперечити, – пише отець І.Патріло, – що з нічого ніщо не може постати. Коли ми ввійдемо до хати й побачимо на столі буханець хліба, всі ми знаємо, що хтось його мусів і замісити, і надати форму, і спекти та й поставити на тому столі. Сам, ні звідси ні звідти, там він не взявся, бо це неможливе, хоча б ми на нього чекали не тільки роки цілі, а й сотні і тисячі років, і хоча б у між часі проходили не знати які потрясіння, зміни, бурі, землетруси чи вулкани” [8, с.26].

Отець Тадеуш Дайчер пояснює таким чином поняття “віри”: “Святий Тома Аквінський говорить, що віра наближає нас до пізнання Господа: «Беручи участь у житті Божому, ми починаємо бачити і оцінювати усе ніби Його очима – «*Omnia guast oculo Dei intuemur*». Відтак віра є чеснота, яка уможливлює контакт з Богом і становить основу духовного життя, тому, що вона є основою інтелектуальної та духовної активності людини, все діється через неї. Про активність духовного життя вирішують достоїнства і недоліки нашої віри. Труднощі у духовному житті завжди пов’язані із слабкістю віри. Вона є основною чеснотою, оскільки дозволяє нам брати участь у житті Бога. Віра – це участь у думках Бога, що ніби надприродний розум, прищеплений на надприродних чеснотах душі, котрий дозволяє нам мислити про себе й про все, з чим стикаємось, так, як мислить Господь. Отже, вірити – значить погоджувати свої думки з Його задумом і отожднюватися з Його думкою” [3, с.10].

Для віри є характерним співіснування думки, вільної волі і почуття. Тобто тут має місце проблема поєднання “думки” – “розуму” і “віри”. Як читаємо в Діяннях святих апостолів, християнське послання від початку мусило помірятися силами з різними тогочасними течіями філософської думки. Діяння описують дискусію св. Павла в Афінах із “деякими з філософів епікуреїв та стоїків” (пор.: Діян.: 17, 18). Екзегеза проповіді апостола в Ареопазі дозволяє побачити в ній численні натяки на поширені тоді погляди, які належали здебільшого до філософії стоїків. Якщо перші християни хотіли, щоб їх зрозуміли язичники, то не могли посилатись лише на “Мойсея і пророків”, а мусили вдаватися також до *природного* пізнання Бога і до *голосу сумління* (виділено нами. – *Авт.*) кожної людини (пор.: Рим.: 1, 19–21; 2, 14–15; Діян.: 14, 16–17). А оскільки в поганській релігії пізнання природи було затьмарене ідолопоклонством (пор.: Рим.: 1, 21–

32), то апостол у своїй проповіді визнав за доцільніше посилатися на думку філософів, які від початку протиставляли міфам і містичним культам концепції, що наголошували на Божій трансценденції. Відтак одним із головних прагнень класичних філософів було очищення людських уявлень про Бога від міфологічних форм і намагання показати зв'язок між розумом і релігією (теогонія). Сягаючи поглядом далі, до універсальних за-сад, вони вже не вдовольнялися античними міфами, а прагнули дати раціональне об-грунтування своїм віруванням у божественне [4, с.54–55].

У християнському аспекті розгляду питання віри як основного виразника феноме-ну релігії неминуче потрібно звернутись до досвіду св. Томи Аквінського. Його “рішен-ня розуму” в акті віри, як і будь-яке судження розуму, відбувається у співдії з Божою благодаттю. Згідно із цим, св. Тома і говорить, що віра неможлива для розуму самого по собі, без співдії благодаті. І коли пам'ятати, що для св. Томи будь-яка думка, осо-бливо ж істина, неможлива без співдії благодаті, то твердження про віру як дар Бога ро-зумові не характеризує віру як щось екстраординарне. Акт прийняття розумом чогось за істину є необхідним елементом віри, але недостатнім для існування віри як такої.

Величезна заслуга св. Томи Аквінського полягає в тому, що “в епоху, коли хри-стіянські мислителі наново відкрили скарби стародавньої, насамперед аристотелівської, філософії... він показав в істинному світлі гармонію розуму і віри. Оскільки, доводив він, і світло віри, і світло розуму походять від Бога, вони не можуть суперечити одне одному. Св. Тома визнає, що природа – істинний предмет дослідження філософії – мо-же сприяти розумінню Божого Об'явлення. Тому віра *не боїться розуму*, а шукає його допомоги і довіряє йому. Як благодать спирається на природу і вдосконалює її, так і ві-ра спирається на розум і вдосконалює його. Розум, просвітлений вірою, звільняється від вад і обмежень, джерелом яких є гріх непослуху, й набуває потрібної сили, щоб підне-стися до пізнання тайни Єдиного в Тройці Бога” [4, с.64].

У теології чеснота віри часто прирівнюється до надії, чому підтвердженням може слугувати енцикліка Папи Римського Бенедикта XVI “*Spe Salvi*”, де “Надія є і справді центральним словом у біблійній вірі; настільки, що слова віра і надія здаються взаємо-замінними в різних місцях” [12, с.5]. Тобто віра і надія постають як засоби до “звіль-нення”, а доказом цього є життя св. африканки Джузеппе Бакхіти (святою її проголосив Іван Павло II). Її “звільнення” полягало в усвідомленні існування Пана над її панамі, що її любить, тобто Господа, якого вона називала “Пароном”, а не патроном – як своїх господарів: “Тепер я мала «Надію» – не просто малу надію менш грізних господарів знайти, але – велику: я є справді любленою, і що б зі мною не сталося – я буду очікува-на даною любов'ю... Через це пізнання надії я була «звільненою» – уже не рабою, а вільною дитиною Божою” [12, с.6–7].

Саме тому мав рацію отець Пію, роблячи висновок про те, що “страх є більшим злом, ніж саме зло” [11, с.150], що є поясненням виникнення як у давні, так і в наші ча-си магичних вірувань. “Віра в магію – те, що в суспільстві ніколи не зникне. Освіта без-сила: де є світло, там завжди буде тінь, у тих потаємних закутках, з яких виростає наша свідомість і наша культура, у первісно-дитинних уявленнях про довозлишне” [9, с.15]. Страх, що виникає в людини у зв'язку з нерозумінням того, що відбувається навколо, призводить до певних дій, учинків, до пояснення того чи іншого явища на свій лад, оскільки так є зручніше для себе, тобто ідуть пошуки таким неординарним, уявним, фантазійним чином спасіння своєї душі, коли відкидається Господь, коли відкидається те, що ще було притаманним кожному з нас із дитинства – віра в те, що мусить бути глибока Першопричина нашого існування.

Віру як засадничий елемент у житті індивіда яскраво ілюструють слова першого послання св. апостола Павла до Тимотея: “Як я, йдучи в Македонію, просив тебе зоста-тися в Ефесі, так прошу, щоб ти наказав деяким не вчити іншої науки і не вважати на байки та безконечні родоводи, що більше викликають суперечки, ніж служать Божому задумові *спасіння через віру*. Ціль того веління: *любов* із щирого серця, з *доброї совісти*

та *нелицемерної віри* (виділено нами. – Авт.). Деякі від цього відхилились і попали у пустослов'я; вони хочуть бути законовчителями не розуміючи ні того, що говорять, ні того, що твердять з такою певністю” (1 Тим.: 1, 3–7).

Ця цитата в особливий спосіб виявляє християнський аспект віри як засобу спасіння, як *нелицемерне явище* в сутності людини, що містить у собі “добру совість” і любов із щирого серця, виразником якого виступає пошук й об’єктивне пізнання істини. “Колі ви пробуватимете в моїм слові, справді будете учнями моїми; і ви пізнаєте правду, і правда визволить вас” (Ів.: 8, 32).

Незаперечна слухність такого висновку Ісуса Христа впливає з того, як твердить папа Іван Павло II, що всі люди прагнуть знання, а справжнім об’єктом цього прагнення якраз і виступає істина. Навіть у щоденному житті ми бачимо, як кожна людина старається пізнати об’єктивний стан речей, не вдовольняючись інформацією з інших рук. Людина – це єдина істота в усьому видимому світі, яка здатна не тільки знати, але й усвідомлювати те, що знає, і тому прагне пізнати істинну суть речей, які є предметом її сприйняття. Нікому не може бути байдуже, істинні його знання чи ні [див.: 4, с.41].

Таким чином, в основі християнського підходу до формування феномену релігії та її ідентичності лежить віра особистості, ґрунтована на пошуку істини, оскільки саме через віру вона сприймає надану їй інформацію до роздуму та ідентифікує саму релігію. Залежно від віри твориться життєва основа людини й вирішується життєво важливе питання: що правдиве, а що – ні, що корисне, а що варто відкинути; і наскільки сильна віра – настільки є непохитною особистість у своїх поглядах як творіння Боже. Тобто людина по-різному може реалізовувати свою віру: можемо відкинути особистий, істинний потяг до Світла і впасти в темряву шаманізму, магії, а можемо прямувати до Вищого, того, що є сутнісним в її єстві – до справжнього життя без страху, злості і гордині, до життя в Бозі.

Отже, саме віра як невід’ємна характеристика ідентичності людини є важливим джерелом її становлення і формування, оскільки допомагає самоствердитися людині як особистості, стимулює людину до пошуку чогось вищого, надприродного – осягнення вічності як надприродної духовної складової ідентичності. Віра також втворює шлях незмінності ідентичності, його сталості на протязі тривалого відрізка часу; вона має також важливе функціональне наповнення, виявляючись у суспільних рисах ідентичності – суспільній солідарності та допомозі ближнім, якої вони прагнуть і вірять у те, що її отримують.

1. Аналіз віри // Малий теологічний словник. – Івано-Франківськ : ІФТА, 1997. – С. 15.
2. Віра // Малий теологічний словник. – Івано-Франківськ : ІФТА, 1997. – С. 48.
3. Дайчер о. Тадеуш. Роздуми про віру. З питань богослов’я духовності / о. Тадеуш Дайчер. – Львів ; К. : [б. в.], 1997. – 174 с.
4. Іван Павло II. Енцикліка “Fides et Ratio” до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри і розуму / Іван Павло II. – К. ; Львів : Кайрос – Свічадо, 2000. – 152 с.
5. Кардинал Йозеф Гьофнер. Християнське суспільне вчення / Кардинал Йозеф Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – 304 с.
6. Кияк С. Релігієзнавчо-теологічна парадигма феномену українського католицизму та його ідентичності / С. Кияк // Нові обрії : наук. праці Ін-ту фундаментальних досліджень. – К. : Логос, 2007. – Вип. 11 : Довкілля. Соціально-економічні науки і гуманітарні проблеми. – С. 21–31.
7. Любачівський о. Мирослав. Віра – її сутність, потреба і прикмети / о. Мирослав Любачівський // Символ віри : радіопроповіді з Ватикану. – 2-ге вид. – Львів : Місіонер, 2008. – С. 18–22.
8. Патрило о. Ісидор. Віра в Бога / о. Ісидор Патрило // Символ віри : радіопроповіді з Ватикану. – 2-ге вид. – Львів : Місіонер, 2008. – С. 25–29.
9. Самара О. Механіка магії / О. Самара // Світогляд. – 2008. – № 6. – С. 15–17.
10. Святий Альфонс Марія де Лігуорі. Величання Марії / Святий Альфонс Марія де Лігуорі. – Львів : Добра книжка, 2008. – 271 с.
11. Святий отець Піо. Щасливого всім дня! / Святий отець Піо. – Івано-Франківськ : [б. в.], 2005. – 168 с.
12. Papst Benedikt XVI. Enzyklika “Spe Salvi” an die Bischöfe, an die Priester und Diakone an die Gottesgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die Christliche Hoffnung / Papst Benedikt XVI. – Graz : Verlag Johann Regner, 2007. – 50 s.

13. Stecher R. Ein Singen geht über die Erde / R. Stecher. – Innsbruck ; Wien, 1994. – 88 s.
14. Wałak B. Edukacja wobec zagubionej tożsamości ucznia / B. Wałak // Język. Religia. Tożsamość. – Głogów, 2007. – Т. 1. – S. 165–171.
15. Wiara // Ilustrowana encyclopedia dla młodzieży. Bóg. Człowiek. Świat. – Katowice, 1991. – S. 297.
16. Zabagło P. J. Problematyka procesu wiary w opisie cudownego uzdrowienia niewidimego pod Jerychonem (Łk. 18, 35–43) / P. J. Zabagło // Język. Religia. Tożsamość. – Głogów, 2007. – Т. 1. – S. 251–264.

In the article of the religion science and theological positions are analyzed principles and points of view for definition of essence of religion identification as a spiritual and society-cultural phenomenon.

Key words: religion, identification, religion belief (faith), human individuality.

УДК 281.9:14

ББК 86.372

Ореста Возняк

ПРАВОСЛАВНЕ РОЗУМІННЯ ФЕНОМЕНУ ЕКУМЕНІЗМУ У СВІТЛІ ДІАЛОГІЧНОЇ ПАРАДИГМИ

У статті висвітлюються сутнісні особливості феномену екуменізму через зіставлення вже існуючих тлумачень цього терміна. Розкривається суть православного розуміння екуменізму як спілкування церков. Підкреслюється роль діалогу як внутрішнього принципу побудови взаємин між церквами та форми їх єднання.

Ключові слова: екуменізм, екуменічний рух, діалог, спілкування, сопричастя.

У сучасному світі неможливо відмежувати події і проблеми релігійні, внутрішньо-церковні від проблем світських, соціальних, загальнокультурних, економічних, адже церква існує в історії і її члени водночас є громадянами, представниками різних культур, конфесій, соціальних груп і т. д. Церква не може стояти осторонь глобальних проблем людства, тому на офіційному рівні говорить про своє ставлення до них і своїми діями намагається допомогти “цьому світу”. Прикладом життя церкви в суспільстві є екуменічний рух, який уже став невід’ємною складовою життя всього християнського світу. Саме тому виникнення екуменічного руху вчені пов’язують з явищем секуляризації [7, с.1]. Це підтверджує й діяльність Всесвітньої ради церков. Але однозначного розуміння цього феномену немає. Кожна конфесія намагається привнести щось своє (не втрачаючи своєї ідентичності) у формування екуменічного руху і по-різному бачить мету цього процесу. Тому сьогодні звернення до осмислення феномену екуменізму залишається актуальним.

В українському релігієзнавстві проблема екуменізму розглядалася А.Колодним, П.Яроцьким, Е.Мартинюком та ін. Безпосередньо до православної позиції в цьому питанні звертались О.Саган, В.Єленський, Н.Белікова, Н.Кочан та ін. Українських аспектів проблеми торкалися П.Яроцький, М.Мариневич, Ю.Решетніков та ін.

Метою статті є висвітлення сутнісних особливостей феномену екуменізму на ґрунті православного віросповідання та виявлення форм екуменічного руху відповідно до цієї позиції, параметри яких адекватно схоплюються при методологічному використанні поняття діалогу. Для виконання поставлених завдань автор звертається до діалогічної традиції в філософії (Л.Фейєрбах, М.Бубер, С.Франк, Г.Батіщев), а також до розуміння діалогу, представленого в оригінальних концепціях В.Малахова, М.Кагана, Г.Померанца, В.Даренського.

Зазначимо, що вихідним пунктом для філософії діалогу є не лише об’єктивне дослідження останнього, а **самозасвідчення**, рефлектування діалогічної позиції як такої. Отже, **діалог** виступає передумовою всього теоретизування як метод звертання до *Іншого*. Автор цього дослідження має на меті осмислити сучасне православне розуміння екуменізму, виходячи саме з діалогічної позиції. Остання розуміється автором як така, для якої “**діалог** – це розподілений логос... смисл, що переступає власні межі або від-

криває для себе необхідність іншого смислу [10, с.11–12]”, тобто як такий *метод, що дозволяє знайти вихід на трансцендентне навіть у межах суто соціальних відносин*: “Адже що зрештою може навернути нас у нинішньому розвої комунікації (кожна з яких зазіхає на те, аби заволодіти нашою увагою, нашою волею, нашим Я) до себе самих, до ідентичності й неповторності власного існування, як не зосередження душевних сил на певному конкретному Ти, нашому справжньому співрозмовникові – на тому ближньому, кому й справді потрібні ми самі? Обравши, відшукавши, виборовши для себе таке Ти, вступивши в діалог із ним, наш сучасник часто-густо лише таким чином може відшукати шлях і до себе самого. Важливо тільки, щоб перше (відкриття Ти) не стало для нас лише засобом останнього (тобто повернення собі власного Я): *Ти не може бути засобом, і той, хто так бачить його, – його втрачає* (курсив наш. – В.О.) [10, с.5]”. Останні слова, на думку автора, можуть стати основним принципом побудови сучасних стосунків різних релігій і конфесій, а правильне розуміння таких понять, як “спілкування” та “діалог” – оновити спілкування церков. У цьому теоретичному дискурсі *діалог пропонується як методологічна засада здійснення екуменічного руху та міжрелігійних стосунків*. На нашу думку, діалогічна парадигма дає нам для цього неоціненний матеріал, який ще не осмислений на належному рівні вітчизняними вченими гуманітарної галузі. Вона може стати альтернативою до сучасної тенденції “децентрації” суб’єктивності, що послаблює волю людини до ідентичності, здатності відстоювати й розвивати власну цілісність і загалом є деструктивною щодо людського спілкування. Адже, висувуючи як одну з визначальних рис своєї програми “недовіру до ганднаративів”, прибічники постмодернізму здебільшого без вагань поширюють цю “недовіру і на інтерпретацію моральних засад поведінки людини. Як і всюди, у цій галузі їхніми зусиллями утверджується дух плюралізму, толерантності (не без домішок зневажливої байдужості), естетизації всіляких розрізень [10, с.370–371]”. Саме в цьому аспекті надзвичайно важливо зберегти *діалогічну відкритість* до всіх співучасників спілкування й позиціонувати *толерантність* як вияв, у першу чергу, *поваги* до своїх співрозмовників саме як інших. У цьому аспекті автор хоче відзначити розробку поняття *толерантності* у В.Малахова. Другим важливим моментом у розумінні єдності християн і толерантного ставлення до Інших є глибоке теоретичне осмислення феномену *відкритості* [6].

Загальноприйнятим вважається тлумачення екуменізму як руху об’єднання християнських церков, основним завданням якого є вироблення доктрини щодо суті та умов єдності християнських церков [14, с.107]”. Але слід зауважити, що екуменізм сьогодні виступає *в ролі не лише церковного явища, а й суспільного*. Особиста справа християнських церков стає суспільним рухом. Причому до екуменізму апелюють при вирішенні певних політичних проблем. Саме поняття “екуменізм” таким чином набуває нових тлумачень: розуміється як *деяка юридична домовленість, як компроміс заради соціального блага*, що базується на взаємних поступках, відмові від деяких пріоритетів заради об’єднання. Церква таким чином стає заручницею суспільного запиту, а отже, і залежною від держави, що порушує її права. Така ситуація приводить до несвобідного розкриття позицій тієї чи іншої конфесії, тому й не може привести до порозуміння та єдності [3, с.81–90].

Коли ми говоримо про екуменізм як суспільне явище, основою якого є людська комунікація, ми повинні пам’ятати про ціль екуменічного руху – єдність. Але це не формальна і поверхнева єдність, а онтологічна єдність, еклезіальна єдність. Така єдність є нездійсненою на такій малій базі, як соціальний контакт, комунікація. Потрібно дещо, що може об’єднати на глибині (онтологічно), допомогти вийти із зовнішніх стосунків на внутрішні – наприклад, спілкування. Вищим проявом такого єднання є Любов (любов і є природою Бога). Отже, в екуменічному русі ми маємо прагнути до *міжособистісного (суб’єкт-суб’єктного, глибинного) спілкування з Богом та іншими людьми, і саме воно може стати основою єднання всіх християн*. Адже кожен з учасників діалогу може розповісти про свій реальний живий духовний досвід зустрічі з Бо-

гом, розказати про внутрішню (невидиму) церкву й показати, свідчити іншому про ті глибини, які скриті за зримою церквою (видимою, історично реальною церквою, яка може й не відповідати своїй суті).

“За ультрамодерності стверджувати свою відмінність та афішувати свою тотожність стає шиком. Це правило стосується й міжконфесійних відносин. Але це не означає, що відбувається повернення до колишнього становища. Віросповідні відмінності не розглядаються більше як такі, що виключають чужі особливості, вони не є більше розмежуваннями, всередині яких треба замикатися, і втратили здатність відчувувати людей. *Тепер їхні носії відчують себе тим більш вільними через те, що можуть знову формулювати свої відмінності та стверджувати їх у рамках відносно примиреного розмаїття* (курсив наш. – В.О.). Ця суспільно-релігійна конфігурація накреслює новий розклад, що характеризується екуменічністю релігійного досвіду та відживленням тотожностей. У цьому сенсі ми й говоримо, що **ультрамодерність позначає кінець певного роду екуменізму** (виділено мною. – В.О.). У царині релігії, як і в інших, відбувається *поворот до відмінностей і починає цінуватися їхнє мирне співіснування* (курсив наш. – В.О.) [3, с.93–94]”. Більшість екуменістів розуміють християнську єдність як **єдність у багатоманітності**. “Метою християнської єдності проголошується єдність у багатоманітності, а будь-які натяки на однаковість рішуче відкидаються [13, с.85]”. Однаковість виступає тут як підкреслення відсутності неповторного Лиця, дарованого нам як образ Божий, як те, що позбавляє кожного учасника екуменізму особистісної самоідентифікації. Основне питання, яке, на нашу думку, стає тут каменем спотикання – це питання про **сутність цієї єдності**. А якщо простіше, то питання звучить так: *навколо чого і заради чого ми (християни) намагаємось об’єднатися?*

Православні богослови ХХ ст. (Й.Зізіулас, Х.Яннарас, Калліст (Уер), А.Сурожецький (Блум), О.Мень) на це запитання відповідають так: **ми повинні об’єднатися на основі спільного пошуку істини (Христа), а отже, живого досвіду спілкування, заради есхатологічної перспективи приходу Царства Небесного та нашого спасіння**. Отже, якщо змінити первинну установку і збиратись для особистісного спілкування щодо пошуку істини, пошуку шляху до Христа, а не для розподілу “місця під сонцем”, визначення рівня авторитету тієї чи іншої церкви, то можна сподіватись на **діалог рівних духовних традицій**, які здатні *взаємозбагачуватись і, навчаючи, навчатись в інших*. Якщо Істина завжди одна, то чи може прямування до істини розділяти віруючих?

Засадничу ідею документів Другого Ватиканського Собору слід шукати в еклезіології сопричастя. Таку думку було сформовано на основі багатьох богословських досліджень, серед них найвизначніші праці належать Жерому Амеру, Жан-Марі Роже Тіяру, Йоану Зізіуласу, Вальтеру Касперу та ін. [2, с.179]. Цей висновок підкреслює єдність християн в основному й підтверджує актуальність дослідження еклезіології у світлі діалогічної традиції. Адже остання здійснила глибоку теоретичну розробку таких важливих для еклезіології понять, як *причетність, сопричастя, спілкування, відкритість*. Окрім цього, завдяки зв’язку з діалектикою діалогічна традиція дала теоретичну базу для **осягнення феномену єдності як спілкування відмінних** (через поняття тотожності та відмінності).

Коли ми, християни, говоримо про сопричастя, ми вказуємо на вічну таїну сопричастя, яке є самим життям Бога, але водночас ми маємо на думці – оскільки ми самі є “syn-koіnonoi” або сопричасниками (пор. Флп 1,7; Од 1,9), що в цьому сопричасті ми маємо частку в Тілі Христовому, у крові Христовій: отже koіnonia є “сутністю”, а не просто “ресою” церкви. Якщо життя християнина та церкви є життям згідно зі Святим Духом, народженим у Дусі та в житті Христа, то **духовність може бути лише духовністю спілкування** (курсив наш. – В.О.). Отже, **життя християнина та церкви має бути сформоване спілкуванням** (виділено мною. – В.О.), яке не є ані чимось необов’язковим, ані якимось недавнім відкриттям богослів’я, а є forma ecclesiae [2, с.180].

Чи є межа різноманітності, яку ми сприймаємо як багатство, але яка часом може означати тенденцію до розділення, до взаємного протистояння? Це делікатне питання, як зазначає митрополит Й. Зізіулас, має принципове значення в дискусіях про екуменізм. Не може бути життя “в Христі” без *κοινωνία* Святого Духа. Як говорить Максим Ісповідник, “**відмінність**” (*diaphoria*) **позитивна, але вона не повинна ставати “розділенням”** (*diairesis*) [цит. за 2, с.183].

Здебільшого православні богослови констатують своє *двояке ставлення до екуменічного руху*. З одного боку, екуменічний рух має *позитивні риси*. Бо “він дозволив християнам, тобто людям, які щиро, серйозно вірять у Христа і часто всією душею, усім переконанням живуть по-християнськи, – *зустрітись*, виявити все те спільне, що в них є, виявити все те, що їх розділяє, і, незважаючи на це, почати один одного не звинувачувати, а поважати й обмінюватись досвідом, при чому не лише негативним, і не лише полемічно, а виявляти, що за століття розділень кожна група християн (тому що вона наполягала на тому чи на іншому, можливо, переважно й невірніважено) продумала й пережила те чи інше глибше і більше, ніж інші. У цьому відношенні зустріч збагатила всі віросповідання хоча б взаємною повагою і любов’ю, навчила бути толерантними в глибокому розумінні цього слова [1, с.116]”. Якщо ми розглядаємо екуменізм із цієї точки зору, то можемо чітко прослідкувати вираження діалогічного принципу в організації спілкування церков. У такому варіанті екуменізму жодна конфесія не втрачає своїх особливостей, але повністю *відкрита до сприйняття Іншого* (іншої конфесії, іншої церкви, іншої релігійної традиції, іншого образу віруючого).

Негативний бік екуменізму визначається так: “більшість учасників екуменічного руху, які належать протестантському світу, думають про об’єднання церков на мінімальній базі, тоді як Православна церква про мінімальну базу не може й говорити, ми можемо говорити лише про інтегральне прийняття Євангелія, – не про яке-небудь пристосування євангельського вчення до сучасних поглядів, які б змінювалися з кожною сучасністю [1, с.116]”. Ось що турбує православних богословів. Адже спрощення, “зведення глибин віри” до побутового розуміння може призвести до втрати цілісної духовної традиції, розриву з Переданням, яке й складає сутність Православ’я. Конфесії не повинні уніфікуватись заради об’єднання, кожна з них має прямувати до Істини тим шляхом, що відкрився саме їй, щоб *зустрітись* у кінці шляху *єдиними в Христі*, а не почати йти разом, відкинувши всі духовні надбання своєї традиції (які дають нам орієнтир) і наосліп розбрестись у різні сторони. Вирішуючи справи земні (свої міжконфесійні стосунки) – налагоджуючи *горизонтальний діалог* (між людьми), – не слід забувати й про *вертикальний діалог* (між Богом і людиною), адже лише він може живити наші общини й підказувати правильні шляхи до християнського єднання в любові.

На думку автора, спотворене розуміння екуменізму як безосновного злиття (без онтологічної єдності) та зрівняння всіх конфесій і релігій, а не їх свобідної єдності, заважає самопізнанню сучасної людини. Адже людина пізнає себе, своє “Я” через розтождження з тим, що її оточує. Якщо і не перший, то, в будь-якому випадку, необхідний крок до пізнання себе я роблю через пізнання того, що все, що мене оточує, – це не-я. Це шлях апофатики: вдивляючись в інший, нехай логічний і красивий, цілевідповідний і діяльний спосіб влаштування життя, православне самовідчуття, яке пробує втілитись у слова, підказує: і все ж це – не моє, у цих формах, у цих словах мені тісно, мені холодно. Відмова від поспішного ототождження з чужим – це заклик до творчості: якщо ми – не вони, то хто ж ми? [9, с.254]. Відмова від поспішного ототождження – це не відмова від діалогу. Адже “у справжньому діалозі особистість не втрачає, а краще усвідомлює себе, власну глибину і вчиться любові до ближнього, вчиться відчувати за словами серце, за буквою дух, вчиться бачити ближнього не ззовні, а зсередини, не як чужого, а як рідного. Але рідного, який має *своє* лице [12, с.194]”. Екуменізм у його адекватній формі актуалізує всі творчі потенції сучасного християнства, повертає його всередину себе, змушує до осмислення своїх основ і саморефлексії. Кожен християнин заново намага-

ється усвідомити, що саме означає бути християнином (відбувається звернення до глибинного смислу цього слова та самоідентифікації через нього). Таким чином, екуменізм виводить сучасного віруючого зі стану “ситого самовдоволення”, яке вже стало звичним для споживацького суспільства. На думку автора, лише постійна саморефлексія християнства зсередини може відновити його втрачені позиції на зламі XX–XXI ст. Ми маємо знати, хто ми, щоб побачити відмінності Іншого. Тому на сьогоднішній день знову стає актуальним запитування про віроповчальні основи християнства. У цьому моменті філософія знову, як і в середньовіччі, виявляє свою потрібність вірі. “Шлях людської думки, шлях науки і філософії – це шлях пошуку максимально чітких, ясних формулювань, шлях доказу і обґрунтування своєї позиції. Розум вимагає максимально повного усвідомлення людиною своїх відчуттів, переконань, своєї віри. І шлях богословської думки – не виняток. Парадоксально, що інтелектуальна мода вимагає “синтезу релігії і культури”, тобто поєднання містики з раціональністю, але при цьому саме та форма раціональності, що вироблена тисячоліттями, – тобто традиція богослов'я і християнської філософії – цією ж модою нівелюється [9, с.256–257]”.

Автору видається правомірною й обґрунтованою концепція місійності Православ'я в екуменізмі. Православні богослови XX ст. наполягають на тому, що православ'я виступає саме тим *іншим, яке збагачує діалог*. “Православні стверджують своє живе наступництво щодо давньої Церкви, Передання апостолів та святих отців і вірять, що в розділеному і збентеженому християнському світі їхнім обов'язком є свідчення про цю безперервну традицію, яка, незважаючи на незмінність, є завжди молодою, живою та новою [4, с.326]”. На їхню думку, *православний варіант діалогу з Заходом полягає в живому свідченні про православ'я, про істину*. Окрім того стверджується, що “екуменічна роль православ'я полягає в тому, аби піддавати сумніву загальноприйняті формули латинського Заходу, середньовіччя та Реформації. Водночас православ'я, спираючись не на зовнішню букву Святого Письма, а на досвід, набутий Церквою впродовж століть, може запропонувати середній шлях між фундаменталістським буквалізмом і напіввагностицизмом крайніх лібералів. Але якщо ми, православні, бажаємо виконати це завдання як слід, ми маємо зрозуміти нашу власну традицію краще, ніж ми розуміли її в минулому, і саме Захід спроможний допомогти нам у цьому. Ми, православні, повинні дякувати нашим братам, бо завдяки зв'язку з християнами Заходу ми набули здатності до нового бачення православ'я [4, с.326]”.

У багатьох представників православ'я не викликає сумніву, що екуменізм сьогодні сприймається не як внутрішня справа християн, а як суто суспільний рух, яким керують приватні інтереси та амбіції, що дозволяє розглядати феномен екуменізму як негативне породження гуманістичної ідеології [5, с.232]. Але не можна не говорити про те, що об'єднує – об'єднує не в “цьому світі”, де будь-які поєднання надто легко перетворюються на пута. Шукати треба те, що об'єднує з Богом – Христа [9, с.246]. В екуменічних діалогах ми вчимося відрізнити головне від другорядного. Необхідна лише догматично-віроповчальна єдність, а образи благочестя можуть бути різними. Образи молитви та образи “внутрішніх людей” (тих образів Божих, що даровані нам) не можна змінити прийняттям експертного консенсусу.

У богословсько-релігієзнавчій літературі фіксуються жорсткі форми екуменізму, з якими категорично не погоджуються православні мислителі: сама жорстка й масова форма екуменізму – віра в те, що не лише різні християнські, але і взагалі всі релігійні дороги ведуть до спасіння. Істотним моментом для православних у цій проблемі є те, що екуменічний рух створювався для спільної боротьби християн з язичництвом. Сьогодні ж до екуменічної свідомості апелюють для захисту неоязичництва від християнської критики. Сьогодні цілком діалогом оголошується не утвердження Євангелія, яке є спільним джерелом для саморозгортання та саморозвитку всіх християнських конфесій, а адаптація християн до чужої їм релігійної свідомості. Діалог релігій трансформується в релігію діалогу. Часто під екуменізмом мають на увазі деякий синкретизм, деяке

об'єднання всіх релігій. Саме синкретизм як безпідставне об'єднання конфесій та релігій є неприйнятним для православ'я. Адже таке об'єднання потрібне, щоб не потрібно було обирати, щоб не думати, не порівнювати, зіставляти й вирішувати. Цим моментом користуються неорелігії, спрямовані на споживацьке, заспокоєне й сонне ставлення до проблем людства. Кожен отримує зручну для використання форму релігійності й приймає її як анестезію (гармонізуючи своє життя із суспільством, налагоджуючи прості поверхневі стосунки з близькими, досягаючи “свого” щастя). Саме цим характеризуються поширені сьогодні релігії New Age (Глибоку критичну оцінку явищу “сучасної релігійності” та цим релігіям дає О.Клеман у праці “Богослов'я краси” [8, с.24]). Екуменізм не є проривом думки за межі релігійних догматів. Навпаки, сьогодні екуменічний настрій є заборонаю на думку в релігійній сфері. Вдумливий аналіз, що шукає нюанси і смисл, досліджуючий доктрини і священні тексти, виявляється небажаним [9, с.255]. Навіщо розмірковувати над відмінностями? Синкретизм передбачає, що всі релігії рівно напів-істинні, напівбрехливі у своїх теоріях і рівно істинні у своїх практиках.

Справжній діалог, на нашу думку, не розчиняє й не знищує відмінності особистостей, конфесій, культур та релігій, а лише формує деяке спільне поле для зустрічі, в якій усі збагачуються, йдучи до Істини своїм особливим шляхом, об'єднані спільним Логосом. Цей внутрішній Логос (деяку внутрішню раціональність) – діалог – іманентно присутній у всій ідейно-теоретичній складовій християнства (у догматах) та відображений у внутрішній символічній формі практичної складової (таїнствах). І тому будь-які штучні спроби відділити віру від живого спілкування з Богом (яке ми аж ніяк не можемо назвати нерозумним, а лише мудрим), напруженого вдивляння у світ та одвічних пошуків глибин буття, запитування про Сущє та спроб дати Йому гідну відповідь (тобто узгодити своє життя з Належним) можуть призвести лише до втрати традиції та первісного “ковзання на поверхні смислів”.

Єдність, якої прагнуть християни, в жодному випадку не повинна поневолювати їх, тим більше, коли ця єдність може виявитись лише соціальною кліткою, накинутою на християнські общини ззовні. У такому випадку абсолютно зрозумілою буде позиція спротиву, який викликає будь-яке насилля. Саме про таку відчужену форму (таку, що не відповідає своєму внутрішньому поняттю, суті) з острахом і ворожістю говорять такі православні богослови, як О.Осіпов, Іустин Попович, А.Кураєв та інші. І чим наполегливіше нецерковна пропаганда закликає до екуменічного злиття, тим із більшою напругою і з більшою аргументацією богословська думка буде виробляти раціональні форми для втілення в них церковного відчуття унікальності Православ'я. На противагу грубому поверхневому розумінню екуменізму богослови протиставляють концепцію **екуменізму, яка виходить із самої суті християнських догматів і ґрунтується на євхаристійній еклезіології**. Причому, філософське поняття зв'язку, взяте за основу, дозволяє бачити статично-самототожні, а тому шкідливі одномірності, і чітко фіксувати парадигмальний тип єдності: “зв'язок – це встановлення спільного, моменту єдності взаємодіючих сторін, відношення ж – тотожність у відмінному та розрізнення тотожного [11, с.83]”. У такій інтерпретації *екуменізм слід розуміти як спілкування церков, коли жодна конфесія не втрачає своїх особливостей, але повністю відкрита для сприйняття іншого*.

1. Антоний, митрополит Суражский. О встрече / Антоний, митрополит Суражский. – Изд. 2, испр. и доп. – Клин, Христианская жизнь, 1999. – 256 с.
2. Бянки Е. Духовний досвід спілкування. Єдність у розмаїтті / Е. Бянки // У пошуках єдності християн / пер. з англ. С. Желдак. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С. 179–185.
3. Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ-го століття / Ж.-П. Віллем ; пер. з фр. Д. Каратєєв. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – 331 с.
4. Калліст (Уер), митрополит. Православна Церква / Калліст (Уер), митрополит ; пер. з англ. Н. Рогачевська. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 384 с.
5. Преподобный Иустин (Попович) / Православная Церковь и екуменизм / Преподобный Иустин (Попович) ; пер. с серб. С. Фонов. – М. : Паломник, 2006. – 286 с.

6. Капітон О. Про відкриту людину / О. Капітон // Філософія гуманітарного знання : м-ли міжнар. наук. конф. – Чернівці : Рута, 2008. – С. 14–20.
7. Кисельов О. С. Взаємовплив секуляризації та екуменізму [Електронний ресурс] / О. С. Кисельов // Філософська думка. – 2005. – № 6. – С. 88–98. – Режим доступу до журналу: http://www.mar.in.ua/main.php/MAR/article/sekulariz_ekumenizm/.
8. Клеман О. Отблески света. Православное богословие красоты / Оливье Клеман ; пер. с фр. – М. : Библиейско-богословский Ин-т св. апостола Андрея, 2004. – 100 с. – (“Современное богословие”).
9. Кураев А., диакон. Экуменический вызов и православный ответ / Кураев А., диакон, Преподобный Иустин (Попович) / Православная Церковь и экуменизм ; пер. с серб. С. Фонов. – М. : Паломник, 2006. – 286 с.
10. Малахов В. А. Етика спілкування : навч. посіб. / В. А. Малахов. – К. : Либідь, 2006. – 400 с.
11. Петрушенко В. Л. Філософія знання: онтологія, епістемологія, аксіологія: монографія / В. Л. Петрушенко. – Львів : Ахілл, 2005. – 320 с.
12. Померанц Г. С. Дороги духа и зигзаги истории / Г. С. Померанц. – М. : РОССПЭН, 2008. – 384 с. – (Российские Пропилеи).
13. Райзер К. Экуменизм в поисках нового взгляда / К. Райзер // Экуменическое движение : антология ключевых текстов. – М. : ББИ, 2002. – 614 с. – С. 80–92.
14. Релігієзнавчий словник / за ред. проф. А. Колодного і Б. Любовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.

The article deals with essential peculiarities of the ecumenicity phenomenon through correlation of already existing interpretations of this term. The essence of Orthodox comprehension of ecumenicity as communication of churches is discovered here. The role of a dialogue as inner principle of establishment relationships among churches, as well as forms of their union is underlined in the article.

Key words: *ecumenicity, ecumenic movement, dialogue, communication, communion.*

УДК 14:21: 26/1

ББК 86.2 (4 Укр.)

Наталія Скринник

ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛЬНОЇ ЄДНОСТІ У ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНИХ ПОГЛЯДАХ МИТРОПОЛИТА А.ШЕПТИЦЬКОГО

У статті аналізується шляхи досягнення національної єдності української нації у філософсько-релігійних та соціально-політичних рефлексіях А.Шептицького.

Ключові слова: *нація, ідеал, національна єдність, держава, влада.*

Початок ХХ століття позначився відчутними зрушеннями в суспільно-політичному та духовно-культурному житті галицьких українців. Результатом цих процесів виявилось, зокрема, зростання національної свідомості в галицькому середовищі та участь його окремих представників в українському національному русі. Важливу роль в активізації національного руху відіграло утвердження на греко-католицькому митрополичому престолі графа Андрія-Романа Шептицького (1900–1944 рр.), яке стало запорукою зміцнення здорового українського консерватизму в Галичині. Римський понтифік Лев XIII іменував владика А.Шептицького 17 грудня 1900 року галицьким митрополитом, тобто главою Української греко-католицької церкви, після чого йому довелося стати духовним провідником галицького українства в надзвичайно важкий історичний період. Проте вже з перших кроків своєї душпастирської діяльності владика Андрей проявив свою виразну проукраїнську національну позицію.

Розмірковуючи над долею свого народу, А.Шептицький прийшов до переконання, що тільки інтенсифікація релігійного життя українців може вивести народ на шлях релігійно-духовного відродження, що сприятиме, у свою чергу, досягненню національно-державного ідеалу української нації.

У філософських рефлексіях митрополита А.Шептицького розуміння природи ідеалу безпосередньо впливає на спосіб утілення національної ідеї. Водночас, національна ідея постає відображенням об'єктивної необхідності в розвитку нації і містить у собі нерозвинуту, потенційну форму її майбутнього образу (ідеалу).

У статті робиться спроба з'ясування світоглядних і філософських підвалин національної єдності українців, а також ролі держави у процесах національної самосвідомості, збереження власної ідентичності.

Проблема філософсько-релігійних поглядів митрополита А.Шептицького практично не вивчена сучасною релігієзнавчою наукою. Однак окремі аспекти національних проблем багатогранної творчості та діяльності А.Шептицького висвітлені в працях А.Базилевича [1], С.Кияка [2], А.Колодного [3], А.Кравчука [4] та інших. Узагальнюючі праці із цієї проблематики відсутні, що зумовлює актуальність представленої розвідки.

Метою нашого дослідження є окреслення модусу національної єдності у філософсько-релігійних поглядах митрополита А.Шептицького через призму сприйняття мислителем моделі відносин “національна держава – церква”.

Відповідно до мети, ставимо перед собою розв'язання таких завдань:

- з'ясувати філософсько-релігійне трактування поняття “ідеалу”;
- виокремити поняття “національної єдності” у християнській філософії А.Шептицького;
- проаналізувати сфери соціально-політичного представництва громадян;
- дослідити етичні аргументи А.Шептицького проти зловживань світської моралі.

Удаючись до богословсько-релігієзнавчого аналізу сутнісної площини питання національної єдності у філософській та історичній ретроспективі, неможливо оминати творчий доробок митрополита А.Шептицького.

Найважливішою філософською констатацією, котра випливає з аналізу творчості мислителя, є твердження, що національна ідея перебуває в динамічному взаємозв'язку з генезисом універсальних начал свого існування. Смісл національної ідеї повинен розглядатися в контексті свідомості окремої людини. Ми не маємо впадати в спокусу приймати суспільно-історичні ілюзії за свою власну сутність, адже національна ідея постає особливим, властивим саме українському народу, виявленням усезагального змісту універсуму.

Проблему національної єдності А.Шептицький розглядає через поняття ідеалу. Його досягнення можливе через формування такого національного ідеалу, в якому домінували б ціннісні, релігійні, культурні, соціальні характеристики, які інтегрували б український народ. Саме тоді ідеал є індикатором соціальної, політичної та релігійної дійсності, коли він реалізується, досягає своєї повноти в конкретній історичній ситуації. Таким чином він трансформується в національну ідею. У взаємодії ідеї з ідеалом і здатності споглядати предмет цілісно, разом з окресленими його передумовами та його об'єктивною, досконалою формою, приховується можливість розумно й творчо актуалізувати нашу національну ідею – перевтілити ілюзії емпіричного самоствердження у відкритість погляду та “думок” універсуму про нас.

Митрополит А.Шептицький вважав створення нації абсолютною цінністю для суспільства, саме тому реалізувати це завдання повинна була, на його думку, інтелігенція, яку він вважав впливовим фактором побудови гармонійного суспільства. У розуміння національного ідеалу митрополит вкладає важливі чинники зростання національної свідомості галичан, скеровані на піднесення моралі й духовного національного відродження народу.

Реальним патріотизмом А.Шептицький наповнює кожен ділянку суспільного життя і закладає підвалини, потрібні для розбудови сильного державного організму. Концептуальні засади, бачення найважливіших елементів національного життя, що формують свідомість українців, викладені в пастирському посланні “Як будувати рідну хату?” [9], виданому в кінці грудня 1941р. З перших двох частин твору виразно випливає, що під лексемою “хата” автор алегорично розуміє певний загальнонаціональний ідеал, який може бути здійснений лише частково; ним передбачено його еволюційний розвиток, який виявляється в наявності та належному функціонуванні певних суспільних організацій. Розвиток цивілізованого суспільства подається як процес еволюції від перві-

снообщинного ладу до утворення держави, яка має виконувати роль “живого організму” [3, с.19]. Із цього приводу митрополит зазначає: “Такою організацією-організмом є родина, утворена волею й умом людини, але утворена по силам природи і згідно з її законами. Такою організацією-організмом є громада, себто злука людей, що живуть в одній місцевості та зв’язані зі собою сусідством і спільнотою багатьох потреб і інтересів. Обі ці організації будуть тим сильніші та тривкіші, чим більше будуть зважувати природу та її закони” [9, с.5]. Слушно зазначає відомий науковець С.Кияк, що “у даному творі митрополит переплітає загальні міркування з їх імплікацією на практиці, те, що «рідна хата» не постане без усвідомлення необхідності єднання на усіх рівнях суспільства – релігійному, соціальному, політичному. Якщо українці не зможуть об’єднатися і не зрозуміють обов’язку єдності перед батьківщиною, тоді декларативна воля до створення держави залишиться лише фантазією та ілюзією” [2, с.181].

У цьому ж контексті дослідник А.Кравчук відзначає, що “першоєрарх українського католицизму зробив вагомий внесок у розробку основоположних засад українського державотворення: тлумачення змісту та суті української національної єдності, яку він застосував до формування української державної ідеології” [4, с.236].

За християнським поглядом, ефективний шлях державотворення пролягає передусім через внутрішнє відродження. Тож церква повинна визначити виразну практичну етику та розвивати соціальний клімат, необхідний для підтримання національної єдності. Великий пастир чітко постулював: “Завдання українського народу полягає в тому, щоб створити такі суспільно-християнські обставини, які запевнювали б громадянам правдиве і стале щастя та мали досить внутрішньої сили, щоб поборювати відосередні тенденції внутрішнього розкладу і успішно захищати межі від зовнішніх ворогів. Такою могутньою та запевнюючою щастя всім громадянам організацією може бути батьківщина тільки тоді, коли не буде цілістю, зложеною штучно з різних і різnorodних частин, а подібним до моноліту організмом, себто тілом, оживленим одним духом, що з внутрішньої життєвої сили розвивається, доповнює внутрішні браки і з природи є здоровим, сильним, свідомим своїх цілей, не тільки матеріальним, але й моральним тілом” [7, с.34]. Як бачимо, у посланні А.Шептицький звернувся до основного прагнення українців – мати свою власну вітчизну. Процесам державотворення обов’язково має передувати досягнення політичної та релігійної єдності.

Говорячи про бажання українців жити у власній державі, необхідно відзначити, що, на думку митрополита, сприяло, а що перешкоджало національній соборності. Залишаючи питання “зовнішніх перешкод” єдності (наприклад, завоювання українських земель чужинцями), що були поза межами впливу церкви, А.Шептицький намагався спрямувати увагу на внутрішні перепони національної єдності, або, як він їх назвав, “відосередні сили”, які існували серед українського народу. Такі внутрішні причини роз’єднаності були переважно двох типів: політичні та релігійні [1, с.76].

Однією з основних внутрішніх перешкод досягнення єдності серед українців був “гарячий патріотизм” або нетерпимість до інших політичних поглядів. А.Шептицький вважав це небезпечною антидемократичною рисою, яка зводила нанівець зусилля українців у процесі державотворення: “Є в душі Українця глибока і сильна воля мати свою державу, та попри ту волю знайдеться, може, рівносильна і глибока воля, щоб та держава була конечно такою, якою хоче її мати чи партія, чи група, чи навіть одиниця. Бо як же пояснити те фатальне ділення поміж собою, роздори, які нищать кожен національну справу?!” [6, с.61]. Важливо відзначити, що розбудити національну свідомість неважко, але водночас необхідно усвідомлювати, що вона дуже вразлива для відцентрових сил, що й ускладнювало досягнення національної єдності.

У цьому сенсі заслуговує на увагу справедлива критика українського націєтворення, яку А.Шептицький висловлює в іншому пастирському посланні “Не Убий”, в якому наголошує: “Не треба Україні інших ворогів, коли самі українці українцям ворогами, що себе взаємно ненавидять і навіть не стидаються тої ненависті... Як довго не буде

між нами християнської єдності, так довго і найслабший противник буде від нас сильніший! Як довго в національних справах більше пам'ятати будуть українці на власне індивідуальне добро, так довго загальна справа не буде могла успішно розвиватися” [8, с.116]. Цією тезою А.Шептицький намагався припинити внутрішні політичні протиріччя, що разом із зовнішнім ворогом стояли на шляху створення соборної української держави. Не випадково лунає заклик до єдності, оскільки роз'єднаний народ приречений на занепад.

Подальші бачення митрополита, що становлять його національно-патріотичну концепцію, викладені в Декреті архієпархіального собору “Про єдність”. У цьому творі А.Шептицький концентрує увагу на висвітленні певних ідеальних констант, які характеризують буття української нації, а також на тому, як усунути внутрішні перешкоди, які заважають досягненню цього ідеалу. “Християнська єдність – це добро, яке треба здобути поборюванням себе самого і витривалою працею між братами... Єдність людей відповідає Божій волі, Божим намірам щодо людства”, наголошує він [7, с.389–390].

У багатьох пастирських посланнях А.Шептицький висвітлює власні глибокі міркування щодо влади, права народу вибирати форму державного правління, зокрема акцентує увагу на тому, яке призначення має влада і яким чином воно повинно реалізовуватись. Звісно, робив це митрополит із позиції католицького вчення в його томістській інтерпретації: “... підвалиною всякої влади, – малої чи великої, – підкреслював він, – є любов” [5, с.65].

Розглядаючи проблеми української нації, А.Шептицький вважав, що вони пов'язані не лише із зовнішніми чинниками, а й із чинниками внутрішніми, зокрема “причинами порядку морального”. “Усі помилки наших політичних провідників, і зла воля наших противників і ворогів, і природні хиби нашої національної вдачі, і брак свободи і державного життя, не раз затроєна бацилами пагубних для народів суспільних, політичних й релігійних чи антирелігійних теорій, все це безумовно є також причиною теперішньої руйни” [5, с.290]. Для нього ідеалом є держава, побудована на християнських духовних підвалинах, своєрідна “християнська суспільність”. Це не означає, що влада в такому суспільстві має перебувати в руках духовенства. А.Шептицький чітко розмежує світську й церковну владу: якщо світська влада має займатися справами суспільними, то церковна – моральним удосконаленням людей. “Християнська суспільність” – це спільнота людей, які живуть за християнськими принципами. Вона “зложена з людей щиро пересвідчених і перейнятих Христовим духом, буде завжди організовуватися в християнському дусі і в кожному напрямі буде доходити до рівноваги, ладу й сили” [5, с.290], – відзначає глава церкви. Таке суспільство є солідарним із відповідними конституюючими обов'язками всіх його членів, що діють як складові частини одного великого організму.

Також, фактично спираючись на власне бачення політичної моделі, А.Шептицький виділяв три найважливіші форми державного правління – монархію, олігархію та демократію. На його думку, важливим є існування рівноваги та розумне співвідношення між правами й свободою особистості, з одного боку, та правами й владою держави – з другого, незалежно від форми державного правління. “... При монархії, олігархії чи демократії держава може вважати себе за всемогучу й допроваджувати одиниці до цілковитої неволі, або одиницям залишати свободу, що доходить і до крайності” [9, с.14]. Митрополит убачав найкращою демократію, оскільки лише за такої форми правління уможливлювалося створення правової держави європейського типу, де громадянам забезпечувалися необхідні права і свободи.

Митрополит А.Шептицький розумів, що досягнути суспільно-політичної гармонії, і, відповідно, й нормального функціонування держави, неможливо, лише спираючись на зовнішній, формально-юридичний примус. Тому в солідарному суспільстві, побудованому на християнських засадах, повинен існувати внутрішній послух, адже “в цьому і полягає сила й лад у кожному народіві, що цей обов'язок послуху для справедливих наказів влади, виповнюють громадяни не з примусу перед карою, але з сумління почув-

тя того ж обов'язку" [5, с.290]. Згідно з трактуванням А.Шептицького, особа, як громадянин і християнин, має вбачати в законах влади волю Бога й берегтися, щоб у разі непослуху владі не чинити непослуху волі Божій.

Підсумовуючи філософські та соціально-політичні рефлексії митрополита, стверджуємо, що в суспільстві повинна існувати верства, яка покликана керувати ним, допомагати йому в розвитку, дбати про суспільні інтереси й безпеку. Таким суспільним прошарком, що повинен організуватись унаслідок демократичного суспільного розвитку, А.Шептицький вважає інтелігенцію. Влада дана людям Богом для того, щоб забезпечувати мир, стабільність, узгодження інтересів окремих осіб. Саме християнські універсальні закони А.Шептицький вважав філософсько-богословськими передумовами соціальної та політичної гармонії. Дотримання цих принципів сприятиме формуванню інтегрованого, елітарного й морального суспільства.

Тому, враховуючи те, що наразі в Україні ще не завершився процес національної самоідентифікації та формування стратегії розвитку, актуальним, з точки зору наукової та практичної значущості для суспільства, є аналіз тих аспектів творчості митрополита А.Шептицького, які стосуються природи взаємозв'язку згаданих суспільних феноменів.

Ідея національної єдності митрополита містить у собі потенційну форму розумного ідеалу, який у випадку реалізації стане вираженням інтересів усього суспільства. Для цього необхідною є актуалізація середовища існування даного ідеалу. Отже, аналізуючи бачення А.Шептицького, можна ствердити, що першочерговою є потреба наукового осмислення етнополітичних і національних процесів у філософському ракурсі, формування національних орієнтирів, подальшого пошуку у сфері утвердження національного ідеалу, самоствердження людини в українському національному соціумі.

1. Базилевич А. Введення в твори митрополита А. Шептицького / А. Базилевич. – Торонто : [б. в.], 1965. – 236 с.
2. Кияк С. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи : монографія / Святослав Кияк. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006. – 631с.
3. Колодний А. Андрей Шептицький про будівництво рідної хати / Анатолій Колодний // Християнство і національна ідея : наук. зб. – К. ; Тернопіль ; Краків : Укрмедкнига, 1999. – С. 17–23.
4. Кравчук А. Соціальне вчення та діяльність митрополита А. Шептицького під час німецької окупації / Андрій Кравчук // Митрополит Андрей Шептицький : документи і матеріали 1941–1944. – К. : Дух і Літера, 2003. – С. 224–261.
5. Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність : документи і матеріали 1899–1944 / за ред. А. Кравчука. – Львів : Місіонер, 1998. – Т. 2, Кн. 1 : Церква і суспільне питання. Пастирське вчення та діяльність. – 572 с.
6. Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність : документи і матеріали 1899–1944 / за ред. А. Кравчука. – Львів : Місіонер, 1998. – Т. 2, Кн. 2 : Церква і суспільне питання. Листування. – 571 с.
7. Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність : в 3 т. / Андрей Шептицький. – Львів : Свічадо, 1995. Т. 1 : Церква і церковна єдність : документи і матеріали 1899–1944. – 517 с.
8. Шептицький А. Не убий / Андрей Шептицький // Митрополит Андрей Шептицький : нарис про життя і служіння Церкві та народові 1865–1944 рр. / за ред. Я. Заборовського. – Львів : Олір, 1995. – 176 с.
9. Шептицький А. Як будувати рідну хату? / Андрей Шептицький. – Львів : Свічадо, 1999. – 48 с.

The article deals with the ways of Ukrainian national unity achievement as developed in the philosophical – religious and social-political reflections of Andrey Sheptytskiy.

Key words: Nation, ideal, national unity, state, power.

АНТРОПОЛОГІЧНІ ІДЕЇ БІБЛІЇ: ФІЛОСОФСЬКА ЕКСПЛІКАЦІЯ

Ситуація людського буття, засвідчена Біблією, постає як гранично невірноважена. Людина створена не як річ серед речей, деякий момент космосу; вона постає виділеною Богом як партнер; людина конститується як людина у відкритості граничному цілому.

Ключові слова: Біблія, антропологія, теозис, екстазис.

Загально визнаною тезою є твердження, що ключові позиції християнської антропології закладені в Біблії – новий образ людського буття викладено в Новому Завіті, багато в чому він є продовженням та розкриттям старозавітного образу людини. Але загальна визнаність цієї тези не створює можливостей одностайності для розуміння біблійного бачення людської ситуації – навіть наївна пересічна людина не надіється знайти в Біблії чітких тез, які б у певній послідовності викладу можна було б назвати біблійною антропологією. Просте читання самого тексту Біблії вже передбачає розуміння прочитаного, і, отже, уже на цьому рівні виникають елементи екзегези, тлумачення й певної інтерпретації. Реформаційна думка, поставивши завдання повернутись до Святого Письма й очистити християнство від пізніших та викривлюючих нашарувань Передання, повною мірою зіткнулась із цією проблемою. По-перше, виникає питання канонічного тексту самої Біблії та адекватних перекладів її – уже у відборі канонічних й апокрифічних текстів існує екзегетичний аспект. По-друге, навіть якщо відкинути догматичні формулювання Вселенських соборів як такі, що інтелектуалізують християнство під впливом грецької філософії, то виникає проблема ставлення до службових, культових книг і приписів практично-аскетичного характеру. По-третє, уже сама вимога очищення християнства до власне біблійного змісту є додатковою до Священного Писання тезою, а значить, створюючи свою традицію Передання. На початок ХХІ століття на ґрунті протестантизму існує грандіозна багатовимірна богословська традиція.

Виявлення антропологічного змісту самої Біблії є достатньо складним завданням – якщо слід опертися на текстологічний матеріал антропологічного характеру в Біблії, відкинувши варіанти пізнішої інтерпретації впродовж двох тисячоліть християнської історії, то це дасть можливість створити ще один варіант інтерпретації, до того ж позбавлений багатовікового досвіду розуміння. Богословська робінзонада виглядає ще більш наивною й безглуздою, ніж гносеологічна. Тому завдання виявлення антропологічного змісту Біблії передбачає звернення до різноманітних спроб тлумачення Біблії при максимально ретельному прочитуванні Святого Письма, звертаючи увагу на виявлення антропологічного змісту. **Мета** даного дослідження – виділити, назвати основні біблійні фрагменти та сюжети, найсуттєвіші для християнської антропології, що дозволить здійснити феноменологічну експлікацію антропологічної проблематики Біблії.

Назвати навіть найважливіші коментарі й тлумачення Біблії досить складно – адже й тут виникає завдання історичного характеру, що втягне в себе всю історію християнської думки. Сучасні коментарі й тлумачення біблійного тексту опираються на святоотцівську традицію, найбільш виразно представлену Іоанном Златоустом (Бесіди на книги Буття, Йова, Псалми), Григорієм Великим (Книга Йова), Григорієм Нисським (Екклезіаст), святоотцівські коментарі Євангелія, представлені Августиним, Афанасієм Великим, Григорієм Великим, Єфремом Сириним, Ієронімом, Іоанном Златоустом, Кирилом Олександрійським, Оригеном. При викладенні основних епізодів Біблії, пов'язаних із ситуацією людини, і вихідних антропологічних ідей будемо спиратись на Бібліологічний словник О.Меня (який увів у текст словника ідеї основних представників біблеїстики різних часів і конфесій), Тлумачну Біблію О.П.Лопухіна (при складанні якої автор опирався на дослідження біблійної історії католицького біблеїста Віґуру), Тлумачення Феофілакта Болгарського на Писання, різноманітні праці С.С.Аверінцева ("Поетика ранньовізантійської літератури", "Софія-Логос"), С.С.Хоружого ("До феноменоло-

гії аскези”, “Нариси синергійної антропології”) та академічно копітку, ґрунтовну працю архім. Кіпріана (Керна) “Антропологія Св. Григорія Палами”.

Хоча християнство наскрізь просякнуте антропологічним змістом – звернене до людини, говорить про призначення людини й навіть сюжетно-тематично орієнтоване на людські діяння – можна виділити деякі книги Біблії та епізоди в них, де виміри людського виявлені найвиразніше. Так, перші п’ять книг Старого Завіту (П’ятикнижжя), крім свідчення про акт творення людини Богом, уже стисло містять усю майбутню “антропологічну програму”. Три етапи історії Ізраїлю постають як етапи історії людства: 1) Людина створена для величчя. *“І сказав Бог: Створимо людину за образом Нашим, за подобою Нашою; і нехай володарює вона над рибою морською і над птахами небесними, і над скотиною, і над усією землею, і над усілякою гадиною, що повзає по землі”* (Бут. 1: 26)¹. Людина була створена за образом Божим, щоб бути в суголосності з Богом, їй дана влада над природою – у цьому вона спадкоємиця Господа: *“Коли дивлюся я на Твої небеса, – витвір пальців Твоїх, на місяця і зорі, котрих Ти утворив, То що є людина, що Ти пам’ятаєш її, і син людський, якого Ти відвідуєш? Не вельми Ти применив його перед Ангелами; славою і честю увінчав його; Настановив його володарем над витвором рук Твоїх; усе поклав під ноги йому. Овець і биків усіх, і звірів польових. Птахів небесних і рибу морську, все, що проходить морськими стежками”* (Пс. 8); 2) Людина порушила заповіді Творця і потрапила в нові умови свого існування: *“Адамові ж сказав: За те, що ти вчинив за словом дружини твоєї і їв з дерева, з якого я наказав тобі не їсти, проклята земля через тебе; зі скорботою будеш харчуватися з неї у всі дні життя твого. Терня і будяки буде вона тобі родити, і їтимеш польову траву. У поті лиця твого їтимеш хліб, доки не повернешся в землю, з котрої тебе взято; бо ти є тлін і в тлін повернешся”* (Бут. 3: 17–19). Нова ситуація людського життя після гріхопадіння позначена одяганням людини в “одяг шкіряний”: *“І вчинив Господь Бог Адамові і дружині його одяг шкіряний і одягнув їх”* (Бут. 3: 21) – у перекладі грецького богослова ХХ століття Панайотіса Нелласа використані слова “кожаные ризи”, і ситуація людського життя розглядається крізь протиставлення “образу Божого” та “кожаних риз”. Людина втратила життя вічне, але пізнала добро і зло, здобувши наближення до Бога негідним чином, переступивши заповіді, унаслідок чого стала вона смертною: *“І сказав Господь Бог: Ось, Адам став, як один із Нас, знаючи добро і зло; тож тепер, аби лише не простяг він руки своєї і не взяв ще й з дерева життя і, споживши, не став жити повік. І спровадив його Господь Бог із саду Еденського, щоб обробляти землю, з котрої був узятий. І вигнав Адама, і поставив на сході біля Еденського саду херувима і полум’яний меч, який обертався навсібіч, щоб стерегти стежку до дерева життя”* (Бут. 3: 22–24); 3) Але завіт Бога з людиною збережений (це проявляється і через Ноя, і через Авраама, і через Мойсея, і через царів та пророків), що створює напругу місіанських очікувань – завдяки чому людина може знову повернути свою велич: *“І сказав Бог: Ось ознака заповіту, котрого Я укладаю поміж Мною і поміж вами, і між усілякою живою душею, котра з вами, за поколіннями назавжди”* (Бут. 9: 12); *“Не бійся, Авраме; Я твій щит, нагорода твоя вельми зросте”* (Бут. 15: 1); *“Я – Бог батька твого, Бог Авраама, Бог Ісаака і Бог Якова. Мойсей затулив обличчя своє; тому що боявся глянути на Бога. І сказав Господь: Я побачив страждання народу мого в Єгипті, і почув волення його від наглядців його. Я знаю скорботи його”* (Вих. 3: 6–8). Словами пророка Єремії обіщаний “новий завіт”: *“Ось надходять дні, говорить Господь, коли Я складу з домом Ізраїля і з домом Юди Нового Заповіта, Не такого Заповіта, якого Я уклав з батьками їхніми того дня, коли взяв їх за руку, щоб вивести з єгипетської землі; той завіт Мій вони порушили, хоч Я залишався у спілці з ними, говорить Господь. Але ось Заповіт, котрого Я укладу з домом Ізраїлевим по тих днях, говорить Господь: Укладу*

¹ Біблія цитується за: “Новітній переклад” Біблії у перекладі літературною українською мовою / перекл. Олександр Гижа. – Режим доступу: <http://www.ukrbible.com>.

закон Мій у нутрощі їхні і на серцях їхніх напишу його, і буду їм Богом, а вони будуть Моїм народом. І вже не будуть навчати один одного, брат – брата і говорити: Пізнайте Господа, бо всі самі будуть знати Мене, від малого до великого, говорить Господь, тому що Я прощу беззаконня їхні і гріхів їхніх уже не згадаю” (Єрем. 31: 31–34).

Отже, вихідною тезою Біблії щодо людського буття є твердження принципової невідповідності наявної ситуації людського буття та того смислу, який виявляється через акт творення людини. Усі подальші звернення до Книги Буття у світлі розуміння природи та долі людини, інтерпретації феномену райського життя, суті гріха, можливості почути й слідувати за Богом, кружляють навколо центру, який можна позначити так: про людину можна сказати те, що вона не є те, чим має бути.

Св. Григорій Нисський назвав П’ятикнижжя “океаном богослов’я” – воно являє собою основний фундамент Старого Завіту, на якому базуються всі його книги. Книга Буття містить розповідь про походження світу та людини, це універсальний вступ до історії людства, вибрання та виховання єврейського народу в особах його патріархів – Авраама, Ісаака, Іакова. Книга Виходу розповідає про вихід з Єгипту та дарування через Мойсея всьому єврейському народові Синайського законодавства [10]. Книга Левіт присвячена викладу цього закону та його конкретиці, яка має відношення до богослужіння, в чому проявляється життя народу Божого як общини вірних і все богослужіння є зримим образом стояння перед Богом [7, с.547]. Книга Чисел дає історію мандрування по пустелі і є історією спокус народу Божого. Книга Второзаконня містить у собі повторення закону Мойсея [10], є свого роду заповітом Мойсея, його промов та пророцтв. О.Олександр Мень посилається на дослідження Г. фон Рада, який розглядає Второзаконня підсумком усієї старозавітної традиції – увага в ньому зосереджена на ідеї Общини, Церкви, в чому з особливою силою виявляється подвійний (боголюдський) характер священної історії [7, с.547]. “Слухай, Ізраїлю: Господь, Бог ваш, Господь єдиний є. І люби Господа, Бога твого, усім серцем твоїм, і всією душею твоєю, і всією силою твоєю. І нехай будуть оці слова, котрі Я заповідаю тобі сьогодні, у серці твоєму. І старанно навчи ними дітей своїх і говори про них, сидячи в домі своєму і йдучи дорогою, і лягаючи, і встаючи” (П. Зак. 6: 4–7).

Месіанські очікування розв’язання людської долі та виконання людиною її призначення набувають свого розгорнутого виразу в Новому Завіті. Чотири книги Євангелій – зосередження й вершина всієї Біблії: в античному вживанні слова “євангеліє” міститься проголошення доброї новини та нагороди, яку отримувач вісник радості [5, с.380] – у контексті Біблії воно набуває сотеріологічного змісту (від гр. *σωτηρια* – спасіння, лат. *salus*). У давніх релігіях сотеріології фактично не було – язичницькою свідомістю світ (і людина в ньому) сприймався статичним, незмінним, раз і назавжди даним [8, с.145]. У 1 тисячолітті до н. е., коли виникає думка про неналежний стан світу, оформлюється ідея спасіння – гранично бажаного стану людини, що визволяє її від зла – як морального (звільнення від гріха), так і фізичного (звільнення від страждання та смерті) [1, с.161]. Уже в старозавітному вченні про спасіння проявляється відмінний аспект у порівнянні з іншими “релігіями спасіння” (буддизм, зороастризм, маніхейство, іслам) – мова не йде про часткову хибність людського буття серед незмінного ритму буття, але все життя людини постає осередком буттєвої трагічності та катастрофічності. “Адепт біблійної віри не просто звертається до Бога, але «голосить», «волає» до Нього «з глибин» (Пс. 129: 1) – із провалів свого злигодного буття або з безодні своєї пригломшенної душі; домінуюча інтонація кн. Псалмів та пророчих книг є інтонація волання” [1, с.162]. Світ Старого Завіту жахаюче неосяжний, непередбачувальний і динамічний: “земля «коливається», води «гмоняють, здимаються» (Пс. 45: 3–4), гори «як віск тануть» (Пс. 96: 5) та «стрибають як вівці» (Пс. 113: 4), велетенські чудища вражають своєю несумірністю з людською мірою; ще більш загублена людина перед лицем людського світу, силами соціального відчуження (Пс. 12: 2)” [1, с.162] – на цьому тлі тим гостріше відчувається світло месіанської ідеї. Євангеліє проголошує прихід спа-

саючого світла – виконання очікуваного, коли вже, здається, немає ніякої надії. Спасіння постає цілісно-цілокупним – і конкретно-речовинно, як звільнення з рабства та повернення з полону, отримання всього загубленого й охоплює моральні аспекти, розповсюджуючись до подолання смерті, даруючи майбутнє життя. Так зв'язуються Старий та Новий Завіти – єдиним, внутрішнім зв'язком постає Ісус Христос, Син Божий і син людський – Спаситель, Розрадник, Пантократор.

Отже, ситуація людського буття, засвідчена Біблією, постає як гранично неврівноважена. Людина створена не як річ серед речей, деякий момент космосу, вона постає виділеною Богом як партнер (рос. – *соработник*) Бога, Бог вступає з нею в завіт. Слово **завіт** (євр. – *bêrit*, грец. – *διαθήκη*, лат. – *testamentum*), мовою Святого Письма та біблійного вживання насамперед значить деяку постанову, умову, закон, на чому домовляються дві сторони, а вже звідси – сам цей договір, завіт або союз, а також і ті зовнішні знаки, що засвідчують його [10]. Завіт переростає в піклування Бога про свій народ, напружений діалог Бога і людини: так античний **інтелектуалізм** обертається на свого роду **“волюнтаризм”** – не в звичному для буденності смислі сваволі та довільності, а як звернення волі до волі. Тепер моральний закон – “бажати Бога”, “знати воління Бога”, хотіти того, чого бажає Він. Якщо для античності моральний закон має характер слідування за загальною необхідністю космічного логосу [4, с.85–86], то в Біблії “влада Бога над людиною здійснюється не як мовчазне оперування з річчю, але як словесно вимовлений наказ – від однієї волі до іншої волі, і тому людина може ослуhatися” [2, с.80]. Звідси динамізм і напруга: людина поставлена вище ангелів, архангелів, престолів, господств – як говорить Іоанн Златоуст [2, с.81] – і звикає думати про себе високо, але в ситуації емпіричного повсякденного життя знаходить себе в низинах мізерною й жалюгідною. “Уже Старий Завіт осмислив людину не як рівну собі природну сутність, що піддається несуперечливому описанню, але як перетин протилежностей між Богом і світом” [2, с.79–80], це парадоксальна істота, здатна як Йов зі своєї жалюгідної безодні напряму звертатися до Бога. До книги Йова дуже часто звертаються саме в аспекті вираження нею становища людини у світовому цілому як такої, що здатна всупереч логіці своєї мізерності звертатися до Бога й отримувати парадоксальну, дивну “відповідь” – повернення всього втраченого та загубленого. Книга Йова – кришталіно класичний текст, що виявляє драматичну напругу граничної безопорності та неврівноваженості ситуації людини й утримання, збереження себе в ситуації прямого звернення до Бога.

Розв'язанням граничної неврівноваженості постає радикальна зміна життєвих орієнтирів, зафіксована в Нагорній проповіді, яка має зміст обернення людської світової мудрості в напрямку повернення до Божественної Премудрості, що виглядає безумством і спокусою для світу цього. *“Блаженні вбогі духом, бо їхнє є Царство Небесне. Блаженні засмучені, бо вони втішаться. Блаженні сумирні, бо вони успадкують землю. Блаженні голодні і спрагли на правду, бо вони наситяться. Блаженні милостиві, бо вони помилувані будуть. Блаженні чисті серцем, бо вони Бога побачать. Блаженні миротворці, бо вони синами Божими назвуться. Блаженні гнані за правду, бо їхнє є Царство Небесне. Блаженні ви, коли будуть паплюжити вас і гнати і всіляко несправедливо ганити за Мене; Радійте і тішитесь, бо нагорода ваша велика на небесах! Бо так гнали всіх пророків, що були перед вами. І Він, зівши очі Свої на учнів Своїх, казав: Блаженні убогі духом, бо ваше є Царство Боже”* (Мт. 5: 3–12).

Джованні Реале та Даріо Антисері згадують у зв'язку із цим слова Фрідріха Ніцше про тотальний бунт християнства проти античних цінностей, програмне формулювання якого міститься в дискурсі “горної вершини” [9]. За своїм змістом Нагорна проповідь виглядає неприродною, такою, що не відповідає емпіричному досвідові людського життя й часом нагадує парадоксальну інтелектуально-душевну провокацію, приголомшуючу та збуджуючу: *“Благословляйте тих, що проклинають вас, і моліться за тих, що кривдять вас. Тому, хто вдарив тебе по щоці, підстав також і другу; а тому, хто відбирає в тебе верхню одежину, не вчиняй опору забрати й сорочку”* (Лк. 6: 27–29). Але

неприродність вимог повністю відповідає трансцендентному Богу, якого не здатний умістити природний космос, і щоб іти за Ним, треба обернути все своє життя, *“облечься в образ небесного”* (1 Кор. 15: 49). “Переоцінка цінностей” може бути співвіднесена з оберненою перспективою іконопису й постає як обернена етика. С.С.Аверінцев, розглядаючи специфіку людської долі, привнесenu християнством, звертає увагу на переоцінку таких людських почуттів, як страх і надія. Якщо для наївної людської свідомості тут немає нічого незрозумілого – загроза сприймається зі страхом, надія – з радістю, везіння – це добре, страждання – погано, смерть – зовсім жахливо, для античної героїчної етики “свободного” аристократа страх і надія сприймаються з презирством (античний світ – це світ, в якому вище благо – нічого не боятися й ні на що не надіятися [2, с.74]), то поведінка християнина може бути описана як поєднання всеосяжного страху та всеосяжної надії. Як говорить С.С.Аверінцев, “страх і надія – дві різні назви для одного й того ж самого: для зацікавленості (*як небайдужості, а не як допитливості* – В.Л.). І оскільки абсолютна цінність вимагає абсолютної зацікавленості, шлях до неї стає шляхом страху та надії. До страху та надії як двох універсалій християнського життя відносяться два новозавітні тексти: «зі страхом здійснійте своє спасіння» та «ми спасені в надії». Обидва рази поняття «страх» та «надія» сполучені з поняттям «спасіння»” [2, с.78–79].

Найбільш виділеного й розгорнутого характеру питання антропології набувають в апостола Павла: на його послання звертають увагу у зв’язку з фіксацією нового, власне християнського бачення людини. Так, архим. Кіпріан (Керн), посилаючись на дослідження Г.В.Робінсона щодо біблійних антропологічних термінів, відмічає, що мова Апостола не йде за мовою іудейської антропології, але вкорінюючись у ній, черпає дещо з мови сучасного йому еллінізму [3]. Альберт Швейцер, виявляючи власний внесок апостола Павла, акцентує увагу на відсутності в нього еллінізованого християнства, що з’являється пізніше, і стверджує максимальну автентичність позиції апостола християнству [11, с.244–246], таким чином виділяючи особливу значущість його послань. О.Олександр Мень, спираючись на дослідження М.Н.Глибоковського та Е.Б.Алло, називає його першим християнським богословом і першим християнським містиком, який зафіксував свій християнський досвід [6, с.333]. Концентруючим моментом, з’єднуючим усе розуміння людини в єдине ціле, постає в Апостола містика єднання із Христом, концепція усиновлення (у подальшому щодо змісту цього поняття виникають суперечки – чи можна розглядати його в аспекті поняття теозису (грецька патристика й подальші православні автори), чи воно має дещо інший характер (протестантське богослов’я), але про це буде йти мова пізніше). Свідощтвами призначення людини до спадкоємства Божественного постають широковживані слова ап. Павла: *“Бо всі ви сини Божі через віру у Христа Ісуса. Усі ви, що у Христі хрестилися, в Христа одяглися. Уже немає юдея, ні поганина, ні раба, ні вільного; немає чоловічої статі, ні жіночої; бо всі ви одне (спільне) у Христі Ісусі”* (Гал. 3: 26–28). *“Законом я вмер для закону, щоб жити для Бога. Я співрозп’явся з Христом. І вже не я живу, але живе в мені Христос”* (Гал. 2: 19–20). *“А що ви сини, то Бог послав у серця ваші Духа Сина Свого, що кличе: Авва, Отче! А тому ти вже не раб, але син; а якщо син, то й спадкоємець Божий через Ісуса Христа”* (Гал. 4: 6–7).

Підсумком (більше смисловим, ніж буквальним – оскільки висловлений він у Першому посланні коринтянам) можуть бути слова ап. Павла: *“Хіба ви не знаєте, що ви є храм Божий, і Дух Божий живе у вас? Якщо хтось спустошить храм Божий, того покарає Бог, бо храм Божий святий; а цей храм – ви”* (1 Кор. 3: 16–17). Відчуття іманентної присутності Христа в собі, безпосередньої причетності Йому досягає в Апостола ствердження граничної наближеності (до злиття) людини до Бога, що підводить до питань не стільки етики, скільки онтології людини. Саме в контексті онтологічного переродження людини протиставлення спасіння вірою та справ людських може набути свого смислового прояснення – справи як поведінково-зовнішні можуть і не бути свідомством прийняття Христа в себе, будучи неправдивим лицемірством, але якщо не я жи-

ву, але живе в мені Христос, то ця іманентна злитість виключає зовнішній характер справ, робить їх проявленням (енергією) Божественного життя. Отже, характерне для протестантського богослов'я протиставлення містичній етиці апостола Павла еллінізованої (онтологічної) містики Іоанна не може бути прийняте без спеціального розгляду, що буде здійснено пізніше. Твердження Павла “не я живу, але живе в мені Христос” має смисл скоріше онтологічний, ніж етичний і може бути взятим як висновок щодо осереддя антропологічної програми Біблії – буттєвою підставою, тим, що конститує людину саме як людину, є відкритість її граничній цілісності, а значить людина стає людиною в екстазі своєї обмеженості та кінцевості.

1. Аверинцев С. С. Спасение / С. С. Аверинцев // Софія-Логос : словник / С. С. Аверинцев. – К. : Дух і Літера, 1999. – С. 161–163.
2. Аверинцев С. С. Унижение и достоинство человека / С. С. Аверинцев // Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – М. : Coda, 1997. – С. 59–87.
3. Архим. Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Паламы : дисс. ... доктора церковных наук Православного богословского института в Париже / Архим. Киприан (Керн). – Париж : УМКА-Press, 1950 // Режим доступа : <http://www.psylib.ukrweb.net/books/kipke01/index.htm>.
4. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990.
5. Мень А. Евангелия / А. Мень // Библиологический словарь : в 3 т. / А. Мень. – М. : Фонд им. Александра Меня, 2002. – Т. 1. – С. 380–409.
6. Мень А. Павла св. апостола послания / А. Мень // Библиологический словарь : в 3 т. / А. Мень. – Т. 2. – М. : Фонд им. Александра Меня, 2002. – С. 332–374.
7. Мень А. Пятикнижие / А. Мень // Библиологический словарь : в 3 т. / А. Мень. – М. : Фонд им. Александра Меня, 2002. – Т. 2. – С. 528–555.
8. Мень А. Сотериология / А. Мень // Библиологический словарь : в 3 т. / А. Мень. – М. : Фонд им. Александра Меня, 2002. – Т. 3. – С. 145–148.
9. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери. Кн. 2 : Средневековье (от Библейского послания до Макиавелли). – Режим доступа : <http://www.biblicalstudies.ru/Books/Reale12.html>.
10. Современная версия “Толковой Библии” / под ред. А. П. Лопухина. – Режим доступа : <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/lopuhin/lopuh00.htm>.
11. Швейцер А. Мистика апостола Павла / Альберт Швейцер ; [пер. с нем. Журинская М. А., Захарченко Н. А., Колшанский Г. В., Нечаева-Грассе Е. Е., Рыбаков А. А.] // Благоевение перед жизнью / Альберт Швейцер ; сост. и посл. А. А. Гусейнова ; общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. – М. : Прогресс, 1992. – С. 241–490.

Situation of human existence is attested by the Bible as a maximum nonequilibrium. Man was created not as a thing among things, some point of space, it appears highlighted in God as a partner, a man constitutes as a man in open heart to a Whole.

Key words: Bible, anthropology, theosis, extasis.

УДК 168.522:2

ББК 87.216

Роман Близнюк

РЕЛІГІЙНА АНТРОПОЛОГІЯ: ХРИСТІЯНСЬКЕ ВЧЕННЯ ПРО ЛЮДИНУ В ІСТОРИЧНОМУ І СУЧАСНОМУ КОНТЕКСТАХ

У статті розкриваються зміст та особливості релігійної антропології, становлення і розвиток в історичному контексті. Формуються основні категорії християнського вчення про людину, підкреслюється їх гуманістична спрямованість, духовний вимір.

Ключові слова: релігійна антропология, життя, гріх, спасіння.

Глибокі кризові процеси, що відбуваються в суспільстві і культурі вже протягом багатьох десятиліть, сьогодні висунули на перший план нову глобальну кризу – антропологічну. Суть її полягає в потужному сплеску певних форм граничного досвіду людини, важливими складовими якого є криза релігійного та метафізичного світогляду.

Актуальність зазначеної проблеми пов'язана з формуванням власної рецепції релігійної антропології, яка органічно виходить із традиції, що визначає образ гуманістич-

ної філософії і у своїх витоках сягає вчення про людину в епоху античності. Для цього необхідно використати і досвід теоретичної еволюції різних антропологічних напрямів упродовж XX століття.

Мета сучасної релігійної антропології – філософська концептуалізація такого образу особи, який показує сутнісний зв'язок людини з Богом.

Людиномірність, а не теоцентризм, завжди була характерною ознакою релігійної свідомості, хоча в різні епохи ця ознака залишалася неактуалізованою або й навмисне приглушеною. Останнім часом вона все голосніше заявляє про себе і в богослов'ї, і в релігійній філософії. Головною проблемою сучасності є не проблема Бога, як гадає більшість, а проблема людини.

Домінуючим поглядом на природу релігії є визнання того, що вона є невід'ємною складовою людського буття. Відтак вважається, що людина онтологічно залежна від релігії. Таке бачення виникло не сьогодні, не є надбанням сучасних філософських пошуків.

Загальний зміст поняття “антропологія” (давньогрецьке *anthropos* – людина та *logos* – вчення) сформувався ще за античних часів. Саме Арістотель у “Нікомаховій етиці” ввів термін “антропологія”, тлумачачи його в контексті чеснот, вад та інших людських якостей [1, с.35]. Звідси впливає й зміст терміна, який буквально перекладається як “обговорення людини”. Мислитель не поділяє універсалістського підходу до людини свого вчителя Платона. Він вважає, що, окрім гнозису (спрямування розумної сторони душі до пізнання ідей), індивід у повсякденному житті керується переважно етосом. У визначенні людини, за Арістотелем, саме етос є вихідним шаблоном її сутнісної природи.

Переводячи питання сутності людини в етичну площину, він тим самим опонує Платонові.

Арістотелю належить формальне визначення людини, яке ґрунтовно ввійшло у світову культуру й плідно укорінилось у ній й по сьогодні, – визначення людини як істоти політичної.

На відміну від античного раціонального космозису слова-логосу, епоха середньовічного символізму виходить зі слова-духу. Панівною формою екзегези тексту Святого Письма стає христоцентризм із визначальним духовним виміром людини. Тіло розглядають як храм душі. Відкриття царини духовного життя було важливим етапом в історії європейської культури.

У середині XIX ст. значної ваги набула теза про перманентну “самостворюваність людської природи”, її “напередзаданість” та “неостаточність”, усе відчутнішими стали кризові тенденції класичної світоглядної парадигми, і, зрештою, початок XX ст. ознаменувався рядом фундаментальних трансформацій у сфері теоретичної науки, які нині прийнято пов'язувати з переходом до некласичної раціональності. Остання, як відомо, характеризується насамперед визнанням неможливості суто об'єктивного (незалежного від людини та способів організації її входження у світ, а також форм її культурного буття) та абсолютного (ціннісно іррелевантного) знання. При цьому, нагадаємо, на відміну від класичної орієнтації переважно на так звану “епістемологічну домінанту”, некласичний розум постулює “домінанту гуманістичну”, тобто концентрування дослідницького фокуса на проблеми людини та людиномірності світу, підходячи до їх вивчення з точки зору превалювання “особливого над загальним, проблем людського існування над теоретико-пізнавальними проблемами” [3, с.3].

Філософська антропологія виникає наприкінці 20-х років XX ст. Біля її витоків були релігійна антропологія, німецька романтична філософія та більш пізня “філософія життя”. Філософська антропологія, за словами М.О.Бердяєва, розпізнає природу людини як образ і подобу Абсолютного буття, як верховний центр буття і проливає світло на таємничу двоїстість природи особистості. Подібне її бачення наявне в антропологічних концепціях М.Шелера, Г.Плеснера, А.Гелена, М.Бубера та ін.

Аналізуючи основні дослідницькі напрями, що утвердились у філософській антропології XX ст., Б.Т.Григор'ян досить обґрунтовано поділив їх на такі три групи:

- аналіз основ і сфер “власне людського буття, індивідуальності людини, її суб’єктивно-творчих можливостей;

- дослідження проблем людини як “міри всіх речей”, шляхів пояснення через “людську сутність” як власної природи особистості, так і осмислення навколишнього світу;

- прагнення виділити як спеціальний предмет філософське пізнання людського індивіда (його певним чином “типізовану модель”) у найрізноманітніших вимірах, що характеризують природу людини та її специфічні якості [2, с.71].

Отже, антропологічна проблематика є наріжним каменем для європейської філософської думки.

Ця принципова установка визначає специфіку релігійної антропології та її відмінність від інших видів антропології, зокрема світської. На протигагу різним типам світської філософської антропології, таким як біоантропологія, культурантропологія та інші, вона показує, що філософсько-антропологічні проблеми можуть отримати адекватне вирішення лише в контексті релігійного світогляду, у співвідношенні з християнською сутністю людини. На відміну від інших різновидів антропології, вона трактує образ людини не як готову онтологічну структуру, на основі якої можна змалювати драму існування індивіда в його християнському розумінні, а як таку, яка визначає умови й можливості буттєвої драми.

Образ людини повинен постати в цьому випадку як щось прозоре щодо трансцендентно-божественної реальності, як її розуміє християнська традиція.

У зв’язку із цим автор статті прагне сформулювати основні категорії релігійної антропології та роз’яснити їх на мові сучасної культури і філософії.

У давнину думка віддалених один від одного народів сформулювала центральне питання про сутність людини і сенс її життя, окреслила коло проблем, які визначають людинознавство. Виникли вічні питання і дано перші відповіді на них уже в міфах. У релігійних пам’ятках стародавніх народів накопичувалися знання про людський організм, про відмінність людини від тварин та її схожість з ними, про особливості індивідів різних племен, рас і вікових груп; створювалися філософські концепції сутності, існування, природи людини, співвідношення в ній духовного і тілесного, її виникнення, призначення і місця у Всесвіті. Цей людинознавчий вимір пронизує всю історію релігії і людської думки, але походження самого терміна “антропологія” пов’язане з виокремленням у філософії самостійного розділу і навіть дисципліни – експліцитної антропології, а в богослов’ї – теологічного вчення про людину.

Ідею єдності особи з божественною субстанцією можна простежити вже у ранньо-філософських ученнях.

Так, про божественну частку в людині говорив давньогрецький філософ Платон (427–347 до н. е.). Щоправда, ця частка в його розумінні має “демоністичний характер”. Притаманна людині надприродна субстанція з часом абсолютизується, а тому гностичні вчення, наприклад, не задовольняючись традиційним поділом на душу і тіло, виділяли третю складову – “внутрішнього Бога”. Цей духовний центр набуває властивостей іскри, яка то ледь тліє, то розгоряється, перетворюючи все людське ество у світло. Влада цієї іскри абсолютна, оскільки навіть незначний її порух здатний зруйнувати на перший погляд непорушний світ.

Образ іскри, що тліє в людині, був властивий не тільки гностичним мислителям. Він близький неоплатонікам і першим християнським богословам.

Засновник християнської антропології теолог Августин Аврелій (354–430) також мав подібні погляди, висловлюючи думку, що люди не шукали би Бога, якби в певному розумінні вже його не мали.

У філософській концепції Августина людина – це субстанція, побудована з двох компонентів: безсмертної нематеріальної душі і смертного тіла. Хоча вони й мають

одне джерело походження – Бога, все ж докорінно відрізняються один від одного: душа домінує абсолютно, а тіло постає лише як знаряддя душі.

Проблема людини ніколи не втрачала актуальності для релігійної і філософської свідомості, проте не завжди вдавалося знайти вірний підхід до проблеми. Тривалий час в європейській думці панували теорії і напрями, в яких образ людини нівелювався, замінювався різними загальними і вторинними поняттями, відсувався на задній план і часто взагалі упускався з уваги. Усі системи знання Нового Часу розглядали людину й усе, що відбувається з нею, як сферу вторинних, похідних явищ. Первинним, найістотнішим вважали виключно великі і могутні речі – держави і нації, соціальні інститути, ідеї й ідеології, закони історії й економіки. Передбачалося, що особа підпорядкована цим великим речам не лише ззовні, а й внутрішньо, а її поведінка, вчинки, душевний і духовний світ прямо або опосередковано визначаються рівнями соціальної, економічної та історичної реальності. Вона була також вторинною і в іншому сенсі, структурному, її вважали поділеною на ті або інші першоелементи, субстанції. І через це питання, що відбувається з людиною як самостійною цілісністю, попри всю зрілість релігійного й науково-філософського мислення, нівелювалося розумом і залишалося незрозумілим й невирішеним.

У міфах, релігійних оповідях і теологічних доктринах людина усвідомлюється передусім у відношенні до сакрального, розглядається як релігійна істота, що співвідноситься з Богом. В уявленнях про Бога абсолютизується сутнісна сила людини – її творча, перетворююча діяльність. Могутність, активність – головна якість усіх духів і богів різних часів і народів. В іудаїзмі, християнстві та ісламі Бог вирізняється здатністю творити ні з чого завдяки зусиллям волі. Підкоряючись ідеї про співвідношення з божеством, природа й існування людини обов'язково поміщаються релігією в перспективу сакрального походження й призначення.

Якщо в антропологічних імплікаціях міфології людина залишається включеною в природу й не здатною виокремити себе з неї, то в богословській антропології монотеїстичних релігій вона усвідомлює себе істотою, що співвідноситься з вищим першопочатком, є Божим творінням. Відтак важливою богословською і філософською проблемою постає іманентна й трансцендентна природа особистості, один з аспектів розуміння людини стосовно Абсолюту, Божества та навколишнього світу. Це передбачає осмислення особи або як цілком посеїбічної, внутрішньої істоти, або як істоти, що виходить за межі земного світу, вкоріненої у вищому, потойбічному, трансцендентному.

У будь-якому вченні про людину міститься єдність взаємопов'язаних моментів реальності та ідеалу, суцього й належного, існування та єства. Ця суперечність людини усвідомлюється релігією як її перебування на межі справжнього і несправжнього, надприродного і природного, сакрального і світського буття. Загальним для всіх релігійних учень про людину є те, що вона розуміється як точка перетину могутнього і слабого, рятівного і потребуєчого в порятунку порядків буття. Розуміння особою самої себе вимагає ідеалу й горизонту “священного”, такого, що виводить її за межі реальності.

У християнстві, що не лише визнало людину “вінцем творіння”, “образом і подобою Бога”, а й проголосило людську подобу Сина Божого, антропологія є особливо важливим компонентом; вона формується як учення, що міститься в самій “благій звістці”, священній історії, зафіксоване в Євангеліях, посланнях апостолів, віроповчальних документах церковних соборів, догматизмі, повчаннях апологетів і отців церкви, аскетичній літературі. Християнські теологи скористалися ученнями античної філософії для виразу свого розуміння людини. Спочатку в рамках богослов'я, а потім автономно, хоча і в постійному взаємозв'язку з ним, розвивається релігійно-філософська антропологія, християнська філософія людини.

Згідно з Біблією, людина завдячує своїм буттям не лише тілесному створенню, а й особливому творчому акту Бога, який вдмухує в неї життя. Людині дається статус виняткового й вищого творіння “за образом і подобою Божою”. Поставлена панувати над

тваринами і рослинами, людина повинна піклуватися про них, обробляти землю й нести відповідальність за життя на ній [Бут. 1:28; 2:15; Пс. 8:6–9].

Християнське Євангеліє є одкровенням про людину, про її природу, долю й шлях спасіння, тож тема людини, здавалося б, неминуче має бути центральною в християнському віровченні. Проте історично так не склалося: у його обширному проблемному полі вчення про людину стало всього лише одним із другорядних розділів, досить бідним за змістом. Причиною слугувало те, що головними в Євангелії були не емпіричні відомості про людину, а звістка про сам спосіб її буття, не стільки про емпіричну, скільки про онтологічну її стратегію.

У результаті сприйняття християнської антропології у всій її повноті вимагало освіченої церковної свідомості, яка уміла б уловлювати й прочитувати антропологію, що криється під формами догматизму й аскетички. Для звичайного розуму ці форми були недостатньо прозорими. Притому, в історичному розвитку християнства періоди творчого піднесення, подібні до епохи патристики, змінювалися довгими малоплідними періодами, коли різні сфери християнського життя втрачали живу взаємну єдність, а думка ставала формально-нормативною, глухою до реальності, в результаті чого саме слово “догматичний” набуло негативного звучання. У цілому, на жаль, з ходом історії неартикульованість християнської антропології збільшувалася. У широкій свідомості наростало незадоволення ставленням християнства до людини, і це вносило чималий вклад до прогресуючих процесів відходу від Церкви і дехристиянізації суспільства.

Ситуація у сфері християнської думки не була винятком, хоча й мала значні відмінності.

У Православ'ї антропологічна проблематика завжди мала свою особливу долю, і загальний процес антропологічного повороту тут також розвивався по-своєму.

У цілому, становлення християнського мислення тісно пов'язане з генезою світоглядних традицій Сходу й Заходу. У Східному світі домінуючим є ірраціональне споглядання, у той час як у Західному переважає діяльна сторона. Так, якщо Захід вибудовує свої світоглядні позиції на ґрунті емоцій, рухів, динаміки, пошуку, мрійності, то Схід заглиблюється в себе, шукає вічні ідеї під покровом видимого.

Вершиною західного богослов'я є філософія Августина, який показав людину в її падіннях, муках, пошуку тощо. Східні святителі-містики Григорій Богослов, Василій Великий, Григорій Ниський показали людину в її перетворенні.

Згідно з переконаннями М.Бердяєва, якщо Західна церква мовою своїх святих творила величний гімн Богу, то Східна традиція Його безмовно споглядала. Якщо Захід шукав божественне на небесах, то Схід шукав істину в глибині серця, а своє життя як таке робив невидимою для світу Голгофою. Якщо Захід намагався небесне помістити на землю, то Схід готував шлях до Царства Небесного в серці. Якщо діяльність Західної цивілізації орієнтована на осмислення зовнішнього, то Схід повернув динаміку свого духу на внутрішнє. Якщо традиція Заходу вбачала земне в божественному, небесному, то Схід символ небесного вбачав у земному.

Соборне вчення і патристика в Православ'ї, нерозривно пов'язані з аскетикою, безумовно, містили в собі глибоку антропологію; але з часом ця антропологія стала все більш прихованою й зашифрованою для широкої свідомості, вона не сприймалася в культурі і житті суспільства. Усе більше визрівала потреба в тому, аби цю зашифровану мову про людину знов зробити явною. Потреба була нагальною для всього християнства, виявляючись як у православ'ї, так і в інших конфесіях; і в результаті для християнської думки останніх десятиліть провідною тенденцією стала так звана “антропологізація богослов'я”. Вона була безпосередньою паралеллю процесу активного оновлення філософської думки, що проходив у Європі вже з кінця XIX ст., увібравши в себе ідеї різноманітних мислителів – С.К'єркегора, К.Маркса, Ф.Ніцше, З.Фрейда, А.Бергсона, Вол.Соловйова. Суть цього процесу, що виражається зазвичай формулою “подолання метафізики”, можна визначити спрощено як відмову від побудови моністичних систем і

пошук нових конкретних передумов для філософського дискурсу. Як бачимо, тут не було спеціальної антропологічної спрямованості, але альтернативи абстрагованості, що висуваються, неминуче повертали філософію до людини, її діяльності й досвіду. Одним із найяскравіших прикладів такого звернення до людини є екзистенціалізм. Але навіть перебіг постмодерністської і структуралістської думок, що декларують свій антиантропологізм, по суті, теж є зверненням до проблеми людини, антропологічною рефлексією, нехай ця рефлексія і приходиться до негативних висновків про відсутність у людині засад цілісності ідентичності та про “смерть людини”.

Такий “негативний антропологізм”, що бере початок ще з Ніцше. Якщо раніше, в епоху Ренесансу, звернення думки до людини майже завжди виливалося в оптимістичну апологію людини, її піднесення, то для сучасної думки, починаючи вже з екзистенціалізму, стало зрозумілим, що пильне звернення до людини сповна може призвести до негативних висновків та оцінок. У сучасності відбувається антропологічна криза, і в цій атмосфері позиції негативного антропологізму знаходять популярність і прихильників. Але, не залежно від характеру оцінок, антропологічний поворот думки стає реальністю у всіх сферах. У загальних рисах філософська і релігійна думки рухаються в єдиному напрямі до людини, і в цьому своєму русі вони нерідко зближуються, здійснюючи взаємний вплив.

Необхідність цього процесу була усвідомлена й визнана в православній думці; так, о. Іоан Мейєндорф писав: “Тепер уже стало загальним місцем твердження, що в наш час богослов’я повинно стати антропологією. Православний богослов може й навіть повинен прийняти діалог на такій базі” [3, с.175]. Проте звернення до реальності людини тут відбувається в іншому контексті, ніж на Заході, і дотримується багато в чому інших принципів.

На Заході установки антропологізації найрадикальніше проводяться в протестантській теології, де вони, продовжуючи давню лінію, що йде ще від Шлейєрмахера і Штрауса, ведуть до все більшої раціоналістичної редукції віровчення, до відмови від усіх ключових елементів, пов’язаних із містичною і сакраментальною економією Богоспівкування. У Православ’ї, однак, ці установки не можуть не включати принципів вірності як Одкровенню, так і Церкві. Якщо богословська думка здійснює поворот до людини, то тут такий поворот має бути не ревізією чи модернізацією, не привнесенням деяких сторонніх впливів, а навпаки, поверненням до витоків: поверненням до церковної свідомості тієї “зашифрованої антропології”, що закладена в самому початку християнського вчення і досвіду. О.Георгій Флоровський висловив загальну установку православної думки в концепції неопатристського синтезу, що стверджує необхідність постійного відновлення живого зв’язку з витоками Православ’я в патристиці. Але патристика означає для православ’я не відвернуто-теоретичне знання, а дослідне, вкорінене в досвіді Богоспівкування, який досягається й зберігається в аскезі. Відтак роль першооснови, живий зв’язок з якою повинен невинно поновлюватися, належить патристиці.

Людина через релігійну віру виявляє дійсне буття – Божественне буття, до якого причетна. Саме ця причетність є джерелом і сенсом людського буття, мікрокосмосу.

У християнстві тема життя широко подається в біблійному вченні. Повнота життя, дана людині вже від її створення, зображена “деревом життя” в земному раї [Бут, 2:9]. І протягом усієї історії спасіння існує протиставлення між життям і смертю, що оцінює гідність життя як дар Бога. Без сумніву, життя – це найцінніший дар для індивіда, бо йдеться про його власне існування, покликане до участі в житті самого Бога.

У біблійному й особливо новозавітному вченні відкривається, на думку богословів, ставлення людини до самої себе і світу, вільне як від кумиротворчості, надлишкової сакралізації природи, так і від хижацького, споживацького ставлення до неї. Засвоївши біблійне вчення про створення людини Богом, християнська теологія виробляє на його основі своє розуміння сутності й природи індивіда. Адам осмислюється не лише як пер-

ша людина, а як архетип людини, при цьому посиляються на прадавнє значення цього слова, що позначає людину взагалі, а не чоловіка, протиставляючи його жінці.

І понині вчення про людину як творіння, образ і подобу Бога (теоморфізм) богослови вважають “суттю філософської антропології Біблії”. Антропологія і теологія взаємно визначають одна одну, тому вчення про людину стає способом богословування, а саме богослов’я є не лише словом про Бога, а передусім словом Бога до людини і про людину.

Релігія завжди містить у собі догмати і канони, висловлені стародавніми святими, тому релігійність завжди консервативна, вона не може встигати за змінами кожного століття. Виникає питання: що до чого пристосовувати? Змінне життя до сталих норм духовності чи духовність до рухливої соціальної реальності? Зрозуміло, питання риторичне.

Водночас православ’я має справу з реальною людиною, і в цьому плані питання про те, хто така людина, що визначає її моральнісні й ціннісні установки, соціальну поведінку й внутрішнє життя, неможливо зрозуміти без усіх тих знань, якими володіють сучасна наука і філософія. Тому богослов’я зацікавлене в цих знаннях, у вивченні тих антропологічних концепцій, які були розроблені філософами, оскільки, на відміну від спеціальних наук, вони прагнуть виявити сутнісні характеристики людини, її природу та особливе місце у світі.

Таким чином, релігійна антропологія – це специфічний спосіб самоусвідомлення людини, специфіка якої полягає насамперед у тому, що її сутність, існування, природа, призначення індивіда розуміються виходячи з визнання вищої першооснови (духів, богів, божества або єдиного особистого Бога) та її особливих взаємин із людиною. Релігійна антропологія визнає домінуючу роль такого початку в походженні людського роду (протологічний аспект, антропогенез) і кожного індивіда (онтогенез), виділяє в природі людини особливу інстанцію, що співвідноситься з вищим началом або навіть бачить цю природу подвійною (душа і тіло); оцінює (аксіологічний аспект) існування людини у світлі особливого, зумовленого цим началом життєвого призначення; указує на недостовірність, гріховність людини (хамартіологія), на потребу у відновленні втраченого справжнього ества, порятунку (сотеріологічний аспект); говорить про продовження життя після смерті і вбачає покликання людини у возз’єднанні з першопочатком (есхатологічний аспект, танатологія).

1. Аристотель. Никомахова етика // Аристотель. Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1984. – Т. 4. – С. 53–294.
2. Григорьян Б. Т. Философская антропология: критический очерк / Б. Т. Григорьян. – М. : Наука, 1982. – 312 с.
3. Прот. Иоанн Мейендорф. Православие в современном мире / Прот. Иоанн Мейендорф. – Нью-Йорк : [б. и.], 1981. – С. 175.
4. Хамітов Н. Історія філософії. Проблема людини та її межі / Н. Хамітов, Л. Гармаш, С. Крилова. – К. : Наукова думка, 2000. – 345 с.

In the article open up maintenance and features of religious anthropology, becoming and development in a historical context. The basic categories of christian studies are formulated about a man, pidkrelyuet'sya them humanism orientation, spiritual measuring.

Key words: *religious anthropology, life, sin, rescue.*

ЗАРОДЖЕННЯ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКИХ ХАРИЗМАТИЧНИХ СПІЛЬНОТ У ГАЛИЧИНІ В 90-Х РОКАХ ХХ СТОЛІТТЯ

У статті висвітлено головну історичну особливість зародження католицьких харизматичних спільнот у греко-католицькому контексті. Головною особливістю греко-католицьких харизматичних спільнот в Україні є їхня євангелізаційна діяльність.

Ключові слова: харизматизм, харизма, екуменізм, реколекції.

Головні питання, які висвітлюються в цій публікації, це проблеми поєднання тотожності й автентичності харизматичної віднови у Святому Дусі на Галичині в УГКЦ з їхньою національною специфікою та духовною ідентичністю цього руху в цілісній і постійній Віднові у Святому Дусі в Католицькій церкві.

У 90-х роках харизматичний рух набрав поширення в Україні, що призвело до численних дебатів як із боку теологів, так і з боку релігієзнавців щодо співвідношення харизматичної традиції Римо-католицької церкви з греко-католиками східного обряду. Такий аспект питань досліджували численні богослови та богословські комісії як національного рівня, так і міжнародного. Зокрема, найвідомішими дослідниками вважаються: кардинал Йозеф Суененс [14], офіційний проповідник Ватикану отець Ранієро Канталамесса [13], а також неабияку роль у дослідженні феномену харизм і їхнього впливу на суспільство і Церкву відіграли праці кардинала Йозефа Рацінгера.

Отже, *головною проблемою сучасних релігієзнавчих досліджень* харизматизму є виокремлення його феномену в історичній дійсності в контексті порівняльного аналізу містичної східної традиції та сучасної Католицької церкви. Такий спектр проблем в Україні досліджувався рядом науковців. Зокрема, Р.А.Сігарчук провів фундаментальне дослідження протестанського харизматизму, В.В.Титаренко виявила цікаві особливості щодо релігійного екуменізму, який містить у собі шлях до порозуміння між католицькими та протестанськими спільнотами. Також варто згадати деякі публікації католицьких теологів – о. Ореста-Дмитра Вільчинського [2] та о. Олега Максимлюка.

Виходячи зі стану дослідження даної проблеми та її стану в Україні, **актуальним** є дослідження таких проблем: аналіз історичних передумов поширення католицького харизматичного руху в Галичині; дослідження можливості співвідношення римо-католицької та греко-католицької харизматичних традицій; простеження майбутніх шляхів розвитку харизматичного руху для екуменічного порозуміння з протестанськими харизматичними рухами.

Метою цього дослідження є виокремлення історичних особливостей поширення харизматичного руху в Україні в умовах греко-католицької автентичності.

“Віднова у Святому Дусі” в Католицькій церкві, відома також як Католицька Харизматична Віднова, не є одноманітним рухом у світовому масштабі. На відміну від більшості рухів, він не має одного засновника або групи засновників, не має також і “списку членів” [1, с.120]. Це дуже різноманітне об’єднання осіб і груп, які здійснюють різні види діяльності, часто незалежно одна від одної, на різних етапах розвитку і з різними акцентами. “Ці особи і групи об’єднує одне і те ж досвідчення – містична Віднова у Святому Дусі”, – як часто зазначає у своїх працях о. Ранієро Канталамесса [13, с.306].

Сутність католицького харизматизму в контексті теоретичного дослідження на сьогодні є недостатньо окресленою. Це зумовлено множинністю харизматичних спільнот з їхніми багатьма особливостями. Харизматичний рух спирається на постулат, “що християни – так, як в первісній Церкві – обдаровані харизматами (харизмами), які служать будівництву церковної спільноти” [5, с.29]. “Відродження у Святому Дусі” згромаджує багато світських людей різного віку і з різних середовищ, які завдяки йому знаходять своє місце в Церкві й у світі. Ці люди створюють молитовні групи кількістю від

кількох осіб до кількох сотень. Їх об'єднує досвідчення “хрещення в Святому Дусі – основне досвідчення віри, відоме першим християнам” [4].

Щодо історичного проникнення католицького харизматизму чи “Відродження (Відновлення) у Святому Дусі” на терени України, то тут є певні дискусійні проблеми. На Міжнародній конференції ICCRS-у (Міжнародна Католицька Служба Віднови) у Будапешті 2002 р. Оксана Остапович підкреслила: “Поява і широке розповсюдження післясоборного руху «Відродження в Святому Дусі» в нашій країні стало можливим лише в часи відродження церковних структур Католицької церкви на початку 90-х рр. ХХ ст. Безпосередньо впровадження руху на наших теренах відбулось за посередництвом польських священників та богопосвячених осіб, які прибули в Україну, щоб відбудувати Католицьку церкву після руйнації, якої їй завдали гоніння атеїстичного режиму” [7]. Специфічною рисою “Відродження у Святому Дусі” є глибоке впровадження Бога в християнський досвід тих, чия віра ще слабка. Такий ініціаційний характер руху став у пригоді тим, перед ким стояло питання: “Як воскресити віру в Бога у тих людей, які з молоком матері увібрали в себе атеїзм?” [7].

Перші групи католицького “Відродження у Святому Дусі” зародилися в таких містах, як Бердичів, Вінниця, Київ, Івано-Франківськ, Красилів. Учасники руху належать як до латинського, так і до східного католицького обряду. Згідно з харизмою, групи і спільноти “Відродження у Святому Дусі” діють при парафіях.

За іншим твердженням, розвиток і поширення харизматичного руху на Галичині розпочалися 1993 р. Монахи-василіяни з Чехії, які приїхали до Івано-Франківської греко-католицької єпархії й мали кілька зустрічей із парафіянами, говорили про Віднову. 1994 року група семінаристів і світських поїхала до Польщі (Катовіце) на 2-тижневій рекolleкції, які проводила спільнота “Емануель” (рух “Світло і життя”) [2, с.49]. Після цього всі українські учасники вирішили збиратися на спільну молитву у Василіянському монастирі в Івано-Франківську. Група зростала, до неї приєдналися деякі священники. У лютому 1998 р. отримали благословення єпископа [див. 3].

Процес становлення харизматичних спільнот в Україні мав хаотичний характер. Більша частина спільнот розвивалася за духовною взаємодією з римо-католицькою формацією. Численні лідери з Івано-Франківська, Львова, Дрогобича, Тернополя, переживаючи “хрещення Святим Духом” організовували молитовні осередки у своїх рідних містах. За відсутності контакту між собою, вони носили локальний характер і розвивалися автономно. Однією з перших груп Віднови в УГКЦ була спільнота о. Тараса Галава у м. Івано-Франківськ, які збиралися на молитовну зустріч у монастирі о. Василіян. З неї згодом вийшли відомі лідери спільнот: Оксана Остапович, яка заснувала спільноту “Як Марія”; о. Дмитро Григорак (Апостольський адміністратор Бучацької єпархії); о. Олег Максимлюк, засновник і лідер спільноти “Скеля святого апостола Петра”, Орія Іваночко та ін. [див. 3]. Виходячи з історичної хаотичності становлення харизматичних спільнот і враховуючи їх одночасне зародження в інших християнських церквах, убачаючи цю спорідненість і пневпатологічну автентичність, можна виявити містичну природу харизматизму [див. 8, с.37].

Одна з найвідоміших харизматичних спільнот – “Як Марія”, яка є однією з найбільших спільнот в УГКЦ і є приналежною до Всесвітнього католицького руху Віднови у Святому Дусі, який Папа Іван Павло II назвав “знаком надії” для всіх людей. Вона розвивається в лоні української греко-католицької Церкви з вересня 2001 року. У той час близько 30 учасників “Школи Християнського Життя та Євангелізації” (ШХЖТЄ), молитовних груп, молодіжної спільноти “Лицарі милосердя” “... почали шукати Божої волі у тому, як створити середовище для зростання віри і яким має бути цей простір, як поширювати євангельські цінності у координатах різноманітної сучасної культури” [10].

2003 року Ординарій Івано-Франківської єпархії УГКЦ Кир Софрон Мудрий ЧСВВ затвердив статут спільноти, призначив духівників – о. Мар'яна Атамана і о. Романа Терлецького. Формаційною особливістю даної спільноти є те, що її члени щоти-

жня зустрічаються при парафії на молитві прослави та в малих групах. Спочатку зустрічі відбувалися в Катехитичному центрі при Катедральному соборі Святого Воскресіння УГКЦ в Івано-Франківську, а нині члени спільноти збираються щочетверга в каплиці святого Андрея Первозванного. З 2000 року чотири рази на рік проводять реколекції “Школи Християнського Життя...” та зустрічі для подружніх пар, співпрацюючи з греко- та римо-католицькими спільнотами Віднови України та Польщі. У 2001–2004 рр. спільнота брала активну участь у проведенні молодіжних прощ до Крилоса, Зарваниці, Гошева. Щороку відбуваються паломництва до Вадовіц (Польща) на Форум молоді, на Всесвітні зустрічі молоді з папою. Під час Великого посту члени спільноти організують години зустрічі з Євангелієм у школах Івано-Франківська. У 2003–2006 рр. спільнота стала організатором загальноміських проектів Днів духовної віднови міста (вересень 2003 – шоу-програма “Ти не один”) [10], християнських католицьких концертів “Єдиному Богу” (серпень 2004), “Два народи – один дух” (серпень 2006, травень 2007). У співпраці з католицькою спільнотою “Ісус любить тебе” (Бразилія) здійснюються переклади та видавництво харизматичної літератури (“Вервиця визволення”, “Зцілення благословенням”, “Ісус відвідує тебе”, “Молитви сили”). З вересня 2007 року було започатковано щонедільні зустрічі для старшокласників у дитячому клубі.

Щодо “Красилівської” формації, до якої належить спільнота “Як Марія”, то вона характеризується особливою євангелізаційною структурою та метою з домінування екуменічного потенціалу.

2004 року було утворено нову спільноту Віднови у Святому Дусі у м. Івано-Франківськ – “Скеля святого апостола Петра”, яку заснував на базі Івано-Франківської Теологічної Академії отець Олег Максимлюк (цього ж року він був призначений владикою Софроном Мудрим, ЧСВВ головним відповідальним за харизматичний рух в Івано-Франківській єпархії) [2, с.72]. Молитовні зустрічі відбувалися в катехитичному центрі при Катедральному соборі, а в подальшому – на парафії Різдва Пресвятої Богородиці в м. Івано-Франківськ, де згодом утворилися дві молодіжні підгрупи. Отець Олег є лідером усіх груп спільноти “Скеля святого апостола Петра”. Спільнота має молитовно-конTEMPLАТИВНИЙ характер і вирізняється наявністю дарів оздоровлення та звільнення [3].

Паралельно з Івано-Франківськими молитовними групами формувалися також Дрогобицька і Тернопільська харизматичні молитовні групи. Тернопільська молитовна спільнота почала формуватися на базі монастиря отців Редemptористів [3], але згодом молитовна група була змушена перейти до римо-католиків. Ця спільнота згодом була запрошена до Школи Християнського Життя та Євангелізації на правах “служителів” [3]. Формація даної групи виявляється в сценічно-євангелізаційній практиці, харизмою спільноти є євангелізаційна пантоміма. “Спільнота бере активну участь у проведенні курсу “Альфа”, який запропонували проводити на парафії отців Редemptористів у м. Тернополі” [3].

Також паралельно харизматичний рух розвивався у Львові, де він був локально зосереджений в Українському Католицькому Університеті, згодом, за браком душпастирського провідництва ця група припинила свою діяльність. Зараз у Львові діють три групи харизматичної Віднови, які утворилися на базі Школи Християнського Життя та Євангелізації. “Харизмою даних груп є євангелізація, заангажування структурному служінні Школи. На базі парафії Володимира і Ольги проводиться курс “Альфа”. Цей курс був адаптований для проведення його у греко-католицьких осередках” [3].

Плодом розвитку й поширення Школи Християнського Життя та Євангелізації є зародження численних маленьких харизматичних груп, які мають в основі “Красилівську” формацію. Ці групи представлені в Ужгороді, Мукачеві, Києві, Хмельницьку, Коломиї та інших містах і селах Західної України [12].

2005 року відбулася сценічна євангелізація за участю спільноти “In Spiritu Sancto” (м. Івано-Франківськ), яка згодом влилася в спільноту “Як Марія” у м. Чортків Тернопільської області. Євангелізаційну програму підготував та очолив о. Григорій Канак.

Після чого було створено спільноту “Ось я”, яка наразі має дві підгрупи й бере активну участь у служінні Школи Християнського Життя та Євангелізації [3].

2008 року на парафії святого Миколая Чудотворця УГКЦ у м. Івано-Франківськ було створено нову харизматично-молитовну групу “Спільнота святого Миколая”. Концепція створеної групи є греко-католицьким варіантом харизматичного формаційного центру “Вечернік” у м. Магдаленка (Польща). Ця молитовна група проводить євангелізаційний курс “Нове життя з Богом” [3]. На молитовних зустрічах є зафіксовані дари оздоровлення та пророцтва. “Спільнота св. Миколая” має власну греко-католицьку концепцію та є суто харизматичною спільнотою. Учасники групи беруть активну участь у міжнародних католицьких семінарах, проводять місії та активно працюють при парафії.

Велике пробудження харизматичного руху відбулося під час приїзду в Україну “промоутера ICCRS-у (головного відповідального у справі зв’язку з громадськістю Міжнародної Католицької Служби Харизматичної Віднови)” Йсифа Лончера 2004 року. Після проведення духовних реколекцій у м. Золочів та за рік у м. Львів було створено цілий ряд харизматичних спільнот, які очолив о. Орест-Дмитро Вільчинський. Формування вищезгаданих спільнот базується на концепції хорватської спільноти “Віри” [2, с.61]. Вони вирізняються особливою молитовною харизмою. Формування лідерів і провідників спільноти відбувається на традиціях харизматичної школи Греко-католицької церкви [3].

Розвиток і становлення греко-католицьких харизматичних спільнот в Україні відбувалися під впливом католицької харизматичної традиції. Саме Галичина була і є центром розвитку й поширення Католицького харизматичного руху на Україні. Кожна спільнота, яка зародилася в лоні греко-католицької церкви, має в собі поєднання загальнокатолицької харизматичної традиції з автентично-формаційними особливостями та індивідуальним виявом її духовності.

Загалом, розвиток і поширення католицьких харизматичних спільнот в Галичині приніс велике духовне пожвавлення в житті всієї української греко-католицької церкви завдяки її євангелізаційній та харитативній місії.

1. Боечко В. Правда про харизму / В. Боечко. – Львів : [б. в.], 2002. – 350 с.
2. Вільчинський О.-Д. Католицький харизматичний рух / О.-Д. Вільчинський. – Золочів : [б. в.], 2007. – 145 с.
3. Григорак Д. Історичні особливості становлення українських греко-католицьких харизматичних спільнот / Д. Григорак. – Режим доступу : www.christiimperat.org.
4. Катехизи після євангелізаційних реколекцій : вибрані тексти. – Івано-Франківськ : [б. в.], 2006. – 68 с.
5. Мартін Р. Прагнення пізнати Бога. Практична допомога під час особистої молитви / Р. Мартін. – Львів : [б. в.], 1994. – 160 с.
6. Мюлен Г. Нове життя з Богом / Г. Мюлен. – Львів : Свічачо, 2005. – 235 с.
7. Рагнер К. Короткий теологічний словник / К. Рагнер, Г. Форгрімлер. – Львів : [б. в.], 1996. – 890 с.
8. Святий Дух : вибрані тексти. – Івано-Франківськ : [б. в.], 2007. – 49 с.
9. Спільнота Віднови у Святому Дусі УГКЦ “Як Марія”. – Режим доступу : www.yakmariya.if.ua.
10. Статут ICCRS. – Режим доступу : www.iccrs.org.
11. Тардіф Е. Ісус є Месією / Е. Тардіф. – Івано-Франківськ : Фоліант, 2005. – 130 с.
12. Школа Християнського Життя та Євангелізації. – Режим доступу : www.christschool.org.ua.
13. Cantalamessa R. Piesn Ducha Swietego / R. Cantalamessa. – Warszawa, 2003. – 540 с.
14. Suenens Cardinal L. J. L’Esprit Saint. Les Documents de Malines / L. J. Suenens Cardinal. – Assotiation Fiat, Oppem-Meise, 2001. – Т. 1. – 238 с.

Main history particularity of the generation Catolik charizmatish communes is spoken Beside article with their greek-catholic particularity. The Main particularity greek-roman catholic charismaten communes there is evengelization specialization on Ukraine.

Key words: *charizmatism, charisma, ekumenism, rekolection.*

ІСТОРИЧНА ЕВОЛЮЦІЯ СПРИЙНЯТТЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЙСНОСТІ У ХРИСТІЯНСТВІ

У статті аналізується розвиток соціального вчення у християнстві в історичній ретроспективі через призму теологічного принципу входження Бога в історію.

Ключові слова: соціальна дійсність, релігійна ідеологія, об'явлена ідея, патристична спадщина.

Цивілізаційний поступ людства в його культурній багатоманітності можна розглядати як невідпинну еволюцію сприйняття соціальної реальності. До з'ясування цієї проблематики тією чи іншою мірою причетні практично всі галузі гуманітарного знання: філософія, психологія, культурологія, теологія тощо. Однак особливе місце в науковому багатоголоссі із цього приводу належить християнській релігії.

З'ясування головних історичних етапів розвитку християнського соціального вчення та розкриття його динамічного взаємозв'язку в контексті християнського розуміння ролі Бога в історії – одна з основних проблем.

У нашій статті будемо опиратися передусім на католицьку моральну теологію, ключові позиції соціальної складової якої представлені в працях А.-М.Банджо, Й.Гюфнера, Л.Падовезе, Ч.Куррана, Б.Тірні та інших.

У сучасній вітчизняній науці репрезентована тема потребує всебічного теоретичного осмислення, адже шлях від декларацій про те, що основою національної ідеї є християнські цінності, до реального втілення цього принципу в життя, пролягає через усвідомлення суті, природи соціальної дійсності.

Метою нашого дослідження є з'ясування визначальних етапів становлення християнського соціального вчення та акцентування на його незмінно радикальному етичному фундаменті, який мислиться нами найкращим способом розв'язання численних соціальних протиріч, що мають місце на сучасному етапі розвитку суспільства.

Виходячи з наведеного вище, ставимо перед собою розв'язання таких завдань:

- з'ясувати розуміння поняття “соціальної дійсності” християнськими теологами різних історичних епох;

- дослідити конкретну історичну зумовленість християнського соціального вчення;

- показати вплив євангельських етичних категорій на соціальне вчення християнства.

Християнство змінює суть основних категорій: у дохристиянську добу існували численні релігії, але воплощення Бога вводить радикально нове поняття релігії. Через воплощення Христос дарує себе історії, закликає людей до повної участі в божественному житті. У Богові існує те, що ми людськими словами можемо назвати джерелом будь-якої соціальності, адже, перебуваючи в Трійці, християнський Бог сам творить соціальну дійсність, повністю відмінну від будь-якої з попередніх форм політеїзму, тому що вона трактує соціальне не як стосунки між різними божествами, а як внутрішню сутність самого єдиного Бога. Це трактування онтологічно змінює людське існування, воно настільки нове, що з точки зору дохристиянських релігій є повністю незрозумілим. Богочоловіцтво Христа, як стверджує А.-М.Баджо, є дверима, через які об'являється сутність Бога [1, с.50].

Об'явлення Трійцності 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. Коли Ісус Христос навчив нас 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” [1, с.51].

Усвідомлення специфічності розуміння основи й природи соціального виміру, яку вносить християнство в історію, дозволяє поставити запитання щодо природи християн-

янської соціальної доктрини. Іноді соціальні твердження в контексті християнства трактували як певну форму утопічної думки. Але поставимо запитання: що таке “утопія”? Значення, що приписувалося цьому терміну впродовж історії людської думки, було різне. Наприклад, утопія, описана Томасом Мором, – це “неіснуюче місце”, місце, яке хотілося б, щоб було, але його нема. Саме це найпоширеніше значення утопії як досконалого, але неможливого до здійснення ідеалу. Есхатологічна свідомість, тобто усвідомлення, що ідеалу ніколи не буде досягнуто на цій землі, повинна призводити не до бездіяльності, а до ще досконаліших спроб утілити цей ідеал у життя, до намагання сприяти, настільки це підвладно людині, здійсненню Божого плану [7, с.234].

На різних етапах розвитку християнську соціальну доктрину сприймали як певну особливу форму релігійної ідеології, застосовану до соціального виміру. У філософській думці існує два найбільш поширені тлумачення цього терміна. Згідно з першим, ідеологією називається сукупність ідей, що побудована навколо певних фундаментальних принципів і характеризується цінностями та практичною орієнтацією, які можна легко розрізнити та диференціювати. Згідно з другим тлумаченням, цей термін має негативне значення і визначається як помилковий спосіб мислення, такого забарвлення йому надали філософи-позитивісти XIX століття. Ми ж стверджуємо, що християнська доктрина не є ані утопією, ані ідеологією. Як було зазначено вище, християнство пройшло певний шлях усвідомлення власної соціальної складової, генеза якої допоможе нам зрозуміти базові складові суспільного вчення Церкви на сучасному етапі. Хоча треба сказати стосовно греко-католицизму, що, виходячи із тих суспільно-політичних реалій, з яких формувалась його доктрина, існувала своєрідна “перманентна спокуса” перетворити її на ідеологію [6, с.8].

Відправною точкою соціального вчення Церкви є об’явлена ідея, згідно з якою чоловік і жінка були створені як частина чудового світу, з яким у них повинні були розвинути стосунки, що полягали в пануванні їх над іншими створіннями. Чоловік і жінка є вершиною процесу творіння, а панування над створіннями передбачає почуття обов’язку. Зростання людей тісно пов’язане зі зростанням їхнього оточення. Сповнення задуму щодо них великою мірою залежатиме від того способу, яким вони виконуватимуть своє покликання. Для обґрунтування суспільної сутності людини необхідно підкреслити те, що саме людина залежна від інших людей та від суспільства у трьох головних вимірах – тілесно-матеріальному, духовно-культурному та моральному. Людина через традицію, виховання й навчання передає власний досвід пізнання від покоління до покоління. Кожна культура ґрунтується на спільному володінні духовними скарбами минулих і сучасних поколінь. Глибина суспільної природи людини полягає не в зовнішній залежності від інших, що пропагує утилітарний підхід, а в онтологічній сутності людини, що передбачає метафізичний підхід. Створене буття, яке походить від дароносною Божою благодаті, намагається різними способами відтворити доброту й велич Творця. Людина як образ Божий є за своєю природою комунікативною, тобто здатною ділитися з іншими людьми духовними цінностями. З іншого боку, вона прагне бути причетною до духовної повноти інших осіб. З теологічної точки зору, інкорпорація в Тіло Христове – це найглибинніший принцип єдності людей із Богом [5, с.40].

Християнство не відразу прийшло до розуміння того, які наслідки має віра для соціального життя, воно відкривало його поступово, впродовж історії, йдучи еволюційним шляхом.

Вдаючись до генезису патристичної спадщини, яка має стосунок до соціального вчення, треба сказати, що джерельна база в цьому контексті є незначною. Багато творів дійшли до нас розрізненими, написаними різними авторами з неоднаковою метою, у різний час та в різних місцях. Не слід забувати, що доступні джерела завжди є фрагментарними. Кожна спроба відтворення соціальної ментальності того часу їх авторами є частковою, не позбавленою пафосу. Специфіка доступних нам джерел полягає ще й у тому, що вони походять від освічених прошарків тогочасного суспільства: церковних

письменників, глав спільнот, які жили в межах конкретного суспільно-релігійного середовища й мали щодо нього прямі обов'язки. Запропоноване ними бачення не до кінця відтворює суспільну дійсність такою, якою вона була, а лише якою вони її собі уявляли. Окрім того, такі документи несуть на собі відбиток характеру й життєвого досвіду їхнього автора, а отже, його суб'єктивних оцінок конкретних соціальних явищ.

Приміром, наявні писані тексти належать винятково авторам-чоловікам, а отже, їм властиві андроцентричний характер і бачення соціальної дійсності з відбитком патріархальної культури, властивій християнству перших століть [8, с.31].

Розглянемо дві головні характеристики. Перша стосується того, що тексти на соціальні теми, написані переважно заможними авторами, які мали добру пізньоантичну, рідше християнську, освіту (Григорій Ніський, Іван Золотоуст, Амврозій Медіоланський, Іларій з Пуатьє, Теодорет Кіроський). Близькість до язичницької культури, через вивчення риторики та філософії, підтверджує той факт, що автори часто посилаються на концепції, які характерні для стоїцизму та його розуміння соціальних аспектів. Досить згадати про ідею рівності між людьми, про первісний стан чистої природи, де все було спільне, про переконання, що благородний стан і рабство залежать від примх долі. Ці позиції не знаходять свого відображення в сучасних візіях католицьких мислителів. Певну вагу в рефлексіях соціального характеру ранньохристиянських авторів відіграє той факт, що всі вони прямо чи опосередковано були обізнані з досвідом чернечого життя, як найбільш радикальним способом переживання християнської віри, який був неприйнятний для більшості тогочасних мирян. Ще один елемент, який не слід недооцінювати, щоб адекватно зрозуміти соціальне вчення християнства I–IV ст., полягає в поступовому розкладі держави та погіршенні економічного становища, викликаного різними чинниками, які можна звести до кризи вселенського панування імперії [8, с.40].

Особливо уважними до соціальних проблем серед грецьких отців були Василій Великий, Григорій Богослов, Іван Золотоустий тощо. Серед Отців західної традиції в цій царині виділяються Амврозій та Августин. Ясна річ, було б помилково вважати, що ці автори мали чітку програму соціальних вимог або план оновлення економічних структур того часу. Вони радше звертали увагу на коментування певних біблійних уривків, адекватних до тієї чи іншої ситуації. Таким чином, їхні ідеї мали релігійну, а не соціально-економічну природу. А говорячи про український греко-католицизм і, зважаючи на той історичний період, коли почало формуватися його соціальне вчення, а це перша половина XX століття, то у цьому вченні простежується значно ретельніший аналіз власне економічної складової доктрини [4, с.18].

Сучасні дослідники в цій перспективі розглядають власне головний мотив цих творів: розважання про приватну власність, в яких біблійні та християнські мотиви переплітаються з гуманістичними міркуваннями. Ранньохристиянські автори, будучи обізнаними з античною спадщиною, були переконані в існуванні так званого “золотого віку”, коли приватної власності та рабства не було, а люди були керовані природою без зовнішніх законів. Пізніше таке вчення знайшло підтримку в чернечому богословському середовищі. Наприклад, Василій Великий, розмірковуючи про приватну власність, пише так: “Якби кожен взяв лише те, що йому потрібне для власних потреб, і облишив надлишок для того, хто потребує, ніхто не був би багатим, ніхто не був би бідним, ніхто не перебував би в нужді” [2, с.56].

Розгортання соціальної проблематики в описуваний період супроводжувалося розмірковуваннями про пов'язані з володінням небезпеки: жадобу мати ще більше, яка перетворює власника на одержимого, злочинну сваволю, що здійснюється над правами та благами інших, і найголовніше – поступову втрату духовного зору, яка перешкоджає християнинові бачити есхатологічне майбуття й прагнути до нього. Таким чином, народжується “зовнішнє” християнство, базоване на дохристиянських аргументах. Головний заклик цих проповідників не спрямований на те, щоб віддалити християн від світу. Їхній ідеал інший і полягає в тому, щоб не змішуватися зі світом, а відстоювати власні

критерії справедливості [9, с.50]. Соціальне сприймалося тогочасними проповідниками все ще крізь призму дохристиянських, а саме античних уявлень.

Як стверджує відомий український дослідник В.Єленський, той факт, що рання церква не особливо акцентувала на соціальному питанні, пояснюється тим, що тогочасне вчення й уявлення про соціальне знаходилося на маргінесі як єврейських, так і пізньоантичних суспільно-політичних реалій. Але ця обережність не означала цілковитої ізоляції від світу. Критерієм виходу із цієї антиномії є розрізнення між цінностями людської культури, в її християнському вимірі та язичницьким культом, що характеризується гіперболізовано гедоністичним сприйняттям дійсності [6, с.12].

З плином часу провідники середньовічної церкви долучилися до утвердження, самі цього не усвідомлюючи, сучасної релігійної свободи, шляхом боротьби за незалежність церкви від світської влади. Середньовічні каноністи та моральні богослови не раз стверджували найвищу цінність людського сумління, як провідника до правильного життя. У XII ст. П'єр Абелар розвинув цей аргумент, він навчав, що вчинок проти власного сумління завжди гріховний, навіть якщо сумління помилялося у визначенні того, що слушне.

Століттям пізніше Тома Аквінський піднімав те саме питання. Це вчення знайшло своє відображення у двох судженнях папи Інокентія III, що згодом увійшли до середньовічного корпусу канонічного права: "Краще бути відлученим від Церкви, аніж скоїти гріх... ніхто не повинен іти проти власного сумління, тому слід більше прислухатися до голосу сумління, ніж до суджень Церкви... краще зазнати найгірших страждань, ніж згрішити проти сумління" [10, с.63].

Оглядово розглянувши ці аспекти середньовічної думки, а саме утвердження примату особистого сумління, заперечення насильного навернення, зародження теорії природних прав, можна було б сподіватися, що принаймні деякі середньовічні мислителі спромоглися розвинути на цих засадах повноцінну соціальну доктрину, в основі якої була б релігійна свобода. Однак нічого подібного не трапилось, кожен середньовічний учений висловлював свої судження автономно й акцентував на домінуванні моральних аспектів над соціальними.

Про соціальну доктрину в Католицькій церкві відкрито почали говорити з кінця XIX століття, з моменту, коли папа Лев XIII 1891р. видав енцикліку "Rerum novarum" ("Нові речі"). У ній було зібрано міркування, які виробило європейське християнство у зв'язку з індустріальною революцією. Індустріальна революція започаткувала соціальні та політичні процеси, які призвели до зміни законів і суспільних інститутів. Утворювалися нові суспільні класи, як наслідок – народжувались невідомі досі форми багатства й убогості. Ця доба відкрила нові можливості, у той час паралельно створивши нові види несправедливості. Енцикліка засвідчила офіційну відкритість Католицької церкви до нової епохи, яку вона аналізувала й оцінювала в її основних соціально-економічних виявах. Однак відразу скажемо, що не треба розуміти, ніби християнська соціальна доктрина виникла лише в позаминулому столітті, тим самим утративши свою богословську та моральну актуальність. Насправді відбулося лише осучаснення вже існуючого вчення та створення нових доктринальних елементів, викликаних новими ситуаціями, але цілком узгоджених із лінією попередньої традиції. Саме в цей спосіб християнська соціальна доктрина зберегла свою органічну христоцентричність та антропоцентричність [1, с.52].

Новизна того, що відбулося в XIX столітті, полягає не в народженні соціальної доктрини, а в початку епохи її застосування. Індустріальна доба радикально змінила попередньо сильно ієрархізоване суспільство, привносячи натомість переважно горизонтальну структуру. Це вибух соціального виміру, переживання з боку людини безмежного багатства своїх можливостей [3, с.156]. Це в кінцевому результаті призвело до тотального поширення консументарної ментальності, проти якої церкві все складніше протидіяти на сучасному етапі.

Вихідною точкою для Лева XIII було поняття про працю як про природний спосіб отримати доступ до створених благ. Праця повинна давати змогу кожній особі вступити у володіння частиною цих благ для себе та для своєї родини. Коли в першому розділі Біблії читаємо, що людина повинна підкорити собі землю, то ці слова стосуються всіх матеріальних засобів, які існують у видимому світі й надані в розпорядження людей. Ці матеріальні засоби можуть служити людині лише через працю, а щоб мати змогу завдяки праці примусити ресурси давати плоди, людина перебирає на себе власність на невеликі частки різних багатств природи. Вона опановує їх шляхом праці та задля праці [5, с.49]. Праця, талант, здоров'я – ось головні передумови тлумачення соціального, які зпоміж іншого стали способом виправдання приватної власності у християнстві.

Таким чином, богословська складова розуміння соціальної природи християнства, як бачимо, завжди засновувалась на першочерговій думці про божественну силу та втручання в 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 й полягає онтологічна значущість 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 собою подібними та зі своїм Творцем. Отже, вершиною християнського розуміння соціальних взаємин є здійснення природної потреби шукати Бога, пізнавати Його і жити згідно із цим знанням.

1. Бадджо А.-М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія / А.-М. Бадджо // Соціальна доктрина Церкви. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 49–78.
2. Василій Великий. Гомілії на Псалми / Василій Великий. – Львів : Свічадо, 2006. – 298 с.
3. Голенбах Д. Розвиток римо-католицької теорії прав людини / Д. Голенбах // Релігійна свобода і права людини: богословський аспект. – Львів : Свічадо, 2000. – С. 141–201.
4. Григорій Богослов. Твори : в 2 т. – Львів : Свічадо, 1996. – Т. 2 : Про любов до убогих. – С. 18–78.
5. Гьофнер Й. Християнське суспільне вчення / Й. Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – 303 с.
6. Єленський В. Релігійна свобода: українська реальність і світовий досвід / В.Єленський // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти. – Львів : Свічадо, 2001. – С. 7–23.
7. Курран Ч. Релігійна свобода і права людини у світі та Церкві: християнська перспектива / Ч. Курран // Релігійна свобода і права людини: богословський аспект. – Львів : Свічадо, 2000. – С. 342–370.
8. Падовезе Л. Соціальні аспекти у вченні Отців Церкви / Л. Падовезе // Соціальна доктрина Церкви. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 30–48.
9. Тірні Б. Релігійні права: історичний огляд / Б. Тірні // Релігійна свобода і права людини: богословські аспекти. – Львів : Свічадо, 2001. – С. 55–85.
10. Тома Аквінський. Сума теології / Тома Аквінський. – К. : Кайрос, 2002. – 188 с.

The article analyses development of social doctrine in Christianity in historical retrospective review in the light of theological principle of God's entering the history.

Key words: social reality, religious ideology, declared idea, patristic heritage.

УДК 262.3: 23/28: 94(477.83/.86)

ББК 86.2.37

Арсен Панчак

ІСТОРИЧНО-ЕКУМЕНІЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ГАЛИЦЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ ДЛЯ УКРАЇНСЬКОГО ХРИСТІЯНСТВА

У дослідженні розкрито особливості становлення феномену Галицької митрополії протягом XIV–XV та XIX століть, зокрема аналізується історичне та екуменічне значення митрополії для Української церкви. Доводиться, що існування Галицької митрополії стало виразником вселенського характеру українського християнства, яке постійно прагнуло зберігати свою ідентичність через єдність з Апостольським Престолом.

Ключові слова: митрополія, церква, екуменізм, київська церковна традиція, українське християнство, унія, еклезіологічна єдність, державно-політична єдність.

Христова церква в Україні, відома за часів хрещення Русі як Київська митрополія, історично виростала як синтез східної традиції християнства з надбаннями національних церковних традицій, що супроводжувалося постійною єдністю зі Вселенською церквою. Це знайшло своє відображення в численних тісних контактах Київської Русі з Римом не лише за часів князювання на Київському престолі Ольги, Володимира і Ярослава, але і в час після схизми Керулярія 1054 року, за правління князів Ізяслава I Ярославовича та Ізяслава II Мстиславовича. Прихильна близькість тодішнього католицького християнства до київської церковної традиції знайшла своє продовження і в подальшій історії Київської церкви через участь її ієрархії у Вселенських соборах Католицької церкви [7, с.155].

Початок XIV століття в історії Української (Київської) церкви ознаменувався створенням Галицької митрополії, що стало яскравим виявом унійних ініціатив Української церкви та її ієрархії, яка прагнула зберегти й розвивати вселенсько-католицький характер своєї ідентичності шляхом еклезіологічної і державно-політичної єдності з Апостольською Столицею та католицькою Європою. Відтак аналіз історично-єкуменічного досвіду Галицької митрополії є актуальним з огляду на його вплив на подальший розвиток єкуменічних відносин українського християнства та церкви із Заходом та Апостольською Столицею.

Мета дослідження – проаналізувати унійний досвід Галицької митрополії та з'ясувати історично-єкуменічне значення митрополії для українського християнства.

Хрещення Русі-України 988 року стало підтвердженням католицького, тобто вселенського характеру тодішнього українського християнства й успадкування ним католицьких традицій доволідимирового українського християнства. Цього ж таки 988 року до Києва прибули (згідно з Никонівським літописом) послы з Риму від папи та принесли мощі святих, що стало актом привітання, яке Апостольський Престіл передав новому християнському правителю Європи [6, с.83].

Ще одним важливим свідченням зв'язків Риму і Київської церкви є маловідомі в українській історіографії листи пап: Інокентія III (1198–1216) 1207 року та лист 1214 року із запрошенням главі Київської церкви на участь у XII Вселенському соборі (IV Латеранському 1215 р., який прийняв “Акти Інокентія” з визнаннями прав і обряду Київської церкви), Гонорія III (1216–1227) та Григорія IX (1227–1241) 1227 року до ієрархії Київської церкви, що свідчило про переконаність Апостольської столиці в тому, що Русь унаслідок церковного розколу 1054 року не відокремилася від Католицької церкви і тому закликали Київську церкву до зміцнення єдності з Апостольським Престолом, а також це засвідчило прагнення Апостольської столиці допомогти тодішній Київській церкві зберегти історично притаманну їй єдність із Вселенською церквою [9, с.102].

Подальші єкуменічні старання Київської (Руської) церкви знайшли своє продовження в так званій унії короля Данила Галицького з Римом. Першопрестольний Київ із великою неохотою переймав ворожнечу між греками і латинянами. Так, за свідченням літописів, у стародавньому Києві говорили: “І ту, й ту віру Бог дав”. Не дивно, що руські князі використовували будь-яку історичну нагоду для відновлення своїх канонічних зв'язків із Римським Престолом. Характерний приклад – унія князя Данила Галицького 1253 року, в результаті якої єпископат Київської митрополії визнав своїм верховним пастирем Римського Архидієєса [8, с.177].

Унійним ініціативам Данила Галицького (1228–1233 і 1273–1264 рр.) передувала участь Руської церкви в особі київського (руського) архієпископа Петра Акеровича (1242–1246) в I Ліонському (XIII Вселенському 1245 р.) Соборі Католицької церкви, присвяченому пошуку засобів протидії монголо-татарській навалі на Європу. Саме архієпископ Петро детально проінформував соборових отців про походження татар, їх віру й обряди, спосіб життя й тактику ведення війни, про їх кількість і плани, про їх дипломатію. Ця участь глави Руської церкви в Ліонському соборі є важливою для нас з еклезіологічної позиції, адже вона (участь) яскраво засвідчила єкуменічний характер

Руської церкви через прагнення до збереження вселенсько-католицької риси її еклезіологічної ідентичності, що окремою пособоровою буллою підтвердив папа Інокентій IV (1243–1254), закликавши українську ієрархію до поглиблення церковної єдності [6, с.94].

Князь Данило Галицький, як і його брат Василько, від 1243 року підтримував зв'язок із Святішим Отцем Інокентієм IV та через намічений папою хрестоносний похід проти татар одержав від нього 1253 року королівську корону, а перед тим разом з єпископами Галицько-Волинського князівства “закріпив” зв'язки з Римським Престолом, що їх відомий церковний історик М.Чубатий називає “Данилова Унія” [3, с.15]. Таким чином, підсумовує І.Балабан, князь Данило зробив спробу налагодити відносини з Римом, через який він отримував змогу широкої співпраці з європейськими державами та правителями. Така спроба дає зрозуміти, що світоглядно-політична орієнтація Галицького князівства мала виразні риси єкуменічності [1, с.143].

У другій половині XIII століття, унаслідок церковно-сепаратистських дій промосковської частини ієрархії Київської церкви, провід Галицько-Волинської держави шукає шляхи відновлення реального й постійного керівництва церквою через створення митрополії, відокремленої від формально існуючої Київської митрополії, яка фактично ставала московською. Для цього 1301 року Галицький князь Лев Данилович (1264–1300) призначає єпископа Ніфонта (1302–1305) кандидатом на митрополита й подає клопотання до Константинополя, що стало відповіддю на переїзд митрополита Максима на північні землі Русі. Константинопольський патріарх Атаназій I (1303–1311) та візантійський імператор Андронік II Палеолог Старший (1282–1327) своєю постановою створюють Галицьку митрополію [7, с.157]. Про існування Галицької митрополії дізнаємося з грецьких джерел, за якими вона знаходилася на 81 місці в списку митрополій, підпорядкованих царгородському патріарху [4, с.96].

Незважаючи на те, що внаслідок монголо-татарської навали центральна київська держава фактично перестала існувати, русько-український народ не скорився іноземному поневоленню. Саме тому державницькі та християнські традиції Київської Русі, продовжувані та зміцнювані Галицько-Волинською державою, мали неоціненне значення для збереження й подальшого розвитку державницької і духовної, зокрема єкуменічної свідомості українського народу. Таким чином, позитивне ставлення українського народу та церкви до Заходу та бажання порозуміння з ним не втрачали актуальності. Як зазначає відомий церковний історик А.Великий, опираючись на Галицько-Волинський літопис, який охоплює ціле XIII століття, ніяких дискримінаційних відрізень між латинським католицизмом і східним православ'ям не було, а навпаки – у цьому літописі часто підкреслюється королівський титул князя Данила, даний йому Апостольською Столицею [2, с.199]. Королівським титулом послуговувався згодом і спадкоємець Данила Юрій I (1301–1315), його внук, який іменував себе Королем Русі, тобто Галицької землі, і князем Володимирії – Волині. Діяльність Юрія I сприяла розвитку традиційної культури та допомагала захищати політичну незалежність Галицько-Волинської держави. Як зауважує А.Сапеляк, внутрішньополітичне зміцнення Галицько-Волинської держави та зростання її міжнародного авторитету зумовило те, що вона була тільки формально залежною від Золотої Орди. Тому володарі центрально-східноєвропейських держав вважали Галицько-Волинське князівство “непоборним щитом проти племені татар” [10, с.52].

Позитивне ставлення Галицько-Волинської держави до Заходу та Риму продовжувалось і за часів короля Юрія I. Так, наприклад, мати Юрія I Констанція була католицькою латинського обряду. Саме для неї Лев Данилович побудував невелику церкву у Львові, поблизу княжого замку, яку пізніше обслуговували угорські домініканці. Крім того, сестра Юрія I стала черницею католицького Чину Кларисток, а його дружина була дочкою польського князя Владислава Локетка (1306–1333). Усе це сприяло розвитку подальших, зокрема міжцерковних, відносин Галичини та її митрополії з Римом та Папою Климентом V (1305–1314), сучасником короля Юрія I [2, с.219].

Після смерті Юрія I до влади приходять його сини Андрій та Лев II (1316–1323), які, з огляду на брак відповідного коронаційного обряду і державного акту, називають себе князями і не вживають королівського титулу. Такий факт викликав підозру з боку Апостольського Престолу на розрив стосунків Галицько-Волинської держави з Римом. Напруження викликало також і те, що митрополит Петро приблизно з 1309 року проживав у Москві та не підтримував стосунків із Заходом, але підпорядковувався Візантії та Москві. А.Великий вважає, що перехід митрополита на Північ був спричинений церковними розходженнями з галицько-волинськими князями, які визнавали Апостольську Столицю та зберігали дружні зв'язки із католицькими сусідами на Заході. Поведінка митрополита Петра могла насторожити Рим і, можливо, з цієї причини новий папа Іван XXII (1317–1334) пише лист до князів-братів, закликаючи їх до церковної єдності з Римським Престолом. Отже, на думку А.Великого, вищенаведені факти не могли свідчити про розірвання зв'язків Галицько-Волинської держави з Римом, які підтримувалися впродовж усього попереднього століття [2, с.225–227]. Відтак унійна позиція Галицької митрополії стосовно Католицької церкви й католицького Заходу ще раз підтверджує прагнення до єдності, яка неодноразово проявлялася впродовж всієї історії християнства на Україні та супроводжувалася подальшими екуменічними ініціативами Київської церкви.

Відразу після смерті князів Андрія та Льва II король Польщі Владислав Локетко, посиляючись на релігійні мотиви, прагне заволодіти територією Галицько-Волинської держави й пише листа до папи Івана XXII, в якому просить папського благословення для боротьби проти татар та “нез'єдинених”. Як припускає А.Великий, король Владислав ще незадовго до того інформував Апостольську Столицю про начебто “нез'єдинену чи схизматицьку Україну”, те саме стосувалося й Литви [2, с.230]. Папа надає йому значну підтримку та повноваження захоплювати й відвойовувати поганські країни, тобто території нез'єдинених, що означало практично Литву і Україну. Та його планам став на заваді Юрій II Болеслав (1323–1340), по матері внук Юрія Львовича, який очолив Галицько-Волинську державу. Таким чином, дізнавшись про реальний стан справ, папа Іван XXII відмовив у допомозі Польщі та відновив Юрієві II право на королівську корону, традиційну в роді Данила Романовича. Яскравим свідченням приязних стосунків із Римом, у даному контексті, стало відновлення традиції митрополитів Галицької митрополії 1326 року, після смерті митрополита Петра, а також невизнання його наступника – митрополита Теогноста. Отже, як робить висновок А.Великий, “так могла Галицько-Волинська Держава заманіфестувати свою правовірність і єдність із Заходом” [2, с.231].

Зі смертю останнього галицько-волинського князя Юрія II почалася ліквідація української державності на всій її території з боку Польщі, Литви, Москви та Візантії. У такій ситуації доля Української церкви, як об'єднуючого духовного чинника української княжої держави, була приречена на занепад. 1347 року Галицьку митрополію було скасовано. Як зауважує владика С.Мудрий, існування Галицької митрополії було неприйнятним як для Москви, так і для Візантії, а зрештою, і Польщі. Таким чином, Україна опинилася між двома силами: польсько-литовською і московською, що стало долею Української церкви і народу в наступні 600 років їхньої історії [4, с.101].

У другій половині XIV ст. з ініціативи Литовського князівства Галицька митрополія отримує статус Українсько-Литовської митрополії, яка проіснувала до XV ст. і була оплотом автономної помісності українського християнства та захистом його від експансії польського католицизму. 1401 року київський митрополит Кипріян за намовою Константинополя позбавив невизнаного ним нового митрополита галицького Івана (1329–1401) єпископської гідності й відіслав у монастир, взявши собі титул митрополита Києво-Галицького і всієї Русі, і, таким чином, домігся того, що вакантна митрополія перестала існувати [7, с.157].

Новий етап в історії Галицької митрополії настає в XIX столітті, в час підписання умов Берестейської унії, коли папа Пій VII видав буллу від 22 лютого 1807 року про відновлення Галицької митрополії з правами Київської митрополії. У цій буллі Папа

Пій VII підкреслює те, що Апостольська Столиця не створює якоїсь *нової* метрополії на теренах Галичини і Холмщини, а *відновлює* давню митрополію Галича. Ось як це записано в папській буллі дослівно: “Апостольському нунцієві у Відні Австрійському через присутніх тут доручаємо і наказуємо, нехай він сам особисто або через якусь іншу церковну особу, делеговану ним спеціально для цього, наперед повідомивши про це достойного брата Гераклія Лісовського, Архієпископа Полоцького, який в даний час є адміністратором вакантної Київської митрополії і спираючись на наш Апостольський авторитет, відокремить *давню* Галицьку митрополію від митрополії Київської, які досі становили єдність” [5]. Таким чином, як зауважує владика Ігор Возьняк, єпископ Рима і патріарх Заходу воскресив митрополію, яку п’ятсот років перед тим утворив і благословив єпископ Константинополя, один із патріархів Сходу [5]. Це стало свідченням того, як на українській землі органічно переплелися церковні традиції Сходу і Заходу та знайшли своє єкуменічне відображення у відновленій Галицькій митрополії.

У XIX столітті Галицька митрополія стає осередком еклезіологічного та духовного становлення Української греко-католицької церкви (УГКЦ), зокрема, як зазначає о. С.Кияк, відбувається активна церковно-культурна самоідентифікація Галицької митрополії і зрівняння її, за активної підтримки Апостольської Столиці, у правах з іншими конфесіями в Австро-Угорській імперії, що посприяло розв’язанню церквою обрядових і культурно-національних проблем і конфліктів у тогочасній Галичині та на Закарпатті, а також, стараннями ієрархії УГКЦ, перетворилася на могутній чинник духовно-національного і політичного відродження українського народу [7, с.158].

Виходячи з вищезазначених засад, незважаючи на досить коротку історію Галицької митрополії, можна зробити висновок, що її існування відіграло дуже важливу роль у становленні незалежності Української церкви та сприяло розвитку не лише національної та релігійної, але й єкуменічної свідомості українського народу. Саме тому для Української церкви XXI століття особливого значення набуває досвід у вирішенні міжконфесійних проблем та здобутки єкуменізму в українському християнстві, які накопичувалися впродовж тисячолітньої історії християнства київської церковної традиції, що вплинуло на подальший розвиток міжцерковних ініціатив у вирішенні українських єкуменічних викликів як минулого, так і сьогодення.

1. Балабан І. Дипломатичні відносини короля Данила Галицького з Римським Святійшим Престолом / І. Балабан // Християнська спадщина Галицько-Волинської держави. – 2006. – С. 141–144.
2. Великий А.-Г. З літопису християнської України : церковно-історичні радіолекції з Ватикану / А. Г. Великий. – Рим: Вид-во отців василіян, 1968. – Т. 2. – 278 с.
3. Владика Іван Хома. Історичний аспект / Владика Іван Хома // В пошуках ідентичності : документи східних католицьких Церков. – 2000. – С. 7–37.
4. Владика Софрон Мудрий, ЧСВВ. Нарис історії церкви в Україні / Владика Софрон Мудрий. – Івано-Франківськ : [б. в.], 1999. – 526 с.
5. Доповідь Високопреосвященного Владика Ігоря (Возьняка) на урочистій академії, присвяченій закриттю святкувань 200-річчя відновлення Галицької Митрополії [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.ugcc.lviv.ua/index.php?Itemid=41&id=1209&option=com_content&task=view.
6. Кияк С. Ідентичність українського католицизму : генезис, проблеми, перспективи : [монографія] / Святослав Кияк. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006. – 632 с.
7. Кияк С. Становлення Галицької митрополії – яскравий вияв католицькості київської церковної традиції / С. Кияк // Християнська спадщина Галицько-Волинської держави. – 2006. – С. 155–159.
8. Маринович М. Єкуменічні процеси в Україні : аналіз історії та перспективи / М. Маринович // Примиріння: Україна в Граці : м-ли Другої Європейської Єкуменічної Асамблеї, 23–29 червня 1997 р. – Львів : Свічадо, 1999. – С. 174–209.
9. О. Кияк С. Історичні корені та становлення українсько-ватиканських відносин у доберестейський період / Отець С. Кияк // Україна і Ватикан. – Серія збірників наукових праць. – Вип. 1 : Українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем. – 2008. – С. 95–103.
10. Сапеляк А. Україна крізь віки: релігійно-церковний аспект / А. Сапеляк. – Львів : Червона калина, 2006. – 162 с.

The peculiarities of establishment the phenomenon of Halychka mytropoly during XIV–XV and XIX centuries are revealed in this research, separatly historical and ecumenical sense of mytropoly for Ukrainian church is analized. It is proved, that existence of Halychka Mytropoly has been expressed of universal character of ukrainian cristianity, which constantly has been aspired to preserve its identity through the unity with Apostolic See.

Key words: mytropoly, church, ecumenism, kyiv church tradition, ukrainian cristianity, unity, ecclesiastical unity, unity of state and political.

УДК 316.733: 291.1

ББК 86.3

Олександр Стовпець

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ РЕЛІГІЇ ЯК ФАКТОР ТРАНСФОРМАЦІЇ ДУХОВНОЇ СКЛАДОВОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

Релігії, багато в чому пов'язані із традиційними суспільними інститутами, цінностями та світоглядом, у цілому, безумовно, змушені реагувати на процеси глобалізації. Яке ж відношення сформувалося в різних світових релігій до “нового світового порядку”? Яким чином вони взаємодіють із ним? Як трансформується сам інститут релігії в сучасному світі? Чи може релігія впливати на характер протікання глобалізаційних процесів? Відповіді на зазначені питання можливо дати лише після детального аналізу різних аспектів розвитку сучасних релігій. Такі аспекти знаходять відображення в ряді тенденцій, розглядові яких присвячено цю статтю.

Ключові слова: релігійні трансформації, модернізація, десекуляризація, еkleктизм, детериторіалізація, релігійний плюралізм.

Останні десятиріччя стали періодом інтенсивного й досить помітного повернення релігії в публічну сферу у багатьох частинах світу. На думку ряду дослідників проблем глобалізації (серед яких Хантінгтон, Берг, Мнацаканян, Холлідей, Піменов, Кнорре тощо), релігійні трансформації сьогодні є могутнім викликом із боку глобалізації, що здатний призвести до глобальних конфліктів. І ось парадокс: протягом багатьох століть саме релігії належала сама ідея глобального. Сьогодні релігії зазнають дедалі глибших трансформацій під впливом глобальних факторів, і це явище спонукає до осмислення глобалізації в релігійному контексті.

Глобалізація релігії, на думку автора цієї статті, генерує ряд проблемних питань: чи правомірно сьогодні казати, що глобалізація призводить до виникнення якоїсь спільної для земних жителів “глобальної релігії”? Якщо ні, то що ж тоді відбувається із традиційними релігіями і під впливом яких саме факторів?

Отже, стаття покликана проаналізувати найбільш явні сучасні тенденції в розвитку світових релігій та окремих конфесій, щоб наблизитися до вирішення окреслених протиріч.

Ми спостерігаємо повсюдне відродження релігій. Воно характеризується посиленням релігійної свідомості й підйомом фундаменталістських рухів. У середині 70-х виникає новий релігійний підхід, що ставить своєю метою вже не прийняття світських цінностей, а повернення до священних основ організації суспільства, змінивши для цього суспільство, якщо необхідно. Різноманітно виражений, цей підхід пропагує відмовлення від модернізації, що зазнала невдачі, пояснюючи її тупикове положення відходом від Бога [10, с.139].

Руйнування традиційних підвалин і розвал громадянського суспільства створюють вакуум, який заповнюється релігійними, а водночас і відверто фундаменталістськими групами. С.Хантінгтон указує на експансію деяких релігій, про одержання ними нових прихильників там, де їх ніколи раніше не було. Християнство, іслам, іудаїзм, буддизм, індуїзм та інші – усі вони певною мірою відчують підйом прихильності й уваги з боку віруючих, котрі вдихають у них нові сили й навіть наповнюють новим змістом. В усіх названих релігіях розвиваються фундаменталістські рухи, що закликають до рішучого очищення релігії та її інститутів, до зміни індивідуальної й суспільної поведінки відповідно до релігійних догматів. Така “десекуляризація світу” уявляється одним із серйозних соціальних факторів сучасності.

Разом із тим сьогодні світові релігії не заперечують урбанізацію, індустріалізацію, розвиток, капіталізм, науку і технологію. У цьому відношенні вони не є антисучасними. Таким чином, не можна стверджувати, що нинішня релігія несумісна із прогресом та розвитком сучасної держави. Сьогодні активізувалося місіонерство, спостерігається модернізація форм взаємодії з віруючими. Релігійні рухи активно використовують сучасні технології, засоби масової інформації [10, с.148].

Хотілося б відзначити ще одну рису сучасної “глобальної” релігійності – це “детериторіалізація” релігій, які в процесі експансії ігнорують традиційні конфесіональні, політичні й культурні кордони. Будь-яка релігія знаходить своїх прихильників там, де історично їх ніколи не було, і, навпаки, часто втрачає прихильників у регіонах свого традиційного поширення. Релігійний плюралізм, і навіть еклектизм, сьогодні поширюється не лише на рівні різних суспільств, але й на рівні індивідуальної свідомості віруючих.

Щоб підкреслити відмінності у відношенні різних релігій до процесів глобалізації, звернемося до типології релігій.

Серед численних класифікацій релігій відзначимо запропоновану Максом Вебером, який поділяв усі релігії на три загальні типи за принципом їхнього відношення до світу. Кожен із цих типів має певну соціальну установку, характерний вектор дії.

Один із типів представлений конфуціанством – “релігією пристосування до світу”. Конфуціанство – етика порядку. Другому типові, характерному для буддизму й індуїзму, властивий “відхід від світу”. Третій тип, за Вебером, – це “релігії опанування світом”. До них належать іудаїзм, християнство та іслам. Вебер указує на те, що християнство виникло як релігія бродячих ремісників, ставши пізніше “специфічно світською, бюргерською релігією”. У силу ряду обставин прихильники цієї релігії культивували переконання, що вони послані Господом у світ, щоб покращити його, і тому вважали припустимим активно і водночас раціонально діяти в різноманітних сферах: господарській, політичній, культурній. Така раціонально-активна установка притаманна також ісламові, однак, на думку Вебера, там вона не одержала повного розвитку, тоді як християнська ідея “покращення світу” потрапила на сприятливий ґрунт західноєвропейської культури і стала могутнім інноваційним фактором [3, с.78].

Звичайно, у межах кожного зазначеного типу існують різні “картини світу”. Розглянемо трохи докладніше відношення кожної з релігій до сучасних процесів глобалізації, звісно, наскільки дозволяє обсяг статті.

В індуїзмі (у його нинішньому стані) існують догматичні концепції, які, з одного боку, сприяють його адаптації до сучасних світових процесів, але, з другого, роблять цю релігію антиглобалістською.

Адаптація індуїзму до глобалізації зумовлена насамперед тим, що індуїзм (санатана дхарма) не містить жорстких релігійних догм і не настільки прив’язаний до чіткого набору положень, як інші релігії, такі як іслам чи християнство. Своєю адаптацією до поліконфесіонального культурного простору, притаманного сучасному етапові глобалізації, індуїзм зобов’язаний закладеному в ньому принципові генотеїзму – визнання багатьох богів і виділення серед них головного, навколо якого зосереджено релігійний культ. Принципи, закладені в індуїзмі, пропонують дивитися на множинність духовних феноменів як на прояв якоїсь єдиної реальності, називаючи ці феномени різними формами одного й того ж і представляючи їх як грані певного “глобального духовного гіперпростору”. Усвідомлення ідентичності (зв’язку) душі та космічної духовної субстанції виступає традиційною установкою індуїстського містицизму [5, с.258].

Як же на практиці нинішній індуїзм сприймає сучасні глобальні трансформації? З одного боку, ця релігія активно бере участь у процесах глобалізації, оскільки індуїстський плюралізм багато в чому передбачив сучасний глобалістський дискурс. Мова тут іде про т. зв. “неоіндуїзм”, що виник у ХІХ ст. як реформаторський рух усередині індуїзму й прагнув до адаптації західно-християнських цінностей для Індії й до пропаганди реформованого індуїзму на Заході. Екстраполяція традиційного ведійського положен-

ня, що “істина одна, але мудреці говорять про неї по-різному”, давала відповідну модель примирення релігій – усі релігії однаковою мірою істинні як різні шляхи до Бога.

“Універсалістський індуїзм” заявив претензію на свого роду загальне знання, що включає в себе не тільки релігійні системи, але й культуру в цілому. Наприклад, принцип ахімси (ненасильства) трансформувався в пацифістську ідеологію контркультури, у вегетаріанство, у миротворчі ідеї міжнародної політики. А йога поступово втрачає свій колишній виключно релігійний статус і сприймається як методика психофізіологічного саморегулювання. Більше того, йога сьогодні – це своєрідний бренд, з яким асоціюють індуїзм на Заході [5, с.281].

З другого боку, вплив глобалізації на індуїзм, що, насамперед, виявляється в його секуляризації, нарощує внутрішній протест у самій Індії вже протягом останніх 30–40 років. Причому цей протест набуває все більш яскраво вираженого антиглобалістського характеру. Так, індуїсти активно виступають проти західної споживчої культури, споживчого ставлення до природи. Сьогодні в Індії багато християнських символів сприймаються як руйнівники традиційної сімейної моралі. Набирає обертів рух протесту проти телебачення, мають місце спроби поставити перепони проти інформаційного поля мас-медіа, яке, на думку індуїстських традиціоналістів, спричиняє руйнівний ефект по відношенню до непорушних індуїстських цінностей.

Нині саме релігійний фактор висувається як головний аргумент для обґрунтування консолідації індусів у протистоянні християнам і мусульманам. Як відзначає релігіознавець А.Піменов, “в Індії релігія – аж ніяк не особиста справа. Офіційно Індія – світська держава, проте є одна цікава обставина: до індусів відносять не лише тих, хто сповідує індуїзм, але також і сикхів, джайнів та буддистів. Саме тут проходить культурна межа між своїми, тобто прихильниками споконвічних індійських релігій, і чужинцями, з погляду традиційного індуїзму. Перші пронесли істину через тисячоліття, а останні (прихильники неіндійських релігій) – не витримали й відреклися. Мусульмани Індії, з цього погляду, – індуси-зрадники. У своїй пропаганді Союз Добровільних Служителів Нації використовує цей принцип, залучаючи на свій бік індійців, які належать до найнижчих, зневажуваних каст, кажучи, що їхні пращури нібито були брахманами. Загарбники-мусульмани пропонували їм прийняти іслам, обіцяли золоті гори, але вони zvolили краще чистити відхожі місця, тим самим опоганивши себе, ніж зрадити свою релігію. І сьогодні їхні нащадки – низького находження, проте вірні індуси. Така пропаганда тішить самолюбство знедолених, пригноблених людей і робить їх здобиччю фанатиків” [8]. Кульмінаційним моментом у зародженні цього протистояння між індуїстами та мусульманами стало руйнування мечеті Бабура в Айодхї 1992 року. І нещодавні події в одному з головних економічних і культурних центрів Індії, Бомбеї (Мумбаї), у листопаді 2008 року знову нагадали світові про існуюче протиріччя.

Таким чином, стає очевидним, що участь індуїзму в сучасних процесах глобалізації демонструє бінарну картину. Індуїзм активно глобалізується за межами Індії, демонструючи прихильність до ліберальних цінностей. У самій же Індії спостерігається протистояння глобалізації: індуїстський фундаменталізм здатний чинити небезпеку аж ніяк не меншу, ніж, наприклад, ісламський.

Найбільш вдало в незахідних суспільствах процес модернізації відбувається в Далекосхідному регіоні, де інтегруючим фактором зазвичай вважаються спільні цивілізаційні риси. Уже зараз очевидно, що “економічне чудо” Японії, Південної Кореї, Сінгапуру, Китаю й інших держав цього регіону тісно пов’язане з конфуціансько-буддійськими цінностями.

Як відзначає С.Хантінгтон, якщо на початку ХХ століття китайські інтелектуали ідентифікували конфуціанство як джерело відсталості Китаю, то наприкінці ХХ століття вже звеличували його як джерело прогресу. У 90-х роках уряд Тайваню навіть заявив, що є “спадкоємцем конфуціанської думки”.

Конфуціанці не тільки знайшли сьогодні нові цінності у власних культурах, але й узяли участь у світовому затвердженні цінностей азіатської культури в цілому. Глобалізація, за переконанням Хантінгтона, підштовхнула їх до самоствердження завдяки декільком факторам.

По-перше, бурхливе економічне зростання породжує в багатьох азіатських країнах почуття могутності і впевненість у своїй здатності наздогнати й перегнати Захід. По-друге, азіати вважають, що цей економічний успіх регіону багато в чому закладений саме азіатською культурою, яка робить акцент не на індивідуалізм, а на колективізм. Нарешті, жителі Східної Азії переконані, що головною спільною, інтегруючою рисою є конфуціанська система цінностей, особливе місце в якій належить родині, роботі, ощадливості та дисципліні. Ця система не сприймає індивідуалізму, оскільки для неї притаманне панування “м’якого” авторитаризму, обмежених форм демократії.

Сьогодні багато хто в Східній Азії переконаний, що англосаксонська модель розвитку, перед якою схилилися останні чотири століття як перед найбільш ефективним шляхом модернізації економіки та будівництва життєздатної системи, сьогодні не працює. Замість неї приходить східноазіатська модель, і країни від Мексики і Чилі до Ірану і Туреччини, а також колишні радянські республіки намагаються витягти уроки зі східноазіатського досвіду, так само як попередні покоління намагалися вивчити успіх Заходу [10, с.157].

А як же ж буддизм вписується в глобальний контекст?

Сьогодні буддизм сповідує близько 6–8% населення світу, що значно поступається християнству (приблизно 33%), ісламові (майже 18%) та індуїзму (близько 13%). Буддизм при цьому залишається, безумовно, азіатською релігією: 99% буддистів живуть у Східній Азії. Протягом своєї історії буддизм практично не брав участь у гострих глобальних конфліктах. Разом із тим сучасний буддизм – трансквілізаційний і глобальний [1, с.223].

Після Другої світової війни процеси глобалізації буддизму і відкриття його світові різко прискорилися: почалося відродження буддійських культур, насамперед у формі духовних практик. Буддизм знову з’явився не як щось єдине, а як різноманіття. Тепер кожна з окремих субтрадицій або навіть окремих практик (таких як медитація, тибетська медицина тощо) придбала власну цінність.

Унаслідок контркультурної революції 60–70-х буддизм стає важливою частиною західної масової культури й чинить значний вплив на музику, літературу, мистецтво, на весь стиль життя. Будучи якісно менш політичним, ніж інші релігії, буддизм знаходить собі “екологічні ніші” в різних субкультурах. Інтерес до цієї нової для західного світу релігії зростає, а багато її прихильників стверджують, що серед усіх релігій буддизму належить унікальна перспектива релігії майбутнього.

А.Агаджанян пише, що, у свою чергу, західна масова культура сконструювала свій власний, “новий буддизм”, і в процесі “рутинізації” західної контркультури, коли її радикальні лідери перетворювалися на респектабельних консерваторів, осколки буддизму поступово ставали частиною “політкоректного багатобожжя” епохи постмодерну [1, с.224].

У нинішньому буддизмі є досить широкий пласт, що практично не взаємодіє з реальними процесами глобалізації. Так, буддійські громади чітко розділяються на буддистів уроджених і перетворених. У Росії також існує розходження між традиційними буддійськими громадами (бурятською, калмицькою, тувинською) і буддистами-неофітами великих міст. Роздвоєння буддизму сьогодні відбувається й у самих азіатських країнах. З одного боку, з’являються нові групи, які прагнуть вписатися в глобальний контекст, з другого, – існують традиційні, котрі не хочуть ані доктринальних, ані інституціональних реформ.

Безсумнівно, у сьогоднішньому буддизмі присутні й антиглобалістські тенденції, але за своїм характером і формою прояву вони порівняно м’які. У буддизмі за його при-

родою просто неможливий організований антиглобалізм, централізовано підтримуваний релігійними лідерами (як, наприклад, в ісламі).

А. Агаджанян виділяє декілька антиглобалістських тенденцій, властивих буддизмові. По-перше, це етнонаціональна реакція – проблема ідентичності, прагнення зберегти замкнуті соціальні системи, засновані на архаїчній народній (традиційній) релігійності. По-друге, це притаманна всім релігіям критика глобалізму як секулярної ідеології, опір тому, що можна назвати “безрелігійною глобальністю”. І, нарешті, це антизахідний стереотип, який тяжіє до критики західної культури як утілення раціоналізму [1, с.229].

Сьогодні в Бутані, М'янмі, Шрі-Ланці, Камбоджі буддизм є релігією практично всього населення й цілком підтримується державою. Тому влада і населення в цих країнах дуже недовірко ставляться до християнських проповідників, діяльність яких, на їхню думку, руйнує традиційний устрій життя. Окремі західні правозахисні організації навіть звинувачують уряди цих країн у “буддійському фундаменталізмі” й порушенні прав людини.

Інший аспект утягування буддизму до глобального дискурсу пов'язаний з активною взаємодією цієї релігії та культурної глобалізації: “імідж альтернативної духовності” буддизму добре вписався в сучасний глобальний контекст в образі різноманітних субтрадицій дзену й тибетського буддизму. Трансформації зазнала й буддійська езотерика, де прикладом може служити феномен медитації: якщо раніше медитація була надбанням винятково ченців, сьогодні її активно намагаються практикувати деякі миряни, при цьому розглядаючи медитацію не як езотеричну форму глибокого містичного досвіду, але, головним чином, як психотерапевтичний засіб.

Ще одна явна тенденція – виникнення соціально й політично ангажованого буддизму, де яскравий приклад – Далай-лама XIV. Він набув ролі “загальнобуддійського папи”, якого в буддизмі ніколи не було. Цей релігійний діяч зробився публічною фігурою, героєм мас-медіа, референтом свободи, ненасильства та східної духовності, багато в чому передвістивши всесвітню популярність тибетського буддизму.

Вищенаведені факти дозволяють дійти висновку, що буддизм і конфуціанство є фактично найбільш ліберально спрямованими стосовно процесів глобалізації незахідними релігіями.

Жодна релігія сьогодні не привертає такої уваги й не викликає стільки суперечок, як іслам. Його навіть можна назвати найбільш активною релігією сучасності. Проте постійна загроза, яку прийнято іменувати “ісламським екстремізмом”, змушує людей в усьому світі дивитися на іслам крізь страх і нерозуміння. Спробуємо проаналізувати, що ж саме відбувається сьогодні з ісламом та його adeptами, і як іслам реагує на виклики сучасної глобалізації?

У мусульманських країнах модернізація носить двоїстий характер. Іслам, з одного боку, сам активно глобалізується, як і півтори тисячі років тому, коли християнському проекту “традиціоналістської глобалізації” було протипоставлено динамічний і агресивний глобалізм арабського халіфату. З другого боку, сьогодні сам іслам активно й досить жорстко виступає проти глобалізації, ототожнюючи її з “вестернізацією”.

Сьогодні можна говорити про відродження ісламу. С.Хантінгтон відзначає, що величезна кількість мусульман звертається до їхньої релігії як до джерела ідентичності, законності, розвитку, могутності та надії [10, с.163].

Ісламське відродження є одночасно і наслідком глобалізації, і реакцією, спробою протистояння. Можливо, причини варто шукати в урбанізації, соціальній мобілізації, у посиленні інтенсивності комунікацій і ролі засобів масової інформації, розширенні зв'язків із західною та іншими культурами. Політичний іслам або, як його часто іменують, “ісламізм” сьогодні активно реагує на процеси модернізації, що відбуваються як у самих мусульманських країнах, так і у світі в цілому [9, с.31].

Ф.Холлідей виділяє такі основні форми політичної присутності ісламу: по-перше, це ісламські демонстрації, які кидають виклик світській або “недостатньо ісламській”

державі. Це випадок Ірану, Алжиру, Тунісу, Єгипту та деяких ін. По-друге, це іслам як інструмент державної влади: держава використовує релігію з метою легітимації влади й консолідації суспільства в дуже широкому діапазоні – від досить символічних закликів про ісламську ідентичність до використання ісламу як важливої підвалини державної влади й авторитету [12, с.95].

Політизація ісламу – одна з відповідей на виклики глобалізації. Багато в чому повернення правлячих еліт до цінностей ісламу було вимушеним. Чимало представників ісламу вважає, що слабкість мусульманських країн – це прямий наслідок безбожництва мусульман, які ухилилися від шляху, визначеного Богом, віддавши перевагу світським, матеріалістичним ідеологіям і цінностям Заходу або Сходу – капіталізму або комунізму [2, с.365]. У цьому й полягає “ісламський фундаменталізм”, але його не можна ототожнювати з політичним радикалізмом, ісламізмом і тим більше з тероризмом.

Фундаменталізм – це система мислення. Однак у силу того, що ісламські релігійно-політичні організації – угруповання, які позиціонують себе ісламськими та діють при цьому у сфері політики – виявляють активність, що часом носить насильницький характер; в очах світової громадськості (не без допомоги ЗМІ) така активність стала асоціюватися із самим ісламом [4].

Звісно, неправильно називати іслам релігією, що заохочує насильство та ворожнечу. Як у будь-якій могутній релігії, в ісламському вченні можна знайти протиріччя. Ісламізм же, тобто політичний іслам, являє собою релігійну мобілізацію суспільства з метою збереження національних держав, форму протистояння т. зв. “вестернізації”, і виражає прагнення до перебудови світу на основі ісламських теологічних традицій. Інакше кажучи, на виклики глобалізації іслам відповідає фундаменталістською політикою.

Певні трансформації спостерігаються й у християнстві. Проте різні християнські конфесії неоднаково ставляться до процесів глобалізації.

Протестантські церкви, як жодні інші, увібрали в себе значний потенціал глобалізації й витягають із неї найбільший ефект. Вони, будучи найбільш сучасними та ліберальними серед усіх християнських конфесій, позитивно сприйняли експансію західної культури – двигуна глобалізації.

Протестантський рух за своєю суттю універсальний: незважаючи на роздробленість громад і відсутність чіткої ієрархії, у членів різних громад складається уявлення про протестантизм як про єдину церкву. Протестанти пов’язані між собою вірою й глобальним світоглядом, вони відчують себе членами єдиного християнського світового співтовариства, що поступово покриває собою країни та народи. Протестанти сягнули всіх куточків земної кулі. Процес руйнування старих і створення нових зв’язків у світовому співтоваристві дозволив місіонерам безпосередньо брати участь у модернізації традиційних суспільств. Протестантські церкви, природно, одержали більше можливостей для росту в тих країнах, до яких не так давно проникли ринкові відносини. Так, протестантизм не тільки традиційно зберігає свій вплив в Америці та Північній Європі, але здобуває його в Росії, Південно-Східній і Середній Азії, Африці. Важливо відзначити, що протестантизм одержує дуже могутню фінансову підтримку від транснаціональних корпорацій, які виділяють на добродійність величезні суми, вільні від оподаткування. Ряд західних університетів цілеспрямовано виховує службовців для протестантських місій у різних частинах світу [7, с.120].

Католицька церква, яка нині поєднує понад 1 млрд віруючих по всій планеті, споконвічно прагнула до глобальності. Реакцію на глобалізацію офіційної католицької церкви сьогодні не можна назвати однозначною. Тут ми не знайдемо ані різкого засудження, ані загальної підтримки. Проте, як би не ставилася католицька церква до глобалізаційних процесів, глобалізація допомагає їй здійснювати широку місіонерську діяльність по всьому світові, фактично виступаючи “новим типом колоніалізму”: адже характерною рисою католицького місіонерства є та обставина, що воно приймає образ,

досить близький до менталітету жителів території, на якій здійснюється місіонерська діяльність [11, с.133].

Сьогодні ми можемо спостерігати зростання християнської громади, яке відбувається, головним чином, за рахунок т. зв. країн “третього світу”. За прогнозами, через 20 років загальне число католиків складатиме більш ніж 2,5 млрд людей. Найбільша кількість християн очікується в Латинській Америці й в Африці. Уже сьогодні на ліберальному Заході християнські храми пустують, тоді як у Південній Америці та Африці спостерігається небачений підйом релігійності. Але це – інше християнство і воно значно відрізняється від європейського або північноамериканського. У першу чергу, мова тут, звичайно, йде про конфлікт “бідних” із “заможними”. Християнство повертається до своїх джерел – знову стає релігією пригноблених. Якщо свого часу протестантизм зробив ставку на “середній клас”, то для нової католицької пастви – багатомільйонного населення мегаполісів, що стрімко зростають як Сан-Паулу, Кампала, Лагос або Мехіко, євангельська бідність аж ніяк не іносказання, а – будення. І чудес вони жадають зовсім не метафорично, а цілком матеріально. Звідси й фундаменталізм, що відрізняє їх від західних християн [8].

Що ж стосується православ'я, з одного боку, можна казати про прийняття цією конфесією глобального об'єднаного світу. Глобалізація сприяє відродженню місіонерської діяльності православ'я. Сьогодні православна церква сама активно використовує новітні інформаційні технології, а кожна автокефальна церква має свій сайт у глобальній мережі. Але, незважаючи на все це, православний світ також демонструє стурбованість розмахом і темпами глобалізації, секуляризацією світового співтовариства. До того ж і сама православна церква піддається відцентровим тенденціям, про що красномовно свідчить нинішня кількість православних автокефальних церков, уже не кажучи про самопроголошені й невизнані [6, с.74].

Резюмуючи все вищезазначене, можна зробити певні висновки.

Глобалізація по-різному протікає в різних сферах суспільного життя: швидко – в економіці, у сфері комунікацій; нерішуче, з озиранням на минуле – у політичній сфері; болісно і з великими труднощами – у сфері культури. І релігія – один із найбільш сприйнятливих компонентів культури в процесі її глобалізації.

Проаналізувавши найбільш явні тенденції в розвитку світових релігій, можна констатувати, що, навіть з огляду на всілякі екуменічні рухи (як, наприклад, Бахаї), сьогодні все ж таки неправомірно казати, що глобалізація призводить до виникнення якоїсь спільної для земних жителів “глобальної релігії”. Навпаки: замість виникнення в єдиному світі єдиної релігії людство стає свідком майже повсюдного відродження (переродження) традиційних релігій, які демонструють більшу чи меншу нетерпимість одна до одної. Глобалізація надає нового імпульсу для розвитку релігій, сприяє посиленню інституту релігії в житті суспільства. Сьогодні ми приходимо до усвідомлення зростаючої значимості релігійних систем у справах світу.

Говорячи про глобалізацію релігії, необхідно головною загальною тенденцією даного процесу відзначити прагнення до універсалізації розвитку і разом із тим до різноманіття його форм.

Повсюдне відродження релігій супроводжується їхньою політизацією, причому це стосується практично всіх релігійних конфесій. Кожна релігія пропонує власне бачення глобалізації, в якому закладені ідеї та шляхи самозбереження. При цьому в глобалізації релігії спостерігаються три головні тенденції – адаптація, протиборство і власна альтернатива. У різному ступені всі вони простежуються в кожній релігії. Релігійні трансформації – досить перспективна проблема для дослідження, беручи до уваги культурну динаміку глобалізації.

1. Агаджанян А. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму / А. Агаджанян // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко, С. Филатова ; Московский Центр Карнеги. – М. : Неостром, 2005. – С. 222–256.
2. Бабкин С. Э. Политический ислам в Северной Африке: 70–90-е гг. : дис. ... докт. полит. наук / С. Э. Бабкин. – К., 2002. – 418 с.
3. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий / Макс Вебер // Работы М. Вебера по социологии, религии и культуре. – М., 1991. – Вып. 1. – 211 с.
4. Игнатенко А. А. Эпистемология исламского радикализма / А. А. Игнатенко // Альманах “Восток”. – Вып. 4 (40). – 2006. – Сентябрь. – Режим доступа : <http://www.situation.ru/app/sresid234.htm>.
5. Кнорре Б. Индуизм: от глобалистской адаптации к альтернативному глобалистскому проекту / Б. Кнорре // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко, С. Филатова ; Моск. Центр Карнеги. – М. : Неостром, 2005. – С. 256–297.
6. Красников А. Глобализация и православие / А. Красников // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко, С. Филатова ; Моск. Центр Карнеги. – М. : Неостром, 2005. – С. 72–79.
7. Лукин Р. Протестантизм и глобализация / Р. Лукин // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко, С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. – М. : Неостром, 2005. – С. 90–121.
8. Пименов А. На пути к глобальному религиозному конфликту / А. Пименов // Информационно-аналитический портал “MOLDOVA.RU”. – Кишинев, 2007. Режим доступа : <http://www.moldova.ru/index.php?tabName=articles&owner=58&id=753>.
9. Сайдазимова Г. Ислам и Запад: возможен ли “диалог цивилизаций”? / Г. Сайдазимова // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. – № 5. – С. 27–35.
10. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон ; пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М. : АСТ; С. Пб. : Terra fantastica, 2003. – 397 с.
11. Юдин А. Католический ответ на вызовы глобализации / А. Юдин // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко, С. Филатова ; Моск. Центр Карнеги. – М. : Неостром, 2005. – С. 126–156.
12. Halliday F. The politics of Islamic fundamentalism: Iran, Tunisia and the challenge to the secular state / F. Halliday // Islam, globalization and postmodernity / ed. by A. S. Ahmed, H. Donnan. – L. ; N.Y., 1994. – 309 p.

Being connected with traditional social institutions, religions have to respond to globalization process. But what attitude do various world religions show relatively to the “new world order”? How do they interact? What transformations occur to the institution of modern religion? Has the religion its influence on globalization’s dynamics? The answers lie in detailed analysis of major aspects in religions’ development. These aspects find certain expression in specified tendencies present article dedicated to.

Key words: *religious transformations, modernization, desecularization, eclecticism, exterritoriality, religious diversity.*

УДК 930.8(075.8)
ББК 86.3

Поліна Герчанівська

УКРАЇНСЬКА НАРОДНА РЕЛІГІЯ

У статті обговорюється проблема сутності, еволюційних змін і функціональності української народної релігії. Сформована культурологічна модель дослідження, що ґрунтується на уявленні про синкретизм буденної і релігійної свідомості народу. Визначені основні та локальні особливості української народної релігії, детерміновані умовами функціонування в соціумі.

Ключові слова: *українська народна релігія, релігійна свідомість, буденна свідомість.*

Українська народна культура сформувалася на ґрунті релігійної свідомості, вона була не тільки духовним ядром, але й духовним наповненням життя українського народу протягом усієї його історії. Однак її теоретичне осмислення ускладнюється певною термінологічною невизначеністю феномену – українська народна релігія. Ми не будемо аналізувати всі варіанти розуміння цього терміна. Справа не в тому, щоб виявити, які визначення правильні, а які ні. Кожне з них міцно пов’язане з конкретною концепцією та “обросло” певною традиційною аурую.

По суті, тлумачення терміна залежить від того, яким аспектам людської діяльності надається перевага, а які вважаються другорядними, периферійними в межах тієї або іншої концепції. Примірювати або синтезувати термінологічні концепції марно, бо вони

ґрунтуються на різних підходах до аналізу цього складного явища. Одне зрозуміло, для вирішення теоретичних проблем сьогодення щодо української народної релігійної культури потрібна оновлена термінологія, з урахуванням нових меж і сучасних уявлень про народну релігію.

Одним із перших українських дослідників, який торкнувся питання специфіки української народної релігії, був М. Драгоманов [6, с.186]. М. Грушевський визначав цей феномен як “українське християнство”, “нове християнство”, “народна релігія”, “народне християнство” [2]. Протягом усього ХХ століття в науці домінував концепт світоглядної бінарності української народної релігії, вважалось, що її особливість проявляється у формі двовір’я. Однак виникає питання: чи є двовір’я одним (або основним) детермінантом самотності української народної релігії?

У культурологічному аспекті двовір’я можна охарактеризувати як цілісний релігійно-світоглядний комплекс, що сформувався внаслідок взаємної дифузії і взаємовпливу християнського та язичницького світоглядів. Його генезис, за М. Грушевським, постає як процес “проникнення християнської доктрини і церковних книжних засобів в глибину народних мас, християнізації народного життя і народного світогляду, творення нової народної релігії з елементами старого натуралістичного культу і християнського обряду та легенди” [3, с.103]. Слід відзначити, що українське двовір’я не є унікальним феноменом, аналогічні явища спостерігалися також у середньовічній Європі [8], зрештою, саме візантійське християнство привнесло в Київську Русь спадок найрізноманітніших язичницьких впливів.

Незважаючи на чисельність робіт, присвячених двовір’ю в українській культурі, це питання й досі залишається відкритим, що створює додаткові труднощі в розв’язанні поставленої проблеми. Залежно від методологічного підходу, одні дослідники наполягають на домінуванні язичницької основи у світоглядній системі українського народного суспільства, інші віддають перевагу християнській сутності релігійної свідомості. А втім, незважаючи на асиміляцію язичницьких традицій під тиском християнської культури, архаїчні форми й досі продовжують існувати як архетипи колективного несвідомого.

Протягом розвитку філософсько-релігійної думки термін “двовір’я” неодноразово змінював смислові орієнтації – від яскраво вираженої полярності й непримиримості протилежних світоглядних позицій (язичницької і християнської) до двоєдності як гармонійного співіснування цих релігійних систем та їх синкретизму. Перша парадигма, на наш погляд, швидше характеризує початковий етап християнізації, у той час як друга – притаманна періоду укріплення християнської ідеї в суспільстві.

Синкретизм двох світоглядних систем був природним результатом процесу формування української народної релігії: по-перше, він найбільш відповідав ментальності народу; по-друге, лише синкретизм (а не антагонізм) світоглядів був спроможним забезпечити цілісність і внутрішню стабільність функціонування й розвитку народної культури як цілісної системи. У цьому ракурсі уявляється достатньо переконливою точка зору Н. Толстого, що “такий народний християнський світогляд, типовий для слов’ян обох конфесій – православної і католицької, не можна вважати й називати двовір’ям, оскільки він є цілним і являє собою єдину систему вірувань” [11, с.11].

Процес засвоєння українським народом світової релігії відбувався в межах його ментальності: запозичувалося “тільки споріднене: те, для чого єсть уже готовий сприятливий ґрунт, певна ідеологічна підготовка” [5, с.7], що заклало фундамент специфіки української релігії в цілому та її народних варіантів зокрема. Церква виключала існування дуальності релігійного світогляду в догматичній частині свого вчення, однак не заперечувала його прояв в обрядовій сфері.

Звернемо увагу на те, що феномен двовір’я проявляється не лише в духовній сфері української культури, він впливає на все повсякденне життя людини. Це наводить на думку, що для характеристики специфіки української народної релігії важливо осмислити її під кутом зору буття народу. Для багатьох учених терміни “двовір’я” і “народ-

на релігія” є, по суті, синонімами. Так, визначаючи особливості двовір’я, А.Юдін пише: “Язичництво довгий час чинило опір християнізації (повністю Русь була охрещена в XII ст.), а після поразки, нарешті, утратило свої найважливіші позиції, проте, як і раніше, наповнило “низькі” побутові рівні народного життя, мирно співіснуючи з християнством, поділяючи з ним сфери впливу й зливаючись в єдиний світогляд, який у науці називають, згідно із середньовічними авторами, «двовір’ям»” [13, с.115].

Однак бінарність була притаманна обом рівням середньовічного українського релігійного світогляду – як концептуальному, на основі якого формувалась офіційна релігія, так і буденному, що детермінував особливості народної релігії. Тобто на цьому етапі розвитку суспільства двовір’я є загальною властивістю українського релігійного світогляду й не визначає специфіку суто народної релігійності.

Ситуація значно змінилась у XVI–XVII ст. Конфесійний поділ християнства на православ’я і греко-католицизм після Берестейської унії спричинив регіоналізацію України за конфесійною ознакою й детермінував локальні особливості української народної релігії. На західних землях, розташованих на межі православ’я і католицизму, утворюється нова, суто українська гілка християнства – греко-католицька, змістовою основою якої є синкретизм язичницького, православного й католицького світоглядів. Процес релігійних змін відбувався поступово і був детермінований соціальними чинниками. В умовах польсько-литовського, австро-угорського поневолення руйнується економічна, соціальна й політична основи православної церкви в цьому регіоні. Позбувшись державної опіки, ця інституція опинилася в становищі матеріального, фізичного і морального утиску, утративши підстави свого функціонування й розвитку. Тим часом активно насаджується католицизм як духовна основа життя.

Греко-католицька конфесія, хоч і прийняла догмати католицизму та загальне керівництво в особі римської курії, але зберегла традиційну для Православ’я практику богослужіння, обрядовості. Цей факт є важливим для нашого аналізу, оскільки саме в обрядовій сфері християнства (не в догматичній його частині) спостерігається прояв двовір’я. Соціальним суб’єктом нової релігії у своїй більшості виступало українське селянство, а також колишні вищі верстви українського суспільства, які в часи чужоземного поневолення втратили підстави свого панівного існування. На думку М.Грушевського, саме це “осідання на дно всієї культурної і соціальної надбудови старої української державності” сприяло “переходу християнської доктрини з рам міського життя в сільське і об’єднання її з елементами старшого релігійного світогляду” [4, с.7]. Принципово важливо відзначити, що греко-католицизм не скасувало, а навпаки, сприйняло й успадкувало православне двовір’я як цілісну релігійно-світоглядну систему українського народу.

Якщо в західних регіонах толерантність до місцевих релігійних практик зберігалась аж до радянських часів, то на сході України з упровадженням петровських церковних реформ спостерігалася зовсім інша динаміка. Метою цих реформ було очищення релігійного життя від “марновірства”. Своєрідність ситуації полягала в тому, що “марновірством” визначалися досить звичні для віруючих релігійні практики, які до петровських часів не вважалися відхиленням від норми, наприклад, здійснення домашнього молебню перед чудотворними іконами. Заборонялися локальні святині, різьблені ікони (як прояв католицизму), мощі святих, сумнівні з точки зору Синоду, знищувалися каплиці.

У результаті перетворень сформувався певний тип “синодального благочестя”, який протистояв народній релігійності. Її прояви сприймалися церквою як щось “низове”, як інакомислення й заборонялися. Реформа благочестя стала поворотною точкою в історії православ’я Східної України – саме тоді вперше з’явилася чітка опозиція: “офіційна” – “народна” релігійність.

Отже, аналіз показує, що двовір’я не є основним детермінантом формування української народної релігії. Її сутність, еволюційні зміни детерміновані умовами функціонування в соціумі. Тому в процесі дослідження слід урахувувати етнокультурну гетеро-

генність, нерівномірність темпів соціально-політичного розвитку окремих регіонів України, а також локальні особливості соціальної структури суспільства.

У зв'язку із цим принципово важливо відзначити той факт, що протягом генезису народна релігія виробила власні форми релігійного життя, що мають певні відмінності від язичницьких традицій та офіційного (канонічного) християнства. Першим з учених, який звернув увагу на таке явище, був Н.Покровський [9]. Наслідком такого підходу був перегляд переконань щодо домінуючої ролі двовір'я у формуванні української народної релігії й посилені пошук нових критеріїв і нових операційних моделей для з'ясування її природи.

Специфічність української народної релігії, на мій погляд, знаходить пояснення при аналізі цього феномену із соціокультурних позицій. Такий підхід дозволяє розглянути проблему зсередини, через осмислення релігійного життя (релігійної практики, релігійного досвіду) українського народу, а саме – через взаємозв'язок і взаємопроникнення релігійних і побутових елементів.

Перед нами яскравий приклад культурної дифузії. Незважаючи на відносно “закритість” суспільства з конвенціональним механізмом соціокультурної регуляції, відбулося проникнення християнської культури в народну, що за суттю було нічим іншим як релігійною творчістю, в процесі якої здійснювалася свідомо синкретизація християнського і народного світоглядів. Трансформація основних структурних компонентів народної релігійності була нерозривно зв'язана з динамічною перебудовою всієї системи традиційного устрою народу. У свою чергу, парадигми суспільної свідомості, що вкоренилися протягом історії в народному побуті, стійко впливали на процес християнізації.

Як відомо, функціональність релігійного комплексу в соціумі реалізується в процесі взаємодії суб'єктів і об'єктів. Незважаючи на методологічну значущість для культурології, поняття “суб'єкт народної релігії” є недостатньо дослідженим. Суб'єктом народної релігії є спільнота (релігійна громада), члени цієї громади (віруючі індивіди), а також церква, що є офіційно визнаним суб'єктом, який забезпечує релігійну діяльність віруючих у правовому полі (вироблення, збереження, передачу релігійної інформації, організацію та координацію релігійної діяльності, контроль за поведінкою віруючих). Ці форми релігійного суб'єкта водночас являють собою об'єкти народної релігії, тобто суб'єкти й об'єкти народної релігії знаходяться у взаємозв'язку і діалектичній єдності.

Функціонування релігії в суспільстві постає як специфічна активність суб'єкта в процесі об'єктивізації релігійних ідей, поглядів через сукупність релігійних і позарелігійних дій. Самореалізація віруючого зумовлюється ступенем і характером його включення в релігійну діяльність: чернецтво, духовенство, члени церковних рад, які організують релігійну діяльність, складають окремих рівень, на іншому рівні знаходяться віруючі, які беруть участь у релігійному житті громади. Церква виступає як інституція зі складною, чітко централізованою та ієрархічною системою взаємодії між цими рівнями.

Діяльність суб'єкта не завжди зводиться до суто релігійних дій (індивідуальних, колективних), наприклад, будівництво церков, іконописання, благодійництво. Упорядковуючи релігійне життя, прямуючи його, суб'єкт тим самим формує релігійну систему, її структуру. Зміст, соціальний напрям народної релігії завжди визначався ступенем розвитку її суб'єкта й трансформувалася залежно від соціокультурної парадигми соціуму.

Народна релігія “виступає в якості світоглядної основи утвердження суспільного буття людини в умовах дуальності її існування, оскільки пропонує людині пріоритет потойбічного життя і таким чином виводить її за межі форм земної життєдіяльності” [1, с.9]. Вона є системно-функціонуючим чинником соціальної поведінки людини, засобом утвердження суспільного буття, вона структурує життя людей, забезпечуючи ознаками ідентичності, надає їм засоби для осмислення своїх проблем та їх подолання. Розповсюджуючись практично на всі сфери групової та індивідуальної діяльності людей, народна релігія виконує важливу функцію соціокультурної регуляції в релігійній громаді. Вона не

тільки детермінує релігійну свідомість її членів, але є тим фактором, що визначає все їхнє життя – побут, трудову діяльність, родинні стосунки, мораль, самосвідомість.

У народному середовищі не офіційна, а саме народна релігія зі своєю іманентною логікою впливала на формування релігійної свідомості людей. Ілюзія домінування офіційної церкви в релігійному житті українського суспільства була зв'язана з тими претензіями, які вона, як інституція, висувувала у сфері соціального контролю. Однак це не зовсім відповідає істині, оскільки релігійна інституція являла собою лише одну з форм релігійної практики, існуючих в українському соціумі.

Українська народна релігія не є конфесійною (православною, греко-католицькою або католицькою) за канонічними критеріями або судженнями церковної ієрархії і не лише через те, що язичництво складало частину її системи. З культурологічної позиції, більш доречно говорити не про церковні догмати і канони в народній релігійній культурі та їх порушення, а про релігійне життя українського народу як її основний детермінант.

У народній християнізації постійно взаємодіяли два напрями: офіційний і стихійний. Християнізація передбачала прийняття віруючими Символу віри і догматів, чому повинні були сприяти канонічна література, церковне богослужіння, проповіді й особистий приклад християнських пастирів. Однак священнослужителі часто сполучали у своїх проповідях, молитвах і повчаннях канон та апокрифічні джерела (євангелії, легенди, пасії, мінеї, духовні вірші), доповнюючи їх своєю фантазією. Це відбувалося частково через прагнення дохідливо донести до віруючих християнські істини, але частіше через відсутність канонічної літератури й неосвіченість проповідників.

Офіційна церква не могла контролювати той численний потік списків апокрифів (як перекладних, так і місцевих), які були в обігу в народному середовищі. Однак, на думку І.Франка, апокрифи були “тим мостом, що провадив розвій національного письменства з під виключного панування церковщини і більш або менше мертвої церковної мови до свободнішого руху, до світських тем і інтересів” [12, с. XXIV].

Народна свідомість не поділяє життєвий досвід і релігійну практику (проведення богослужіння, релігійних обрядів, церемоній), обидві сфери складають синкретичну єдність у народній релігійній системі, що привело до формування своєрідної релігійної обрядовості. Багато християнських звичаїв на місцях виникли з народно-побутових форм і органічно влились у релігійне життя українців (заповітні дні, календарні заборони, заборони щодо вибору місця, ландшафту й матеріалу для побудови храмів та інші), відображаючи українську ментальність. Специфіка селянського життя зумовила особливості святкової народної культури (християнський святковий календар, як правило, збігається із сільськогосподарським циклом).

Як не заперечували отці церкви циклічність міфологічної концепції часу, побутова свідомість селянина сприймала послідовність постів і свят відповідно до іншого циклу – календарно-господарського. Справа в тому, що традиційна модель світу, система просторово-часових координат українського селянства, як і сезонні ритуали, що були зв'язані із цими уявленнями, виявилися надзвичайно стійкими. Народ не бажав розлучатися з багатовіковим укладом життя, навіть прилучившись до християнської віри. Привнесене силоміць, воно було неспроможне скасувати народну картину світу, і з цією реальністю церква змушена була рахуватися: християнством була сприйнята селянська модель світу. Лише в XVI ст. язичницька система свят, що зв'язана із сільськогосподарською працею, змінилася типологічно тотожною їй системою свят християнських.

Святі подвижники, мученики, апостоли в народній свідомості перетворились в образи, які вписувались у народну світоглядну модель, ототожнюючись з язичницькими персонажами, а дні їх пам'яті ставали маркерами на тій чи іншій точці часового кола. І, навпаки, місцеві язичницькі культи ставали культами тих або інших святих. Важливо відзначити, що мають місце не випадкові збіжності або безпідставні заміни, а переклад з однієї світоглядної системи на іншу. У результаті в народній свідомості сфор-

мувався образ світу зовнішньохристиянський, а за суттю традиційний. Аналогічну картину можна спостерігати також в інших кутах християнського світу.

Регіональність життєвого укладу, відсутність односпайної релігійної практики, неоднаковість тлумачення християнських догматів, низький рівень освіченості служителів місцевих церков сприяли локальній різноманітності релігійних обрядів, що допускалося церквою, оскільки обряд не ототожнювався ні з вірою, ні з догматом. Потреба у святих часто реалізовувалася через самостійну народну канонізацію. Сакральний простір заповнили місцеві пантеони святих-заступників, чудотворні ікони, святині (священні дерева, джерела, каміння та ін.), що впливало на формування локальних рис християнсько-язичницького синкретизму.

Багато народних релігійних практик (особливо у віддалених від центру селах) продовжували своє існування майже до ХХ ст. Протягом часу змінювалась їх роль у житті народу, трансформувалися форми існування, які часто суперечили чітким теоретичним класифікаціям. Еволюціонувала її обрядова система – на зміну одних обрядів з'являлись інші. З часом частина язичницьких елементів утратила своє первісне значення: деякі язичницькі мотиви змінювалися християнськими, окремі міфи відмирили або перероджувались на чарівні казки, язичницькі свята з культових перетворювались на побутові явища, а язичницько-міфологічні персонажі отримували статус “нечистої сили”, яка протиставлялася “хресній силі”.

У радянські часи через антирелігійну політику народна релігія практично перейшла в маргінальний стан. Був перекритий основний канал ретрансляції релігійного знання – від старшого покоління до молодшого. При відсутності належного виховання віруючі все більше орієнтувалися на обрядовий, культовий бік релігії, уникаючи навчання християнському катехізису. Процес розвитку народної релігії й досі продовжується, відображуючи сучасні українські реалії. Отже, принципово важливо відзначити, що українська народна релігія є сферою діяльності українського суспільства, в якому домінують конвенціональні механізми соціокультурної регуляції та успадкування. Вона являє собою неканонічний релігійний комплекс із специфічною організацією церковного життя, способом відправлення богослужіння, системою свят, обрядів, проповідей, молитов.

Змістову основу української народної релігії складає синкретизм язичницького і християнського світоглядів, буденної і сакральної свідомості. Побудована на фундаменті християнських догматів, народних традицій і життєвому досвіді народу, вона ввібрала в себе не лише християнську та язичницьку практики, але й могутній пласт народної культури. Виступаючи системно-функціонуючим чинником соціальної поведінки людини, українська народна релігія забезпечує функціонування в соціумі, сприяє інкультурації і самоідентифікації його членів.

1. Виговський Л. А. Релігія як суспільно-функціонуючий феномен : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук : спец. 09.00.11 “Релігієзнавство” / Л. А. Виговський. – К., 2005. – 34 с.
2. Грушевський М. С. З історії релігійної думки на Україні / Михайло Сергійович Грушевський. – К. : Освіта, 1992. – 192 с.
3. Грушевський М. С. Історія української літератури : в 6 т., 9 кн. / Михайло Сергійович Грушевський ; [упоряд. В. В. Яременко]. – К. : Либідь, 1993. – Т. 1. – 1993. – 391 с.
4. Грушевський М. С. Історія української літератури : в 6 т., 9 кн. / Михайло Сергійович Грушевський ; [упоряд. В. В. Яременко]. – К. : Либідь, 1993. – Т. 4, Кн. 2 : Усна творчість пізніх княжих і переходових віків XIII–XVII. – 1994. – 319 с.
5. Грушевський М. С. Сто літ українського народознавства / Михайло Сергійович Грушевський // Первісне громадянство та його пережитки на Україні : щорічник. – К., 1927. – Вип. 1–3. – С. 3–8.
6. Драгоманов М. Вибрані праці : у 3 т., 4 кн. / Михайло Драгоманов ; [редкол. : В. П. Андрущенко (голова) та ін.]. – К. : Знання України, 2006. – Т. 1., Кн. 2 : Історія. Публіцистика. Політологія / [упоряд. та прим. В. Ф. Погребника]. – 2007. – 272 с.
7. Колодний А. М. Релігійні вияви національного буття українців / А. М. Колодний // Феномен української культури: методологічні засади осмислення / [відп. ред. В. Шинкарук, Е. Бистрицький]. – К. : Фенікс, 1996. – С. 373–384.

8. Левин И. Двоеверие и народная религия / Ив Левин // Двоеверие и народная религия в истории России. – М. : Индрик, 2004. – С. 11–37.
9. Покровский Н. Н. Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам / Н. Н. Покровский // Советская этнография. – 1981. – № 5. – С. 96–108.
10. Работкіна С. В. Феномен двовір'я у вітчизняній релігійній культурі : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 “Релігієзнавство” / С. В. Работкіна. – К., 2007. – 16 с.
11. Толстой Н. И. Очерки славянского язычества / Н. И. Толстой. – М. : Индрик, 2003. – 315 с.
12. Франко І. Апокрифи і легенди з українських рукописів : в 5 т. / Іван Франко. – Львів : Львів. нац. ун-т ім. І. Франка, 2006. – Т. 2 : Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія : репр. вид. 1899 р. – 2006. – 443 с.
13. Юдин А. В. Русская народная духовная культура / Алексей Валериевич Юдин. – М. : Высшая школа, 1999. – 331 с.

The article is dedicated to the discussion of the problem concerning essence, evolution and functioning of the Ukrainian folk religion. The culturelogical model of the research is formed on the basis of the conception about the syncretism of the being and religious consciousness of the folk. The fundamental and local features of the Ukrainian folk religion conditioned by the functioning in the society are determined.

Key words: *the Ukrainian folk religion, the religious consciousness, the being consciousness.*

УДК 37.015.3 + 159.922.7
ББК 88.37

Дар'я Черенщикова

**ПСИХОЛОГІЧНА СЛУЖБА ВНЗ: ЗАВДАННЯ,
ДОСЯГНЕННЯ, ПРОБЛЕМИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ**

У статті здійснено спробу теоретичного моделювання напрямів роботи психологічної служби ВНЗ, заснованих на засадах холістичної моделі та суб'єктного підходу. Можливість гармонійного розвитку особистості в навчально-виховному процесі вбачається в належній організації педагогічного спілкування, завдяки якому реалізується духовна свобода особистості.

Ключові слова: суб'єкт, принцип інтегральної суб'єктності, холістична модель, педагогічне спілкування.

Світовий досвід створення й розвитку психологічної служби системи освіти доводить залежність її виникнення від запитів і потреб педагогічної практики. Так, діяльність психологічної служби США, яка розпочалася в ХІХ сторіччі, була спрямована на вивчення проблеми самовиховання та розробку програм щодо відбору дітей для навчання за спеціальними програмами. Розвиток шкільної психологічної служби Франції пов'язаний з діяльністю Альфреда Біне та Томаса Сімона, які 1908 року опублікували основний варіант "Метричної шкали інтелекту", призначеної для виміру розумового віку індивіда.

Передумовами виникнення вітчизняної психологічної служби стали спроби практичного застосування здобутків психологічної науки в процесі навчання та виховання. Початок розвитку шкільної психологічної служби нерозривно пов'язаний з іменами таких учених, як О.Г.Асмолов, Ю.К.Бабанський, О.О.Бодальов, Л.С.Виготський, І.В.Дубровіна, В.В.Давидов, Д.Б.Ельконін, В.С.Мухіна, А.М.Прихожан, В.В.Рубцов, Н.Г.Салміна, Н.Ф.Тализіна та ін.

Створення в січні 1991 року науково-методичного центру психологічної служби освіти України на базі Науково-дослідного інституту психології стало початком довгого шляху розробок, удосконалення та упровадження практичних і теоретико-методологічних засад психолого-педагогічного супроводу навчально-виховного процесу. Відповідно до "Положення про психологічну службу системи освіти України" № 127 від 03.05. 1999 року, психологічна служба в структурі освіти є складовою частиною державної системи охорони фізичного і психічного здоров'я молодих громадян України й діє з метою виявлення і створення оптимальних соціально-психологічних умов для розвитку особистості. Служба забезпечує своєчасне й систематичне вивчення психофізичного розвитку дитини, мотивів її поведінки і діяльності з урахуванням вікових, інтелектуальних, фізичних, статевих та інших індивідуальних особливостей, створення умов для саморозвитку та самовиховання, сприяє виконанню освітніх і виховних завдань навчальних закладів. Також у даному положенні та наказі Міністерства освіти і науки України "Про внесення змін до положення про психологічну службу системи освіти України" №439 від 07. 06. 2001 року [5; 6] зазначається, що посади практичних психологів (соціальних педагогів) вводяться в штати дошкільних, загальноосвітніх та інших навчальних закладів системи загальної середньої освіти. Як бачимо, посада практичного психолога у вищих навчальних закладах (ВНЗ) даними положеннями не передбачалася. І лише листом Міністерства освіти і науки України (МОН) №1/9-468 від 11.07. 2006 року порушено питання про розробку й подання на затвердження до Міністерства освіти і науки проекту Положення про психологічну службу вищого навчального закладу [9]. Подібний стан нормативно-правової невизначеності на рівні держави унеможливує повноцінне здійснення психолого-педагогічного супроводу вищої школи.

Інтеграція українського ВНЗ в європейський освітній простір в організаційно-концептуальному форматі Болонського процесу вимагає розробки й упровадження нових підходів до визначення організації засад та процесу інноваційного навчання. Відповід-

но, організаційно-правовий захист психологічної служби ВНЗ стає пріоритетним напрямком соціально-психологічного забезпечення процесу реформування національної освіти. На шляху реалізації завдань професійної освіти метою психологічної служби ВНЗ, як одного з компонентів цілісної системи освіти, постає сприяння повноцінному особистісному зростанню та професійному становленню фахівців.

З іншого боку, система вищої освіти держави, як соціальний інститут формування громадянської свідомості населення, покликана забезпечити безперервне виховання висококваліфікованих фахівців із метою суспільно-політичного розвитку суспільства (країни) в цілому. У світлі трансформаційних процесів, пов'язаних із модернізацією вищої школи, постає необхідність розробки концептуально нового підходу до забезпечення психолого-педагогічного супроводу навчально-виховного процесу ВНЗ. Еклектичне бачення складної феноменології професійно-особистісного розвитку людини не розкриває всієї сутності цього багатовимірного явища, яке неможливо розглядати в єдиній площині теоретико-емпіричного аналізу. Натомість, упровадження холістичної моделі розвитку суб'єктів навчання і виховання дозволить урахувати потреби сучасної психолого-педагогічної практики в цілісному баченні життєвої ситуації молоді людини.

Вивчення досвіду діяльності психологічної служби українських ВНЗ дозволяє узагальнити основні напрями її роботи, серед яких можна виокремити такі:

- консультативно-методична допомога всім учасникам навчально-виховного процесу з питань професійного та особистісного самовизначення, а також соціально-психологічної адаптації студентів до навчання у ВНЗ [10; 11; 16; 17];

- просвітницько-пропагандистська робота з підвищення психологічної культури всіх учасників навчально-виховного процесу; профілактика девіантної поведінки, прогностика суїциду серед осіб юнацького віку [13; 16; 17];

- превентивне виховання, метою якого є формування орієнтації на здоровий спосіб життя та захист психічного здоров'я людини, своєчасне попередження відхилень у міжособистісних стосунках, запобігання конфліктним ситуаціям у навчально-виховному процесі, попередження наркоманії, алкоголізму [12, 13; 16; 18; 21];

- психологічна діагностика й моніторинг особистісного розвитку та соціальної ситуації розвитку студентів [13; 16; 17];

- проектування і соціально-психологічна корекція процесу особистісного розвитку студентів у навчально-виховному процесі [18; 19];

- прогнозування змін освітньої ситуації та визначення її основних тенденцій [14; 19];

- психологічна експертиза педагогічних інновацій, методів і методик, оцінка ефективності впровадження навчальних програм і розвивальних проектів [15; 21; 22];

- соціально-психологічна і педагогічна реабілітація осіб, які знаходяться в кризовій життєвій ситуації, соціально незахищених верств населення та людей з особливими потребами [18; 20; 21];

- здійснення інтерактивного навчання через проведення тренінгів, науково-практичних семінарів, круглих столів, конференцій з актуальних питань психологічної теорії та практики [13; 14; 20; 22];

- організаційно-методичне забезпечення підвищення кваліфікації практичних психологів, атестації працівників служби, оволодіння інноваційними техніками й підходами сучасної психологічної науки [18];

- забезпечення зв'язків із громадськістю [21];

- виконання науково-дослідної роботи з різних напрямів прикладної психології [13];

- науково-практичне вивчення, розробка й упровадження вітчизняного досвіду, апробація нових технологій організації та управління освітою (психологічне і соціальне обґрунтування та забезпечення), технологій із методичного, дидактичного та змістового забезпечення освіти [18];

- профілактика професійного вигорання психологів і професійних деформацій [20];

- соціально-психологічна допомога студентській сім'ї [18; 20; 22].

Зроблений аналіз демонструє обширний спектр питань, вивченням і вирішенням яких займається психологічна служба ВНЗ. Проте, незважаючи на широке поле діяльності, відсутність цілісної психолого-педагогічної моделі розвитку особистості в освітньому середовищі перешкоджає повній реалізації завдань української вищої школи на шляху євроінтеграції.

Традиційно, діяльність психологічної служби ВНЗ вирішує питання особистісного розвитку студентів через полегшення соціальної адаптації з метою підвищення ефективності навчально-виховного процесу. Підхід, за якого декларується збереження індивідуалістичної спрямованості юної особи, включеної в соціальну взаємодію, за своєю суттю не в змозі забезпечити цілісний розвиток гармонійної особистості.

Період навчання у ВНЗ не є площиною, в якій розгортається лише професійно-рольова ідентифікація студента та його особистісне зростання. Тут відбуваються змістовні процеси формування автономного суб'єкта діяльності. Зосередженість психологічної допомоги на оцінних аспектах власної особистості стає на заваді розвитку суб'єктності як необхідної якості індивіда для здійснення діяльності (К.О.Абульханова-Славська, Б.Г.Ананьєв, Г.О.Балл, М.Й.Боришевський, Є.І.Ісаєв, З.С.Карпенко, О.М.Леонтєв, А.В.Петровський, С.І.Подмазін, С.Л.Рубінштейн, В.І.Слободчиков).

Загалом, розуміння “суб'єкта” в психології пов'язане з наданням людському індивіду якостей бути активним, самостійним, здібним, умілим у здійсненні специфічно людських форм життєдіяльності [8, с.250]. У концепціях Б.Г.Ананьєва, О.М.Леонтєва, С.Л.Рубінштейна суб'єктність виступає необхідною якістю індивіда для здійснення діяльності. В.І.Слободчиков та Є.І.Ісаєв указують на те, що стати суб'єктом відповідної діяльності значить освоїти її, оволодіти нею, бути здатним до її здійснення і творчого перетворення [8, с.250]. Розглядаючи індивіда як суб'єкта власної життєдіяльності, К.О.Абульханова доводить, що особистість складається як цілісність, яка типовими для неї способами взаємодіє з обставинами свого життя, виробляє ці способи, організовує своє життя, а не просто слідує за подіями [1].

З позиції авторської концепції аксіогенезу особистості З.С.Карпенко, суб'єктна іпостась існування людини дозволяє цілісним чином розглянути її духовно-ціннісну природу, репрезентовану в понятті “особистість” [3, с.81–82]. Таким чином, суб'єкт – носій екзистенційних цінностей, які оформлюються й знаходять свій вираз на особистісному рівні життєдіяльності. “Суб'єктність є способом реалізації людиною свого духовного потенціалу, що репрезентує її вроджену здатність до саморозвитку і самовизначення в просторі мотиваційно-ціннісних відношень” [3, с.88]. Отже, розгортання суб'єктності, за З.С.Карпенко, зумовлює аксіогенез особистості, який передбачає проходження наступних рівнів: 1) рівень індивіда (організму): людина існує в симбіотичній єдності з іншими людьми – відносний суб'єкт життєдіяльності; 2) рівень моносуб'єкта (власне суб'єкт, діяч): цілеспрямована предметна активність індивіда; 3) рівень полісуб'єкта (особистість): інтерналізація суспільних цінностей та оформлення власної ціннісно-сміслової (за змістом) і знаково-символічної (за формою) свідомості; 4) рівень метасуб'єкта (індивідуальність): неповторний комплекс особистісних якостей конкретної людини; 5) рівень абсолютного суб'єкта (універсальність): вищий ступінь духовного розвитку людини, що проявляється в повному усвідомленні сенсу свого життя [3, с.88]. Кожен рівень суб'єктності характеризується провідним екзистенційним завданням (викликом), домінуючою особистісною цінністю, критичним переживанням, стратегією самоопанування, типовими психологічними захистами, різновидом особистісної спрямованості, рівнем розвитку самості, провідною психологічною функцією, особливостями невротичного реагування і т. д. [4, с.101].

Розкриття ціннісного потенціалу людини відбувається шляхом реалізації ієрархічно зорганізованих духовних устремлінь. Так, у процесі свого розвитку за принципом інтегральної суб'єктності людина “через підсвідому predisпозицію «передчуваю» опосе-

редковано, через переважно усвідомлені диспозиції ціннісного характеру («треба», «мушу», «буду») переходить у надсвідому супердиспозицію «приймаю», що репрезентує духовне сходження особистості до висот Досконалості» [2, с.73]. Саме духовна свобода відкриває можливості саморозкриття в спілкуванні та діяльності, спрямованих на загальне благо, а відтак – пізнання себе і знаходження сенсу свого існування.

У концепції соціально-психологічного організаційного впливу О.Є.Гуменюк доводить, що результатом навчально-виховного процесу в системі модульно-розвивального навчання (А.В.Фурман) є розвиток суб'єкта учбової діяльності до особистості, потім – індивідуальності і, як результат, – до універсуму самотворення [2]. Тобто розвиток вихованця в умовах вітакультурної парадигми та правильно організованих освітнього простору й часу сприяє його ствердженню як духовного універсуму. «Конкретний людський індивід як жива істота може стати особистістю, індивідуальністю і піднятися до рівня універсальності, лише проявляючи себе суб'єктом життєдіяльності і саморозвитку» [2, с.171].

Отже, з огляду на вищезазначені підходи до тлумачення поняття суб'єктності, можна визначити, що суб'єктність – це визначальний принцип людського життєздійснення, що забезпечує досягнення акмеологічної вершини особистісного росту – реалізацію духовного потенціалу людини. Відповідно, особистісне зростання людини від відносного до абсолютного суб'єкта, від суб'єкта залежного – до діяльнісного, від іманентного Я – до Я трансцендентного відбувається через задоволення природно обумовленої потреби людини в партнерській взаємодії, що дозволяє витворити власну реальність. Сама тільки можливість перебування поряд з іншою людиною та входження з нею в контакт забезпечує подолання індивідом меж власного «Я», прийняття «Іншого» як рівноправного партнера, і на цій основі формування суспільної позиції «Ми». Саме остання постає основою для творчої активності суб'єкта в ім'я загального блага.

У рамках освітнього процесу ВНЗ психологічним механізмом реалізації принципу інтегральної суб'єктності постає педагогічне спілкування учасників навчально-виховної діяльності. Побудований на засадах діалогічної взаємодії комунікативний процес є детермінантою індивідуально-вибіркового характеру ставлення особистості до дійсності, що формує продуктивну гуманістичну спрямованість свідомості й поведінки. У такій взаємодії викладачів і студентів убачається можливість реалізації не лише поточних цілей навчання і виховання, але й виконання віддаленої мети: розширення поля ціннісно-сислової сфери й перспектив саморозвитку особистості. Тому пріоритетним напрямком діяльності психологічної служби ВНЗ постає не просте поліпшення умов навчально-виховного процесу, а концептуалізація та розробка засобів оптимізації педагогічного спілкування.

Традиційна система навчання мету діяльності педагога вбачала в передачі знань вихованцям та контролі рівня їх засвоєння. Інноваційна система здобуття освіти сьогодні спонукає до вироблення нових форм розвивальної взаємодії та педагогічного спілкування у ВНЗ, які набувають значення не тільки для особистісного зростання студентів, а й для ціннісно-духовного збагачення викладачів.

Упровадження цілісного підходу до розвитку особистості полягає в спрямуванні методів психолого-педагогічного супроводу на духовно-екзистенційне начало кожної людини. У компетенції психологічної служби ВНЗ є здійснення як індивідуальних, так і групових форм роботи крізь призму ціннісно-сислових орієнтирів. Тому робота, що проводиться як із викладачами, так і зі студентами, спрямовується на: гармонізацію внутрішнього світу особистості, тобто досягнення усвідомлення багатогранності власного буття; розвиток внутрішньої свободи як свободи вибору та можливості діяння, а також віри у власні можливості та можливості й здібності іншої людини; пробудження й реалізацію базових буттєвих ціннісних орієнтацій як запоруки процесу самоактуалізації (істини, користі, справедливості, добра, краси, блага); спонукання до творчої діяльності та, як результат – сприяння динаміці процесу духовного самотворення.

Реалізація зазначених напрямів у роботі психологічної служби ВНЗ зумовлює належну організацію педагогічного спілкування учасників навчально-виховного процесу. Зокрема, виникає можливість формування й розвитку, поряд із професійно-особистісними якостями суб'єктів взаємодії, які традиційно вивчаються в психолого-педагогічних дослідженнях (установки, мотивація, саморегуляція, емпатія, рефлексія, довіра, толерантність тощо), таких смислових диспозицій, що передбачають розподіл і прийняття відповідальності, усвідомлення мети інтеракції її учасниками, перевага зворотного зв'язку над оцінними ставленнями, домінування бажання поділитися власними досвідом над прагненням демонстрації його наявності. Подібний підхід позначається на можливості конструювання об'єктивної антиципації взаємодії – “передбаченні духовної перспективи іншої людини і виборі ідеалів саморозвитку” [4, с.101]. Вищезазначене обґрунтовує доцільність розгляду феномену педагогічного спілкування не з точки зору передачі наукової інформації, здобуття фахових знань та засвоєння категоріально-поняттєвого апарату, а з позиції смислоутворюючої діяльності всіх її суб'єктів.

Отже, коли педагогічне спілкування у ВНЗ буде побудоване таким чином, що суб'єкти навчально-виховного процесу зможуть у результаті взаємодії пройти шлях від предиспозиції “передчуваю”, через спільну діяльність і суспільно значущу творчість до інтеграції своїх суб'єктних здатностей у супердиспозиції “приймаю”, розкриваючи, таким чином, духовний потенціал необмежених можливостей людини, тоді система вищої освіти держави втілить у життя основні принципи гуманізації та демократизації навчання.

Таким чином, цілісний підхід у забезпеченні психолого-педагогічного супроводу розвитку особистості в умовах ВНЗ спирається не стільки на процеси становлення та особистісного зростання, скільки на процеси ціннісного самотворення. Тобто перспективним напрямом діяльності психологічної служби ВНЗ є сприяння реалізації потенційних можливостей особистості в суспільно-важливій творчій діяльності на основі індивідуалізації самості людини (у розумінні К.Юнга), відповідального становлення власних екзистенційних завдань (В.Франкл), гармонізації Я-концепції (К.Роджерс), продуктивної реалізації інтенції до трансценденції (Ш.Бюллер) тощо.

1. Абульханова К. А. О субъекте психической деятельности: методологические проблемы психологии / К. А. Абульханова. – М. : Наука, 1973. – 288 с.
2. Гуменюк О. Є. Психологія впливу : монографія / О. Є. Гуменюк. – Тернопіль : Економічна думка, 2003. – 304 с.
3. Карпенко З. С. Аксиопсихологія особистості / З. С. Карпенко. – К. : Міжнар. фін. агенція, 1998. – 216 с. – Бібліогр. : С. 194–213.
4. Карпенко З. С. Професійний аксіогенез особистості: проблеми, завдання, досвід, перспективи / З. С. Карпенко // Актуальні проблеми практичної психології : зб. наук. праць / М-во освіти і науки України. – Херсон : Персей, 2006. – С. 100–102.
5. Про внесення змін до положення про психологічну службу системи освіти України. Наказ МОН № 439 від 07.06.2001 року.
6. Про затвердження Положення про психологічну службу системи освіти України. Наказ МОН України № 127 від 03. 05. 1999 року.
7. Савчин М. В. Завдання психологічної практики у контексті духовної парадигми психології / М. В. Савчин // Актуальні проблеми практичної психології : зб. наук. праць. – Херсон : ПП Вишемирський В. С., 2008. – Ч. 1. – С. 344–347.
8. Слободчиков В. И. Основы психологической антропологии. Психология человека: введение в психологию субъективности / В. И. Слободчиков, Е. И. Исаев. – М. : Школа-Пресс, 1995. – 384 с.
9. Щодо підготовки проекту “Положення про психологічну службу вищого навчального закладу”. Лист МОН України № 1/9-468 від 11.07.2006 року.
10. Дніпропетровський національний університет. – Режим доступу : <http://www.dnu.dp.ua/view/soepsih>.
11. Запорізький національний університет. – Режим доступу : <http://sites.znu.edu.ua/>.
12. Кам'янець-Подільський національний університет ім. Івана Огієнка. – Режим доступу : <http://www.kpnu.edu.ua/>.
13. Психологічна служба Київського міжнародного університету. – Режим доступу : <http://www.kyumu.edu.ua/psychol.slygba.htm>.
14. Київський національний університет внутрішніх справ. – Режим доступу : <http://www.naiu.kiev.ua/>.
15. Львівський державний університет безпеки життєдіяльності. – Режим доступу : <http://www.ubgd.lviv.ua/>.

16. Національний університет водного господарства та природокористування. – Режим доступу : <http://nuwm.rv.ua/csssm.html>.
17. Національний фармацевтичний університет (м. Харків). – Режим доступу : <http://www.ukrfa.kharkov.ua/>.
18. Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди. – Режим доступу : <http://phdpu.edu.ua>.
19. Рівненський обласний центр практичної психології і соціальної роботи. – Режим доступу : <http://irp.rv.ua/>.
20. Тернопільський національний педагогічний університет ім. Володимира Гнатюка. – Режим доступу : <http://www.tspu.edu.ua/php1/index.php?page=vuhrob/social&sub>.
21. Харківський національний університет радіоелектроніки. – Режим доступу : <http://www.kture.kharkov.ua/>.
22. Черкаський державний технологічний університет. – Режим доступу : <http://www.chiti.uch.net>.

In the article an attempt of theoretical modeling of psychological service of university, based on foundations of holistic model and subjective approach, has made. Possibility of personality's harmonious development in teaching and educational process has been discovered in proper organization of pedagogical intercourse, due to what spiritual liberty may be realized.

Key words: *subject, principle of integral subjectiveness, holistic model, pedagogical intercourse.*

УДК 159.954

ББК 88.45

Лариса Міщиха

ПСИХОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ТВОРЧОГО ПОТЕНЦІАЛУ ОЛЕСЯ ГОНЧАРА (на матеріалі біографічного методу)

*У суспільстві не може бути такої ситуації, коли
неможлива боротьба. І творчість.*

Олесь Гончар

У статті здійснено психологічний аналіз творчого потенціалу Олеся Гончара в контексті біографічного методу. Досліджуються значущі періоди життя письменника та їх вплив на його творчу діяльність.

Ключові слова: *творчий потенціал, біографічний метод, художня творчість, літературна обдарованість.*

Проблема творчого потенціалу особистості займає чільне місце в сучасному психологічному дискурсі. Разом із тим методологічні критерії його дослідження ще до кінця не вибудовані, не говорячи про біографічний метод, інтерес до якого тільки тепер почав з'являтися у наукових розвідках українських учених.

Звідси, для побудови біографічного аналізу процесу становлення й розвитку творчого потенціалу Олеся Гончара виходимо з головних положень-постулатів, розроблених В.О.Моляко. Це, зокрема, такі:

1) вихідною основою для вивчення видатної особистості повинна бути наявність констатації обдарованості в тій чи іншій галузі діяльності;

2) необхідне виявлення принципово вагомих і значущих періодів у житті творчої особистості та встановлення конкретних зв'язків між цими періодами і творчими продуктами;

3) необхідне вивчення макро- та мікросередовища буття творчої особистості (їх вплив на творчу діяльність);

4) слід вивчити творче "крredo" (творчі плани, стратегії) конкретної людини, мисленнєві пошуки, етичну й естетичну оцінку світу, моральні ідеали та ін. – стратегію її творчості в цілому;

5) особливої уваги вимагає вивчення індивідуального стилю творчої діяльності (джерела, розвиток, форми й особливості прояву, реагування на різні утруднені умови, бар'єри, перешкоди на шляху реалізації творчих замислів);

6) у міру можливостей робити аналіз впливу творчості особистості на оточення (культура, сучасники, нащадки) [1, с.398–399].

Мета дослідження – проаналізувати основні рушії розвитку творчого потенціалу Олеся Гончара в контексті біографічного методу.

Народився Олесь Терентійович 3 квітня 1918 р. у слободі Суха Кобеляцького повіту на Полтавщині. Літературознавці (і сам О.Гончар) офіційно вважають цю слободу місцем його народження, хоча не відкидає письменник і версію, згідно з якою народився він у робітничому селищі Ломівка в передмісті Дніпропетровська, а дитячі роки пройшли в слободі Сухій [2, с.14]. Письменник писав: “Народився десь біля Тройці, а не 3 квітня. Щодо прізвища (батько Біліченко): Материн брат дядько Яків (Гончар) повів у школу і записав: Гончар. Так і прижилось” [3, с.25].

Дитячі роки – I етап

Робітниче селище на околиці великого міста (лівий берег Дніпра, на шляху до Полтави).

Батько Терентій Сидорович вислужився в прикажчики. Був кмітливий, меткий, дужий, акуратний, – торгував у магазині. Наймичка Тетяна заходила до крамниці, де з Терентієм і познайомилась. Згодом і побралися. Терентій Сидорович воював у Першій світовій війні. Повернувся в ореолі слави: Георгіївський кавалер, два хрести золотої мужності. Через три роки після війни Тетяна померла, надірвавшись на будівництві нової хати.

“Там матір добрую мою, ще молодую – у могилу нужда та праця положила”, – повторить Олесь Гончар слова Т.Шевченка.

Може, саме Провидіння вказало дорогу дворічній сироті в материнський край – на Полтавщину.

Залишився із сестричкою Сашею. Батько одружився вдруге. Народились два сини, яких виняньчила Шура. Мачуха була сварлива і ревнива. Провидіння врятувало для світу Олеся, давши сформуватися в іншій атмосфері, де юний мислитель мав простір і для спостережень рідних краєвидів, і для подорожей у “країну Правди”. Усе це відбувалося під впливом “бабусі – найріднішої людини, що була для мене як образ самого народу”, вона була “взірцем справедливості” [3, с.23]. “В її особі ніби втілилось все найкраще, що є в нашому народі: працьовитість, чесність, безмежна добрість, мистецька обдарованість. Ця вічна трудівниця, неписьменна, але надзвичайно чула до чужої біди жінка своєю людяністю стоїть для мене в одному ряді з тими, чії творіння нас захоплюють і кого звемо за їхню діяльність гуманістами... Її вплив на моє духовне формування був куди значнішим, ніж вплив будь-яких інших авторитетів”. І далі: “Небагато побачила вона за своє життя, що минуло в невтомній праці: далі рідного села не бувала. Та мені вона являлася і серед хмарочосів Нью-Йорка, і під небом Хіросіми, являлася як втілення правди, совісті народної...” [4, с.7]. Олесь приїздив на канікули до бабусі, своєї порадниці, розповідав усе до дрібниць про навчання, і та була задоволена онуком. Вона бачила, що до своєї нової роботи він ставиться дуже старанно, відповідально, і всіляко заохочувала його на нелегке й корисне навчання [5, с.22].

Це в хаті дідуся і бабусі малий Сашко бачив “просвітлені, одухотворені, такі прекрасні обличчя” (до хатини збиралася для репетицій церковна півча). “Бабуся знала безліч пісень, казок, народних переказів та легенд, дарувала все це багатство й мені...”

Слова Дідусь і Бабуся Гончар пише з великої літери. Вони для нього – ангели-хранителі. Олесь Гончар у романі “Твоя зоря” вивищив образ Бабусі до рівня Мадонни: зворушлива картина, як, випроводжаючи юнака-онука на навчання, стоїть вона в затінку під вітряком “в ореолі сивини, простоти, бідності (був то ще голодний 33-й) та безмежжя своєї жертвовної любові й лебединим помахом руки благословляє на щасливу путь...” [5, с.24].

Якщо прослідкувати дитячі роки становлення майбутнього письменника, то, у першу чергу, в поле наукового спостереження потрапляє сирітська доля дитини й ота “печаль”, “тихий сум” в очах, який завжди буде супроводжувати О.Гончара по життю. Образ матері назавжди вкарбується в його поетичні й прозові твори, як казка, нездійсненна мрія чи туга “зраненого птаха” за своїм розпоросеним сирітським гніздом.

Як видно з автобіографічних спогадів, на становлення особистості майбутнього письменника мала найбільший вплив бабуся. Тут можна прослідкувати продовження материнської лінії: мама – мамина мати – бабуся Прися. Вочевидь, це і проекція рідної неньки, і пошук “пом’якшення трагічного звучання” слова “сирота”. Разом із тим слід відзначити і великий внесок бабусі в долю великого Майстра, яка “замінила” йому найкращу на світі людину.

О.Гончар виріс у мальовничому краї, серед трудового люду, де пріоритетом була праця, духовні цінності, національна ідея, що бриніла в піснях, легендах, у народному побуті. Родинне оточення заклало в малого Олеся моральність, духовність, правдолюбство, патріотизм. Із цим родинним спадком він і ввійшов у доросле життя.

Те, що рідний край залишився для Олеся Гончара тим невичерпним джерелом енергії для творчого натхнення свідчить і те, що більшу половину своїх творів (включаючи й “Тронку”) він написав у Ломівці. Сама атмосфера, середовище трудових людей надихали на творчість.

У біографії митця ця географічна точка видається центральною.

Журналістика – 2 етап

Літературна творчість приваблювала Олеся з дитинства. На початку 30-х років він почав писати вірші й оповідання, які друкувалися в районній газеті “Розгорнутим фронтом”, газеті “На зміну”. Уже у школі вчитель помітив літературне обдарування хлопця, його творчий потенціал, інтуїтивно “влловивши” майбутнє, запропонував Олександрю змінити ім’я на Олесь (для забезпечення кращої евфонії). Після закінчення Бреусівської семирічної школи (1933 р.) працював у редакції районної газети “Розгорнутим фронтом”. Саме тоді розпочалася професійна журналістська діяльність О.Гончара. Хлопець мав змогу спостерігати за життям тодішнього українського села і змальовував не лише “сільську пастораль”, а й негативні процеси, страшні наслідки колективізації. Ці враження відобразяться згодом у ранній повісті “Стокозове поле”, а пізніше – у багатьох художніх творах (“Твоя зоря”, “Далекі вогнища”). У листі до полтавського поета О.Юренка (4 січня 1933 р.) він просить товариша “написати критику” на його нарис “На буксирі” [2, с.15]. У листі, датованому 1934 роком, згадує про свої оповідання “Бабуся” та “Казочка про вогняного змія”, а також про намір, крім літгуртка в технікумі, “затесатися” в літстудію при Будинку літератури імені В.Еллана (Блакитного). У 17-річному віці він повідомляє, що “збирає матеріал для великої повісті”, у 19-річному – що написав ряд новел (“Смерть Івана Мостового”, “Хрест”), і т. д. У кожному листі йдеться про його впертість і настирливість у здобутті літературної освіченості, про те, що роботи він переробляє – “цілі гори” (“тепер працюю, як кінь”, “працюю, як одержимий”, “вчуся, як віл”). “Красота – жити в праці!” – ця юнацька запальність, що збереглася в О.Гончара на все життя й перейшла в багатьох його героїв [2, с.15–16].

У деяких із ранніх творів дослідники вбачають ознаки, що стали провідними в пізнішій творчості письменника: “любовна увага до душевного світу людини-трудівника, стриманий ліризм і романтична піднесеність, смак до виразної, місткої деталі (Л.Новиченко), “потяг до філософського осмислення дійсності” (О.Бабишкін), “прагнення до лаконічності, наснаженість думкою і почуттями” (О.Килимник).

У своєму щоденнику пізніше (05.06.1967) він занотує: “Часом доводиться чути закиди, що і ти ж, мовляв, був таким, як і всі, – пригадай свої ранні наївні писання... Так, разом з іншими був і я на самому дні того драматичного пекла, в пустелях розпалюваної ненависті, грубощів і фікцій. Був там, де інших калічило, спотворювало назавжди. Але якщо твій дух, мужніючи, розвиваючись, спромігся видобутися звідти, спромігся розламати залізобетон нормативів, косності, звичайностей, зручностей і – наперекір усьому – знайшов у собі силу піднятися до розуміння справжніх цінностей життя і мистецтва, зміг виборотися з найтяжчими зусиллями із того дна до горизонтів з їх океанно-чистим повітрям, – то хіба ж це не найбільша з заслуг? Хіба ж це не перемога духу, що його потенціал в людині куди більший, ніж декому уявляється?” [6, с.423].

У вересні 1934 р. Олесь Гончар став студентом Українського технікуму журналістики в Харкові. Після закінчення технікуму (1937 р.) деякий час працював учителем у с. Мануйлівка, але невдовзі був запрошений на посаду кореспондента харківської обласної молодіжної газети “Ленінська зміна”. Працюючи, він екстерном складає іспити до педінституту.

1938 року О.Гончар стає студентом філологічного факультету Харківського державного університету. Журналістська діяльність письменника була нетривалою і до неї він безпосередньо не повертався, але набутий досвід позначиться в подальшому на його художній і публіцистичній творчості.

Роблячи аналіз ранньої літературної, а точніше – журналістської діяльності, можна вважати, що вона характеризувалася пробою пера та першими щирими нарисами-враженнями про сприйняту дійсність. Цей період характеризується періодом становлення особистості майбутнього письменника, орієнтованого на навчання, самоосвіту (пізнавальна активність) та інтелектуальний розвиток. О.Гончар, будучи студентом технікуму, а пізніше й університету, посилено працює, збирає матеріал до своїх творів, набуваючи навичок як журналістської справи, так і майбутньої письменницької.

Слід наголосити на високій самовимогливості О.Гончара, про що свідчить те, як він критично ставився до перших своїх літературних потугів. Відповідно, робить відлік своєї творчості лише з часу досягнення мистецьки довершеного. Звідси бачимо той високий професійний рівень, який ставить перед собою О.Гончар як письменник. Пізніше Ю.Мушкетик згадає у своїх спогадах про О.Гончара: “Завжди врівноважений, спокійний, слово його – виважене, скупе, точне, присутнє, сталє, рішень і думок не міняв, мислями по видноколах не розбігався... Таким був і в творчості – кожду навіть найменшу замітку, яка виходила з-під його пера, правив по декілька разів” [7, с.8–10].

Воєнний період – 3 етап

Навчання перериває війна, і в 1941 році разом з іншими студентами Харківського університету вирушає добровольцем на фронт, стає сержантом-мінометником.

У щоденнику О.Гончар писав: “Війна застала мене в бібліотеці...” [8, с.12]. Олесь Гончар мав відстрочку від призову до армії (до закінчення університету), але, мабуть, він не став би письменником, якби в перші дні війни не взяв до рук зброю.

З 1942 по 1943 рр. він перебував у фашистському полоні, згодом знову воював під Києвом, Білою Церквою, Каневом, під Полтавою. Був тяжко поранений.

“Окопи стали для нас другим університетом”, – писав тоді О.Гончар.

Він пройшов із тяжкими боями дорогами Румунії, Трансільванських Альп, Угорщини, Чехословаччини, набувши – як для майбутнього романіста – справжню епічну біографію.

Під час коротких привалів, у паузах між боями, О.Гончар писав поезії. Його фронтові вірші – це напружені згустки почуттів воїна, який переливає в стримані строфи свою готовність до дії й душевне тепло. Чимало поезій Гончара-воїна оповиті синівською тугою за Україною, у думках він шле щемливі освідчення в любові до рідного краю. Ці патріотичні мотиви бринять, як дзвінки струни бандури, у поезіях “Моя ти зоре, румунські гори...”, “Думи про Батьківщину”, “Спека в горах”, “На золотих парусах” та ін. Ліричний герой фронтових поезій говорить:

Я вірю в пісню, як в молитву,
І смерть, здається, на війні
Щадить мене в найтяжчих битвах
За... недоспівані пісні.

Пізніше, пишучи прозові твори, він зауважить, що “проза має бути поетична...”, тим самим розкриваючи внутрішній дар поета-прозаїка. Він називав свої фронтові вірші “конспектами почуттів”, “поетичними чернетками для майбутніх творів”. Поезії воєнного періоду друкувалися у військових газетах. Тоді ж народився задум “Прапороносців” – твору про високі моральні якості, душевну красу людей. Він не раз присягав-

ся: “Повинна бути написана книга про великий визвольний похід... Твій обов’язок розповісти про товаришів – живих і мертвих. Адже ти не раз давав собі слово: «Якщо тільки залишишся живим...» [2, с.22].

Романи “Альпи”, “Голубий Дунай”, “Злата Прага” склали трилогію “Прапороносців” (1946–1948 рр.), яка посіла гідне місце серед найкращих зразків світової воєнної прози, витримавши понад 150 видань.

У “Прапороносцях” письменник виступає вже зрілим майстром. Саме в цьому творі розкриваються основні риси творчої індивідуальності митця, що далі розвиватимуться й збагачуватимуться [9, с.453].

Рядовий, командир мінометної обслуги, старшина роти, старший сержант гвардійського підрозділу – такі етапи його військової “кар’єри” [8, с.15]. За бойові заслуги нагороджений орденами Слави, Червоної Зірки, трьома медалями “За відвагу”.

Війна залишила О.Гончарові як письменнику багато не реалізованих ще в художній формі вражень, задумів. І він знову звертається до тих подій і в жанрі новели пише лаконічні твори “Весна за Моравою”, “Гори співають”, “Усман та Марта”, “Ілонка”, “Модри Камень”. Як у великих прозових творах, так і в жанрі оповідання Олеся Гончара насамперед цікавить внутрішній світ людини, художнє дослідження його змін у різноманітних життєвих обставинах.

У воєнний період найбільше проявився патріотизм Олеся Гончара. Почуття громадянськості для нього завжди було невіддільне від покликання письменника. Саме на фронті, у горні реальних воєнних подій, які переживав О.Гончар як солдат, ризикуючи власним життям, створювалися поетичні рядки, а за ними й замисел чогось більшого, масштабнішого за розмахом ідеї і фабули – війни, яка чорним крилом птаха пролетіла над Україною, і людини-воїна, її захисника. Саме тому твори письменника, “переболівшого” зі своїм народом цей період, є такими переконливими, чесними, щирими.

Повоєнний період – 4 етап

У повоєнних романах і новелах письменник змальовує переважно події, учасником або свідком яких був. Його герої живуть у тій самій атмосфері, що й письменник.

Повернувшись додому, Олесь Терентійович завершив навчання в Дніпропетровському університеті. 1947 року він переїздить до Києва й стає аспірантом Інституту літератури імені Т.Шевченка АН УРСР, пізніше – редактором відділу прози журналу “Дніпро”, а згодом – журналу “Вітчизна”. Поновлює свою публіцистичну діяльність.

1959–1971 рр. – О.Гончар очолює Спілку письменників України, з 1973 р. – є головою Комітету захисту миру, членом Всесвітньої Ради Миру.

1952 року з’являється роман “Таврія”, присвячений історії українців Півдня в передреволюційну добу та роки Громадянської війни. До цієї ж теми він звертається в романі “Перекоп”(як продовження “Таврії”).

У цей період він пише оповідання “Сусіди”, “Соняшники”, “Жайворонок”, “Маша з Верховини”, повісті “Микита Братусь”, “Щоб світився вогник” тощо. Проблеми виховання молодого покоління переплітаються з роздумами про мистецтво в повісті “Бригантина” і романі “Берег любові”.

У 60-ті роки, під час хрущовської “відлиги”, Олесь Терентійович звертається до проблем духовної спадщини українського народу, збереження історичних пам’яток минулого, повернення до літератури імен репресованих і замовчуваних письменників, звертає увагу на проблеми екології. Р.Лубківський писав: “Хто чув доповідь Гончара на з’їзді письменників України в листопаді 1966 року і вступне слово на письменницькому з’їзді в червні 1986 року, може дати підтвердження незмінності високої громадянської позиції цієї людини” [5, с.245].

У січні 1968 р. побачив світ роман О.Гончара “Собор”. Великі “митарства” випали на долю його автора – двадцять років забуття твору й постійні цькування письменника. Олесь Гончар одним із перших порушив проблеми відродження духовності українського народу, гуманістично-творчого розуміння його історії, бережливого ставлення до па-

м'яток минулого; він засуджує духовну пустоту й моральну деградацію людей, перетворення їх на ситих пристосуванців, що бачать сенс життя лише в задоволенні матеріальних потреб. Він пише: “Доводиться виборювати кожен день творчого життя. Навіть якщо йдуть на тебе гори, цілі буруни брехні і цинізму – мусиш вистоявати. Інакше не можна. Дух мусить мати свій суверенітет” [6, с.392].

На рубежі 60–70 років відбувається спад публіцистичної діяльності письменника: під тиском партійного керівництва видання, в яких він друкувався, почали відмовляти йому в публікації статей і нарисів. Згодом кількість публіцистичних творів дещо зростає. Письменник порушує в них питання розвитку української літератури та мистецтва, вшанування пам'яті відомих діячів.

1973 р. – Олесь Гончар – голова Комітету захисту миру, член Всесвітньої Ради Миру.

Після десятиліть брежнєвського застою (80-ті роки) розпочалися процеси боротьби за демократизацію суспільства, пробудження національної свідомості. Цей час був найбільш вдалим для О.Гончара, його публіцистика досягла вершини розквіту в той час, як він виходить на сімдесятирічний рубіж. У цей період надруковано близько третини публіцистичного доробку (350 творів, загалом мав 1000 публіцистичних творів). Його виступи в пресі, на радіо, телебаченні сприймалися як голос українського народу, що прагнув здобути суверенітет [9, с.455].

Вагомим є те, що маючи 64 роки, ввійшовши в період пізньої дорослості, Олесь Гончар зауважує: “Все частіше можна спостерігати випадки, коли найповніше письменник розкривається, власне, вже під самий кінець життя. Ось, скажімо, Ігор Муратов. Пригадую його передвоєнні поеми – довжелезна риторика... І прозою своєю не надто збагатив літературу. Зате кілька останніх збірок його поезій – це вже зовсім інший Муратов. Серйозний, заглиблений, і коли кажуть, що його «лірика філософська», то для такої оцінки є всі підстави. «Хоч тінь життя залиш мені, о вічність... Хоч здогад про цей світ, якщо не зір, не слух...» Це ж яка поезія! Виболена, висока... (24.08.1982)” [10, с.531].

У 80-ті роки письменник приєднується до громадського руху за утвердження незалежності України. Він першим заявив про катастрофічні наслідки аварії на Чорнобильській АЕС, звинувативши в цьому існуючу політичну систему.

У щоденнику від 3.07.1983 р. він занотував: “Творчий процес схожий на ланцюгову реакцію. Тільки розщепи ядро – і вже ринуло, пішло, не вбгасш, не обіймеш... Давно не відчував такого щастя! Пишу роман про Яворницького та Колосовського – в синтезі... За одну ніч храм роману вибудувався, виникла як із чуда вся його архітектоніка...” [10, с.566].

У 90-ті роки Гончар через тяжку хворобу не міг взяти активної участі в політичному житті країни, але своєю публіцистичною працею (91 твір за чотири з половиною роки) зробив великий внесок у розбудову Української держави.

П.Т.Тронько згадує: “Гончар був центральною фігурою духовного життя і національного відродження України протягом принаймні трьох, а то й чотирьох десятиліть” [7, с.67–68].

25.05.1985 О.Гончар робить ностальгичний запис у своєму щоденнику: “Так тяжко на душі! Іноді здається, що я вже нічого більше й не напишу, найважливіше людям уже сказав. Принаймні те, що надавалось до друку... А так – аби писати? Навіщо? Сумно дивитись, як падає до літератури інтерес. Як лізе на поверхню читиво полегшене, а то й цинічне... Треба більше, більше дорожити словом!” [11, с.57].

14 липня 1995р. Олесь Гончар помер. Поховали його на Байковому кладовищі в Києві.

Піднімаючи проблему творчого потенціалу митця, зокрема Олесь Гончара, виток, як і першооснову його реалізації, знаходимо в його роздумах (епістолярна спадщина). У Гончара є поняття “провидіння” (покликання).

У “Катарсисі” – книзі фронтівих щоденників – він пише: “Відчуваю сили і владу Провидіння. Всюди воно притаманне в моєму житті... Відчуваю в глибині мого розуму і серця потужне гуркотіння. Не може воно померти, не сформувавшись у щось величне” (17 березня 1945 р.).

А ось роздуми через півстоліття: “Все, що космічне, для нас недоступне, до кінця незбагненне. Тільки інтуїції дано відчути існування вищих предвічних сил. Тайни Провидіння і наймудрішим не розгадати...” (15.09.93).

Від 20.03.94: "... Скількох уже нема, а тобі даровано звідати ще одну кончівську провесинь... То як же не повірити в силу Провидіння? Що вона вела та для чогось оберігала тебе? І хоч відчуваєш холод самотності, але будь вдячний Провидінню за все". Звідси письменник формував свою Долю, передчуваючи поклик Провидіння, а значить голос свого покликання.

Вивчення біографії такої видатної людини як Олесь Терентійович Гончар дає нам можливість виокремити суттєві ознаки особистості талановитого письменника. Перш за все, першоджерелом творення його характеру була праця. Звідси висока працездатність і працелюбність, що яскраво проявляються на тлі високої самоорганізації і дисципліни; відповідальність і самовимогливість, високий інтелект, моральні якості, патріотизм. Разом із цим він був тактовним, мудрим, простим. Толерантність під час розмови з будь-якими категоріями людей, де не було ні риторики, ні зверхності, ні наголосу на своїх здобутках. З другого боку, – шанобливе ставлення до людської гідності. О.Гончару притаманні виняткова увага, спостережливість, любов до людей. Він умів піднести людину, дати їй можливість повірити в себе, у свої сили. Йому були властиві такі людські чесноти: вірність, постійність, незрадливність, висота духу. М'який і делікатний до людей, він був принциповим до кар'єристів, лицемірів, марнослівників.

Допитливість, яка проявилася з ранніх років життя майбутнього письменника, не тільки не зменшилася з віком, а й трансформувалась у зрілу потребу в пізнанні, залишаючись "невичерпною" протягом усього його життя. Важливо зауважити таку рису характеру О.Гончара, як постійне незадоволення собою щодо власного поступу (розвитку), своїх досягнень і звершень. У цьому ми вбачаємо один із потужних стимулів творчості письменника, рефлексію власної діяльності, що, безумовно, сприяло його творчій продуктивності та творчому довголіттю.

Євген Марчук назвав О.Гончара "совістю нації".

Девізом творчого життя письменника можна вважати його слова: "У творах справжнього митця мусить виявитися той високий ідейно-естетичний ідеал людини, котрий є у житті і котрий через мистецтво тільки й спроможний дієво допомагати людині жити, розвиватися, вдосконалюватись" [11, с.360].

Звернення до біографічних даних Олеся Терентійовича Гончара розкриває не тільки хронологію подій і фактів із життя великої людини. За цими важливими вузловими точками його біографії прихований увесь процес становлення й розвитку творчого потенціалу геніального мислителя, Майстра слова, видатного українця ХХ століття.

1. Моляко В. А. Психологический анализ творческого потенциала М. А. Врубеля / В. А. Моляко // Психология творчества: школа Я. А. Пономарева. – М. : Ин-т психологии РАН, 2006. – С. 394–407.
2. Погрібний А. Г. Олесь Гончар: нарис творчості / А. Г. Погрібний. – К. : Дніпро, 1987. – 242 с. – (Літературний портрет).
3. Зоценко М. Українське небо Олександра Гончара. Есе, студія, полеміка / Марія Зоценко. – Львів : Вид-во М. Коць, 2003. – 170 с.
4. Бабишкін О. Олесь Гончар / О. Бабишкін. – К. : Дніпро, 1968. – 321 с.
5. Слово про Олеся Гончара : нариси, статті, листи, есе, дослідження. – К. : Радянський письменник, 1988. – 631 с.
6. Гончар О. Щоденники : у 3 т. / Олесь Гончар. – К. : Веселка, 2002. – Т. 1 : (1943–1967) / [упоряд. В. Д. Гончар]. – 455 с.
7. Вінок пам'яті Олеся Гончара : спогади, хроніка / [упоряд. В. Д. Гончар, В. Я. П'янов]. – К. : Укр. письменник, 1997. – 453 с.
8. Малиновська М. Ю. Олесь Гончар / М. Ю. Малиновська. – К. : Дніпро, 1971. – 123 с.
9. Сто видатних українців / [Остапенко Н. В., Баракова О. К., Дарибогова А. В. та ін.]. – К. : Арій, 2006. – С. 452–455.
10. Гончар О. Т. Щоденники : у 3 т. / Олесь Гончар. – К. : Веселка, 2003. – Том 2 : (1968–1983) / [упоряд. В. Д. Гончар]. – 607 с.
11. Гончар О. Т. Щоденники : у 3 т. / Олесь Гончар. – К. : Веселка, 2004. – Т. 3 : (1984–1995) / [упоряд. В. Д. Гончар]. – 606 с.

The article presents the psychological analyses of O.Gonchar creative potential by means of biographical method. The most significant periods of O.Gonchar's life and their influence on his creative activity are investigated.

Key words: *creative potential, biographical method, feature creation, literature gift.*

ЗМІСТ

ТЕМАТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

<i>Ярослав Гнатюк.</i> Аналітичні інтерпретації в історії філософії.....	3
<i>Анна Сокирко.</i> Специфіка концептуально-світоглядних принципів романтизму.....	7
<i>Ірина Підручна.</i> Теоретичний аспект дослідження цілепокладання у філософській та психологічній науках.....	12
<i>Ольга Ільїна.</i> Ідеал як світоглядна й смисложиттєва категорія: історико-філософський аспект.....	17

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Ігор Тенус.</i> Основні етапи та зміст процесу становлення класичної наукової картини світу в рамках культури Відродження.....	22
<i>Ігор Гоян.</i> Філософська психологія Девіда Юма.....	29
<i>Дмитро Романишин.</i> Ідея прогресу в соціально-філософських поглядах Івана Франка... ..	35
<i>Романа Литвин.</i> Ідея гуманістичного оновлення суспільства у філософії Еріха Фромма.....	40

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ КУЛЬТУРИ

<i>Олег Павленко.</i> Гра як естетичний феномен в європейській філософській думці та її ознаки в сучасній українській культурі.....	48
<i>Марія Кандзюба.</i> Віртуальність як симулятивний простір сучасної культури.....	55
<i>Орест Никифоровук.</i> Українська мова в аспекті легітимації влади: радянська доба і пост-колоніальне становище.....	62

ЕТИКА

<i>Вікторія Ларіонова.</i> Метаморфози совісті.....	68
<i>Володимир Будз.</i> Онтологія моралі.....	75
<i>Оксана Пішак.</i> Моральні відносини як невід'ємна складова міжособистісних взаємин і загальнолюдських цінностей.....	81
<i>Віталій Надурак.</i> До проблеми часових характеристик моралі.....	86

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО І ТЕОЛОГІЯ

<i>Святослав Кияк.</i> Атеїзм і українське християнство: релігієзнавчо-теологічний аналіз взаємин.....	93
<i>Ярослав Гвоздецький.</i> Філософсько-релігійний зміст і перспективи християнського розуміння проблеми щастя.....	99
<i>Дарина Гетьман.</i> Природа і сутність релігійної ідентичності: християнський контекст.....	103
<i>Ореста Возняк.</i> Православне розуміння феномену екуменізму у світлі діалогічної парадигми.....	108
<i>Наталія Скринник.</i> Проблема національної єдності у філософсько-релігійних поглядах митрополита А.Шептицького.....	114
<i>Віра Лімонченко.</i> Антропологічні ідеї біблії: філософська експлікація.....	119
<i>Роман Близнюк.</i> Релігійна антропологія: християнське вчення про людину в історичному і сучасному контекстах.....	124
<i>Олесь Маргітич.</i> Зародження греко-католицьких харизматичних спільнот у Галичині в 90-х роках ХХ століття.....	131
<i>Олег Савчук.</i> Історична еволюція сприйняття соціальної дійсності у християнстві.....	135
<i>Арсен Панчак.</i> Історично-єкуменічне значення галицької митрополії для українського християнства.....	139
<i>Олександр Стівнець.</i> Глобалізація релігії як фактор трансформації духовної складової національної культури.....	144
<i>Поліна Герчанівська.</i> Українська народна релігія.....	151

ПСИХОЛОГІЯ

<i>Дар'я Череничкова. Психологічна служба ВНЗ: завдання, досягнення, проблеми та перспективи.....</i>	158
<i>Лариса Міциха. Психологічний аналіз творчого потенціалу Олеся Гончара (на матеріалі біографічного методу).....</i>	163

CONTENTS

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL PROBLEMS OF PHILOSOPHY

<i>Yaroslav Hnatyuk</i> . Analytical interpretation of the history of philosophy.....	3
<i>Anna Sokyrko</i> . Specificity of conceptual and world outlook principles of romanticism.....	7
<i>Iryna Pidruchna</i> . Theoretical aspect of research of teleologism is in philosophical and psychological sciences.....	12
<i>Olga Ilina</i> . Ideal as a category of vision the world: historical and philosophical aspect....	17

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Ihor Tenus</i> . The Basic Stages and the Contents of the Formation Process of the World Classical Scientific Picture within the Renaissance Culture Framework.....	22
<i>Igor Goyan</i> . Philosophical psychology of David Yum.....	29
<i>Dmytro Romanishin</i> . Idea of progress in the socialphilosophical looks of Ivan Franko.....	35
<i>Romana Lytvyn</i> . E.Fromm's philosophical idea of the humanistic renovation of a society.....	40

PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF CULTURE

<i>Oleg Pavlenko</i> . A play as aesthetic phenomenon in the European philosophic conception and its features in the modern Ukrainian culture.....	48
<i>Maria Kandzyuba</i> . The Virtuality as the Simulative Space of Modern Culture.....	55
<i>Orest Nykyforuk</i> . Ukrainin language in terms of power legitimacy: soviet era and postcolonial state.....	62

ETHICS

<i>Victoria Larionova</i> . The metamorphoses of conscience.....	68
<i>Wolodymyr Budz</i> . Ontology of moral.....	75
<i>Oksana Pishak</i> . Moral relations as an integral component of the mutual relationship and common to mankind values.....	81
<i>Vitaliy Nadurak</i> . On the problem of temporal characteristics of morality.....	86

RELIGIOUS STUDIES

<i>Svyatoslav Kyyak</i> . Atheism and a Ukrainian Christianity: religion science and theological analysis of attitude.....	93
<i>Yaroslav Hvozdeckyj</i> . Philosophically-religious sense and prospects of Christian understanding of the problem of happiness.....	99
<i>Daryna Hetman</i> . A nature and essence of religion identification: a Christianity context.....	103
<i>Oresta Voznyak</i> . Orthodox comprehension of the ecumenicity phenomenon in relation of a dialogical paradigm.....	108
<i>Nataliya Skrynnyk</i> . The problem of the National unity in the philosophical – religious views of Andrey Sheptytskyi.....	114
<i>Vira Limonchenko</i> . Anthropological ideas of the Bible: a philosophical explication.....	119
<i>Roman Blyznyuk</i> . Religious anthropology: christian studies about the person in historical and modern context.....	124
<i>Oles Marhitych</i> . Birth greek-catholic communes in Halichina beside 90 years of the XX age.....	131
<i>Oleg Savchuk</i> . Historical evolution of perception of social reality in Christianity.....	135
<i>Arsen Panchak</i> . Historically-ecumenical sense of metropoly of Halych for ukrainian cristianity.....	139
<i>Alexander Stovpets</i> . Religion globalization as transformative factor for spiritual constituent of national culture.....	144
<i>Polina Herchanivska</i> . Ukrainian folk religion.....	151

PSYCHOLOGY

<i>Daria Cherenschikova</i> . Psychological service of university: purposes, achievements, problems and perspectives.....	158
<i>Larysa Mishchyha</i> . The psychological analyses of O.Gonchar's creative potential (on the basis of biographical method).....	163

ВИМОГИ

до подання статей у Вісниках Прикарпатського університету, журналах, збірниках наукових праць, матеріалах конференцій

1. Обсяг оригінальної статті – 6–12 сторінок тексту, оглядових – до 12 сторінок, коротких повідомлень – до 3 сторінок.

2. Статті подаються у форматі Microsoft Word. Назва файлу латинськими буквами повинна відповідати прізвищу першого автора. Увесь матеріал статті повинен міститись в одному файлі.

3. Текст статті повинен бути набраним через 1,5 інтервалу, шрифт “Times New Roman Суг”, кегль 14. Поля: верхнє, нижнє, лівє – 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” (див. Бюлетень ВАК України. – 2003. – №1).

Статті пишуться за схемою:

- УДК і ББК (у лівому верхньому куті аркуша);
- автор(и) (ім'я, прізвище – жирним шрифтом, курсивом у правому куті);
- назва статті (заголовними буквами, жирним шрифтом);
- резюме й ключові слова українською мовою;
- постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;

- аналіз останніх досліджень і публікацій, 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 новим стандартом з бібліографічного опису ДСТУ ГОСТ 7.1:2006. Основні відмінності від ГОСТ 7.1.–84, який набув чинності з 1 липня 2007 року (див. Бюлетень ВАК України. – 2009. – №5.);

- резюме й ключові слова англійською мовою.

7. Стаття повинна бути написана українською мовою, вчитана й підписана автором(ами).

8. У цілому до “Вісника” необхідно подати дві рецензії провідних учених у даній галузі.

Наукове видання

**ВІСНИК
Прикарпатського університету**

**ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ
Випуск XIII
Видається з 1995 р.**

Ministry of Education and Science of Ukraine
Precarpathian National University named after V.Stefanyk

NEWSLETTER
Precarpathian University named after V.Stefanyk

PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY
№13 Issue

Published since 1995

Publisher's adress: Precarpathian National University
57, Shevchenko Str.,
76000, Ivano-Frankivsk. tel. 59-60-15.

Головний редактор *Василь ГОЛОВЧАК*
Літературний редактор *Руслана БОДНАР*
Комп'ютерна правка і верстка *Оксана КЛИМЕНКО*
Коректура *Тетяна БОЙКО*

Друкується українською мовою
Реєстраційне свідоцтво КВ №435

Підп. до друку 2010 р. Формат 60x84/8. Папір офсетний.
Гарнітура "Times New Roman". Ум. друк. арк.20.88. Тираж прим. Зам. №.

Видавець
Прикарпатський національний університет 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.