

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ
ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені ВАСИЛЯ СТЕФАНИКА

ВІСНИК
ПРИКАРПАТСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
Філософські і психологічні науки

Випуск 16

Видається з 1995 р.



Івано-Франківськ
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника
2012

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 юрид. наук, проф. В.А. ВАСИЛЬЄВА; д-р філол. наук, проф. В.І. КОНОНЕНКО; д-р іст. наук, проф. М.В. КУГУТЯК; д-р пед. наук, проф. Н.В. ЛИСЕНКО; д-р фіз.-мат. наук, проф. Б.К. ОСТАФІЙЧУК; д-р техн. наук, проф. П.І. ФЕДУРУК; д-р хім. наук, проф. Д.М. ФРЕЙК; д-р політ. наук, проф. І.Є. ЦЕПЕНДА.

Редакційна колегія: д-р філос. наук, проф. С.М. ВОЗНЯК (*голова редакційної колегії*); канд. філос. наук, доцент М.Ю. ГОЛЯНИЧ (*відповідальний секретар*); д-р філос. наук, проф. М.В. КАШУБА; д-р філос. наук, проф. С.Р. КИЯК; д-р психол. наук, проф. З.С. КАРПЕНКО; д-р філос. наук, проф. В.К. ЛАРІОНОВА; д-р філос. наук, проф. М.Г. МАРЧУК; д-р психол. наук, проф. В.П. МОСКАЛЕЦЬ; д-р психол. наук, проф. Л.Е. ОРБАН-ЛЕМБРИК; д-р філос. наук, проф. М.Ю. САВЕЛЬЄВА; д-р психол. наук, проф. М.В. САВЧИН; д-р психол. наук, проф. Н.В. ЧЕПЕЛЄВА.

Адреса редакційної колегії:

76018, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57,
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника.
Тел.: 59-60-15.

Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. 2012. Вип. 16. 171 с.

У віснику вміщено статті з теоретико-методологічних проблем філософії, філософської україністики, історії філософії, філософської антропології, соціальної філософії, психології, історії і теорії етики, релігієзнавства.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів.

Newsletter of Precarpathian University. Philosophy and Psychology. 2012. Issue 16. 171 p.

The bulletin contains the articles dealing with theoretical and methodological problems of Philosophy, Philosophic Ukrainian Studies, History of Philosophy, Philosophic Anthropology, Social Philosophy, Psychology, History and Theory of Ethics, Religious Studies.

For scientists, professors, postgraduates, students.

© Кафедра філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2012

© Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2012

УДК 1 (111.6)

ББК 87.631

Роман Пятківський

ЦІННІСТЬ ПРАКСЕОЛОГІЇ

У статті автор розмірковує над важливістю ознайомлення найширшого кола громадськості з основними принципами та положеннями праксеології. Значущість науки аналізується крізь призму її місця в системі загального філософського знання й того якісного потенціалу, який здатний привнести праксеологічне знання в людську діяльність.

Ключові слова: праксеологія, діяльність, цінність, ефективність.

Здавалося б, сучасна тенденція підносити успіх на вершину життєвих цілей людини й проголошувати його одним із ключових критеріїв оцінки особи, з одного боку, і нарікання, що не вшухають, на низьку ефективність, інертність і бюрократизацію діяльності значної частини працівників і цілих трудових підрозділів, з другого, мали б стати підставою не просто активізації людей як суб'єктів діяльності, а їх глибокого зацікавлення загальною методологією результативної дії. Однак в абсолютній більшості випадків усе обмежується констатацією цих прикрих, але незмінних фактів і тільки. Основна проблема полягає в тому, що в сучасному суспільстві ми переважно маємо справу радше із праксеологічними гаслами, аніж із праксеологічною реальністю. Тому слід визнати, що нам бракує культури праці, яку, насправді, можна виховати, підвищити не лише безпосередньо в процесі діяльності (мовляв, “навчишся працюючи”), але й, як демонструє західний досвід, засобом “праксеологічної” просвіти.

Незважаючи на те, що ідеї праксеології як теорії організації й оцінки діяльності неодноразово ставали предметом наукових праць багатьох українських і російських дослідників (зокрема, В.Абушенка, А.Авілова, В.Андреева, В.Андрущенко, В.Арутюнова, В.Афанасьєва, І.Бичка, Е.Вінограя, Л.Комахи, О.Льовкіної, І.Нарського, С.Позднева, А.Уйомова, В.Хромова, Ю.Шинкаря, А.Шумана та інших), потенціал цієї науки недостатньо використовується у вітчизняній суспільній практиці через незначну обізнаність громадян із проблемами й нормами цієї науки, слабку інтеграцію праксеології як предмета в навчально-виховний процес вищої школи України і, у кращому випадку, її розщеплення на дрібні галузеві розгалуження.

Мета нашої статті – окреслити методологічне значення праксеології для вивчення феномену людської діяльності та справи її вдосконалення.

Ціннісний підхід до речей і феноменів впливає із природи людини як живої істоти, що має потреби та інтереси, а також із визначальних завдань громадського життя. У чому ж тоді полягає світоглядно-нормативна значущість праксеології для особи й суспільства в цілому?

Як теоретичне знання праксеологія має особливий зміст і характер. У широкому окресленні свого об'єкта праксеологія цікавиться проблемою діяльності людини – питанням, яке займає провідну нішу в предметному полі філософії, що охоплює весь комплекс взаємин людини зі світом. Діяльність є способом буття людини. Цій унікальній здатності, яка є не менш важливою, ніж спроможність мислити, людство завдячує всім своїм поступом. Адже саме завдяки діяльності людина є причиною змін у бутті, здійснює діалектичну взаємодію зі світом, стверджує та реалізує себе. Однак “праксеологія передбачає більш широкий розгляд самої праці – не тільки як умови існування й розвитку суспільства, але і як надзвичайно важливого напрямку розвитку сутнісних сил людини, її потенцій і здібностей, які дозволяють їй з більшим ступенем ефективності й задоволення брати участь у трудовому процесі й представляють вирішальну форму життєдіяльності людини, – зауважує В.Андреев. – Праксеологія по-

кликана формувати потребу людини в гуманізації праці, творчій, конструктивній діяльності, виробляючи в неї раціональну систему внутрішніх мотивів до активної перетворювальної діяльності й засвоєння соціального досвіду” [1, с.15].

Для праксеології справді цінною є не просто діяльність, її спрямування, а якість праці. Нераціональна, екстенсивна дія швидше нагадує позбавлену значимих результатів “Сізіфову працю”, яка зазвичай перетворюється на тягар для свого виконавця. Якість діяльності значною мірою залежить від її організації. Тому поява теоретичної науки, яка б прагнула покращити будь-яку працю шляхом з’ясування основних закономірностей реалізації трудового процесу, була лише справою часу.

У вужчому визначенні, у якому, власне, ідея праксеології й була сформульована її фундатором, польським філософом і логіком Т.Котарбінський, – це комплекс досліджень, який стосується загальної теорії ефективної організації діяльності. “Необхідність і можливість розробки такої дисципліни зрозумілі, – зазначав мислитель. – Адже рецепти ефективної роботи бувають більш або менш спільними” [2, с.20].

Визначаючи зміст нової науки, Т.Котарбінський наголошував, що праксеологія має реєстраційно-впорядковуючий характер стосовно норм організації ефективної діяльності. Головне її покликання – знайти загальні закони будь-якої людської діяльності й на цьому ґрунті виробити найбільш загальні норми такої діяльності. Із цією метою праксеологія піддає раціональній систематизації велику кількість найрізноманітніших джерел: народну творчість (прислів’я, приказки, байки, казки тощо), художню, філософську та наукову літературу, дані різних видів мистецтв, спорту, військової справи, медицини тощо.

Цікаво, що праксеологічний метод здобуття універсального знання про працю нагадує окреслений ще у філософії Нового часу знаменитий емпірико-раціоналістичний “шлях бджоли” Ф.Бекона: подібно до того, як бджола, збираючи з квітів соки, переробляє їх на корисний мед, науковець повинен піддати розумовій обробці матеріал, нагромаджений досвідом. Для виявлення праксеологічних правил Т.Котарбінський так само широко використовує логічну індукцію, яка забезпечує здобутим узагальненням правдоподібний зміст. “Важлива особливість праксеології, як й інших наук про загальне, полягає в тому, що виведені нею правила мають статистичний характер, – відмічає Г.Попов. – Це правила не із шифром “завжди”, а із шифром “часто” [3, с.10]. Проте дослідник не сумнівався, що “така інтегруюча наука, яка, не відмінюючи інших наук і мобілізуючи їх досягнень для тієї ділянки, якій вона себе присвятила, – організації роботи – безперечно, корисна” [3, с.17]. Учений підкреслює корисність і доцільність застосування праксеологічного підходу в методологічних цілях не лише стосовно тих наук, матеріали яких вона використовує, але і як теоретичної підстави нових наукових дисциплін і напрямів, що виникають на межі кількох наукових сфер.

Таким чином, праксеологія як філософська наука певною мірою сприяє реалізації завдань, які ставили перед філософією представники позитивізму та прагматизму, намагаючись “оживити” останню шляхом перетворення її на своєрідну “теорію наукових відкриттів” і “методологію практичної діяльності”. Так, згідно з ученням Ч.Пірса, філософія повинна переслідувати “прагматично-праксеологічну” мету – включити розум у практичну діяльність людини й тим самим підвищити її ефективність. Виконання філософією адаптивної функції – по змозі підготувати людину до конкретних життєвих ситуацій через пояснення фактів реальності, на думку американського вченого, робить вивчення цієї науки бажаним, хоч і не обов’язковим. Однак засновник прагматизму був переконаний, що одна справа – добровільне прилучення людини до філософії та інших наук через ознайомлення й власні розмірковування над універсальними факторами світу і, як наслідок, повільний та органічний вплив останніх на її життєву позицію, і

зовсім інша – намагатися приєднати індивіда за допомогою якоїсь “універсальної” теорії до натовпу [4, с.101].

Т.Котарбінський наголошував, що ціль праксеології насамперед пропагандистська, адже остаточне рішення завжди залишається за людиною, яка вільно вибирає чого прагнути та як саме діяти. Загалом праксеологи консолідуються із прагматистами в думці, що остаточна правильність обраної індивідом позиції та методів досягнення цілі продемонструють лише практичні наслідки їх застосування, те, наскільки вони виявляться корисними й функціональними, тобто наблизатимуть його до мети, а не в бік від неї (критерій вигідності). При цьому Т.Котарбінський був переконаний, що “... якщо навіть дослідження в царині теорії хорошої роботи не дадуть визначних результатів, її завдання залишаться гідними праці” [2, с.33].

Образно називаючи праксеологію “граматикою дії”, Т.Котарбінський уважав парадоксом, що “*homo faber* не наважився створити граматику дії, хоча б за прикладом людини як істоти, що розмовляє” [2, с.27]. Безперечно, парадокс сьогодення міститься також у тому факті, що, погоджуючись із необхідністю вивчати, скажімо, норми письма, читання, лічби, поведінки, правила будь-якої гри тощо, недостатню увагу відводимо розвитку культури мислення (засобом логіки) і роботи (завдяки рекомендаціям праксеології). І це при тому, що, логіка обіцяє завдяки правильному мисленню уможливити здобуття істинного знання, а праксеологія, за умов дотримання загальних принципів підготовки та здійснення роботи, значно підвищує ймовірність досягнення виконавцем запланованого результату.

Попри тісний зв’язок праксеології й логіки, яка теж розробляє характеристики й критерії оцінки методів дослідження, формує й обґрунтовує системи понять, праксеологічні правила не варто відносити виключно до світу належного. Їх апробацію можна часто спостерігати в реальному житті. Однак праксеологія допомагає зробити використання результативних засад діяльності більш осмисленим і системним, адже вона покликана надати осмисленості діям, задати напрям руху й зробити цілеспрямовані зусилля людини більш ефективними, а позитивний результат більш імовірним. Особа у своїй діяльності прагне реалізувати певні цілі та інтереси, а праксеологія здатна сприяти їй у цьому, озброюючи того, хто діє знанням норм і правильного алгоритму результативної праці.

Таким чином, особливістю праксеології, порівняно з більшістю інших філософських дисциплін, є її практичний, “прагматичний” характер, а також те, що вона займає проміжне місце між науками про суще та науками про належне. Т.Котарбінський поміщав праксеологію серед філософських наук, а саме бачив її в етиці й логіці. Аналізуючи підставу такого підходу, Т.Пщоловський пояснював: “Етика охоплювала б тоді міркування над людськими справами з точки зору не тільки справедливості, але також задоволення й довершеності. Практична етика розміщується в логіці як загальна методологія” [5, с.253]. Одночасно теорія ефективної діяльності тісно пов’язана із соціальною економікою, соціологією, загальною та соціальною психологією, педагогікою, математикою, такими синтетичними науками, як наука про працю, наука організації й управління, кібернетика, аналіз операцій, теорія подій тощо. Без урахування цього зв’язку засвоєння норм праксеології буде ускладненим або навіть помилковим.

Якщо, скажімо, метою пізнання є істина, то вершиною праксеології є майстерність – дія, яка є найвищою мірою досконалою, під будь-яким поглядом заслуговує похвали. “Нашим ідеалом є довершеність дії – майстерність дії, надання їй усіх позитивних якостей та одночасно позбавлення всіх негативних. І так само, якомога порівнюючи, оцінювати досконалість, так можна оцінювати й майстерність” [5, с.227]. Отже, праксеологія маніфестує ідеал майстерності як зразок і мету діяльності, а майстра оцінює як ідеального робітника, підтримуючи народну мудрість, що проголошує: “Будь-яке діло

потребує майстра”. Не випадково праксеологія намагається простежити динаміку прогресу майстерності людини, забезпечуючи тих, хто вивчає цю науку, неоцінним досвідом.

Праксеологи прагнуть розв’язати ще одне допоміжне завдання: здійснити всебічний аналітичний опис елементів та форм дії (діючих суб’єктів, матеріалу, засобів, цілей, методів, продуктів тощо) і встановити принципи їх взаємозв’язку з метою забезпечення результативної діяльності. Для цього застосовується насамперед метод системно-структурного аналізу. Цей же підхід включено до системи праксеологічних принципів, на основі яких відбувається покращення організації колективної діяльності та управління. Важливість глибоких досліджень у цій сфері Я.Зеленевський пояснював тим, що “чим крупніші організаційні одиниці переважають у структурі даного суспільства, тим більш важливим є питання їх організації на науковій основі, оскільки тим більші збитки можуть відбутися у випадку помилок в їхній організації та їхньому функціонуванні” [6, с.19]. Одночасно польський праксеолог підкреслював, що загальнотеоретичні дослідження проблеми організації мають не тільки безпосереднє значення для практики, але й можуть сприяти прогресу спеціалізованих “ергологічних” дисциплін (зокрема, методології досліджень і організації праці, теорії прийняття рішень, психології та фізіології праці, психометрії, соціології праці, економіки праці, дидактики тощо).

Важливою справою праксеології є допомога суб’єкту здійснити планування діяльності та її підсумкове оцінювання. Однак суб’єктивність людського сприйняття процесу праці та її результатів нерідко спричиняє багато непорозумінь та ускладнень під час організації діяльності та здійснення контролю. Тому, як наука про належну організацію та оцінку діяльності, праксеологія зближується з аксіологією.

Праксеологія не тільки визначає зміст і види цілей, але й формулює вимоги до правильної постановки мети (чіткість, реальність, моральність, доцільність, належна спланованість), допомагає вибрати оптимальні методи її досягнення. Не менш важливими є зусилля праксеологів, спрямовані на виокремлення й обґрунтування об’єктивних критеріїв оцінки діяльності, що знаходяться, так би мовити, “по той бік усіх об’єктів і суб’єктів”. Ознайомлення громадян як суб’єктів діяльності з основними (ефективність, вигідність, економічність) і допоміжними (енергійність, простота, старанність, точність, раціональність, надійність) критеріями оцінки діяльності є, безперечно, суттєвим внеском праксеології в справу звільнення людини від помилок і непотрібних суперечок.

Таким чином, вивчення праксеології допоможе зробити думки людини ясними, а переконання обґрунтованими, підкаже, як успішно вирішити завдання, поставлені перед нею життєвими обставинами. Про це аргументовано висловився Я.Зеленевський: “Практична користь, яку здобувають від розвитку загальнотеоретичних розробок в організаційній тематиці, полягає насамперед у тому, що, застосовуючи поєднання загальних організаційних принципів і знаючи межі й умови їх застосування, кожний діючий суб’єкт (тобто кожна людина), приступаючи до діяльності, може систематично аналізувати її ефективну організацію без загрози пропустити якийсь важливий момент, ніж коли він це робить, не користуючись таким комплексом організаційних принципів. Крім того, за допомогою цих принципів він може найбільш логічним способом визначити фактори, які сприяли або завадили успіху. Збір в єдине ціле й систематичне ознайомлення із сукупністю або хоча б зі значною частиною теоретично можливих варіантів діяльності полегшує також практику вибору найбільш доцільного в цій ситуації варіанта” [6, с.18].

На жаль, людина далеко не завжди рефлексує про граничні підстави (цінності), принципи та результати своєї діяльності. Це нерідко спричиняє кризи й небезпеки в житті особи, а інколи ставить під сумнів перспективи всього світу.

З іншого боку, особа живе у світі соціальних зразків, у світі нормативних систем, які визначають її вчинки, у тому числі в процесі праці. І добре було б, якби ці моделі діяльності були праксеологічними, адже праксеологія, зі свого боку, забезпечує людину особливим ціннісним смислом, орієнтуючи її на відповідну “ідеальну модель” поведінки в процесі діяльності, що включає вимоги доцільної цілеспрямованості, ефективності, вигідності, економності, відповідальності.

У процесі навчання може бути засвоєна й закріплена будь-яка система цінностей. Тому, на нашу думку, праксеологію як теоретико-практичну науку варто ширше залучати до процесу засвоєння та закріплення молоддю нової, позитивної системи цінностей, у якій поважне місце займатимуть ідеали майстерності та конструктивного результату. Сьогодні українське суспільство потребує ефективних спеціалістів із високою підготовкою у сфері аналізу, організації та експертної оцінки діяльності, здатних якісно проявити себе, незалежно від специфіки трудового посту, який вони займатимуть після закінчення навчального закладу. Попри деяку абстрактність і фрагментарність, праксеологія є перспективною й корисною наукою, яка формує в кожній людині перші навички правильної організації роботи. Уже згадуваний англійський філософ Ф.Бекон переконував, що “знання є сила”. Однак особливою силою здатні нагородити людину праксеологічні знання, покликані сформулювати загальні норми досягнення позитивного результату у всіх сферах її діяльності, у тому числі повсякденному житті. Звичайно, гносеологічно значущий потенціал праксеології як “мистецтва діяльності”, незважаючи на його цінність, може бути й надалі недостатньо затребуваний в українській дійсності, однак за таких обставин буде втрачено можливість підвищити ефективність індивідуальної та групової активності порівняно нескладним й економічно вигідним шляхом підвищення культури мислення її суб’єктів у сфері праці.

1. Андреев В. Предисловие к русскому изданию / В. Андреев // Пщоловский Т. Принципы совершенной деятельности : (Введение в праксеологию). – К. : Ин-т праксеологии, 1993. – С. 5–15.
2. Котарбинский Т. Трактат о хорошей работе / Т. Котарбинский. – М. : Экономика, 1975. – 270 с.
3. Попов Г. Практиология и теория управления / Г. Попов // Котарбинский Т. Трактат о хорошей работе. – М. : Экономика, 1975. – С. 5–19.
4. Пятківський Р. Людина і філософія: прагматичний аналіз взаємин у теорії Чарлза Сандерса Пірса / Р. Пятківський // Науковий вісник Чернівецького університету : зб. наук. пр. Філософія. Вип. 410–411. – Чернівці : Рута, 2008. – С. 98–102.
5. Пщоловский Т. Принципы совершенной деятельности : (Введение в праксеологию) / Т. Пщоловский. – К. : Ин-т праксеологии, 1993. – 271 с.
6. Зеленовский Я. Организация трудовых коллективов : Введение в теорию организации и управления / Я. Зеленовский. – М. : Прогресс, 1971. – 311 с.

In the article an author reasons about importance of acquaintance of the widest circle of public with basic principles and positions of praxeologia. Value of the science is analysed through the prism of its place in the system of general philosophical knowledge and that high-quality potential which praxeological knowledge is able to add in human activity.

Key words: praxeology, activity, value, efficiency.

УДК 1(091): 316.4

ББК 87.6

Володимир Закревський

СОЦІАЛЬНІ ТЕХНОЛОГІЇ ЯК ІНСТРУМЕНТИ ПЕРЕТВОРЕНЬ

У статті здійснено аналіз онтогносеологічного статусу соціальних технологій, виявлено підходи до розуміння соціальних технологій у східнослов'янському й англосаксонському типах філософування. Окреслено межі соціально-технологічних смислових просторів Заходу і Сходу. Здійснено спробу типологічної класифікації теорій соціальних технологій. Показано напрями трансформації ролі та функцій соціальних технологій у світовому соціальному процесі. Розроблено практичні рекомендації щодо активізації досліджень предметного поля соціальних технологій, їх реалізації в соціальній практиці, а також підготовці професіоналів відповідного профілю в дослідницьких університетах України.

Ключові слова: соціальні технології, типологічна класифікація, інноваційний потенціал, перетворювальні можливості.

Суто теоретичні й соціально-практичні проблеми соціально-філософського феномену “соціальні технології” свого часу були предметом досліджень: *вітчизняних учених* – В.Андрущенко, Н.Алієвої, В.Афанасьева, В.Барабаша, Т.Басюк, В.Безпалько, Г.Галієвої, Н.Зимівець, І.Іванової, Х.Кулей, О.Льовкіної, В.Лутая, В.Матвієнко, Ю.Мелкова, М.Михальченка, Ю.Сурміна, А.Теслінової, А.Толстоухова, Л.Тюпті, М.Чавеса, Ю.Шевченко, А.Шохова та ін.; *російських* – Ю.Аверіна, В.Агранович, В.Взятишева, О.Горюнова, В.Дудченко, Л.Дятченко, А.Зайцева, Є.Жукової, В.Іванова, В.Іванової, Ю.Красовського, І.Корнілова, В.Курбатова, Я.Маргуляна, М.Маркова, В.Патрушева, А.Пригожина, В.Романова, М.Рудневої, С.Сергієнко, Н.Стефанова, Н.Туленкова, Б.Федотової, В.Щербини, Ю.Яковця та ін.; *учених далекого зарубіжжя* – О.Хелміра, Б.Берника, Т.Гордона, Й.Хейзінга, А.Макфі, Д.Інді, М.Бунге, М.Брунера, К.Ван ден Ховена, Дж.Вескерта, Т.Котарбинського, В.Бікера, Дж.Лава, П.Штомпки тощо.

Вважаємо, що **проблема** незадовільного застосування в Україні соціальних технологій містить у собі три взаємопов'язані складові. Перша – невизначеність їхнього онтогносеологічного статусу. Друга – нетехнологічність інтелектуального продукту соціальної філософії. Третя – відсутність державного замовлення соціальним і гуманітарним наукам на створення соціальних технологій, орієнтованих на інноваційні перетворення в усіх сферах життєдіяльності, а також системі освіти на підготовку кваліфікованих соціальних технологів.

Загальна **мета** дослідження полягає в тому, щоб віднайти адекватні відповіді на актуальні питання соціально-технологічного проблемного поля. Водночас обсяг цієї роботи дозволяє здійснити фрагментарні розвідки лише стосовно її першої частини. Відтак провідне **завдання** статті вбачаємо в аналітично-критичному огляді існуючих підходів до розуміння сутності, змісту та функцій соціальних технологій.

У науковому контексті термін “соціальна технологія” вперше було вжито 1966 року в колективній монографії О.Хелміра, Б.Берник, Т.Гордона [11]. За час, що минув, смислове наповнення поняття неодноразово й повсюдно змінювалося. На сучасному етапі загальноновизнаним вважається розуміння соціальної технології як інструмента впливу на певний фрагмент суспільної діяльності з метою його зміни й перетворення. А.Шохов визначає соціальну технологію як спосіб подолання труднощів, що виникають у соціальній взаємодії. Отож кожен суб'єкт відносин як основний засіб розв'язання життєвих завдань застосовує ефективні стратегії відносно тієї ділянки соціальної дійсності, яка належить до його безпосереднього життєвого простору. Згідно з прагматичною інтерпретацією згаданого науковця технологія постає як етично нейтральний інструмент вирішення завдань. Певною мірою вона нагадує “ніж, яким однаково успішно можна різати і хліб, і горло” [9]. Соціальна технологія Н.Зимовець розуміється як спосіб діяльності й метод управління суспільними відносинами, що

забезпечує функціонування й відтворення соціальних систем за такими параметрами, як якість, властивості, обсяг, цілісність [2].

Сьогодні типологічна класифікація соціальних технологій проводиться за низкою критеріїв і показників. Найбільш ґрунтовно розроблено сукупність технологій, застосовуваних у соціальній роботі. Однак певний тезаурус (реальних і можливих) соціальних технологій властивий усім без винятку сферам життєдіяльності. Під час розгляду соціально-технологічного проблемного поля слід зазначити, що в кожен “скрутний момент” соціальної взаємодії одночасно залучено два класи соціальних технологій – “впресовані” тисячоліттями в колективний досвід і ті, що народжуються в поточному життєтворчому процесі. Технологічна культура органічно включає обидва класи соціальних технологій. Водночас тільки другому притаманний інноваційний потенціал. Способи інтеграції традиційних та інноваційних технологій у локальних соціокультурних просторах знаходяться в широкому діапазоні відмінностей залежно від оригінальних композицій історичних факторів та умов. Оптимальність поєднання зазначених вище класів технологій визначає рівень соціально-економічної ефективності та духовно-моральної самодостатності людських спільнот. Як позитивні соціально-етичні приклади з повним правом можна назвати Японію, Китай, Бутан.

Хоча проблема критеріїв класифікації соціальних технологій у сучасному суспільствознавстві залишається невирішеною, ми все ж спробуємо коротко охарактеризувати деякі з них. Л.Тюптя та І.Іванова вважають, що основою типології соціальних технологій можуть бути такі показники: “Ступінь асоційованості об’єкта впливу (особистість, суспільство, соціальні групи, трудовий колектив); масштаб та ієрархія впливу (глобальні, континентальні, регіональні тощо); сфера соціалізації й життєдіяльності людей (виробнича, політична, соціальна, духовна); ступінь зрілості соціальних об’єктів; інструментарій, спосіб і засоби впливу, що використовуються для розв’язання поставлених завдань; галузь громадського життя: економіка, творчість, охорона здоров’я, наукова діяльність; рівень розробки... (теоретичний, конкретно-прикладний); мета, реалізована в результаті застосування певної технології” [8, с.159]. В.Банерушев пропонує таку схему класифікації технологій: глобальні; демографічні; економічні; військові; продовольчих криз, конфліктів, катастроф [5]. Н.Алієва та Ю.Шевченко розподіляють соціальні технології з такими видовими нішами – упроваджувальні, навчальні, інноваційні, минулого досвіду, приватні, універсальні; за рівнями, сферами застосування й характером розв’язуваних завдань: глобальні, регіональні, управлінські, конфліктологічні, організаційно-адаптаційні, прогностичні, людинознавчі, соціологічні, підприємницькі, організаційні, демографічні, психофізіологічні, політичні, педагогічні, когнітологічні (евристичні), інформаційні, історичні, проектно-програмні, аналітичні, управлінські, ціннісно-орієнтаційні, духовно-культурні, кар’єрно-професійні. За специфічною змістовно-функціональною спрямованістю вищеназвані автори розрізняють адаптаційні, експериментальні, діагностичні, рутинні, мотиваційно-стимуляційні, радикальні, модифікаційні технології, квазітехнології, антитехнології, а також технології взаємодії [1].

У контексті нашого дослідження особливий інтерес становлять гуманітарні технології як інструменти самореалізації людей, а також гуманістичні технології згоди, що відкривають значні можливості для соціально-етичної оптимізації взаємодії колективних суб’єктів світового соціуму. В.Іванов та В.Патрушев відповідно до запровадженого ними в соціальну філософію поняття “процес соціальної технологізації” виокремлюють такі типи соціальних технологій, орієнтованих на якісну трансформацію соціальних об’єктів і систем: “... формування і розвиток соціальних спільнот; зміна характеру соціальних відносин між цими спільнотами; зміна... соціальних якостей... спільнот і охоплених ними індивідів...; зміни в умовах життя людей... зміни потреб та

інтересів людей, соціальних спільнот, їхнього способу життя; виникнення, розвиток, зникнення, перетворення соціальних інститутів... зміни в соціально-психологічних структурах... або в інших соціальних групах; виникнення, зміна, зникнення соціальних норм; виникнення, розвиток, посилення, ослаблення, зникнення соціальних рухів; зміни в системі відносин між соціальними спільнотами та окремими особистостями...; зміни соціального статусу людей; зміни... в оцінках людьми різних сторін і явищ суспільного життя... ” [3, с.74].

М.Руднева й П.Павленок здійснюють типологічне класифікування соціальних технологій, спираючись на дещо інший набір критеріїв, а саме:

- за рівнем соціальної діяльності;
- за характером вирішуваних завдань;
- за характером впливу на соціальні процеси;
- за часом дії;
- за видами діяльності;
- за результатами;
- за стимулюючим впливом;
- за рівнем впливу;
- за джерелами змін у соціальній системі;
- за інвестиціями в людський капітал – посередницькі; атрибутивні; прагматичні; динамічні [4, с.247].

У контексті розширення можливостей гуманістичної трансформації світового соціуму великого значення набувають універсальні технології системного знання. В.Курбатов поділяє соціальні технології на базові й спеціальні, уточнюючи при цьому, що другим також притаманна дворівнева диференціація. У смисловому просторі цієї роботи особливий інтерес представляє позитивний перетворювальний потенціал простих і складних програм впливів на соціальні об’єкти – соціальні системи, індивідуальні й колективні суб’єкти соціальної взаємодії, соціальні інститути, організаційні структури – з метою їх гуманістичної оптимізації [8].

В.Іванов та В.Патрушев актуальними напрямками соціально-технологічного інновування вважають: процеси у світовому соціумі, розвиток корпоративних структур, відносини власності, інформатизацію суспільних відносин, техногенну аварійність, використання інтелектуальної власності, творчі потенціали індивідуальних і колективних суб’єктів соціальної взаємодії, соціально-етичний статус еліт, технологічну культуру суб’єктів соціального керівництва. Науковці поділяють технології соціальної діяльності на гуманістичні й інструментальні за соціально-етичним критерієм. Не вдаючись до детального аналізу їхніх відмітних особливостей, відзначимо, що гуманізація корпоративних стратегій і тактик є можливою лише в антропологічних соціальних технологіях. Означене положення набуває особливої актуальності, позаяк сучасна соціальна філософія побудована на соціоцентричній методології, яка істотно ускладнює гуманізацію суспільних відносин [3, с.74].

Новий, корпоративно-центричний (псевдо-капіталістичний), соціальний устрій визначив експлуататорський тип трудових відносин – тривалість й умови праці, грабіжницька система оплати, відсутність соціальних гарантій, абсолютна атрофія профспілок, нейтральне ставлення органів адміністративного управління до порушень роботодавцями трудового законодавства. Без цілеспрямованого впровадження гуманітарних технологій у проблемні ділянки суспільства поступальне вдосконалення соціально-економічної системи України є неможливим.

Високі гуманітарні технології, на думку Н.Алієвої та Ю.Шевченко, поділяються на телекомунікаційні, обробки даних, управління, автоматизації офісу, прийняття рішень, експертних систем, мережеві, а також суто техно-технології: біологічні, на-

півпровідникові, когнітивні та нанотехнології [6]. Ми не схильні розділяти це трактування гуманітарних технологій, будучи переконаними, що їхня номенклатура чітко обмежується виключно гуманітарною сферою. Вважаємо, що тверезомислячі люди не назвуть виделку, машину чи протез гуманітарними технологіями, зважаючи на зручності, які забезпечують названі інструменти й “механізми”.

Видається, що соціальні філософи та соціологи Заходу перебільшують значення матеріально-речових складових соціальної динаміки або навмисно технократично інтерпретують їхнє значення. Це видається дивним, адже найсучаснішою методологією англосаксонського суспільствознавства епохи розвинутого постіндустріалізму стає постматеріалізм соціолога Р.Інглехарта – наукового керівника глобального проекту дослідження світового щастя. Велика частина такого роду винаходів є суто технічними, і було б правильніше міркувати про їхні соціальні ефекти – підвищення рівня комфортності життя тощо, але не про радикальне перетворення соціальної реальності. Сучасні засоби масової комунікації, іменовані на Заході гуманітарними технологіями, істотно прискорили циркулювання потоків у глобальному інформаційному просторі, проте не зробили людей гуманнішими й щасливішими. Вважаємо, що гуманітарно-гуманними мають право іменуватися технології, народжувані у вільній етноментальній динаміці локальних людських спільнот.

У демократично розвинених суспільствах Заходу сформувалось уявлення про те, що за специфікою предметних областей соціальні технології діляться на дві нерівновеликі частини: громадський сектор і приватний сектор – права людини й урядова політика. І тільки канадські вчені Р.Кнопф і Т.Фланаган комплексно розглядають і права людей, і політику соціального керівництва, що забезпечує їх [9]. Відповідно до істотних відмінностей у розумінні та інтерпретації соціальних технологій, що стрімко трансформуються в східнослов'янській і англосаксонській філософських традиціях, їх науковий дискурс тільки починається. Таким чином, у В.Бікера і Дж.Лава є всі підстави стверджувати, що поняття “соціальна технологія” залишається поки проблематичним. Утім, згадані автори схильні іменувати онтологічний статус людства (спосіб життєдіяльності) соціальною технологією [10].

Про необхідність звернення більш пильної уваги сучасного суспільствознавства на перетворювальний потенціал засобів масової комунікації (Інтернет) переконливо свідчить успішна практика застосування глобальних соціальних технологій 2011 року – хвиля антидиктаторських Інтернет-революцій у Північній Африці, масові (тисяча міст Європи й США) виступи проти всевладдя фінансового капіталу, “піратські партії”, що набирають силу й стають національними (Швеція, Німеччина) і міжнародним (Європарламент, “піратський” інтернаціонал) політичними феноменами. Комунікаційні можливості Інтернету, якими однаково успішно користуються по обидві сторони віртуальної барикади, збудованої світовою фінансовою кризою (2008), сприяли визначенню основного протиріччя початку третього тисячоліття – між “працею” і “фінансовим капіталом”.

Згідно з радикальною зміною комунікативних детермінант світового соціально-політичного процесу, однією з важливих проблем сучасності стає гуманістичний вимір швидкоплинних соціальних технологій. Як і технотехнології, соціотехнології амбівалентні за іманентним їм соціально-етичним перетворювальним потенціалом. Нагальною стає проблема смислового конфігурування суб'єкт-суб'єктної і суб'єкт-об'єктної взаємодії в соціально-технологічному універсумі. Розширення сфери дії соціальних технологій звужує простір свободи для одних і розширює його для інших. Поки що життєздатність соціального консерватизму значно перевищує сукупний потенціал гуманітарної соціальної творчості. Однак і масштабний розвиток останньої не обіцяє навіть у середньостроковій перспективі лише позитивних результатів.

Незважаючи на теоретичну різноманітність і неоднозначність сучасного соціально-технологічного проблемного поля, ми все ж спробуємо представити його узагальнений концептуальний конструкт.

Онтогносеологічний статус: об'єкт філософських досліджень; складова культури й невід'ємний компонент творчого процесу; форма соціальної самоорганізації; засіб соціального пізнання; способи й прийоми впливу на соціальні об'єкти [13].

Роди сферні: економічні, управлінські, політичні, соціальні, педагогічні, духовні; *роди геосоціальні:* універсальні (метатехнології) – складноструктуровані міжпредметні знаннєві комплекси, призначені для реалізації мультипарадигмальних гуманістичних стратегій, орієнтованих на радикальне перетворення сутності й напрямів розвитку світової соціальної системи; мезотехнології – трансформаційні програми середнього рівня, призначені для оптимізації життєдіяльності великих людських спільнот або крупних субрегіонів світу; мікротехнології – оперативно-процедурні алгоритми, що включають тезауруси тактик реалізації діяльнісних потенціалів соціальних індивідів і груп.

Види: інтелектуальні, творчі, прогнозні, соціально-психологічні, маніпулятивні, універсальні.

Функції: виявлення та актуалізація прихованих потенціалів розвитку соціальних систем; розв'язання суперечностей, що виникають у соціальній взаємодії [12]. Якісна трансформація соціальних об'єктів і систем. *Форми:* статичні – проекти, ідеї, інновації ініціативи, програми, стратегії, плани, мрії, колективні міфи; динамічні – методики (комплекти інструментів), призначені для реалізації в соціальній практиці статичних форм.

Рівні досліджень: загальнотеоретичний, приватно-теоретичний, емпіричний [7].

Критерій ефективності: відповідність рекомендаційно-імперативних складових закономірностям розвитку, етноментальним особливостям людських спільнот, їхнім ціннісно-нормативним системам, а також ситуативним факторам й умовам.

На завершення звертаємося до особистісного виміру соціальних технологій. Швидке формування особистих інформаційних просторів та оперативне звернення до масових цільових Інтернет-аудиторій істотно розширюють функціональний арсенал глобального позиціонування соціальних індивідів. Про це свідчить надзвичайна популярність таких "героїв" сучасності, як Дж.Ассандж, В.Навальний, які зуміли придбати широку популярність завдяки задоволенню елементарної людської потреби в правді (істині). Технологічний центр мистецтв університету Нью-Мексико, фонд Рокфеллера, центр мистецтв університету Мінеаполіса (США) енергійно працюють у спільному проекті, орієнтованому на створення мережевого протоколу й графічного інтерфейсу для візуалізації процесу абсолютно адекватного перекладу з будь-якої мови на бажану. У разі успіху цієї інформаційної інновації можливості міжлюдської комунікації розширяться багаторазово. Отож, на нашу думку, такого роду інтенсифікація соціальної взаємодії може мати непередбачувані (позитивно-негативні) наслідки.

Задля належної реалізації в соціальній практиці гуманітарно-гуманних технологій украї необхідно: визначити механізми перетворення онтологічно обґрунтованих смислових конструктів змістовних результатів соціально-філософських досліджень у придатні для використання організаційні програми; здійснити концептуальне конструювання стратегічних сферно-модельних соціально-філософських технологій, призначених для підвищення рівня практичної реалізованості інтелектуального продукту соціальної філософії – самостійних робіт, рефератів, дипломів, дисертацій, монографій, заключних звітів про виконання науково-дослідних робіт. Центральним органам соціального керівництва спільно з лідерами громадської думки громадянського суспільства можна було б визначити сфери життєдіяльності, що потребують радикаль-

ного реформування. До Національного класифікатора професій (ДК 003:2010) Україні доцільно ввести спеціальність “Соціальний технолог”. Випускаючим кафедрам дослідницьких університетів, з урахуванням специфіки галузей народногосподарського комплексу, належить розробити навчальні програми за спеціальністю “Соціальні технології” й розпочати підготовку фахівців цього профілю з подальшим їх гарантованим працевлаштуванням в органах адміністративного управління та місцевого самоврядування. Міністерству науки і освіти, молоді та спорту України в разі схвалення вищеподаних рекомендацій необхідно буде включити соціально-технологічну проблематику в перелік пріоритетних напрямів досліджень, а також істотно підсилити відповідну складову в паспорті спеціальності “Соціальна філософія і філософія історії”.

1. Абдужамалова М. А. Проблема взаимодействия современных технологий и социума / Абдужамалова М. А., Алиева Н. З., Шевченко Ю. С. // Международный журнал экспериментального образования. – 2011. – № 8. – С. 156.
2. Безпалько О. В. Покращення якості соціальних послуг дітям та сім'ям в громаді: узагальнення досвіду проекту : інформ.-метод. матеріали / Безпалько О. В., Басюк Т. П., Зимівець Н. В.; за ред. Безпалько О. В. – К. : Наук. світ, 2006. – 80 с.
3. Иванов В. Н. Инновационные социальные технологии государственного и муниципального управления / В. Иванов, В. Патрушев. – М. : Экономика, 2001. – 328, [1] с. – (Энциклопедия управленческих знаний).
4. Руднева М. Я. Технологии социальной работы в различных сферах жизнедеятельности / М. Руднева, П. Павленок. – М. : Инфра, 2009. – 384, [1] с.
5. Соціальні технології: світовий досвід та тенденції розвитку в Україні : [монографія / за ред. В. В. Барабаша]. – К. : Центр перспект. соц. дослідж. М-ва праці та соц. політики України та НАН України. – Херсон : Вишемирський В., 2008. – 339, [1] с.
6. Социальные технологии управления обществом: региональный уровень / [под ред. Я. А. Маргуляна]. – С. Пб. : Санкт-Петербургская академия управления и экономики, 2010. – 436 с.
7. Социальные технологии : Толковый словарь / [отв. ред. В. Н. Иванов]. – М. ; Белгород : Луч-Центр, 1995. – 309 с.
8. Тюття Л. Т. Соціальна робота : Теорія і практика ДОС / Л. Тюття, І. Іванова. – К. : ВМ УРОЛ “Україна”, 2004. – 408 с.
9. Шохов А. С. Сознание: инструкция пользователя / Шохов А. С. – Одесса : Астропринт, 2009. – 464, [1] с.
10. Bijker W. K. Shaping Technology. Building Society : Studies in Sociotechnical Change / W. Bijker, J. Law. – Cambridge MA : MIT Press, 1992. – 704, [1] p.
11. Helmer O. P. Social Technology / Helmer O. P., Bernice B., Jordon T. – New York : Basic Books, Social Science, 1966. – 108 p.
12. Knopff R. L. Human Rights and Social Technology : The New War on Discrimination / R. Knopff, T. Flanagan. – Ottawa : Carleton University Press, 1989. – 233, [1] p.
13. The Handbook of the Philosophy of Social Sciences. Social Technology. – York University, North York, Canada UNED, Madrid, Spain, SAGE Publications Ltd, 2011. – 772 p.

We carried out an analysis of ontognoseological status identified approaches to understanding social technologies of East and Anglo-Saxon type of philosophizing. Delineated the boundaries of social and technological semantic spaces of the West and East. The attempt of the typological classification of theories of social technologies. Show the direction of transformation of the role and functions of social technologies in the global social process. Practical recommendations to enhance the research objective of the field of social technologies and their implementation in social practice, as well as training for professionals in the appropriate profile research universities in Ukraine.

Key words: *social technologies, typological classification, innovation potential, the possibility of converting.*

УДК 122/129: 159.947.23

ББК 87.6

Вікторія Пітулей

ФЕНОМЕН ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ЯК ВИЗНАЧАЛЬНА ПРОБЛЕМА ФІЛОСОФІЇ

У статті здійснено системний соціально-філософський аналіз тлумачення проблеми відповідальності особистості. Виокремлено основні підходи в дослідженні питання соціальної відповідальності. Установлено, що багатовимірний феномен відповідальності соціального суб'єкта філософами різних епох розглядався, як правило, у ракурсі лише якогось одного специфічного, переважно саме для даної певної епохи, виміру, що вимагало систематизації філософських поглядів щодо проблеми відповідальності.

Ключові слова: відповідальність, концепція, соціальний суб'єкт, соціум, феномен, світосприйняття, позиція, категорія, глобалізація.

Без перебільшення можна сказати, що поняття відповідальності є одним із провідних соціально-філософських понять сучасності. Дослідження проблеми відповідальності насамперед вимагає філософської рефлексії феномену відповідальності. А теоретичний аналіз цієї проблеми, у свою чергу, потребує перегляду процесу зародження та оформлення проблеми.

Дуже важливі передумови для розробки зазначеної теми були створені в працях фахівців із соціальної філософії: В.Андрущенко, І.Бойченка, Л.Губерського, Т.Ящук, роботи яких становлять методологічний фундамент наукової розробки питання про відповідальність соціального суб'єкта. Розуміння відповідальності в релевантній глобалізаційним умовам системі понять спирається на філософський спадок Арістотеля, Августина, Б.Спінози, Т.Гоббса, І.Канта, К.Маркса. Філософи ХХ ст. – М.Гайдеггер, Ж.-П.Сартр, В.Франкл – обґрунтували необхідність і правомірність філософського аналізу відповідальності через пошук сутності людини, акцентували увагу на особистій відповідальності не перед суспільством, а перед власним “Я”. Як онтологічну реалію розумів відповідальність М.Бубер. Для Е.Левінаса відповідальність має інтерсуб'єктивне забарвлення.

Поняття “відповідальність” є одним із наріжних під час осмислення екологічної проблематики взаємовідношення “людина – природа”, постаючи як усезагальний моральний принцип і моральнісний закон людського буття в дослідженнях К.-О.Апеля, Г.Йонаса, К.М.Майер-Абіха, М.Ріделя.

Зацікавленість проблемою відповідальності насамперед пов'язана із сучасною глобалізацією світових процесів. Проблема відповідальності соціального суб'єкта набула сьогодні виняткового значення у зв'язку із критичним станом нашого суспільства та світу в цілому, що стоїть перед глобальними катастрофами.

Становлення сучасної філософії відповідальності варто розпочинати з аналізу проблеми відповідальності в німецькій класичній філософії, яка створила необхідні передумови для розвитку всіх наступних філософських інтерпретацій цієї проблеми. Зокрема, саме Іммануїл Кант був серед перших, хто розмежував царини свободи та природної необхідності, чітко стверджуючи волю людини. За допомогою таких понять, як “свобода”, “воля”, “категоричний імператив”, “моральнісний закон” у Канта, ми можемо спостерігати вихід його філософії на інший рівень і перехід від розуміння відповідальності як зовнішнього механізму контролю до трактування її як форми самоконтролю. Водночас, пов'язавши вирішення питань свободи й відповідальності з поведінкою особистості, Кант не замикає особистість у собі, а вказує як на мету для неї на іншу людину, що постає мірилом адекватності самопізнання особистістю своєї свободи та визначення своєї відповідальності.

Ідея відповідальності в Канта криється за міркуваннями про моральнісну установку, що будується на основі свободи. Під свободою німецький філософ розуміє “незалежність від причин світу, чуттєво сприймає” [8, с.233], що є світом природи. Кантівська свобода – це розум, що сам надає собі закону, який апріорі пов’язаний із законом моральності. Не можна говорити про відповідальність немовляти, бо відповідальність можна покласти лише на дорослого, приписуючи йому розум. Заслуга Канта щодо розуміння відповідальності не лише в тому, що він поставив її на рівень внутрішнього механізму контролю, а й разом із цим показав, що якщо людина є відповідальною, пронизаною цією чеснотою як обов’язковою, то ні прагнення до індивідуального блага, миттєвого задоволення чи щастя не відсуне цю чесноту на другий план.

Зауважимо, що філософії Канта притаманне монологічне тлумачення відповідальності. Монологічний сенс відповідальності “полягає у відповідальності людини за свої вчинки... і у відповідальності за когось, заради когось” [6, с.169]. Не вживаючи термін “відповідальність”, не ставлячи гостро проблему, Кант у той же час робить значний внесок в її розвиток своїм ученням про обов’язок, а саме питанням про внутрішнє ставлення людини до обов’язку. Належне є обов’язком, поки виступає зовнішньою вимогою. Воно стає внутрішньою моральнісною свободою, коли вся діяльність суб’єкта свідомо підкорена виконанню належного. Аналізуючи концепцію свободи й відповідальності німецького філософа, не можна не помітити лінію міркування, що тяжіє до раціоналістичної парадигми, тобто апеляції до розуму. Схоже знаходимо і в Г.Гегеля.

Так, Г.Гегель в основу свого тлумачення відповідальності поклав розумність як розуміння, усвідомлення людиною необхідності вибору певної лінії поведінки. Розумність у Гегеля – це свобідна (відповідальна) реалізація людиною свого обов’язку, що має бути попередньо осмислена на морально-релігійному рівні. “Я повинен, – міркував Гегель, – бажати виконувати обов’язок заради нього ж самого, і те, що я виконую як обов’язок, є моя власна об’єктивність в істинному сенсі цього слова” [2, с.153]. Л.Подольняк у своєму дослідженні також звернув увагу на аспект розумності в Гегеля: “Розумна людина – це відповідальна особистість. Вона, а не хтось інший, визначає міру і межі своєї свободи” [11, с.61].

“Розумність, – стверджував Гегель у своїй “Філософії права”, – ... полягає в єдності об’єктивної свободи, тобто загальної субстанційної волі, і суб’єктивної свободи, як індивідуального знання... Ця ідея є в собі і для себе вічне й необхідне буття духу” [2, с.264]. Уся діяльність людини, таким чином, спрямована на феноменологію світового духу, а відповідальність полягає в тому, щоб досягти його мети. Тому в антропології Гегеля люди досить жорстко детерміновані, оскільки вони “... опиняються засобами й знаряддями чогось більш високого і далекого, про яке вони нічого не знають і що вони несвідомо виконують...” [3, с.25]. Разом із тим в осмисленні Гегелем людини можна виявити розуміння свободи як необхідної передумови відповідальності, слідуючи за тим, що свобода складає природу волі. Крім цього, і в “Феноменології духу”, і в інших творах Гегеля можна простежити досить важливі зауваження про всезагальність суб’єкта відповідальності: як усього народу (суспільства), так і кожної окремої людини.

Екзистенціалізм як одна з найвпливовіших течій у західній філософії відкриває перед нами досить своєрідний погляд на проблему відповідальності. Поняття відповідальності як внутрішнього контролю знаходиться в одному полі з поняттям “почуття провини”, у тому числі й екзистенційної провини. Екзистенційна провинна – це позитивна сила, радник, який повертає нас до себе. Це поклик ізсередини, і якщо ми будемо ставитися до нього уважно, то він стане нашим провідником до особистої

самореалізації. В екзистенційній концепції провини (С.К'еркегор, М.Гайдеггер) повне прийняття відповідальності за свої дії розширює межі провини. У міру розвитку філософської думки свободне індивідуальне буття розумілось як головна цінність, а зовнішнє й внутрішнє життя людини чітко розрізнялися. С.К'еркегор неабиякої уваги надає внутрішньому життю людини. Внутрішнє, духовне життя людини, підкорене їй одній, а зовнішнє – підкорене загальному порядку речей у всесвіті. Відповідальність у С.К'еркегора є необхідним фактором етичного, моральнісного удосконалення особистості, яка впала у відчай, не бажаючи бути собою. Відповідальність бачиться як умова одного з можливих станів особистості. Та досягнувши такої форми (стану) відчаю, як “відчай-виклик”, людина все більше й більше усвідомлює своє Я, прагнучи досягти найвищого – бути самою собою перед Богом. Зокрема, філософ зазначає: “Як тільки особистість знайде саму себе, пройшовши через горнило істинного відчаю, вибере себе саму в абсолютному сенсі, тобто етично, і воістину розкається, вона буде бачити своє життєве завдання в самій собі й свідомо візьме на себе вічну відповідальність за її виконання, тобто осягне абсолютного значення обов'язку” [9, с.315]. Завдяки подібним думкам С.К'еркегор пориває з ідеєю необхідності, що походить від засилля розуму, і надає високого статусу можливості й поняттю “віри”. Тому, щоб отримати можливість спілкування з Богом, треба забути про розум, утратити його, стати моральнісною людиною, пройшовши етап самовдосконалення завдяки самоусвідомленню відповідальності.

Екзистенційна провина зумовлюється співчуттям, усвідомленням непрожитого життя й невикористаних внутрішніх можливостей. Людина несе провину не лише за злочини проти інших людей, моральних чи соціальних правил, але також за злочини проти самої себе. Так М.Гайдеггер, як і С.К'еркегор, уважав, що свобода й відповідальність – це здатність людини, що обтяжена покинутістю й тривогою, обирати життєвий шлях. Людська індивідуальність, будучи “закинутою у світ”, існує в ньому, знаючи про своє “буття-до-смерті”. Індивідуальне буття, або *Dasein*, розуміючи свою власну смертність, примушує себе звернутися до власних можливостей. А забуття своєї кінченності, забуття смертності, а також унікальності себе як екзистенційного суб'єкта неминуче призводить до того, що ти стаєш як усі. І в стані “тривоги” ти повертаєшся до самого себе, пробуджуєшся до істинного існування, до відповідальності за власні дії. М.Гайдеггер позначив провину й відповідальність одним і тим словом. Ідея провини тлумачиться ним “як вада в самому бутті людини, яка не досягає свого власного” [7, с.276]. А сенс людського буття в тому, щоб вибирати себе, бути не таким як усі, свободно приймати надбання минулого й жити з поглядом у майбутнє. “Автентична особистість повністю відповідальна за своє буття у світі (більше занепокоєна теперішніми можливостями, ніж їх запереченням). Неавтентичний індивід заперечує свої можливості й заперечує персональну відповідальність за теперішнє і минуле” [5, с.16]. Коли ми почули поклик, що повертає нас до усвідомлення свого автентичного модусу буття, ми, безперечно, стаємо відповідальними, оскільки потерпіли невдачу в здійсненні автентичної можливості.

Наше існування невіддільне від існування відповідальності. І, певним чином, можна вивести гайдеггерівську формулу відповідальності: “Я повинен, отже, я існую”. Існування – це завжди відповідальність за існування. Таким чином гуманізм М.Гайдеггера “спирається на ідейно-моральнісну максиму, яка утверджує не панування людини у світі, а її відповідальність перед лицем буття” [1, с.272].

Тема піклування, розроблена М.Гайдеггером, – одна із центральних у фундаментальній онтології людського існування. Сутність людського існування “у-світі-буття” визначається ним як піклування. “Піклування” – екзистенціал, яке пропонує Гайдеггер для фіксації головного стану “буття-свідомості”, що поширюється в часі й немислиме

поза його нескінченним потоком” [4, с.64]. Сам Гайдеггер пише: “... Буття-у-світі є за своєю сутністю турботи...” [13, с.192]. Турбота є всеохоплюючим началом, що поєднує всі способи існування. Воно розгортається в трьох головних часових формах: теперішньому, майбутньому й минулому. Ми “турбуємося” про сучасне, проектуємо майбутнє, звертаємося до минулого досвіду. Дійсно, людина існує лише в тому випадку, якщо пануючим є модус майбутнього, якщо людина активно вибирає саму себе. А неістинно живе той, хто втікає від своєї свободи й відповідальності. “Проект” себе, “турбота” про себе й означають відповідальність.

Слідом за М.Гайдеггером, Ж.-П.Сартр стверджує, що людина, як певний спосіб буття, відповідальна за світ і саму себе. Проголосивши людину свobodною, він визнав її й відповідальною. Людина є відповідальною впродовж усього життя, відчуваючи на своїх плечах увесь тягар світу. Таку відповідальність французький екзистенціаліст називає “абсолютною” [12, с.557]. Людська істота приречена на свободу. Кожний несе відповідальність за те, що робить, за те, що ігнорує, за те, чому віддає перевагу бути необізнаним. Навіть найжорстокіші ситуації, серед яких і війни, не створюють нелюдського стану речей, він може бути лише людським. І якщо розпочинається війна, то, за словами Сартра, вона обов’язково є моєю війною. Не зумівши запобігти їй, я став цілком відповідальним за неї.

“Коли ми говоримо, що людина сама себе обирає, ми маємо на увазі, що кожний із нас обирає себе, але тим самим ми також хочемо сказати, що, обираючи себе, ми обираємо всіх людей. Дійсно, немає жодної нашої дії, яка, створюючи з нас людину, якою б ми хотіли бути, не створювала б у той же час образ людини, якою б вона, за нашим уявленням, повинна бути. Обирати себе так чи інакше означає одночасно стверджувати цінність того, що ми обираємо, оскільки ми ні в якому разі не можемо обирати зло. Те, що ми обираємо, – завжди благо. Але ніщо не може бути благом для нас, якщо не є благом для всіх, якщо, з іншого боку, існування передує сутності і якщо ми хочемо існувати, створюючи одночасно наш образ, то цей образ є значним для всієї нашої епохи в цілому... Я відповідальний, таким чином, за себе самого й за всіх і створюю певний образ людини, який обираю; обираючи себе, я обираю людство взагалі... Людина, яка на щось наважується й усвідомлює, що обирає не лише своє власне буття, але що вона ще є й законодавцем, що обирає одночасно й усе людство, не може уникнути почуття повної й глибокої відповідальності” [13, с.324].

На думку Сартра, людина, вибираючи себе у своєму проекті, вибирає й усіх інших людей. Формуючи своє власне становлення, ми в той же час проектуємо й людину загалом. Коли Ж.-П.Сартр говорить, що “наша відповідальність набагато більша, ніж ми могли б уявити, оскільки поширюється на все людство...” [12, с.324], він виходить із того, що людина, поступаючи належним чином, стверджує ідеальний образ людини й тим самим вибирає в собі людину, яка прагне до кінця виконати свій обов’язок.

Сартр підкреслює: людина – єдина істота, що стоїть поза детермінізмом, що воля людини не залежить і від історичних подій. Людина завжди стоїть перед вибором, наприклад: життя чи смерть. Та вибір людини ніколи не залежить від обставин. Вибір людини – це авторство вчинку. Така зосередженість на людині безповоротно приводить до абсолютизації індивідуальної відповідальності.

За Е.Левінасом, відповідальність – це первинна й фундаментальна структура суб’єктивності. “Суб’єктивність конститує себе в самому русі, у якому їй випадає бути відповідальним за іншого. Вона приймає умови заручника. Суб’єктивність як така є насамперед заручником і вона несе тягар відповідальності аж до спокути вчинків іншого” [10, с.109].

“Відповідальність – це те, що є винятково моїм зобов’язанням і що, з гуманної точки зору, я не можу відкинути” [10, с.111], – Левінас говорить про відповідальність за

“ближнього” (таке розуміння відповідальності постає як продовження сартрівського розуміння “абсолютної” відповідальності).

Інтерсуб’єктивне відношення між “Я” та “ближнім” є несиметричним. У цьому відношенні людина відповідальна за іншу людину без сподівань на взаємність. Для Левінаса головним проявом відповідальності-турботи є співстраждання.

К.Ясперс, так само, як і Сартр, головну увагу приділяє розгляду свободи як головного принципу людського існування, а слідом за нею – і відповідальності за цю свободу. Він цілком у дусі екзистенціалістів визнає відповідальність перед собою, ігноруючи суспільство, але вже в 60-ті рр. починає говорити про вплив людини на суспільство й навпаки. Оцінивши післявоєнну ситуацію тогочасної Німеччини, Ясперс звернувся до ідеї політичної відповідальності, хоча поряд з нею виокремив ще три форми відповідальності: кримінальну, моральну та метафізичну (відповідальність перед Богом). “Неучасть у формуванні устрою влади, в боротьбі за владу в сенсі служіння праву є головною політичною відповідальністю, що є в той же час і відповідальністю моральною” [14, с.20]. Ясперс вважає, що політична відповідальність народу присутня завжди. Кожний з індивідів, що утворює народ, відчуває на собі наслідки дій політиків та громадян тієї держави, під владою якої він знаходиться. Тому кожна людина відповідає разом з іншими за те, як ними керують. Народ постає як колектив, який завжди відповідальний за свій життєвий устрій. Він завжди здатен бути творцем свого буття. Таким чином, відповідальність у пізнього Ясперса є категорією соціальної філософії, і людина постає не лише як екзистенційний суб’єкт, а як істота, що змінює навколишній світ.

Основні підходи до розуміння змісту соціальної відповідальності

Загалом у філософській літературі сформувалося декілька підходів щодо розуміння змісту поняття соціальної відповідальності, які становлять певну теоретичну базу нашого дослідження.

Перший підхід розглядає відповідальність як здатність особистості підпорядковувати власні інтереси вимогам суспільного розвитку (праці Л.Грядунової, С.Дмитрієвої, Є.Левченко, Н.Табунова, М.Цветаєвої);

Другий підхід вважає відповідальність формою зв’язку й взаємодії суспільства та особистості, що виражає певні відносини між ними (праці Н.Мінкіної, А.Плахотного, Е.Рудковського, П.Симонова, В.Сперанського).

Згідно з *третьім підходом*, відповідальність – це вибір оптимальної можливості з їх багатоманітності, що передбачає діяльність відповідно до неї (праці М.Воронцова, Х.Гроссмана, В.Еркомаїшвілі, І.Пономарьової).

Четвертий підхід розглядає відповідальність як гармонійне поєднання об’єктивної необхідності виконання суспільних вимог та усвідомлення загальнолюдських цінностей, як єдність раціонального та емоційного (праці Г.Заболотної, А.Ореховського, А.Растігеева, Н.Фокіної).

П’ятий підхід вважає відповідальність способом регуляції людської поведінки, за якого діяльність суб’єкта супроводжується моральнісною самооцінкою та готовністю давати звіт за свої дії (праці К.Муздибаєва, Я.Ребане).

1. Бычко И. В. Познание и свобода / И. В. Бычко. – М., 1969. – 208 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель // Сочинения : в 14 т. / АН СССР, Ин-т философии. – М. ; Л. : Политиздат, 1935. – Т. 8. – 470 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель // Сочинения : в 14 т. / АН СССР, Ин-т философии. – М. ; Л. : Политиздат, 1934. – Т. 7. – 380 с.
4. Губман Б. Западная философия культуры XX века : [учеб. пособ. для вузов] / Б. Л. Губман. – Тверь : ЛЕАН, 1997. – 288 с.
5. Дементий Л. И. Ответственность: типология и личностные основания : [монография] / Л. И. Дементий. – Омск : Омск. гос. ун-т, 2001. – 192 с.

6. Ермоленко А. Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия) / А. Н. Ермоленко. – К. : Наук. думка, 1994. – 200 с.
7. Канке В. А. Этика ответственности. Теория морали будущего / В. А. Канке. – М. : Логос, 2003. – 352 с.
8. Кант И. Основы метафизики нравственности / И. Кант. – М. : Мысль, 1999. – 1472 с.
9. Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал / С. Кьеркегор // Наслаждение и долг. – Ростов н/Д. : Феникс, 1998. – С. 201–378. – (Выдающиеся мыслители : VM).
10. Левашова А. В. Современная международная система: глобализация или вестернизация / А. В. Левашова // Социально-гуманитарные знания. – 2000. – № 1. – С. 252–266.
11. Подолянюк Л. Свобода особистості як форма її самореалізації (історико-філософський аспект) : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Л. Подолянюк. – К., 2002. – 17 с.
12. Сартр Ж. П. Бытие и ничто : Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
13. Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж. П. Сартр // Сумерки богов / пер. с фр. ; сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – М. : Политиздат, 1989. – С. 319–344.
14. Ясперс К. Вопрос о виновности: о политической ответственности Германии / К. Ясперс. – М. : Прогресс, 1999. – 146 с.

The article represents the social-philosophical research of the responsibility problem. The question of a humans responsibility is one main importance. The article shows historical processes of developing of this problem. In the article the analyses of scientific approaches to the phenomenon of responsibility.

Key words: *responsibility, historical processes, civilization, context, moral responsibility, category, analyses, social evolution, approaches, phenomenon.*

УДК 179.9 (477)

ББК 87.3 (4 Укр)

Алла Макарова

**КОНЦЕПЦІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ Г.С.СКОВОРОДИ В КОНТЕКСТІ ІДЕЙ
УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ ст.**

У статті розкриваються особливості концепції справедливості, представленої у творчості Г.С.Сковороди, і виявляються магістральні ідеї в її структурі, які, трансформувались, знайшли відображення в українській філософській думці другої половини ХІХ – початку ХХ століття. Зокрема, розглядаються зв'язки філософії Г.С.Сковороди з ідеями професійних філософів та суспільно-політичних діячів.

Ключові слова: *справедливість, українська професійно-академічна, українська публіцистична філософія.*

Творчість українського філософа-гуманіста, просвітителя Г.С.Сковороди достатньо вивчена. У своїх розвідках дослідники В.Горський, І.Захара, І.Куташ, Л.Ушкалов, Д.Чижевський та інші – приділили належну увагу як його філософській праці в цілому, так і окремим її ділянкам: ученням про Бога, людину, Біблію, природу світу, пізнання, морально-етичним питанням тощо. На жаль, сьогодні немає праці, яка б спеціально висвітлювала доробок Г.С.Сковороди в царині теорії соціальної справедливості й простежувала вплив його ідей суспільної значущості на становлення наступних поколінь українських філософів, зокрема мислителів II половини ХІХ – початку ХХ століття.

Метою статті є виявлення, по-перше, концепції справедливості в структурі філософського вчення Г.С.Сковороди і, по-друге, її впливу на покоління філософів другої половини ХІХ – початку ХХ століття.

У творах Г.С.Сковороди навряд чи знайдемо категоричне визначення справедливості. Філософ не схильний до методологічного аналізу поняття, він не виділяє аспектів і функцій справедливості. Проте саме справедливість Г. Сковорода вважає однією з визначальних констант духовного життя особистості, необхідною складовою внутрішнього, морального світу людини. Про це свідчать висловлювання філософа. Так, у творі “Начальная дверь ко христіанскому добронравію” Сковорода пише: “Общий промысел... который... есть высочайшая премудрость... и касается до благосостояния всѣх тварей... различит нас от звѣрей милосердием и справедливостью...” [3, с.118]. “Просвѣщеніе или вѣра божія, милосердіе, великодушіе, справедливость, постоянность, цѣломудріе. Вот цѣна наша и честь!” – наголошує Г.С.Сковорода у Басні 17 “Два цѣнных камушки: алмаз и смарагд” [3, с.96].

Контекстуальна присутність ідей справедливості у творчості Г.С.Сковороди засвідчена переважною більшістю дослідників. У праці, присвяченій 250-річчю з дня народження мислителя, І.П.Стогній та І.П.Головаха зазначають: “У своїх суспільно-політичних поглядах Сковорода... виходив із положення про рівність людей за природою... Свою ненависть до світу несправедливості, брехні та свавілля Сковорода висловив у філософських трактатах, «Баснях Харьковских», притчах та піснях, які широко розповсюджені серед народу...” [2, с.43]. Розвиваючи цю думку, І.В.Іванько пише: “У Сковороди визріває переконання, що справедливе суспільство виникне на ґрунті освіти, пізнання людьми себе” [3, с.9].

Щоб підкреслити значення Г.С.Сковороди як виразника й поборника ідей справедливості, наведемо кілька міркувань методологічного характеру, що стосуються суті й структури справедливості як явища і як поняття. По-перше, справедливість є однією з форм суспільного ідеалу, який не набуває абстрактного, абсолютного значення, а здатен видозмінюватись зі зміною соціального, історичного, економічного,

політичного, а також релігійного устрою конкретного суспільства. Залежить він і від пануючої в суспільстві й часі морально-етичної традиції.

Таким чином, уявлення про справедливість мають конкретно-історичний характер. XVIII століття дає багатющі підстави для розвитку теорії справедливості не лише на ґрунті вітчизняної, а й світової філософії. Мислителі цього періоду, відштовхуючись у своїх роздумах від доробку попередників, висловлюють перспективні гуманістичні ідеї. Серед цих мислителів і Г.С.Сковорода. Будучи не просто “народним мандрівним” філософом, а й людиною надзвичайної освіченості, він стає інтерпретатором традицій соціальної критики, започаткованих у попередніх століттях, і виразником суспільних настроїв свого часу. У своїх філософських пошуках Г.С.Сковорода орієнтувався на ідеї мислителів античності (виділяючи з-поміж інших Сократа й Платона), християнських апологетів (творців Біблії, Філона Олександрійського, Августина Блаженного, Фоми Аквінського), людинотворців епохи Відродження (Миколи Кузанського, Джордано Бруно), новочасних реформаторів дуалізму (Рене Декарта, Бенедикта Спінози та інших) й особливо діячів епохи Просвітництва. Українськими предтечами Г.Сковорода стали киеворуські мислителі (митрополит Іларіон Київський і князь Володимир Мономах, які представляли духовний і світський табори давньоукраїнської філософії) та їхні наступники – К.Транквіліон-Ставровецький, П.Могила, І.Гізель, С.Полоцький, Д.Туптало, А.Радивилівський, Ф.Прокопович, Г.Кониський, І.Вишенський та інші. Отже, Г.С.Сковорода став виразником обґрунтованих уявлень про належний суспільний ідеал, систематизатором і творцем реалістичних, а подекуди утопічних ідей про справедливий уклад суспільства в минулому, теперішньому та майбутньому.

По-друге, основу поняття “справедливість” складають діалектичні дихотомії понять, серед яких “рівність” – “нерівність”, “свобода” – “несвобода”, “діяння” – “воздаяння”, “щастя” – “нещастя”, “благо” – “зло”, “право” – “обов’язок” та інші. Подані протилежності визначають коло проблем, які ставлять перед собою філософи, роздумуючи про справедливість. З огляду на це стає ще очевиднішою та визначна роль, яку відіграв у творенні української концепції справедливості Г.С.Сковорода. Адже розглядові саме цих проблем присвячено основні твори мислителя. Запропоновані Г.Сковородою концепції *нерівної рівності* (див. твір “Розговор, называемый алфавит или букварь мира”) і сродної праці (ґрунтовно висвітлена в трактаті “Розговор пяти путников о истинном щастии в жизни”) ставлять мислителя в один ряд із найвидатнішими соціальними філософами, які займалися проблемами справедливості.

У Сковорода справедливість проявляється у двох аспектах, відповідно до двох моделей взаємовідносин – горизонтальної (взаємодія людських “я”) і вертикальної (взаємодія людини з Богом). У той час, як інші мислителі розглядають Божественну та людську справедливість у синтезі або акцентують лише одну з них, Г.Сковорода, проголошуючи своєю філософією примат духу над тілом, саме Божественну справедливість уважає визначальною в людському житті. Саме з нею мислитель пов’язує все благо, яке може отримати “внутрішня людина” на землі. Від неї Сковорода відмежовує справедливість “мирську” – соціальну, яка покликана регулювати відносини всередині суспільства й виступає передусім керівним принципом правопорядку та стабільності у відносинах поміж людьми. Образом справедливості Божественної у філософа є розподіл духовних і матеріальних благ поміж людьми за принципом “нерівної рівності”. Джерелом цієї благодаті Г.Сковорода вважає Бога: “Видно, что усердно послѣдовать богу есть сладчайший источник мира, щастия и мудрости” [3, с.225]. Найважливішою же в соціальній практиці мислитель вважає “сродність” – принцип, за яким кожен повинен займатись тим, для чого народжений, для того, щоб якісно виконувати функції, покладені на нього: “Общество есть то же, что машина. В ней

замішательство бывает тогда, когда ея части отступают от того, к чему оныя своим хитрецом зділанны”, – читаємо далі.

На жаль, соціальна проблематика в Г.С.Сковороди, хоча й гостро поставлена, не є чітко структурованою й формалізованою. Ідеї мислителя стали натхненням для наступників, зокрема, філософів другої половини ХІХ – початку ХХ століття. Ці відлуння помітні в їхніх творах, листуванні, громадській діяльності, міжособистісному спілкуванні.

“Упродовж всього ХІХ ст. існувало дві основні філософські магістралі: «неофіційна», чи публіцистична, філософія, в якій йшов напружений пошук самобутності української думки, але яка грішила несистемністю, а нерідко і дилетантизмом; та «офіційна», чи професійно-академічна, в якій ставали предметом філософської рефлексії найактуальніші проблеми духовного життя суспільства та здобутки природничих наук”, – зазначають Ю.О.Федів та Н.Г.Мозгова [6, с.255]. Очевидно, йдеться про філософію так званого революційного демократизму, практичну за своєю суттю, яка увібрала в себе соціалістичні та націоналістичні ідеї й духовну університетську філософію, не прив’язану до конкретної історичної ситуації, теоретичну. Філософами-практиками другої половини ХІХ століття – початку ХХ були, до яких би політичних таборів не відносили їх дослідники, М.Коцюбинський, Леся Українка, М.Драгоманов, С.Подолінський, І.Франко, М.Грушевський та ряд інших. Їхня філософія слугувала реальним засобом для покращення соціальної ситуації, що склалася того часу. Через слово вони доносили до народу думки про належний образ справедливості в правовій, національній, освітній, політичній сферах тощо. Паралельно із практичною філософією у вищих навчальних закладах того часу – Київській Духовній Академії, Університеті св. Володимира у Києві, Харківському, Одеському університетах розвивалася філософія наукова, у контексті якої вивчалися й розроблялися проблеми метафізичного, методологічного та релігійного характеру. Представниками такої теоретичної філософії в другій половині ХІХ – початку ХХ століття були С.Гогоцький, О.Новицький, П.Юркевич, а також О.Козлов, О.Гіляров, Г.Челпанов, В.Лесевич, П.Ліницький та інші.

Аналізуючи вплив ідей Г.С.Сковороди на становлення філософії періоду, слід зазначити, що обидві “філософські магістралі” формувалися в руслі української філософської традиції. “Українськість” Г.Сковороди незаперечна, більше того – саме його називає С.М.Возняк “засновником української класичної філософії” [5, с.31]. У творчості мислителя акумульовано більшість екзистенційних та суспільних ідей, притаманних українській філософській традиції, детальніше розроблених послідовниками. Ідею “внутрішньої людини” підхопив Пантелеймон Куліш, серце за осереддя людського духу вважав Памфіл Юркевич, примат чуттєвого над розумовим підкреслював Сильвестр Гогоцький, філософію як мудрість, духовну скарбницю підносили Орест Новицький та Петро Ліницький. Ідеями соціальної значущості, що є спільними пунктами в поглядах Г.Сковороди та філософів-практиків, є ідея праці як рушія прогресу, ідея цінності людської особистості, ідея розумної рівності, що стає можливою через усвідомлення людиною своєї сутності та призначення (Леся Українка, Михайло Павлик, Борис Грінченко, Іван Франко та інші).

Про те, що Г.Сковорода був незаперечним філософським авторитетом для вищезазначених філософів, свідчать їхні літературні праці. Серед них – “Література російська, великоруська, українська і галицька” М.Драгоманова, “Про деякі символи в слов’янській народній поезії” О.Потебні, велика літературна праця М.Грушевського. Згадки про Г.С.Сковороду знаходимо в статтях Лесі Українки, Михайла Коцюбинського та інших письменників. Відзначаючи цінність та актуальність думок, висловлених Г.С.Сковородою, Іван Франко в одній зі статей зауважує, що “у складній, застарілій формі творів Сковороди відбилися нові ідеї європейської філософії і етики, ті

самі ідеї рівності людей, простоти і натуральних взаємин, котрі у Франції проповідував Руссо” [3, с.21].

Простежуючи творчі зв'язки філософії Г.С.Сковороди та філософії, що викладалася в академічних закладах України другої половини ХІХ століття, зокрема в Києві, побачимо, що в обох випадках за основу взято філософську систему Платона в її найголовніших пунктах. Г. Сковорода, підкреслюючи ідею духовної, внутрішньої людини, називає людське тіло “тінню душі”. Він також висуває на перший план ідею керуючого принципу (аналог платонівського Блага та неоплатонівського Закону), причому часто вживає на означення його, поряд із християнським Бог (бог), язичницькі імена – зокрема, Мінерва. В античному дусі вирішує Сковорода проблему людського життя, підносячи філософську мудрість і визначаючи за критерії щастя спокій, розважливність та споглядальність. Стиль творів Г.Сковороди близький до стилю платонівських діалогів, у яких автор описує маевтичні бесіди Сократа. Подібні мотиви зустрічаємо й у релігійно-академічній філософській думці другої половини ХІХ століття. Значними впливами платонівського та сквородинівського ідеалізму охоплені праці С.Гогоцького (“Філософський лексикон”), П.Ліницького (“Основні питання філософії. Досвід систематичного викладу філософії”), Г.Челпанова (“Першоначала буття”) та інших. Названі мислителі активно виступають на захист уявлень про первинність духу, про людську душу як тонку субстанцію, що є часткою й відображенням загального духу (у Сковороди – співвідношення “макрокосм” – “мікрокосм”, що нагадує давньоіндійське відношення Брахман–Атман). У філософських працях П.Юркевича – “Ідея”, “Серце і його значення в духовному житті за вченням слова Божого” паралелізм із Сковородою простежується найчіткіше. Як і Г.С.Сковорода, Памфіл Юркевич називає серце центром душевного й духовного життя людини й зазначає, що в ньому поєднуються всі духовні стани. “Серце є вихідним пунктом усього доброго й злого в словах, думках і вчинках людини, є добрий і злий скарб людини... Серце є скрижаль, на якій викарбуваний природний моральний закон”, – продовжує мислитель другої половини ХІХ століття думку, висловлену у ХVІІІ столітті Г.С.Сковородою [6, с.326].

Основними ідеями, через які виражає Г.С.Сковорода розуміння справедливості в духовному плані і які були підхоплені переважно діячами теоретико-академічної магістралі філософії другої половини ХІХ – початку ХХ століття, були:

- ідея присутності онтологічного духовного першопочатку, що керує порядком у макросвіті та мікросвіті (природа, соціум, людська душа);
- ідея “внутрішньої” людини, яка живе потребами душі, а не тіла; звідси ідея духовного, а не тлінного щастя (щастя, яке людина отримує в процесі самоусвідомлення та прилучення до божественної милості, а не від отримання певних матеріальних благ – тілесних, майнових тощо);
- ідея відповідальності особистості за власні вчинки, зв'язок між вчинком та наслідком;
- ідея внутрішньої свободи людини від зовнішніх обмежень; обмеження людської свободи моральними, етичними, релігійними факторами;
- піднесення ролі писаного слова, любов до книг, найголовніша з яких – Біблія.

Дослідники творчості Г.С.Сковороди, що представляли в 60–80-х роках ХХ століття радянську науку, зокрема І.А.Табачников, відзначають, що мислитель “створив ідейні передумови подальшого розвитку української суспільної думки, її руху вперед...” [4, с.58]. Безперечно, оскільки Сковорода орієнтувався у своїй творчості на філософію Платона, то, пригадавши історію утопічних учень, можна простежити певний ідеологічний ланцюг соціалістичної ідеї, що простягнувся від цього давньогрецького творця ідеальної держави, через християнських отців, Томаса Мора, Томазо Кампанеллу до Жан-Жака Руссо та Георга Гегеля до Григорія Сковороди й далі – через

Поля Лафарга й Карла Маркса до Івана Франка, Лесі Українки, Сергія Подолинського та інших українських прихильників соціалістичних ідей періоду.

Проте, окрім деякої утопічності, погляди на соціальну справедливість Г.С.Сковороди та філософів-практиків разюче розбігалися. Так, у філософії Сковороди жодного разу не піднімається національне питання, яке у філософії Івана Франка, Сергія Подолинського, Михайла Грушевського та інших було поставлене дуже гостро. Г.Сковороду цілком задовольняє існуючий суспільний устрій. У Байці 8 “Голова і тулуб” він пише, що “народ должен обладателям своим служить и кормить” [3, с.91]. Більше того, у листі до М.Ковалинського він нарікає, що “людська чернь: честолюбна, дратівлива, самолюбна і що найгірше, брехлива і заздрісна” [3, с.406]. Отже, Г.Сковорода не схильний ідеалізувати народні маси, які в нього так і не перетворюються ні на “народ”, ні на “націю”. Він не пропагує ідею соціальної боротьби, свої погляди на належну соціальну справедливість подає у формі теорії сродної праці, тобто фактично повторює давню ідею Платона, висловлену в “Державі” та “Законах”. “В ідеальному суспільстві, про яке мріє Платон... «найкращі» – правителі держави, філософи. Вони різко протиставлені «низькому» класові, а уся ієрархія трьох «вищих» класів – «філософів» (правителів), «стражів» (воїнів) та ремісників – передбачає в якості обов’язкової основи клас рабів, виробників матеріальних продуктів та виконавців усіх робіт...” – коментує В.Ф.Асмус подібну державну систему, де всі займаються “своєю справою” [1, с.18]. Для філософів-практиків така схема “соціальної справедливості” була неприйнятною, саме проти таких відносин вони виступали. На нашу думку, Г.Сковорода, будучи передусім співцем людського духу й вважаючи “світ” великою пасткою, навмисне абстрагувався від соціальних питань. Адже навіть свою концепцію “нерівної рівності” Сковорода викладає в релігійно-моральному, а не суспільному ключі. І вже зовсім відмінну від сквородинівської думку проводить Іван Франко, підкреслюючи, що “нерівність між людьми – се неминучий витвір боротьби; вона є нещастям для людей, але є основою дальшого розвою і дальшого поступу... Рівність же довела би їх до цілковитої байдужості, закостенілості” [3, с.11]. Узявши від сквородинівської філософії “насіння” ідей, філософи-практики зовсім несподівано втілили їх, трансформували відповідно до потреб часу й світогляду, перетворивши дух у матерію, спокій на боротьбу, споглядання на активний пошук філософських і життєвих відповідей. Отже, основні ідеї Г.Сковороди, які знайшли своє відображення у творчості філософів-практиків другої половини ХІХ – початку ХХ століття, це:

- крайній демократизм у поглядах та смисложиттєвих орієнтаціях;
- визнання освіти широких верств населення необхідною умовою встановлення справедливого ладу в суспільстві;
- висунення на перший план прав і свобод окремої особистості, визнання її центральним об’єктом людської історії;
- відстоювання погляду на людину як творця власної долі, здатного змінити хід історії та звичний суспільний устрій;
- висвітлення пріоритетної ролі праці в становленні гармонійної людської особистості та суспільства в цілому.

1. Асмус В. Ф. Платон / В. Асмус. – М. : Мысль, 1975. – 225 с.
2. Головаха І. П. Філософ-гуманіст Г. С. Сковорода / І. П. Головаха, І. П. Стогній. – К. : Політвидав України, 1972. – 75 с.
3. Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи / Григорій Сковорода. – К. : Наукова думка, 1983. – 542 с.
4. Табачников І. А. Григорій Сковорода / І. А. Табачников. – М. : Мысль, 1972. – 207 с.
5. Філософська думка України: імена та ідеї : навч.-метод. посіб. / за ред. Возняк С. М., Голянич М. Ю., Москаленко Ю. М. – 2-ге вид., доповн. – Івано-Франківськ : Плай, 2003. – 136 с.

6. Федів Ю. О. Історія української філософії : навч. посіб. / Федів Ю. О., Мозгова Н. Г. – К. : Україна, 2001. – 510 с.

The features of conception of justice presented in work of G.S.Skovoroda highlines in the article. Appear the main ideas in it's structure, that transformed, found a reflection in the Ukrainian philosophical mind of the second half of XIX – beginning of XX centuries. In particular, the copulas of philosophy of G.S.Skovoroda with the ideas of professional philosophers and social and political figures are examined.

Key words: justice, Ukrainian professionally-academic philosophy, Ukrainian publicism philosophy.

УДК 165.6/8

ББК 87.223

Ганна Гушпит

МОРАЛЬНІСНО-СВІТОГЛЯДНА ПРОБЛЕМАТИКА В ПОШУКАХ МИСЛИТЕЛІВ КИЇВСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ШКОЛИ

Стаття присвячена проблемам моральнісної організації ставлення людини до світу, взаємопроникнення світогляду й моралі, світогляду й світовідношення в антропологічних ученнях українських філософів II половини XX століття.

Ключові слова: світогляд, мораль, досвід, віра, надія, любов, діяльність, ідеал.

Серед одвічних світоглядних проблем, які турбували й турбують людський дух, нашу свідомість, є проблема співвідношення світогляду й світовідношення, моралі та моральності, тріади “культура”, “діяльність”, “людина”. У філософських світоглядно-антропологічних розвідках представників української філософії II половини XX століття (В.Шинкарук, В.Малахов, О.Яценко, С.Кримський, В.Іванов та ін.) осмислюється світоглядний аспект взаємозв'язку моралі й моральності. Неординарні ґрунтовні дослідження світоглядного змісту діалектики й категоріальної структури світогляду дали можливість В.Шинкаруку сфокусувати всю багатовимірність предмета філософії на проблемі людини, її сутнісних сил і здібностей, духовного світу особистості, поклали початок дослідженню філософії як форми духовно-практичної самореалізації людини у світі її життєдіяльності.

Так, мораль, на думку В.Малахова, виражає нормативно-універсалізуючий потенціал духовності з метою регуляції міжлюдських стосунків з акцентом на ідеях обов'язковості, оцінково-нормативному вимірі духовності, легалізації всеосяжної законодавчої спрямованості. Моральність, у свою чергу, демонструє практичний акт особистісного духовного вибору особистості, її конкретну життєву позицію, беручи участь у “подієвості буття” (М.Бахтін), де як істотна спонука до дії виступають не ідеально-нормативні імперативи моральної свідомості, а, як уважає В.Малахов, “смілова перспектива цілісного життєвого самовизначення індивідуальних суб'єктів – світ смислоутворювальних людських цінностей. Укоріненість у цьому духовному змісті, сприйнявши від нього міру власної універсальності, розвинуте моральнісне ставлення до дійсності, гармонійно об'єднує «світовість», направленість на світ у цілому й свій конкретно-людський потенціал” [5, с.286]. Світоглядне осмислення проблем культури посилює домінанту саме моральнісного світовідношення, зумовлюючи розширення компетенції самої моралі в контексті “виявлення її фундаментальних світоглядних і світовідносних основ”, “етизації власне людського ставлення до реальності, зосередження якого є предметно-практичне перетворення світу” [4, с.14].

Одним із перших В.Шинкарук висунув і розвинув тезу про регулятивні функції духовних почуттів, духовного взагалі в людському світовідчутті. У цьому контексті він досліджував особливості світоглядних форм сприйняття майбутнього, таких як мрія, віра, надія. Аналізуючи специфіку світоглядного узагальнення й ідеалізації дійсності,

він ґрунтовно показав глибокий діалектичний взаємозв'язок світоглядного ідеалу з таким духовним почуттям, як любов. Істотним є внесок В.Шинкарука в розкриття гносеологічного й соціокультурного змісту категорії віри, співвідношення віри, святості та інших духовних регулятивів людської життєдіяльності.

У філософській рефлексії мислителів Київської філософської школи світогляд набирає статусу духовно-практичного регулятиву людської життєдіяльності та всього духовного світопорядку завдяки цілепокладанню й смислотворчості людини. Зокрема для О.Яценка саме цілепокладання, ціль та цільові відносини, як ідеальний образ бажаного, породжуються самою свідомістю. Цілепокладання стає суттєвим моментом практичної життєдіяльності людини та суспільства й найбільш безпосередньою характеристикою свідомості, адже “людська діяльність – це завжди і діяльність свідомості, цілепокладальна діяльність” [6, с.19]. І головна проблема філософії як відношення свідомості людини до буття набуває іншого зв'язку із цілепокладальною предметною діяльністю, а саме як “відношення суб'єктивно ідеального образу до об'єктивного предмета, до об'єктивного результату діяльності” [6, с.19], що неминуче детермінує до потреби філософського осмислення феномену духовності, оскільки формування мети має глибинну духовну основу (почуття, розум, воля). Адже ідеальною формою, образом, причиною предметної діяльності стає мета, а цілеформування неминуче зумовлює цілереалізацію як опредмечення цілей, волі в предметній зовнішній дійсності. І саме філософія, на думку українського мислителя, дає змогу віднайти відповіді на найголовніші світоглядні запити: ідеалу, цілей та сенсу людської буттєвості.

Світ у філософії Київської школи є сферою людського буття, що передбачає систему культурно-історичних передумов існування людини. Людина й світ постають взаємопов'язаними і взаємовизначальними сутностями, оскільки людина постає невіддільною частиною світу й суттєвим способом його розвитку, і для неї самої світ є передумовою її буття, а тому “людський світ набирає форми культури, а світ особистості – духовного життя” [9, с.63]. Світ постає “смісловим ланцюгом явищ” [9, с.41], пов'язаних між собою відносинами доцільності, адже людський світ, на відміну від природних речей, завжди орієнтований на людину, є смислотворчим, доцільним, взаємопов'язаним, цілісним. А оскільки смисловий пласт світоглядної свідомості пов'язаний зі структурами життєвого досвіду людини, то смисл конститується як індивідуальний, зумовлений духовним досвідом суб'єкта, розумінням та інтуїцією. Він не потребує рефлексії, оскільки цей зріз досвіду набуває очевидних смислових зв'язків, це “сфера самозрозумілих смислів, природність яких очевидна константа культурно-історичного досвіду” [7, с.268]. У людському світі навіть матеріальні та природні об'єкти набувають смислового виміру реальності та універсальності, де будь-який елемент світу за своїм внутрішнім сенсом виявляється носієм сенсу цілого, тут діє “принцип зв'язку всього з усім” або “принцип тотожності системи та її елементів” [9, с.45], і в якому, на відміну від причинно-наслідкових зв'язків, діють закони творчості, діяльності, покладання. Єдність людського світу забезпечує смисловий пласт явищ світу (предметність, зв'язки між індивідами, поколіннями, культурами).

Уходження в буття духовного світу стає можливим, уважає В.Шинкарук, через “особливого роду чуттєвість” – віру, надію, любов, завдяки яким духовне життя “сприймається й переживається як реальність більш високого порядку, ніж видимий світ наявного буття” [3, с.145]. Отже, категорії віра, надія й любов є вагомими світоглядними регулятивами, феноменами людської свідомості та духовного життя загалом. Виникає можливість тлумачення духовності як гармонійної єдності духовних почуттів людини (віри, надії та любові) і таких її сутнісних характеристик, як розум, почуття та воля.

Віра, надія й любов – це форми духовного осягнення світу, які забезпечують світоперетворювальну здатність світогляду й презентації його духовно-практичної природи. Вони є вагомим засобом розширення досвіду, реалізації можливостей, виходу за межі наявного. Осмислення триєдності духу характерне для філософських пошуків В.Шинкарука, О.Яценка та С.Кримського. Так, В.Шинкарук наголошує на смисложиттєвому сенсі любові й розкриває сутнісний зв'язок останньої з ідеалами, святістю та символічністю ідеально-реальних предметів. Вагомими засобами для реалізації любові стають віра й надія. Любов є особливе, сердечне почуття, одержимість яким часто набуває сили пристрасті й задоволення якого приносить вищі радості буття. Мова йде тут не лише про кохання, а й про любов до Вітчизни, материнську й батьківську любов, моральні й естетичні почуття. Нарешті, є любов як одержимість працею за покликанням, тим, що Г.Сковорода назвав “сродною” працею. Великий український філософ доводив, що щастя, душевну радість людина отримує насамперед і головним чином у праці за покликанням, у “сродній” праці. Кожна людина має свою, так би мовити, “іскру Божу”, потрібно лише пізнати її, відкрити в собі з тим, щоб перейнятися улюбленою працею. Отже і праця, коли вона стає предметом нашого уподобання, улюбленою справою, набуває смисложиттєвого значення.

Надія в поглядах В.Шинкарука отримує дефініцію мрії, яка стала об'єктом віри [10, с.33]. Без надії неможливий світогляд як переживання й прагнення майбутнього. Саме в ній утілюються найкращі сподівання, бажання та інтереси людини, вона є тією бажаною й необхідною реальністю, яка повинна здійснитися.

Віра й надія постають формами наближення до такої універсальної складової людської духовності, як любов, яка розкриває соціокультурний і гносеологічний зміст віри й поряд із тим надає реальний предмет для надії. Почуття любові пронизане вірою й надією, і разом з ними вона складає духовно-практичне підґрунтя ідеалу. Мрія, віра, надія, любов досліджуються як світоглядні форми сприйняття майбутнього, вагомими світоглядними універсалами людського буття. Але суттєвими характеристиками духовності, окрім віри, надії та любові, постають сутнісні сили людини: розум, почуття та воля. “Цілісна й гармонійна людина, – вважають В.Шинкарук та О.Яценко, – розпочинається з того, що всі сфери її духу – почуття, воля, розум – співіснують у такій мірі взаємодії, де почуття формуються на засадах розуму, а розум є горінням почуття, де воля постає як єдність діяльності почуття й розуму, спрямованих на свою предметну реалізацію” [10, с.215].

Для С.Кримського також притаманне осмислення християнської триєдності віри, надії та любові як базового розуміння феномену духовності. Ці світоглядні універсали для мислителя є вагомими підвалинами формування особистості як “прориву повсякденності й виходу до першооснов життя” [3, с.65], фундаментальних цінностей людського духу. А отже, відштовхуючись від філософських студій В.Шинкарука, О.Яценка та С.Кримського, виникає можливість розглядати духовність як гармонійну єдність віри, надії та любові.

Значним кроком у формуванні змістовних підвалів духовно-моральної проблематики стає “ноосферний персоналізм” С.Кримського. Обґрунтування українським філософом концепції нового планетарного мислення передбачало такий контекст наукового освоєння світу, що пов'язував людську істоту з можливостями всесвіту, переносячи її в космічний вимір, вимагаючи єдності пізнавальної та морально-етичної інтенції, духовного пошуку та діалогу зі світом на засадах символічного осмислення буття. Практична ж діяльність, яка втрачає моральні горизонти, застерігає С.Кримський, може модифікуватися в деконструктивну руйнівну силу.

Неабиякі можливості для філософського дискурсу в контексті духовної й морально-етичної тематики зосереджувала в собі культурно-історична інтерпретація

В.Івановим проблеми досвіду. Досвід виникає на ґрунті життєвого ставлення людини до світу, є “першочергово деяким підсумком життєдіяльності певного суб’єкта” [2, с.132], “квінтесенцією певної життєвої долі, її реальним уроком”, тісно пов’язаним зі смислотворчістю суб’єкта, адже “в досвіді, – зауважує В. Іванов, – елементи дійсності стають подією суб’єктивного життя і в цьому контексті набувають не лише загальну визначеність, але й наповнюються неповторним змістом” [2, с.200]. Зокрема, у фокусі наукових розвідок В.Козловського з’являється проблема культурно-історичного досвіду, який, на думку мислителя, через колективний досвід передає нормативно-регулятивні аспекти культури у формі традицій, звичаїв, взірців, норм. А отже, філософський аналіз досвіду здійснюється в контексті розкриття сутнісного змісту традиції, яка “транспортує в часі смислові зв’язки досвіду” [7, с.254], накопичення й передання культурних смислів, де феномен символізації постає вторинним позначенням культурно-історичного досвіду.

В.Іванов, С.Пролєєв, Є.Бистрицький, В.Козловський у сферу філософського аналізу в контексті осмислення проблем духовності й моральності включають поняття “життєвий світ”, “людський світ”, “духовний світ”, “світ культури”. В.Табачковський саме проблему людського досвіду, глибоко осмислену у філософських інтенціях В.Іванова, вважає “смисловим осердям життєвого світу” [1, с.144–145], до якого посилюється особливий інтерес у мислителів Київської філософської школи. Феномен “життєвого світу” розкривається як безпосередня дійсність людської буттєвості, як та реальність, у якій укорінена людина самим життєвим процесом, як та дійсність, у яку вона “вживлена”. І якщо у феноменологічній традиції ця категорія виражає пласт донаукового досвіду, життєвий процес, неопосередкований науковою свідомістю, то для філософської рефлексії В.Іванова й С.Пролєєва витлумачується дещо в іншому контексті й дефінується як “форма існування індивіда як особистості, обґрунтування його як само-визначального” [8, с.97].

Отже, феномен сенсу буття є проблемою самосвідомості та світогляду й визначається у філософсько-теоретичних і життєво-практичних формах. Причому вагома увага в життєво-практичному аспекті сенсожиттєвої проблематики приділяється ціннісно-смисловим орієнтирам людської буттєвості та ідеалам як станам належного, і сенс життя тлумачиться в контексті “вищої цілі і призначення”. Київська філософська школа акцентувала увагу, досліджуючи природу світогляду в зрізі її духовно-практичної сутності на проблемах моральнісної організації людського ставлення людини до світу, взаємопроникнення світогляду й моралі, світогляду й світовідношення. Відбувається окресленість обмеженості світогляду в намаганні теоретичного схоплення цілісності реальності й посилення духовно-моральнісної ролі світовідношення. Під час акцентування пріоритету моральнісного потенціалу людського світовідношення моральнісна проблематика розглядається не в зрізі її абстракційно-обов’язкового виміру, а в культурологічно-ціннісному аспекті з посиленням ролі моральнісно-духовних категорій вибору, сенсу життя, любові, співчуття та ін. А отже, саме людське світовідношення виробляє позитивну моральнісну орієнтацію й стає вагомою детермінантою посилення дієвості моральнісних начал у людській буттєвості.

1. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу : Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників / В. Табачковський. – К. : Парапан, 2002. – 300 с.
2. Иванов В. Человеческая деятельность – познание – искусство // В. Иванов. – К. : Наук. думка, 1977. – 252 с.
3. Крымский С. Философия как путь человечности и надежды / С. Крымский. – Курск, 2000. – 308 с.
4. Малахов В. Смысл жизни и нравственное отношение личности к миру / В. Малахов. – М. : Знание, 1986. – 64 с. – (Подписная научно-популярная серия “Этика” ; № 7).

5. Нравственные основания духовного развития личности / В. А. Малахов, В. П. Иванов, В. П. Козловский и др. // Культура и развитие человека : очерк философско-методологических проблем. – К. : Наук. думка, 1989. – С. 254–306.
6. Мировоззренческая культура личности (философские проблемы формирования) // Мировоззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности / [В. Иванов, Е. Быстрицкий, Н. Тарасенко, В. Козловский]. – К. : Наук. думка, 1986. – С. 10–88.
7. Мировоззренческая культура личности (философские проблемы формирования) // Культурно-исторические традиции и мировоззрение личности / [В. Иванов, Е. Быстрицкий, Н. Тарасенко, В. Козловский]. – К. : Наук. думка, 1986. – С. 245–248.
8. Пролеев С. Духовность и бытие человека / С. Пролеев. – К. : Наук. думка, 1991. – 112 с.
9. Шинкарук В. Человек и мир человека / В. Шинкарук. – К. : Наук. думка, 1977. – 344 с.
10. Яценко А. Целеполагание и идеалы / А. Яценко. – К. : Наук. думка, 1977. – 275 с.

The article deals the moral issues of human rights relevant to the world, the interpenetration of philosophy and moral philosophy and world ratio in anthropological teachings Ukrainian philosophers of second half of the twentieth century.

Key words: *philosophy, ethics, experience, faith, hope, love, work, ideal.*

**УДК 241.4 “17”
ББК 86.3 (4 Укр)**

Лариса Квасюк

ДВІ ДУХОВНО-ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ТРАДИЦІЇ В ПОЛЕМІЦІ Л.КРЕВЗИ І З.КОПИСТЕНСЬКОГО

У статті досліджуються полемічні твори Л.Кревзи “Оборона церковної єдності” та З.Копистенського “Палінодія” біографічним і текстологічним методами. Демонструється їхня належність до східно-християнської (православної) і західно-християнської (католицької) духовно-інтелектуальних традицій.

Ключові слова: *полеміка, примат римського папи, догмат, православ'я, католицизм, духовно-інтелектуальна традиція.*

Кревза і Копистенський – сучасники Мелетія Смотрицького та Івана Вишенського. Їхні твори, що написані більше ніж через двадцять років після рішень Берестейського собору, як за формою, так і за змістом є кульмінацією тієї полеміки, яка знаменувала культурний і духовний клімат Польсько-Литовської держави за більше ніж півтора століття з початку Реформації. Це позиції представників двох провідних культурних центрів того часу – унійного Віленського монастиря Св. Трійці Базилианського ордену й православного Києво-Печерського монастиря з Єпіфанієвським братством при ньому. Архімандритом першого з 1617 до 1621 р. був Лев Кревза, другого – з 1624 до 1627 р. – Захарія Копистенський. Книга Л.Кревзи “Захист церковної єдності” (1617, польською мовою) і відповідь на неї – книга З.Копистенського “Палінодія” (1617–1624, видана не була) є результатом колективної творчості обох центрів. Вони були об’єктом дослідження як істориків (І.Мицько [6], П.Степенькіна [9], М.Петров [10]), так і богословів: В.Завітневич [1], В.Ведер [2], В.Голубев [3], М.Соловій [12]. Об’єднання полемічних робіт Кревзи й Копистенського, виклику й відповіді, дає можливість досліджувати не тільки богословські аргументи, які висувались опонентами, а й культурний фон і ретроспективу духовно-інтелектуальних традицій, що ними керували, вивчення яких і становить **мету** нашої статті.

Лаврентій Кревза, нащадок підлянських католиків, народився раніше 1569 р. 1603 р. у віці 33 років він вступив на навчання в грецький коледж у Римі й після його закінчення зі ступенем магістра 1613 р. поїхав у Вільнюс і потрапив у базиликанський монастир Святої Трійці, у якому прийняв унію в 1609 р. Там Кревза здобув чернече ім’я Лев. Він викладав у семінаріях при архімандритах Вельяміні Рутському (до кінця 1613 р.) і Йосафаті Кунцевичу (до 1617 р.). 1617 р. Кревза був обраний архімандритом

монастиря. Через десять років його призначили архієпископом Смоленська. На цій посаді він залишався аж до смерті у 1639 р. [2, с.232].

Захарія Копистенський (ім'я, дане при народженні, невідоме), син православних батьків з околиць Перемишля. Народився не пізніше 1585 р. – помер 21.03.1627, архімандрит Києво-Печерського монастиря Успіння Пресвятої Богородиці. Вважають, що навчався Захарія Копистенський у Львівській братській школі, що була відома високим рівнем викладання грецької мови та великою бібліотекою. Із творів полеміста дізнаємося, що він жив деякий час у монастирі Путна в Молдавії (нині в Румунії) і користувався його багатоманітною бібліотекою. У 1612–1615 рр. Захарія Копистенський згадується як обраний архімандритом Унівського монастиря на Львівщині [6, с.96–97]. 1615 року Копистенський переїхав у Київ і став членом новоутвореного київського православного Єпифаніївського братства. Настоятель Києво-Печерського монастиря архімандрит Єлесеєв Плетенецький, який багато зробив для залучення в обитель освічених людей, запросив Захарія Копистенського вступити в братію монастиря, і той прийняв постриг з іменем Захарія, пізніше був рукопокладений на диякона. Книжник став келарем монастиря, керував створеною монастирською типографією, яка стала одним із головних центрів православного просвітництва. Й.Борецький так характеризував З.Копистенського: “преподобний і благородний в архідияконах... чоловік ревнісний у благочесті, словесний і премудрий у богослов'ї й сповіданні православної віри” [10]. Перед смертю у 1624 р. архімандрит Єлесеєв призначив Захарія Копистенського наступником в управлінні монастирем. Братією обителі й київською шляхтою за підтримки козацтва Копистенський був обраний настоятелем Києво-Печерського монастиря, у якому й був похований після смерті [11].

Полемічний трактат “Оборона церковної єдності” Кревзи був написаний 1617 р. і виданий у Вільні за дорученням митрополита Йосифа Вельямина Рутського, наступника митрополита Іпатія Потія на Київському престолі. У той час Кревза був архімандритом Віленським. Вийшла праця під такою повною назвою: “Оборона церковної єдності, чи доводи, якими показується, що грецька церква повинна бути поєднана з церквою латинською. Створені у Вільні віленським архімандритом Левом Кревзою і віддані у друк за розпорядженням у Бозі превелебного Отця Йосифа Віл'ямина Рутського, архієпископа й митрополита Київського, Галицького і всія Русі. 1617 р. в типографії Льва Мамонича” [13]. Перевидано полемічний трактат було в серії “Русская историческая библиотека” Археографічною комісією у відділі “Памятники полемической литературы в Западной Руси” [11, с.183]. Нам цікаві дві перші з чотирьох частин полемічного трактату, які представляють такі тези-положення: 1. Найвищий наш пастир залишив по собі одного головного Пастиря – Петра, якому всі, як вівці, так і пастирі, мають бути послухні. 2. На головний пастирський уряд після св. Петра правильно вступили римські папи [12, с.183].

Перша частина складається із трьох розділів: перший доводить зверхність (верховна влада) св. Петра на основі Євангелія святого Матвія (16): “Ти еси Петро і на цьому камені збудую я мою Церкву”; у другому розділі розглядається 20-й розділ Євангелія святого Івана Богослова, де Христос каже до Петра: “Паси вівці мої, паси ягнята мої...” У кінці третього розділу зібрані різні свідчення про примат святого Петра зі служб Петрові й Павлові та з інших літургійних текстів і Требників [12, с. 183].

Друга частина містить тринадцять коротких розділів. Тут розглядаються такі питання: кому після Петра належить верховна влада в Церкві? Хто займає перше місце на соборах? Чому без папи не може бути ніякого собору? Говориться про знаки (докази) папського примату, наприклад, що папа ставив й усував патріархів, що він їх судив і проклинав. Мова йде про те, що на семи соборах царгородські патріархи були в єдності з папами та римською церквою [12, с.183].

Текст Кревзи ґрунтується на творах св. Василя Великого, Іполита, св. Івана Золотоустого, св. Івана Дамаскіна, Теофілакта та інших отців церкви, які для автора є авторитетами другорядними, адже, у першу чергу, він спирається на слова й цитати з літургійно-богослужбових православних книг [7].

У появі твору Кревзи Захарія Копистенський побачив знак апокаліптичних “останніх днів” і зразу взявся за роботу. Його трактат “Палінодія, або Книга оборони кафеолічної святої апостольської Східної церкви” був написаний полонізованою “простою мовою” з великою кількістю латинських і грецьких запозичень. Спочатку з’явився 1-й варіант тексту, що зберігся в короткій редакції в неповному списку В.Ланського 1635 р. [9]. Після відновлення ієрусалимським патріархом Феофаном IV у 1620 р. західноруської православної ієрархії (що не була визнана польським урядом), Копистенський розпочав роботу над новим варіантом “Палінодії”, над яким працював, за деякими даними, аж до 1624 р. “Палінодія” не була видана в XVII ст., хоча патріарх Феофан перед від’їздом з Києва в січні 1621 р. цікавився змістом книги й благословив її публікацію. На рішення не друкувати твір вплинули зовнішні обставини. Після вбивства в Полоцьку Йосафата Кунцевича гоніння на православних у Речі Посполитій різко посилювались. Одночасно, з метою легалізації новопоставлених православних єпископів, почалися переговори православних з уніатами про нову унію. Можливо, тому “Палінодія” була не тільки не видана, але й не закінчена. Про це можна судити на основі незавершеності трактату, план якого, за задумом автора, повинен був повторити композицію твору Кревзи, причому кожна із частин “Палінодії” мала змістовно заперечувати відповідну частину праці Кревзи (прийом, уведений у православну полемічну літературу М.Бронецьким (псевдонім Христофор Філалет) у творі “Апокрисис” (Вільно, 1597), що був відповіддю на працю П.Скарги “Берестейський Собор та його оборона”). Однак у “Палінодії”, у порівнянні з “Обороною церковної єдності”, не вистачає останніх 3-х глав у заключній 4-й частині, які, ймовірно, не були створені, оскільки автор відмовився від планів публікації твору.

“Палінодія”, як і книга Кревзи, складається із 4-х частин із такою ж, як й у творі Кревзи, кількістю розділів у кожній. При цьому праця Захарії Копистенського більше, ніж у 6 разів є об’ємнішою за книгу Кревзи. У “Палінодії” є поділ розділів на “артикули”, що відсутні в “Обороні церковної єдності”, основний текст православного трактату доповнений багатьма нумерованими статтями. Для “Палінодії” характерна не притаманна для православної книжності тієї епохи ґрунтовність викладу, зумовлена широкою ерудицією автора, який не тільки керувався багатою колекцією візантійських історичних творів, якої не мали ні його попередники, ні ті, що йшли за ним західноруські письменники, але й був начитаний у західній історіографії (зокрема, активно використовував “Церковні аннали” Цезаря Баронія), знав польські твори. Під час написання “Палінодії” Захарієм Копистенським було використано набагато більше літератури, ніж Кревзою в підготовці “Оборони церковної єдності”. Свої твердження Копистенський підкріплював численними посиланнями на джерела. Хоч автор довгий час працював над текстом, як уже зауважувалося, він не вийшов за його життя. Лише десять відсотків матеріалу було опубліковано в Москві в 1648 р. під заголовком “Книга про єдину православну віру”, яка мала значення практичного керівництва. “Палінодія” не має смислового зв’язку всередині глав, тому її потрібно читати паралельно з “Обороною” Кревзи. Праця Захарії Копистенського була видана 1878 р. за редакцією П.О.Гільтебрандта на основі списку 1693–1695 рр. із Синодальної бібліотеки, що раніше належав святому Дмитрію (Савичу (Туптало). У 1987 і 1995 рр. “Палінодія” з’явилася церковнослов’янською та англійською мовами в Бібліотеці Гарвардського університету [9].

Головна тема “Палінодії” – обґрунтування неканонічності унії західноруської митрополії й католицької церкви та заперечення слів Кревзи про те, що руська церква з часу виникнення підкорялася Риму, а не Константинополю. Захарія Копистенський прагнув довести першопочаткову приналежність Київської митрополії до Константинопольського Патріархату й відсутність у папського престолу прав на неї. Це завдання відображено в складеній із частин грецьких слів назві трактату, яку можна перекласти як “древній шлях” (на поч. XVII ст. полемічний твір на захист православ’я з такою ж назвою написав Мелетій (Смотрицький), однак він не зберігся).

Догматична дискусія щодо католицького догмату про зверхність папи римського є наріжною темою “Палінодії”. Вона демонструє результати Флорентійської й Берестейської уній – сприйняття римського престолу як найбільшого ворога православ’я, відкриває різні погляди на духовно-ціннісні засади, що мають знаходитись в основі розбудови церкви, розуміння яких є важливим у контексті дослідження ментальності східного й західного християнства, конфесій, що співіснували в умовах єдиного державного механізму Речі Посполитої, яка реалізувала проект їх об’єднання.

У польському суспільстві православні розглядалися як належні до вселенської церкви. Після Триденського собору католики почали вимагати від сповідників східного обряду визнання римської централізації, абсолютної влади папи в церкві й усіх принципів і догматів католицького віровчення. Ця точка зору знайшла відображення в трактаті П.Скарги “Про єдність церкви Божої під одним пастирем”. Православні мали повернутися в істинну віру – католицизм, поза яким, вважалося, спасіння немає. Так виглядала імперативна програма діяльності католиків. Вони закликали до єдності, що заповідана Христом, під керівництвом одного пастиря – папи римського; апостола Петра вважали таким, що має першість у порівнянні з іншими апостолами. Централізація, ієрархія, уніфікація, єдиноначалля, дисципліна, всезагальність – на них стоїть істинна церква, говорили католики. У розділенні й різноманітності, на їхню думку, виявляється дух Антихриста. Без існування папи й римського престолу єднання католиків і православних мислились як неможливі. Папа розглядався як гарант збереження церквою її істинно християнського характеру [4]. Догмат про зверхність папи римського мав важливе значення в духовно-ціннісному світогляді західного християнства, яке під впливом програми Католицької реформи проводило активну боротьбу з Реформацією, одним із заходів якої був і проект Берестейської унії 1595–1596 рр., як зазначає російський історик М.Дмитрієв [5].

По-іншому діяли православні. Вони намагались оживити й реформувати церковне життя, працювали як “нестяжателі”, вивчали Священне Писання, приматом визнавали лише внутрішнє релігійне переживання, що переважало над обрядом, гартувалися в терплячому ставленні до єретиків. Представники східної церкви відмовлялися від формально-ритуалістичного, зовнішньо-обрядового розуміння релігії, виступали за нове ставлення до світських знань – до нової мудрості, за творчий, вільний, проникнутий раціоналізмом підхід до Священного Писання, готовність до діалогу з іншими конфесіями, яка не виключає гострої полеміки з ними. Ураховуючи релігійні потреби мирян, які в умовах конфронтації протестантизму й традиційних конфесій мали потребу в джерелах церковного вчення, й усвідомлюючи потребу в захисті православ’я від критики протестантів, католиків і місцевих єретиків, вони прагнули здійснити таку інтерпретацію православного вчення, яка б відповідала релігійним потребам пастви, змогла б охоронити й законсервувати традицію, якій була незнайома ідея вищості римського єпископа. Це вище місце було зайняте Христом.

У такому контексті можна розглядати полемічний трактат “Палінодія” (1617–1624) Захарія Копистенського не просто як боротьбу православних Речі Посполитої з католиками, а й в аспекті національно-церковного спротиву римському централізму та

універсалізму. Православний автор у 1-й частині праці доводить, що влада в Церкві апостола Петра не є вищою за владу інших апостолів, а у 2-й стверджує, що всі єпископи успадкували від усіх апостолів рівні права в церковній ієрархії, тому римський єпископ не може претендувати на верховенство серед християн, він ніколи не управляв східними церквами, не ставив східних патріархів, не має права судити їх. Захарія Копистенський спростовує середньовічні постулати католицизму з уявленнями про характер папської влади та римської церкви як єдиної, що веде до спасіння, на основі Святого Письма, творів отців і вчителів церкви, свідчень церковної та світської історії. У його трактаті “Палінодія” в дискусії православної та католицької церков про примат пап у вселенській церкві зіштовхнулися дві різні манери – західного й східного християнства – мислення про церкву.

Слов’янська православна духовно-інтелектуальна традиція, яку представляє З.Копистенський, є переважно традицією монастирського послушання й повчання (психофелія, “душевна користь”), поняття, що встановлено грецькими отцями й внутрішніми духовними намірами (вести душу до досконалості в духовному житті, до спасіння, слави Господа від тутешнього життя у вірі до споглядання блаженства). Вона початково прив’язана до здобуття Божественної мудрості, шляхи до якої прокладені в мудрих книгах Біблії, вивченні Законів Божих, вірі, що Всевишній, можливо, дарує їх розуміння для душевної користі. Цей тип сприяє не систематичному читанню й студіюванню, а індивідуальній медитації й засвоєнню слова Божого. Це переважно процес внутрішнього осягнення, прийняття до серця. Тому він структурований не ззовні, а зсередини, підкріплює духовні зусилля читача або слухача натхненням, що представляє Божий дар розуміння. Тексти у слов’янській православній традиції підкорені субординації за їх повчальною функцією: вони скоріше дані, ніж зроблені, вони для збудження правдивих, для медитації, для дії. Їх пізнають серцем, а не розсудком. Вони не несуть значення “тут”, вони не потребують послідовності.

Отці латинської церкви встановили традицію повчання з певним технічним значенням, як духовним, так і соціальним, у побудові Церкви, залишаючи місце для відмежування Божественної мудрості від усіх інших видів мудрості. Римська католицька традиція – це традиція інтелектуального пошуку, цьому сприяли проблеми текстуального розуміння й перекладу на різні мови. У цій традиції тексти можуть бути незалежні від повчальних функцій, можуть бути не тільки дані, але й зроблені, в ідеалі, вони вивчаються й студіюються систематично, щоб читач усвідомив підтексти, оволодів ними.

Кревза, хоч і представляє західну духовно-інтелектуальну традицію, звертається лише до православних джерел для пошуку підтримки своїх аргументів, які включають традиційні церковні та літописні тексти. Він показує своє хороше знання православних текстів, закликає більше до серця, ніж до інтелекту. В аргументах і композиції він дотримується католицької традиції, і лише орієнтація на очікування читача видає його запозичення в православного опонента.

Захарія Копистенський нетипово для православних свого часу ставить перед собою завдання дослідити всі доступні джерела (католицькі, протестантські, православні), щоб заперечити тези опонента Кревзи. Згадує кожен аргумент і кожен факт, та все ж переважають не вони, а орієнтація на серце читача, що притаманно православній традиції.

“Палінодія” – це типово середньовічна історія. Її предмет – дух, з висоти якого пояснюються й оцінюються всі факти. Історія – це свідчення єдиної істини, що розкривається Богом у часі. Вся земна історія трактується як відображення царства православних. Час цієї історії представляє синтез категорій сакрального й мирського, що

забезпечує розуміння всього земного життя як історії спасіння з есхатологічними очікуваннями.

Інший тип історичного мислення в Л.Кревзи. Для нього історія – це вже не так однозначно детермінований Божою волею хід подій. Головним діючим суб'єктом є людина. Уся історія пояснюється через боротьбу добрих і злих начал у людях. У центрі історичної картини стоїть особистість, яку роздирають пристрасті. Весь хід історії набув драматичного забарвлення. Важливою рисою, яка, на думку Л.Кревзи, визначає поведінку людини, є рівень її освіченості. “Простота” і “неученість” вели руських митрополитів до підпорядкування патріарху-схиматику. Ті ж митрополити, які підтримували церковну єдність, вважає Кревза, вирізнялися високою освіченістю.

Якщо основним принципом, який сповідує З.Копистенський, було те, що не людина володіє історією, а історія, як задум Божий, володіє людиною, то в Кревзи, навпаки, – усе залежить від людини з її пристрастями й розсудком.

Кидаючи погляд у минуле, Копистенський у кожній події бачить глибокий духовний сенс, сакральний статус, що передвизначений священною історією, яка розглядається як текст Божественного Одкровення, що прочитується в часі й вимагає свого духовного розпізнавання. Для Кревзи минуле – це випадкові події, розвиток яких можна спрямовувати людським розумом. Тому про минуле не можна сказати, що воно однозначно визначає теперішнє, воно не є символічним текстом. Бог перестав володіти часом і події вийшли з Його підпорядкування. Якщо для Копистенського теперішнє – це відлуння минулого, а через нього й вічності, то для Кревзи – це випадкова точка в потоці часу, яка є початком невідомого майбутнього. Для Копистенського ж майбутнє – таке ж свідчення вічності, як і минуле, такий же прояв Божого задуму [7].

Іронія історії вплинула на долю творів Л.Кревзи та З.Копистенського. Полемічні писання Кревзи були доступні широкій аудиторії, але не передруковувалися, оскільки примирення православних і католиків не було досягнуто. “Палинодія”, не зважаючи на неправославний список джерел інформації та дослідницький підхід, але на недостатню послідовність, незавершений і великий обсяг, була не тільки надрукована через 20 років після смерті Копистенського, але здобула авторитет у середовищі старовірців, розповсюджувалася в багаточисельних рукописних версіях. Подальше дослідження творчості Л.Кревзи та З.Копистенського є перспективним у контексті вивчення специфіки українського богослов'я, його духовно-ціннісних засад.

1. Завитневич В. З. Палинодія Захарія Копыстенскаго и ея место въ исторіи западно-русской полемики XVI и XVII вв. / В. З. Завитневич. – Варшава, 1883. – 346 с.
2. Ведер В. Конфликт двух интеллектуальных традиций / В. Ведер // 400 лет Брестской церковной унии 1596–1996 : Критическая переоценка : сб. материалов Междунар. симпозиума. – Неймен, Голландия, 1998. – С. 231–237.
3. Голубев С. Т. Київській митрополитъ Петръ (Могила) и его сподвижники / С. Т. Голубев. – К., 1883. – Т. 1. – С. 271, 273, 283–288, 294, 389–390, 392–400; прил. С. 269–273, 277–279, 287–290, 297–299.
4. Дмитриев М. В. Изменения в культурной и идейной жизни Речи Посполитой в эпоху Реформации и православное общество / Дмитриев М. В. // Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в. Ч. 1 : Брестская уния 1596 г. Исторические причины / РАН ; Ин-т славяноведения ; Б. Н. Флоря (отв. ред.). – М. : Индрик, 1996. – С. 42–60. – (Библиотека Института славяноведения и балканистики ; 12).
5. Дмитриев М. В. Центробежные и центростремительные тенденции в развитии европейского христианства в XVI–XVII вв. / Дмитриев М. В. // Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в. Ч. 1 : Брестская уния 1596 г. Исторические причины / РАН ; Ин-т славяноведения ; Б. Н. Флоря (отв. ред.). – М. : Индрик, 1996. – С. 15–32. – (Библиотека Института славяноведения и балканистики ; 12).
6. Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636) / І. З. Мицько. – К. : Наук. думка, 1990. – 126 с.

7. Неменский О. Б. О возможной культурно-стилевой границе между православными и униатами в первой половине XVII века [Электронный ресурс] / Неменский О. Б. – Режим доступа : <http://www.hist.msu.ru/Science/LMNS2002/36.htm>. – Назва с экрана.
8. Палинодия // Русская историческая библиотека издаваемая археографическою комиссією. Т. IV : Памятники полемической литературы в Западной Руси, кн. 1. – Петербург, 1878. – Стб. 313–1200.
9. Степенькіна П. Я. “Палинодія” Захарії Копистенського як історичне джерело і пам’ятка української історіографії XVII ст. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : 07.00.06 / П. Я. Степенькіна ; НАН України, Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського. – К., 2005. – 16 с.
10. Петров Н. И. Новооткрытый список “Палинодии” Захария (Копыстенского) / Н. И. Петров // Труды Киевской духовной академии. – 1884. – № 6. – С. 244–257.
11. Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.pravenc.ru/text/182699.html>. – Назва с экрана.
12. Соловій М. М. Мелетій Смотрицький як письменник / М. М. Соловій // Записки ЧСВВ. Серія II, секція I : Праці; т. XXXVI. – Рим ; Торонто, 1977. – Ч. I. – 224 с.
13. Оборона унії. Сочиненіє Виленскаго архимандрита Льва Кревзи, 1617 года // Русская историческая библиотека издаваемая археографическою комиссією. Т. IV : Памятники полемической литературы в Западной Руси, кн. 1. – Петербург, 1878. – Стб. 157–312.

This article examines the polemical work of L.Krevzy “Church unity defence” and a work of Z.Kopystenskyi “Palinodiia” using biographical and textual methods. It demonstrates their implement to Eastern Christian (Orthodox) and Western Christian (Catholic) inner intellectual traditions.

Key words: *polemic, Pope primacy, dogma, Orthodoxy, Catholicism, inner intellectual tradition.*

УДК 101.1; 371.13

ББК 33

Світлана Ганаба

ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІ ПОГЛЯДИ СОФІЇ РУСОВОЇ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ПЕДАГОГІЧНИХ ТЕНДЕНЦІЙ

У статті акцентується увага на евристичному потенціалі філософсько-освітніх ідей Софії Русової. Відображено їх гуманістичну спрямованість та орієнтацію на розвиток особистості у сфері освіти.

Ключові слова: *особистість, освіта, навчання, педагогічні тенденції, дидактика, методи, гра.*

Сучасний етап суспільного розвитку людства дослідники кваліфікують як перехід від цінностей і пріоритетів індустріального суспільства до інформаційного, основним ресурсом якого є освітній капітал. Якщо в індустріальному суспільстві пріоритетним визначалося виробництво матеріальних благ, то в інформаційному – продукування інформації. Вона створюється з метою продажу й споживається задля отримання нової вартості в подальшому виробництві та обміну. Принципова новизна сучасного суспільства, на думку О.Зощенка, полягає в тому, що “інформація одночасно визначає й соціокультурне життя людини та його матеріальне буття” [2, с.72].

Людина перебуває в процесі постійної адаптації та самозміни, відповідно до швидкозмінних суспільних тенденцій, переживає переломний етап свого оновлення. Вона виявляє ініціативність і заповзятливість, демонструє здатність здійснювати вибір, визначає свою відповідальність за власні прорахунки, поразки тощо. Сьогодні виникає потреба в особистості, яка не лише накопичує інформацію для своєї професійної діяльності, але й володіє здатністю її генерувати та змінювати. Майбутнє такої людини, на думку дослідників Г.Драйдена й Д.Вос, залежатиме не лише від того, наскільки швидко вона зуміє засвоювати нові суспільні реалії та пристосовувати їх до потреб життя, а від того, чи сприйматиме людина освіту як безперервну життєву процедуру в отриманні соціально значимого знання [1, с.35]. На перший план висувається завдання підготувати людину до самостійного оволодіння новими знаннями та інформацією, ви-

робити в неї потребу в навчанні протягом усього життя, навчити її використовувати отримані знання в практичній діяльності. Цю тенденцію змогла передбачити ще на початку ХХ століття Софія Русова.

Софія Русова – громадський і політичний діяч, знаний педагог і психолог, історик, етнограф, письменник, перекладач, мистецтвознавець, літературознавець, автор численних наукових праць та підручників, одна з фундаторів національної освіти та виховання, палкий патріот України. Її науково-дослідницький доробок містить потужну скарбницю філософсько-педагогічних ідей, що орієнтують освітню сферу на розвиток, становлення людини як найвищої соціальної цінності, найповніше розкриття здібностей і задоволення її освітніх потреб, не втратили свого значення й актуальності в наш час. “Вивчаючи творчий доробок видатного педагога, не можна не помітити її здатність не лише відповідати на запити сучасності у питаннях школотворення, а й значно випереджати свій час, передбачаючи майбутні стратегічні напрямки розвитку освіти і виховання. Це стосується, зокрема, і таких актуальних на сьогодні педагогічних проблем, як гуманізація освітнього простору, забезпечення особистісно орієнтованого спрямування навчання і виховання як у школі, так і у вищому навчальному закладі”, – зазначає Ю.Сербалюк [6, с.145].

С.Русова працювала над освітянськими проблемами впродовж десятиліть як педагог-практик і вчений. Її узагальнені погляди на організацію навчального процесу в школі були викристалізовані під читання лекцій частково в Кам’янець-Подільському Українському державному університеті в 1919–1920 рр. й особливо в Українському Вищому інституті імені М.Драгоманова в Празі в 1924–1925 рр. Конспект цих лекцій опубліковано 1925 року, але українська громадськість отримала можливість ознайомитись із ними лише 1997 року завдяки упорядникам двотомного видання вибраних творів С.Русової Є.Ф.Коваленку та І.М.Пінчуку.

Серед сучасних дослідників, які збагатили філософську й педагогічну спадщину розвідками, присвяченими висвітленню й аналізу ідей і поглядів званої освітянської діячки, – Я.Буралака, О.Джус, І.Зайченко, Є.Коваленко, З.Ногачевська, І.Пінчук, О.Проскура, О.Пшеврацька, О.Робуль, В.Сергеєва, І.Ткачук, О.Фролова тощо. Ґрунтовний аналіз творчого використання Софією Федорівною у своїх педагогічних працях надбань передової зарубіжної гуманітарної думки містять праці О.Сухомлинської, Є.Коваленко, Н.Дічека. Загалом у свідомості багатьох науковців С.Русова залишається виключно педагогом, хоча дослідження О.Пеньковець засвідчили, що вона справедливо вважається одним із фундаторів вітчизняної філософії освіти [3].

Метою статті є акцентування уваги на евристичному потенціалі філософсько-освітніх ідей Софії Русової в контексті запитів сучасної освітньої сфери.

Софія Русова була прихильницею ідей дитиноцентризму та природовідповідного виховання, які втілювалися в її педагогічну практику з опорою на експериментальне вивчення й врахування особливостей психічного розвитку дитини, реалізувалися через запровадження трудової, діяльнісної спрямованості навчання й виховання тощо. Дитина з її природними задатками, здібностями, потребами, прагненнями має бути в центрі освітнього процесу. Зміст освіти та навчання відштовхуються від суб’єктивного досвіду тих, хто навчається. “Як немає в садку двох кущів однаковісінських, так немає в класі двох дітей з однаковими почуттями, думками, здібностями”, – стверджувала дослідниця [2, с.4]. Пріоритет індивідуальності, її самоцінності та самобутності, повага до суб’єктивного досвіду, його збагачення – це основа побудови навчання.

Аналізуючи дидактичну спадщину своїх знаних попередників і сучасників Я.Коменського, Ф.Дістервега, К.Ушинського, М.Монтессорі, В.Лая, дослідниця схилилася до думки, що навчання в школі не обмежується передачею готових знань від учителя учневі. Вона вважала, що освітній процес необхідно переорієнтувати й побудувати на

інших засадах: "... Годі вже розуміти навчання як процес зверхнього нав'язування знання вчителем учневі, а що це процес сприймання, цілком зв'язаний з внутрішнім світом дитини й тим самим він уже вимагає від учителя доброго розуміння її психіки" [4, с.144]. Заперечуючи, що навчання – це процес зверхнього нав'язування знання вчителем учневі, дослідниця наголошувала, що це процес сприймання, цілком пов'язаний із внутрішнім світом дитини, розуміння її психіки. Відтак навчання С.Русова витлумачувала "як процес, за допомогою якого дитина під керівництвом вчителя опановує будь-який матеріал, направляючи на це всі свої душевні сили"[4, с.145].

У широкому сенсі "навчання", на думку дослідниці, містить у собі декілька уявлень, що певними психічними й практичними відтінками відрізняються одне від одного, а саме: учіння, освіта, інтелектуальний розвиток, уміння, навички. "Учіння припускає самостійну працю дитини над тим або іншим матеріалом, який поширює її знання та уміння... Освіта є теж навчання, але вона не подається лише у класі, вона є широким розумінням слова вчення, бо вона поширюється лише на інтелектуальні знання й дається більш дорослим дітям, дається не тільки через книжки, а й через безпосередній контакт з людьми, через перебування в різних місцевостях, серед різних народів... Вона своїм широким неясно визначеним змістом наближається до так званого загального інтелектуального розвитку, але він відрізняється від неї тим, що може бути більш-менш поверховий, він є продуктом активного зусилля учня й може прийматися безпосередньо від середовища, але може також бути результатом власної праці учня", – аналізувала С.Русова [4, с.144]. Виходячи з того, що освіта містить три елементи: уміння, знання й загальний розвиток, дослідниця радила організувати навчальний процес так, щоб він максимально сприяв розвитку й саморозвитку школярів через різноманітні види самостійної роботи. "Чим більше в цьому процесі виявляється ініціатива та самостійна праця дитини, чим більше проблем до розв'язання збігається з життєвими інтересами дитини, тим і процес навчання дасть найкращі результати", – підкреслювала дослідниця [4, с.143]. Вона наголошувала, що "на кожному уроці бажано, щоб учні самі вишукували засоби для розв'язання проблеми, бо не так важливо саме розв'язання, як праця його дослідження" [4, с.219]. Навчання має спонукати дитину для подальшої творчості, пошукової діяльності, щоб потреба в знаннях, самоосвіті стали її життєвою потребою. Відтак одним із шляхів удосконалення освіти С.Русова вважала посилення уваги до індивідуалізації навчання та самостійної роботи, яка має розбудити зацікавленість дитини, виробити звичку до самостійного опанування знаннями, розвивати потребу в постійній освіті, самоосвіті та саморозвитку. Відводячи значну роль у навчальному процесі самостійній дослідницькій роботі студентів у вищих навчальних закладах, дослідниця вважала за необхідне перенесення акценту із традиційної лекційно-семінарської системи викладання у вузі на самостійну роботу студентів: "Найбільше грошей вищі школи витрачають на обладнання лабораторій та кабінетів, і професура ставить собі завданням не так впливати на студентів своїми лекціями, як уміти викликати оригінальні молоді сили для певних дослідів" [4, с.293]. Безумовно, такі погляди дослідниці актуальні сьогодні, коли в освітньому просторі України активно впроваджуються вимоги Болонського процесу.

Особливу увагу дослідниця приділяла взаєминам учня та вчителя в навчальному процесі, ролі педагога в організації пізнавальної діяльності. Дитина в освітньому процесі під керівництвом педагога опановує будь-який матеріал, спрямовуючи на це всі свої душевні сили. Учитель не може бути простим фахівцем зі свого навчального предмета, а має стати тонким знавцем внутрішнього світу дитини. Роль учителя полягає, на переконання дослідниці, у тому, щоб "знайти для цього процесу відповідний матеріал, викликати до нього інтерес і вказати їй певніші шляхи до опанування. А для цього й потрібна буде організація навчання, що буде найбільш відповідати різним

періодам росту дитини, і вибір методів як для дисциплінування розуму дитини, так і для найкращого засвоєння знання” [4, с.145]. У своїй праці “Дидактика” С.Русова висловлювала думку про те, що “кожен вчитель мусить, починаючи працю з дітьми, дізнатися, які вони мають ясні та певні перцепції” [4, с.193]. Педагог повинен знати, на якому шаблі розвитку знаходяться його учні, ураховувати їхні нахили та інтереси. Щоб інтелектуальні сили дитини працювали, учитель має не забувати деяких правил: 1) нічого не вимагати від дитини понад її сили; 2) викликати на допомогу для розв’язання якоїсь проблеми природну спритність дитини; 3) навчити дитину працювати; 4) викликати бадьорість й утворити в класі таку піднесену атмосферу, щоб праця йшла жвавіше [4, с.238].

Він має будувати навчальний процес не на порожньому місці, не нав’язувати своє бачення світу, вимагаючи його сприймання як істини, не нехтувати попереднім життєвим досвідом дитини, а його вивчати й узгоджувати. Дослідниця наголошувала, що “виховання мусить мати метою виробити людину з широким розумінням своїх обов’язків, з незалежним, високорозвиненим розумом, братерським почуттям до усіх людей...” [5, с.195] Процес навчання вона окреслила як спеціально організовану вчителем пізнавальну й практичну діяльність учнів з метою засвоєння ними нагромадженого соціального досвіду. “Таким чином у процесі навчання суспільний досвід, який репрезентує педагог, не витісняє суб’єктивний, а збагачує його, узгоджує його з науковим змістом знань, що передаються, тобто відбувається соціалізація суб’єктивного досвіду. Взаємодія між вчителем і учнем набуває форми співробітництва, і перебуває обмін їх досвідами. Цей обмін знаходить свою реалізацію в учінні, основним результатом якого є розвиток особистості”, – пише Ю.Сербалюк [6, с.148]. Аналізуючи філософсько-освітню концепцію особистості в науковому доробку С.Русової, О.Фролова звертає увагу на обставину, що трактування дослідницею соціокультурної екзистенції людини тісно пов’язане з українською філософською традицією. “Людська особистість в межах цієї традиції значною мірою аналізується, спираючись на взаємодію людини з природним довкіллям та громадсько-суспільним середовищем, тобто, розглядається як результат взаємодії Мікрокосму із Макрокосмом. Софія Русова в цьому сенсі продовжувала у філософсько-освітньому плані розробляти в умовах суспільства початку ХХ-го ст. ідею особи як Мікрокосму, що традиційно була притаманна українській філософській думці з часів Київської Русі”, – стверджує О.Фролова [7, с.165].

Важливим питанням у навчальному процесі залишалося питання обрання методів організації та викладання. Дослідниця проводила пошук, які методи пізнавальної діяльності будуть найкращими для учнів. У навчальній діяльності, на думку дослідниці, зберігають свій евристичний потенціал слово вчителя, використання ним наочності, організація практичної діяльності учасників освітньої взаємодії й водночас набувають розвитку інші способи пізнавальної діяльності.

С.Русова не здійснила спеціальної кваліфікації методів навчання, але у своїй “Дидактиці” докладно описала такі загальні методи, як дедуктивний, індуктивний та евристичний. Вона зауважувала, що “кожний урок можна провести шляхом аналізу – індукцією, що проводить до концепту цілою низкою часткових дослідів, що розвиває окремі судження з конкретних (або й теоретичних) агрегатів і з цих часткових суджень виводить загальне судження або принцип. Можна вести урок і методом синтезу, що ставить на чолі уроку одне широке судження і з нього виводить часткові. Ці два методи не виключають один одного” [4, с.224]. Дослідниця радила комбінувати ці методи в процесі навчання, оскільки однобічне їх використання може негативно відобразитися на здібностях учнів: “наскільки аналіз дає певний терен для досліду, настільки синтез – для розвитку світогляду, загального мислення” [4, с.226]. Лише від майстерності вчителя залежить удале комбінування цих методів. Вагомого значення С.Русова надавала самостійній розумовій праці учнів/студентів, “коли вони, не обмежуючись уже

відомими їм фактами, самі роблять нові відкриття; йдучи шляхом аналізу до розуміння нового закону з найменшою допомогою вчителя” [2, с.227], тобто евристичному методу. Уміння розглядати предмет у його розвитку та зв'язку з іншими предметами чи явищами, “щоб учні могли утворити собі такий концепт, який об'єднував би всі науки в один величний процес многобічного соціального та фізичного розуміння всесвіту” [4, с.227]. Такий спосіб навчання вона називала генетичним методом. У центр генетичного навчання дослідниця радила ставити природознавство та соціальні дослідження про рід, родину, громаду, державу, церкву, мистецтво. На її думку, міжпредметні зв'язки природознавчих та соціальних дисциплін, мистецтва необхідно найтісніше поєднати із практикою життя. Дослідниця радила використовувати катехізичний метод навчання, що має вигляд бесіди вчителя з учнями. У ході такої бесіди можуть не тільки перевірятися набуті знання, але й “народжуватися” нові.

Цінним для сучасної освітньої сфери є аналіз Русовою нових методів навчання, таких як метод Монтесорі, метод Декролі, Дальтон-метод, трудовий метод Кершенштейнера тощо, інтерес до яких у педагогічній громадськості зріс останнім часом. Дослідниця намагалася бути об'єктивною, характеризуючи позитивні моменти застосування цих методів. Вона звертала увагу й на проблеми, які виникають у вчителів під час використання новітніх засобів. Дослідниця слушно зауважувала, що великий арсенал педагогічних засобів, з одного боку, полегшує працю вчителя, дозволяє зробити навчання більш цікавим для дітей, а з іншого, – вимагає від нього постійного збагачення своєї педагогічної майстерності.

Софія Русова звернула увагу на навчання методом гри. Вона переконливо доводила, що гра дозволяє урізноманітнити процес навчання, активізувати дітей, захопити “різні сили дитини, а не тільки самий розум”. Гра вносить у навчання емоційний елемент, наближає навчання до життя. На думку С.Русової, “метод гри відповідає природі дітей і може вжитися «в усякій науці»” [4, с.230]. Гра є особливою формою діяльності дитини, за допомогою якої вона здійснює зв'язок зі світом. Причому формою цілісною, яку недоцільно розчленовувати на ті окремі здібності, що її забезпечують, оскільки втрачиться своєрідна якість гри. В ігровій діяльності змінюються пізнавальні процеси. Так, сприймання все більшою мірою стає перцептивною дією. У грі формується емоційна, моральна та інтелектуальна сфери дитини, гра розвиває уяву, сприяє фізичному розвитку й удосконаленню дитячого організму. “Гра в дитинстві не є пустотливістю, вона має велике і глибоке значення, це ядро усього внутрішнього переживання дитини, через це по іграх ми можемо найкраще зрозуміти психологію тієї чи іншої дитини”, – зазначала дослідниця [4, с.66]. Вона також звернула увагу на соціальне значення дитячої гри. На її думку, особливого значення набувають ігри для “розвитку соціального інстинкту”, адже дитина вперше змушена стримувати своє “Я”, погоджувати свої інтереси з вимогами колективу. За словами мислительки, коли народ ще не знав культурного життя, то ігри, забави були першою соціальною школою.

Творча спадщина Софії Русової є важливою й актуальною для дослідників стратегій розвитку освітнього поступу України у XXI столітті. У її творах лежить глибока віра в потенційні можливості кожної дитини, які не лише необхідно виявляти, але й розвивати. Урахування індивідуально-психологічних особливостей учня, адекватність освітніх методів дійсній природі людини, виявлення та розкриття тих потенційних можливостей, які закладено природою, створення умов для самопізнання та саморуху індивідуальності – це покликані здійснити освітні інституції. Рішуче виступаючи проти схоластики й зубріння, дослідниця наполягала на розвитку дитини в її індивідуальному темпі. Дидактично-освітні методи С.Русової співзвучні сучасним ідеям особистісно орієнтованого підходу до організації навчального процесу. Не інтереси, уподобання та нахили дитини пристосовуються до методів викладання предмета, а, навпаки, способи

навчально-пізнавальної діяльності добираються до можливостей, здібностей та інтересів учня/студента. Загалом дослідниця своїми педагогічними ідеями випереджала свій час. Ще 1914 року вона зазначала: “Нова школа кладе за головну мету – збудити, дати змогу виявитися самостійним творчим силам дитини. Викликавши творчу самостійну діяльність дитини, вчитель поширює свідомість учня й тим самим поширює діяльність його, й допомагає йому новими засобами творити якнайкраще” [4, с.6].

Філософсько-педагогічна спадщина С.Русової є актуальною сьогодні, коли Україна чітко визначила орієнтири на входження в освітній і науковий простір Європи та здійснює модернізацію освітньої діяльності в контексті європейських вимог. Ураховуючи те, що проблема утвердження гуманістичної парадигми, зростання ролі особистісного начала в освітньому процесі є складною й багатогранною, доцільно продовжити дослідження з окресленої проблеми. Зокрема, розглянути евристичний потенціал гри у філософсько-освітній спадщині Софії Русової.

1. Драйден Г. Революція в навчанні / Г. Драйден, Дж. Вос ; [пер. з англ. М. Олійник]. – Л. : Літопис, 2005. – 542 с.
2. Зоценко О. В. Інформаційне суспільство: ознаки і динаміка / О. В. Зоценко // Інтелект. Особистість. Цивілізація : тематичний збірник наук. праць із соц.-філос. проблематики. – Донецьк : Дон ДУІТ, 2004. – № 3. – С. 270–276.
3. Пеньковець О. М. Філософсько-освітні погляди С. Русової (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук / О. М. Пеньковець. – Чернігів : Чернігів. держ. пед. ун-т ім. Т. Шевченка, 2001. – 20 с.
4. Русова С. Вибрані педагогічні твори : у 2 кн. Кн. 2 / Софія Русова ; за ред. Є. І. Коваленко ; упоряд., передм., прим. Є. І. Коваленко, І. М. Пінчук. – К. : Либідь, 1997. – 320 с.
5. Русова С. Ідейні підвалини школи / Софія Русова // Зайченко І. В. Педагогічна концепція С. Ф. Русової. – Чернігів : Чернігів. держ. пед. ун-т, 2000. – С. 191–196.
6. Сербалюк Ю. В. Ідеї особистісно-орієнтованого навчання у педагогічній спадщині С. Русової / Ю. В. Сербалюк // Просвітницька діяльність Софії Русової : зб. наук. пр. Кам'янець-Подільського держ. ун-ту. Серія соціально-педагогічна. Вип. V. Т. II / упоряд. В. А. Гурський. – Кам'янець-Подільський : Аксіома, 2007. – С. 145–151.
7. Фролова О. Особа як об'єкт філософсько-освітнього вчення Софії Русової / Ольга Фролова // Філософія освіти. – 2005. – № 2. – С.162–170.

This article pays attention to evristic potential of philocophical ideas of Sophia Rusova. They describe their human direction and orientation according to the development of a personality.

Key words: *personality, education, studying, pedagogical, didactic, game.*

УДК 930.1 (477)

ББК 87.3 (4 Укр)

Ярослав Гнатюк

“ДУХ КАПІТАЛІЗМУ” І “ПРИВИД КОМУНІЗМУ” НА СЦЕНІ УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІЇ

Екстраполюються результати осмислення раціоналізації західного суспільства традиційного типу з предметної галузі західноєвропейської філософії й соціології в проблемне поле філософської україністики. Моделюється структура історичної дії, елементами якої є етика праці, спосіб виробництва та форма власності, шляхом інтерпретації соціокультурної формації як релігійно мотивованої економічної практики для вивчення й розуміння українського суспільства та його історії.

Ключові слова: *соціокультурна формація, модель структури історичної дії, православний феодалізм, католицький феодалізм, східноправославний феодалізм, західноправославний феодалізм, протестантський капіталізм, квазіправославний комунізм, православний квазікапіталізм.*

Опрацювання досвіду осмислення історичного переходу західної цивілізації від аграрного феодалізму до індустріального капіталізму в західноєвропейській філософ-

ській і соціологічній класиці та застосування його результатів, ураховуючи те, що трансформаційні переходи від аграрного феодалізму до індустріального капіталізму й від радянського комунізму до глобального капіталізму певною мірою подібні між собою, для розуміння сучасного українського суспільства уявляється важливим і перспективним завданням філософської україністики соціогуманітарного спрямування. Цей історичний перехід, який супроводжувався зростанням раціональності всіх сфер західноєвропейського суспільного життя, десакралізацією природи й піднесенням західного світу, зазвичай називають раціоналізацією. Спричинені раціоналізацією західного суспільства традиційного типу, його культури й виробництва соціальні зміни та їхні наслідки привернули увагу й викликали зацікавлення практично всіх західноєвропейських філософів та соціологів. Західне суспільство перехідного чи трансформаційного типу перебувало в полі зору Г.Гегеля, К.Маркса, О.Конта, Е.Дюркгейма, М.Вебера, Ф.Тьоніса та багатьох інших дослідників.

Названі західноєвропейські інтелектуали, аналізуючи соціальні зміни, які відбувалися в західному суспільстві трансформаційного типу, спробували описати його структуру, виокремити рушійні сили й визначальні чинники історичного розвитку. Для опису й осмислення структури західного суспільства трансформаційного типу вони використовували метафору будівлі. Як слушно зазначив П.Рікер, “не вдаючись до цієї метафори, вельми складно описати культурі феномени якось інакше” [1, с.133]. Метафора будівлі присутня у створених ними моделях структури суспільства та його історії. Це, наприклад, моделі Абсолютної ідеї й всесвітньої історії Г.Гегеля, базису й надбудови К.Маркса, соціальної та індивідуальної реальності Е.Дюркгейма, культурних ідей та індивідуальних учинків М.Вебера. Але між західноєвропейськими інтелектуальними лідерами не було єдності із приводу того, що вважати фундаментом, а що – поверхами цієї будівлі, іншими словами, згоди щодо джерел, чинників і характеру історичної динаміки західного суспільства трансформаційного типу. Так, Г.Гегель, К.Маркс і Ф.Енгельс головним джерелом і чинником історичної динаміки вважали економічне виробництво, а Е.Дюркгейм і М.Вебер – релігійні уявлення та мотивації. Обстоювані ними моністичні теоретико-методологічні позиції базувалися на класичному методі соціогуманітарного дослідження – каузальній редукції – зведенні всього спектра соціальних причин або до економічних впливів, або до релігійних мотивів. А це, у свою чергу, формувало концептуальне бачення соціальної реальності як ієрархічно детермінованої соціальної системи, ставлячи розвиток релігії й церкви у залежність від економічних умов, або хід економічного мислення й лінію економічної поведінки в залежність від релігійної мотивації.

Г.Гегель – один з дуже небагатьох, якщо не єдиний, хто досягнув справжнє значення політичної економії як модерної науки новітніх часів для розуміння новоєвропейського суспільства й передбачення його майбутнього [3, с.162]. Осмислюючи історію політичної економії, Г.Гегель наголошував, що “це одна з тих наук, які виникли в новітній час на його ґрунті”. А далі, окреслюючи завдання політичної економії, він висловився так: “Ця надмірність свавільного породжує всезагальні визначення, і все, що здається розпорошеним і позбавленим думки, утримується необхідністю, яка діє спонтанно. Виявлення цієї необхідності – завдання політичної економії, науки, яка робить честь думці, тому що вона знаходить закони, які описують безліч обставин <...>; перехід одного в інше, де ми не бачимо ціле спочатку, тому що воно ціле, здається, полишене на свавілля окремого індивіда, надзвичайно цікавий і має схожість з планетарною системою, котра завжди показує нам тільки нерівномірний рух; проте його закони можна пізнати” [3, с.234–235].

На думку П.Розанвалона, Г.Гегель знайшов у політичній економії як науковій дисципліні “референції”, які дали йому “змогу надати центральну роль практиці та

порвати з традиційним німецьким ідеалізмом”. Для Г.Гегеля людська праця стала “центральною концепцією”, виходячи з якої він розглядав розвиток суспільства [2, с.159]. Як бачимо, Г.Гегель, високо цінуючи політичну економію як перспективну науку новітніх часів, одним із перших наголосив на провідній ролі економіки в суспільному житті, на значенні людської праці для розвитку всесвітньої історії та пізнавальної діяльності людської спільноти.

К.Маркс, будучи не марксистом, а гегельянцем, і його соратник Ф.Енгельс дотримувалися думки, що “в кожную історичну епоху переважний спосіб економічного виробництва та обміну й зумовлена ним будова суспільства становить основу, на якій ґрунтується політична історія цієї епохи й історія її інтелектуального розвитку, основу, виходячи з якої вона тільки й може бути пояснена” [4, с.24]. При цьому Ф.Енгельс наполегливо переконував, що “кінцеві причини усіх суспільних змін і політичних переворотів треба шукати не в головах людей, не в зростаючому розумінні вічної істини і справедливості, а в змінах способу виробництва та обміну; їх треба шукати не у філософії, а в економіці відповідної епохи” [5, с.305].

Спираючись на таке розуміння будови суспільства та його історії, К.Маркс сприймав релігію як ідеологічне уявлення, ілюзію свідомості. На його погляд, “релігія є лише ілюзорне сонце, що обертається навколо людини доти, допоки вона не почне обертатися навколо себе”. Він стверджував, що “релігія є опіум народу”, наркотик, що не дає пригнобленим зробити жодної спроби покращити своє становище, протиставити себе своїм експлуататорам. Звідси його теза: “Відміна релігії, як ілюзорного щастя народу, є вимога його дійсного щастя” [6, с.415]. При такому сприйнятті релігії К.Маркс не брав до уваги той факт, що релігійні уявлення та мотивації, особливо в суспільствах традиційного типу, зумовлюють різні способи мислення людей, у тому числі й економічний спосіб мислення індивідів, а економічні інститути в будь-якому суспільстві – традиційному чи сучасному – не існують без економічного мислення та економічної свідомості. Він не зважав на те, що релігійні цінності й переконання присутні в економічній свідомості, не враховував того, що навіть фальшиві чи ілюзорні уявлення, до яких, на його думку, належить релігійна ідеологія, реально впливають на економічну поведінку.

Відкидаючи запропоноване К.Марксом розуміння історії й релігії та полемізуючи з ним, Е.Дюркгейм стверджував, що “марксистська гіпотеза не тільки не доведена, але вона суперечить фактам, котрі, як уявляється, вже встановлені. Все більше число соціологів й істориків сходяться в тому, що релігія – найбільш первісне зі всіх соціальних явищ. Саме із неї шляхом послідовних трансформацій виникли усі інші прояви колективної діяльності: право, мораль, мистецтво, наука, політичні форми і т. д. В принципі все релігійне” [7, с.206]. Якщо К.Маркс сприймав релігію як ідеологічне мислення, ілюзію свідомості чи фальшиву свідомість, то Е.Дюркгейм тлумачив її дещо інакше. На його погляд, “не можна казати, що релігія не знає реального суспільства й абстрагується від нього, вона його образ, що відображає всі його сторони, навіть найвульгарніші й найвідразливіші. У ній можна знайти все, і якщо найчастіше ми бачимо, що тут добро перемагає зло, життя долає смерть, а сяйво світла потужніше сил тьми, то це тому, що в реальності все саме так, а не інакше. Бо якби зв’язок між цими суперечними силами було перевернуто, життя стало б нестерпним, насправді ж, воно триває й прагне розвою” [8, с.392]. Він наголошував, що “створений людиною інститут не може ґрунтуватись на похибках та брехні: інакше він не міг би довго існувати. Якби він не ґрунтувався на природі речей, то наштовхнувся б на такий опір цих речей, що не зміг би його подолати”. Звідси його висновок: “Немає релігій, які були б фальшивими. Усі по-своєму справжні: усі відповідають, хоча кожна у свій спосіб, певним умовам людського існування” [8, с.6].

Е.Дюркгейм розглядав релігійні уявлення як автономну реальність, поза зв'язком з економічною структурою суспільства. Він вважав, що економічна структура суспільства жодним чином не визначає релігійних уявлень індивідів. Вони, на його думку, спричинені іншими соціальними уявленнями [7, с.240]. Проте важко заперечити те, що є очевидним: економічні умови реального суспільного життя накладають свій відбиток на релігію й церкву як соціальний інститут, впливають на релігійні настрої та релігійну поведінку.

Тезу Е.Дюркгейма про реальний характер релігій поділяв також і М.Вебер. Він зазначав, що “релігії, як і люди, – це не якісь штучні вигадки. Це історичні утворення, а не логічні чи психологічні конструкції, позбавлені внутрішніх суперечностей. У них часто поєднувалися такі мотиви, які, за умови їхньої послідовної реалізації, вступили би у суперечність один з одним. «Послідовність» тут була радше винятком, аніж правилом” [9, с.425].

Сам М.Вебер висунув тезу про те, що деякі аспекти протестантизму сильно вплинули на виникнення й розвиток індустріального капіталізму. На його думку, “один із конститутивних компонентів сучасного капіталістичного духу, і не лише його, а всієї сучасної культури, – раціональна життєва поведінка на основі *ідеї професійного покликання* – виник <...> із духу християнської аскези” [9, с.378]. А “основний принцип усіх різновидів «аскетичного» протестантизму (радикального кальвінізму, баптизму, менонітського вчення, квакерства, методизму та аскетичних гілок континентального пієтизму) полягає в тому, що лише *підтвердження* у цьому житті, зокрема у професійній праці, є гарантією відродження у потойбічному світі і наступного виправдання перед Господом. З цього неминуче випливає висновок: «випробуваним» християнином може бути лише випробувана «людина професії», зокрема в капіталістичному дусі – надійна «ділова людина»” [9, с.387]. Звідси наступні паралелі й аналогії М.Вебера: “Пуританин *прагнув* бути людиною професії, ми *мусимо* бути такими. Бо поступово, оскільки аскеза переносилась із чернечої келії у професійне життя і оволодівала царинною мирської моралі, вона починала відігравати певну роль у формуванні того грандіозного космосу сучасного господарського устрою, який пов'язаний з технічними та економічними передумовами машинного виробництва і який у наш час примусовим чином формує життєвий стиль кожної людини, – причому не лише тих людей, що безпосередньо пов'язані з ним своєю виробничою діяльністю, а й взагалі усіх, кого з моменту народження вкинуто в цей механізм. І такий примус існуватиме, мабуть, доти, поки не вигорить останній центнер пального” [9, с.378–379].

Виражені моністичними теоретико-методологічними позиціями концепції, за якими реальною основою й причиною розвитку суспільства є економічне виробництво чи релігійні уявлення, деякою мірою половинчасті й через це однобічні. Саме тому С.Московичі запропонував у процесі з'ясування ролі та значення економічного й релігійного інститутів у формуванні характеру суспільства виходити з такої універсальної формули: “Якщо економічний елемент – це кисень існування в суспільстві, то ідеологічний або релігійний елемент – це його водень. Можна обговорювати їх пропорції, але не сам зв'язок” [10, с.48].

За допомогою запропонованої С.Московичі формули, беручи до уваги аргументи К.Маркса й контраргументи Е.Дюркгейма та М.Вебера, виявляється можливим створити нову теоретичну конструкцію й методологічну категорію – аналітичний концепт “соціокультурна формація”. Соціокультурну формацію можна визначити як модель структури історичної дії, у якій відтворюється причинний зв'язок між релігійною мотивацією й економічною поведінкою та функціональний зв'язок між релігійною етикою праці, способом виробництва й формою власності.

В українському історичному процесі вдається виокремити декілька соціокультурних формацій, що співіснують, протистоять чи послідовно змінюють одна одну. Головними серед них, на нашу думку, є православний феодалізм, католицький феодалізм, східноправославний феодалізм, західноправославний феодалізм, протестантський капіталізм, квазіправославний комунізм та православний квазікапіталізм.

Православний феодалізм – це модель структури історичної дії, у якій відтворюється причинний зв'язок між православною мотивацією й економічною поведінкою та функціональний зв'язок між православною етикою праці, аграрним способом виробництва й монопольною власністю феодала на природні ресурси та засоби виробництва.

Його антипод – католицький феодалізм – це модель структури історичної дії, у якій відтворюється причинний зв'язок між католицькою мотивацією й економічною поведінкою та функціональний зв'язок між католицькою етикою праці, аграрним способом виробництва й монопольною власністю феодала на природні ресурси та засоби виробництва.

Далі, різновид православного феодалізму – східноправославний феодалізм – це модель структури історичної дії, у якій відтворюється причинний зв'язок між православною мотивацією й економічною поведінкою та функціональний зв'язок між православною етикою праці східного обряду, аграрним способом виробництва й монопольною власністю феодала на природні ресурси та засоби виробництва.

А його опонент – західноправославний феодалізм – це модель структури історичної дії, у якій відтворюється причинний зв'язок між православною мотивацією й економічною поведінкою та функціональний зв'язок між православною етикою праці західного обряду, аграрним способом виробництва й монопольною власністю феодала на природні ресурси та засоби виробництва.

Наступник католицького феодалізму – протестантський капіталізм – це модель структури історичної дії, у якій відтворюється причинний зв'язок між протестантською мотивацією й економічною поведінкою та функціональний зв'язок між протестантською етикою праці, індустріальним способом виробництва й приватною власністю фізичних чи юридичних осіб на природні ресурси та засоби виробництва.

Нарешті, квазіправославний комунізм – це модель структури історичної дії, у якій відтворюється причинний зв'язок між квазіправославною мотивацією й економічною поведінкою та функціональний зв'язок між десакралізованою православною етикою праці східного обряду як складовою марксистсько-ленінської світської релігії, аграрно-індустріальним способом виробництва й монопольною власністю компартійно-державного апарату на природні ресурси та засоби виробництва.

Його наступник – православний квазікапіталізм – це модель структури історичної дії, у якій відтворюється причинний зв'язок між сакралізованою православною мотивацією й економічною поведінкою та функціональний зв'язок між православною етикою праці сакрального типу, аграрно-індустріальним способом виробництва й монопольною власністю олігархічних кланів на природні ресурси та засоби виробництва.

З концептуальної перспективи соціокультурної формації очевидно, що українська історична динаміка – це насамперед етична, а не економічна динаміка, що українська історія є історією змін етик праці сакрального типу чи світського типу в сакральному оформленні, а не змін форм власності. Форма власності в Україні переважно була й залишається монопольною. Змінювалися тільки самі монополісти. Феодалів змінив компартійно-державний апарат, а останній, своєю чергою, – олігархічні клани. Фактично, від середини XI ст. до сьогодні в Україні існує монополістична формація, причому, незалежно від її модифікаційних форм – православної, східноправославної, західноправославної чи квазіправославної, реально, в економічному плані, а не ідеологічно чи релігійно в українській історії нічого не змінилося.

У середині XI ст. у Києворуській Україні вкорінюється православний феодалізм. На думку І.Лисяка-Рудницького, “процес феодалізації почався на Русі-Україні в середині XI ст. із поселенням княжої дружини на землі” [11, с.49]. Після падіння Константинополя й занепаду Візантійської імперії у XV ст. сакралізоване культурно-цивілізаційне коло, яке раніше утворювали Константинополь і Київ, трансформувалося в Києворуській Україні в розтягнутий зі сходу на захід культурно-цивілізаційний еліпс, полюсами якого стали два самостійних сакральних центри: Київ і Львів. “З упадком Царгороду, – зазначав Є.Маланюк, – культура нашої землі вже починає мати два вогнища – на сході і на заході. І образ культурних й політичних границь нашої землі вже з кола з осередком у Києві, перетворюється на *elincy*” [12, с.21]. У XVI ст. після Берестейської унії Руськолитовська Україна у своєму історичному розвитку ввійшла в стадію розламу культурно-цивілізаційного еліпса та усамостійнення східноправославного й західноправославного феодалізмів. Сталося це значною мірою внаслідок експансії католицького феодалізму в Руськолитовську Україну та нездатності православного феодалізму протистояти їй.

Зіставляючи й порівнюючи два окремих історичних потоки: західноєвропейський і власне український, варто відзначити, що коли Західна Європа здійснила трансформаційний перехід від католицького феодалізму до протестантського капіталізму, Руськолитовська Україна, висловлюючись точніше, Західна Україна як її географічна частина, лише перейшла від православного феодалізму до західноправославного феодалізму, залишаючись, однак, при аграрному способі виробництва й православній етиці праці, але з певною її модифікацією у вигляді католицького оформлення. Звідси модернізаційне відставання України від Західної Європи, сповільненість темпоритмів її економічного зростання. Причому слід наголосити, що проблема відставання України від Західної Європи саме економічна, а не соціокультурна, пов’язана з культурним розколом України між православ’ям і греко-католицизмом, розламом українського суспільства між східноправославною й західноправославною субцивілізаціями, як уважають С.Гантінгтон, Е.Вілсон та інші [13, с.255; 14, с.334, 501; 15, с.63]. Адже західна цивілізація, складовою якої є Західна Європа, як і православна цивілізація, до якої належить Україна, також розколота між західноєвропейською континентальною й англо-американською океанічною субцивілізаціями, але тим не менш Англія у XIX ст., США у XX ст. виступали в ролі лідерів світового економічного розвитку.

Приблизно в середині XIX ст. протестантський капіталізм, після свого утвердження в Західній Європі, розпочав експансію за її межі: спочатку на західноправославний феодалізм в Австро-Угорській імперії, а потім на східноправославний феодалізм у Російській імперії. Але цей процес був короткотривалим із малозначними наслідками. Уже на початку XX ст. східноправославний феодалізм Росії, виступаючи в перетвореному вигляді як квазіправославний комунізм, зупинив експансію протестантського капіталізму в Україні, за винятком Західної Європи, та й то лише до середини XX ст., хоча російський марксизм був певною мірою породженням протестантського капіталізму.

У кінці XX ст. протестантський капіталізм Західної Європи й США спробував узяти реванш у квазіправославного комунізму Росії за свою поразку в Україні, яка сталася на початку XX ст. у Східній Україні та в середині XX ст. у Західній Україні. Україна в кінці XX – на початку XXI ст. утретє ввійшла в стадію трансформаційного переходу. Нагадаємо, що вперше цей перехід відбувався в кінці XVI ст., а другий – у середині XIX ст.

Цей третій перехід є трансформацією квазіправославного комунізму в православний квазікапіталізм. Осмислюючи специфіку переходу сучасного українського суспільства від квазіправославного комунізму до православного квазікапіталізму в контексті західноєвропейського досвіду філософського й соціологічного дослідження

раціоналізації західного суспільства традиційного типу, необхідно відзначити таке. Якщо трансформаційний перехід західної цивілізації від традиції до раціональності, феодалізму до капіталізму, спільноти до суспільства, аграрного суспільства до суспільства індустріального типу прийнято називати раціоналізацією, то трансформаційний перехід православної цивілізації від раціональності до традиції, комунізму до капіталізму, тоталітаризму до демократії, плану до ринку, що відбувається на теперішньому пострадянському просторі, у тому числі в посткомуністичній Україні, можна з усіма на те підставами назвати традиціоналізацією.

Раціоналізація західноєвропейського суспільства аграрного типу мала на меті його вдосконалення, більш доцільну організацію, інтелектуалізацію культури, зростання ефективності системи влади та управління, модернізацію технології виробництва, заміну аграрного способу виробництва індустріальним. Традиціоналізація ж українського суспільства посткомуністичного типу переслідує мету його архаїзації, примітивізації й сакралізації, реорганізації шляхом наближення неринкових механізмів економіки до ринкових, повернення від цінностей пізнання, науки, науково-технічного прогресу й наукової раціональності до цінностей віри, церкви та сакральної релігійності й спрямована на передачу компетенції в проблемах побудови картини світу від науки до релігії. Усе це веде до деінтелектуалізації, рутинізації мислення й зростання ірраціональності поведінки, падіння престижу науки й наукової діяльності, регресу в галузі індустріальних технологій, панування традиційної поведінки, що підсвідомо зорієнтована на очевидні цінності й тому легко піддається маніпулюванню в політичній і комерційній рекламі.

Використовуючи метафору будівлі для опису сучасного українського суспільства, можна відзначити, що в квазіправославному комунізмі був ілюзорним фундаментом у вигляді десакралізованої православної етики праці східного обряду, що формально функціонувала в межах тоталітарного панування марксистсько-ленінської наукової ідеології як світської чи цивільної релігії, і реальними були її поверхи – монопольна форма власності компартійно-державного апарату. У православному ж квазікапіталізмі все навпаки: ілюзорними в ньому є поверхи у вигляді монопольної форми власності олігархічних кланів, а реальним – фундаментом – сакралізована православна етика праці східного чи західного обряду, що реально функціонує в межах реалізації українського ліберального проекту як господарської ідеології та політичної програми.

1. Рікер П. Ідеологія і утопія / П. Рікер. – К. : Дух і Літера, 2005. – 384 с.
2. Розанвалон П. Утопічний капіталізм : Історія ідеї ринку / П. Розанвалон. – К. : КМА, 2006. – 246 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Філософія права / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мисль, 1990. – 524 с.
4. Маркс К. Маніфест Комуністичної партії / К. Маркс, Ф. Енгельс. – К. : Політвидав України, 1970. – 98 с.
5. Енгельс Ф. Розвиток соціалізму від утопії до науки / Ф. Енгельс // Вибране / К. Маркс, Ф. Енгельс. – К. : Політвидав України, 1990. – Т. 5. – 748 с.
6. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение / К. Маркс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Госполитиздат, 1954. – Т. 1. – 698 с.
7. Дюркгейм Э. Социология : Ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм. – М. : Канон, 1995. – 352 с.
8. Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя : Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгейм. – К. : Юніверс, 2002. – 424 с.
9. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / М. Вебер. – К. : Основи, 1998. – 534 с.
10. Московичи С. Машина, творящая богов / С. Московичи. – М. : ЦПП, 1998. – 560 с.
11. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе / І. Лисяк-Рудницький. – К. : Основи, 1994. – Т. 1. – 554 с.
12. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури / Є. Маланюк. – К. : Обереги, 1992. – 80 с.
13. Хантингтон С. Становление цивилизаций / С. Хантингтон. – М. : АСТ, 2003. – 603 с.
14. Вілсон Е. Українці: несподівана нація / Е. Вілсон. – К. : К.І.С., 2004. – 552 с.
15. Гальчинський А. С. Помаранчева революція і нова влада / А. С. Гальчинський. – К. : Либідь, 2005. – 368 с.

Extrapolated results of the rationalization of western society understanding of the traditional type of subject area of western philosophy and sociology in the field of philosophical problem of the ukrainian history. Modeled structure of historical action, featuring an ethics of work, mode of production and form of ownership, through interpretation sociocultural formation as religiously motivated economic practice for study and understanding of ukrainian society and its history.

Key words: socio-cultural formation, the model structure of historical action, orthodox feudalism, the catholic feudalism, the eastern quasi-orthodox feudalism, the western quasi-orthodox feudalism, protestant capitalism, quasi-orthodox communism, quasi-orthodox capitalism.

УДК 1(091) (477)

ББК 87.3 (4 Укр)

Олег Гуцуляк

ІСТОРИОСОФІЯ КЕНОЗИСУ РУСІ: ВІД МАЛОРОСІЇ ДО УКРАЇНИ

У статті розглянуто етапи трансформації української християнсько-есхатологічної ментальності (Русь – Малоросія – Україна), викликані колізіями історії та поневолення. Запропоновано погляд, за яким із часів навали монголо-татар у Київській Русі виникає особлива історіософська концепція “покарання Божого за гріхи” і добровільного прийняття їх (“кенозис”, “умаління”) як знак визволення та звеличення “в славі” в грядущому Царстві Божому.

Ключові слова: ментальність, есхатологія, православне християнство, Київська Русь, Малоросія, Московщина, Україна.

Згідно з ортодоксальним християнським світовідчуттям, Господь карає не лише грішників, але й землі, які вони населяють, – “б’є по площині”. Карає, як Отець, відступаючих від нього, щоб урятувати їх, привести, повернути до істини: “... Себто есть батоґь Его, да негли встятувшеса вспомянемься от злого пути своего...” У “Повісті временних літ” у записі 1068 року про нашестя половців на Русь читаємо: “... *Земли же согрешивши котории любо, казнить Богъ смертью, ли градомъ, ли наведенемъ поганых, ли ведромъ, ли гусеницею, ли иными казньми, аще ли покаявшися будемъ...*” [18, с.181–183, 233–235, 241–243]. Звідси досить нейтральне й навіть м’яке ставлення до половців, а пізніше до монголо-татар: не як до заклятих ворогів (хоча вони, звичайно, “погані”, тобто язичники), але як до “бича Божого”. Зовнішня причина бід – напад кочівників, внутрішня – наші власні гріхи. Серапіон Володимирський у своїх проповідях такими ж словами виховує свою паству через сорок років після початку монголо-татарського іґа [19, с. 440–441, 444–448].

Спроба подолання зовнішньої причини – неправильний шлях, шлях примноження зла й гріха. Прагнучи в даний момент силою звільнитися від ворога, людина показує, що вона не приймає покарання Божого, не прагне постраждати за свої гріхи. Логіка літописця така: усунути слід внутрішню причину, і зовнішня усунеться з Божого дозволу.

Іноді власне самі покарання свідчать про особливість та обраність, бо показують, наскільки важливо Всевишньому спрямувати того, кого карають, на істинний шлях. Зазвичай той, хто карає дитину, яка поводить себе погано, – це її люблячий батько. Батькові не байдуже, що буде із сином, йому важливо наставити його на правильний шлях. Бог карає, як люблячий батько, як сказано в Біблії: “І пізнаєш у серці своєму, що як настановлює чоловік сина свого, так Господь, Бог твій, настановлює тебе” (Второзакон. 8:5).

Тому страшно не покарання, бо воно є свідченням уваги, піклування, промислу і, більше того, – любові Божої, а страшною є богозалишеність.

Безумовно, гріхом, за яким Русь зазнала такої страшної кари, як навала степових орд “агарян” (монголо-татар), був відхід руських церковних ієрархів від велико-

князівської влади, зумовлений прагненням “славитися” – здобути владу, аналогічну до тієї, яку мають на Заході римо-католицькі єпископи.

Проти цього “марнославства” та шукання ієрархами влади рішуче виступав пресвітер Фома Любимич. І перед ним змушений був оправдуватися у своєму “Посланні” навіть сам київський митрополит Климент Смолятич, зазначаючи, що владу він має з волі Божої, а отже, безглуздо противитися їй [1, с.31]. Тільки через дев’ястсот років після цього Володимир Соловйов у праці “Про духовну владу в Росії” (1881 р.) зазначав, що в Смолятича та у всіх його спадкоємців духовна влада визнається сама по собі як принцип і ціль, у той час як істинним християнським принципом є Христос, а ціллю – Царство Боже й правда Його.

Розширення світської влади церкви було зумовлене впливом християнських начал, охоронницею яких і була церква. У своїх храмах вона відкрила притулок рабам і бідним, вона впустила їх у свої ряди, але “... входячи у склад середньовічного суспільства, вона не могла віддалитися від його звичок, вона повинна була відати землями, їй приналежними. Залишилася з тих часів приказка: під посохом єпископа добре жити. Раби церковні користувалися більшими правами, ніж раби світських власників. У стінах монастирів знаходять сліди того, що в 9 сторіччі церковні власники укладали зі своїми рабами умови, і, таким чином, в Італії, особливо на півночі, церковні раби повинні були на церкву три дні працювати, решту часу споживати для себе. Церква часто відступала землі своїм рабам <на правах користування (emphiteusis)>; із цих ось власників утворилася велика кількість дрібних власників” [2, с.268]. Та й ідеологія на той час, як зазначає Дм.Чижевський у своїй книзі “З двох світів: Нариси з історії відносин слов’ян і Заходу” (Гаага, 1956), зовсім не залежала від класових симпатій чи антипатій, а ідеологія була християнською й усі конкретні життєві питання неодмінно пов’язувалися з християнською традицією.

Відхід церкви від великокнязівської влади, прагнення церкви до політичної діяльності, незалежнення від земного (київського) кагана (від ст.-євр. “кахан” – “оборонець”) привело до того, що церква, за зауваженням В.Липинського, “... у той спосіб наблизилась до мас та збільшила свій авторитет моральний, духовний ... і коли (під впливом, між іншим, нового, татарського завоювання) в масах українських забувся факт насильного прищеплення християнської релігії, ця релігія і церква стали для нас вірою і церквою батьків” [3, с.22, 30–32]. Тільки із цієї позиції, на наш погляд, слід підходити до позитивної оцінки Іваном Вагилевичем монголо-татарського завоювання: “... Поява татар становить головну епоху в південноруській історії, бо через них південноруський народ при поваленні справді незалежного, але слабкого державного існування піднісся до вершин слави, яких ледве чи сягав який-небудь інший із стародавніх, завдяки своїм козакам, борцям за волю предків, їх інституції і вірі” [4, с.40].

Протистояння двох влад, кагана та Церкви, набуло такого характеру, що літописи як виразники церковної історіософської концепції влади майже нічого не повідомляють про князя Володимира Святославича Хрестителя після його хрещення. Як говорить академік Борис Раушенбах, Володимир не був слухняним виконавцем волі своїх духовних отців, коли їх поради були корисні тільки Константинополю й розходилися з потребами Києва. Не прийшло духовенство “командувало” Володимиром, а навпаки [5]. Вважаємо, що згадка в літописі від 996 року про те, як Володимир-неофіт відмінив смертну кару через боязнь гріха, але потім, слухаючись настанов церковників (“треба карати розбійника, але з розсудом”), відновив її, мала б свідчити про послух Володимира, однак літопис одразу ж після розповіді про це зазначає, що Володимир після виконання цих настанов “жив по установі батьківській та дідівській”, тобто за звичаями русичів.

Це не повинно нас дивувати, бо київський князь і його оточення діяли за словами святого Павла: “Нехай кожен залишається в стані в такому, в якому покликаний був” (1 Кор. 7:20).

Відхід Руської церкви від князя-кагана, отже, відіграв певну позитивну роль для утвердження християнства на Русі. Але, зрештою, “нагулявшись і натішившись свободою”, вона, мов блудний син, знову ж припала до ніг свого оборонця.

Відбулося це 1441 року, тоді, коли київський митрополит, грек Ісидор, уже як один із кардиналів Римської церкви, з амвона Успенського собору в Москві прочитав буллу Флорентійської унії – акт зречення православної віри (спільно з Ісидором унію підписав єпископ Аврамій Суздальський, її також підтримали візантійський імператор Іоанн VIII Палеолог і патріарх Константинопольський Іосиф II), і коли після триденного шоку всіх руських ієрархів церкви тільки великий князь Василій Васильович оголосив Ісидора еретиком. Із цього моменту “... таїнство світової правонаступності на оборону чистого православ'я до кончини віку віднині незримо перейшло з падаючого другого Риму на Москву, і її воїстину благовірний князь Василь Васильович отримав найвище посвячення в дійсного царя всього світового православ'я, “браздодержателя святих Божиих церковей” [6, с.36]. Тому закономірним убачалося падіння з'єретиченого Константинополя 1453 року під копита кінноти Османської імперії: “... Відокремили релігійне суспільство від суспільства світського: перше закрили в монастирях, а forum надали язичницьким пристрастям та законам... що стосується морального життя, то в неї відібрали її активну силу, нав'язуючи їй, як верховний ідеал, сліпу покірність владі, пасивне послухання, квієтизм, тобто заперечення людської волі та сили”, – зазначає В.Соловійов [7, с.70–71].

З XIII ст. *Rex Moscovitana* стала тим феноменом, яким століттями раніше була для католицької церкви Ірландія (*Hibernia*). У.Еко пише: “... На той час решту Європи було перетворено на купу руїн. Одного чудового дня довелось проголосити недійсними всі хрещення, проведені деякими галльськими священиками. Виявилось, що ті хрестили *in nomine patris et filiae* (во ім'я отця и дщери), і не тому, що сповідували нову ересь та вважали Христа жінкою, а через те, що майже не вміли говорити латиною... Пірати з крайньої Півночі допливали ріками до самого Риму та грабували його. Язичництво розвалювалося, християнство ще не встигло його замінити. І серед цього всього одні тільки монахи Ібернії у своїх монастирях писали й читали, читали й писали. І малювали. А потім кидалися в човенці, скріплені зі звіриних шкур, та плили до ось цих земель і заново наvertsали їх у християнство, мовби мали справу з невірними. Ти ж був у Боббіо? Його заснував Святий Колумбан – один з таких монахів. Так що вибач їм їх дикую латинь. На той час у Європі справжньої латині вже не залишилося. Вони були великими людьми...” [8, с.265].

Але вся відмінність у тому, що “дика латинь” Московщини стала “русской речью”, прижилася в угро-фіннських племен, у той час як у більшості германців “дика латинь” зазнала поразки через їх початкову вірність аріанству з його апеляцією до етнічності (тільки германське плем'я франків прийняло одразу католицтво... і стало романомовним).

З навалою монголо-татар Північно-Східна Русь, за К.Марксом, пройшла ту жахливу й негідну школу, у якій склалася та звеличилася Москва. Вона досягла своєї могутності тільки завдяки віртуозності в мистецтві іга... Зрештою, Петро I поєднав політичне мистецтво монгольського раба з гордим честолюбством монгольського володаря, котрому Чингіз-хан заповів місію завоювання світу. Як визнає євразієць Петро Савіцький, без “кнута-татарщини” не було б Росії: “... Велике щастя Русі, що в момент, коли в силу внутрішнього розкладу вона повинна була впасти, вона дісталася татарам, і нікому іншому. Татарва – нейтральне культурне середовище, що приймало “всіляких

богів”... Якби її взяв Захід, він вийняв би з неї душу... Татарва не змінила духовної сутності Росії... Росія – наступниця Великих Ханів, продовжувач справи Чінгіза і Тимура, об’єднувача Азії” [9, с.21].

Та чи слід вважати щастям, запитує К.Касьянова, що Росія завдяки “татарві” перервала ріст держави за програмою “окружного самоуправління”? Держава в Московії була накладена зверху, і, по суті, подальша історія відбувається під знаком взаємостосунків держави та суспільства, а точніше, тієї малої соціальної соти, думка котрої є для окремої людини істинною реальністю [10, с.76].

У цих умовах Південна Русь чітко усвідомила свою долю маліти перед тим, хто має рости (пор.: Іоанн. 3:30) (у православної традиції родовід московитів виводиться від біблійного Мешеха – “Високого”), отримуючи на це божественну благодать.

Сучасні етнологи вважають, що своєрідною матеріалізацією слів Іоанна Предтечі “йому доля рости (αὐξάνειν, *auxanein*), а мені малитися” (ἐλάττωσθαι, *elattousthai*) – стало прикріплення народження Ісуса Христа до зимового сонцестояння, а Предтечі – до літнього. Ця солярна символіка була службовим знаряддям передачі теологічної доктрини, оскільки це здійснив католицький агіограф XIII ст. Іаків Ворогинський. Зокрема, народне повір’я про триразове зупинення сонця в день свого різдва символізує триразове знайдення (обрігіння) голови Іоанна Хрестителя. Саме в старовірському оригіналі ім’я Іоанн звучить як Іегоханан, тобто “дар Божий” та є, на думку представників “міфологічної школи”, народноетимологічним переосмисленням імені давньосемітського божества води та культу ртутера Оанна, тотожного шумерському богові злаків Ашнану (Еа-Ашнан > Оаннес > Іоанн). Не дивно, що на українському ґрунті Іоанн Предтеча осмислився тотожним архаїчному богові води та злаків (Іванові) Купало.

Але якщо образ змаленого Іоанна Предтечі символізував майбутнє звеличення (“афар”) “в кінці часів” у якості “слави”, то Ісус Христос, як зазначав св. Ніл Анкірський (пом. 430 р.), шляхом кенозису (умаління) став можливістю для людей сьогоднішніх особистих контактів з Богом: “... Бог сам... змалив себе, щоб стати доступним духовному сприйняттю людей, щоб ще в цьому житті душі їх “насолодилися світлом невимовної насолоди”. Якщо чоловік докладе зусиль, то на власному досвіді дійсно зримо відчує небесні блага, невимовне блаженство (τροφή, *trofe*), безмежне багатство Божества” [11, с.68].

Тому для соціального, земного буття Русі-України, поневоленої агарянами та латиністами, стала знаменною ідея апокатастазису (ἀποκατάστασις, *apokatastasis*) – благісного повернення людства до першоствореної чистоти ще в земному житті (Дії 3:21). Як стверджував Оріген, усі духи, отже, і духи потойбіччя, навіть диявол з його клеветами, зрештою, будуть прощені й просвітаються, щоб поступитися новій епосі. Ті ж самі погляди виявляємо в есхатології Климента Александрійського, але найбільш витончену та онтологічно завершену форму ця ідея набула у філософсько-теологічних творах Григорія Нисського [12, с.146–159].

У Вселенський Собор піддав прокляттю саме варіант учення Орігена про апокатастазис (за яким, начебто після вселенського прощення духи знову відпадуть, і все почнеться з початку), а не православне вчення про апокатастазис (!), і при цьому за Орігеном залишається почесне визначення “Учитель Церкви”. Католицтво зігнорувало приклади можливості невиконання пророцтв у Біблії (як не здійснилося пророцтво щодо жителів Ніневії, бо вони покалися). Таким можливим невиконанням, на думку православних, є пророцтво про вічні пекельні муки: “... Але ніколи, ніколи не називали й не назвемо Бога винуватцем вічної кари й муки, і ніби чоловікенависного, бо Він Сам сказав, що на Небі буває радість, коли один грішник кається. Вірити й мислити так ми не посміємо ніколи, поки маємо свідомість. А тих, хто так говорить і думає, ми піддаємо вічній анатемі, і визнаємо, що вони гірші від усіх невірних” [13].

В усьому цьому контексті саме слід, на нашу думку, шукати причину, чому з другої половини XVII ст. відбулося в українській есхатологічній ментальності самоозначення Україною себе як Малоросії (цього спершу суто церковного терміна на означення материнської території щодо колонізованих земель угро-фінського Північного Сходу, які визначаються як Великоросія, за грецькою традицією наявності Малої Еллади й Великої Еллади). Остаточо, починаючи з епохи Руїни (XVIII ст.) і після провалу власної реконквісти (Коліївщини) унаслідок “ножа в спину” від російської армії, ментальність українців прийняла на себе місію Малоросії – “покірного змаління (кенозису) – долю Іоанна Предтечі. Смирінням Україна героїчно подолала “дух помсти”: “... прийняти несвободу, але, як і Господь, тільки ту несвободу – котра в ім’я Боже. Такою була несвобода Предтечі, такою була несвобода Ісуса. У темницю їх відправила держава, але неволю Царства Кесаря вони перетворили у волю Царства Небесного” [14].

Але разом із цим Україна усвідомила, що в цей час їй слід веселитися й радіти (звідси вся її народо-спудейська сміхова культура XVIII–XIX ст., у безумі проклята В.Белінським, що відчував підспудну її торжествуючу істину), бо найменший у Божому Царстві – той більший за Іоанна Хрестителя, більшого з-поміж народжених від жінок (Лука 7:28). І цей менший, що навіть не був достойний жити на землі, за словами Іоанна Золотоустого, успадкує престол Царя і Господа.

До того ж є прецедент, коли ієромонах Арсеній (Суханов), будівничий московського Богоявленського монастиря, у суперечках із греками про віру (1652 р.) заявив: “Чуєте, греки, і зауважте, і не гордіться і не називайте себе джерелом, бо тепер Господнє слово збулося на вас: були ви перші, а нині стали останні; а ми були останні, а нині перші” [15, с.145].

Іродіадою для України стала власна старшина, яка покинула свого “чоловіка” – руський народ й одружилася з його “братом” – Московщиною.

Росія ж оцінювалася зовсім інакше: “... З божого дозволу, ми з Гоголем дуже добре порозумілися. Дивно: він визнав, що Росія – це різка, якою батько карає дитину, щоб потім її зламати” [16].

Закриває цю історіософську сторінку українського буття як властивості Малоросії маніфест Кирило-Мефодіївського братства (1846–1847 рр.) [17, с.28], усвідомлюючи, що власне вже в кериґмі Ісуса – “Сонця Правди” знаходиться розуміння як людського існування, так й існування української нації як “наріжного каменя” (іврит. *even pına*), яким раніше знехтували будівничі.

Після цього українець може відкинути свою “малоросійську сутність” і навертається до апокаліптичної місії українського християнського народу, Богом освяченого (іврит *kaddish/kiddush* “освячення, відрізання, украювання”): “Ви будете у Мене... народом святим” (Вихід 19:6); далі йдуть багаторазові повтори: “Я – Господь, освячуючий вас” (Вихід 31:13; Лев. 20:8; 22:32) і “Народ святий ти у Господа” (Второзакон. 7:6; 14:2, 21; 26:19). Боротьба з тиранією стає не тільки правом, але й обов’язком кожного українця (адже коли пережив досвід страждання від зла, отримуєш духовне право на опір), а ті, котрі приймають цей принцип, – утворюють своєрідну консорцію – “націю”, і надалі вона починає оцінюватись як самопожертва (“історичний суб’єкт”) в ім’я своєї національної гідності й держави – місця (*lieu*), пам’яті (*memoire*) та імені (*honneur*).

1. Горський В. С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII – середина XIII ст.) / В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1993. – 163 с.
2. Грановский Т. Н. Лекции по истории средневековья / Т. Н. Грановский ; сост. С. А. Асиновская. – М. : Наука, 1986. – 427 с.
3. Липинський В. Релігія і церква в історії України / В. Липинський. – К. ; Філадельфія : Рада, 1995. – 96 с.

4. Цит. за: Дем'ян Г. Иван Вагилевич – историк і народознавець / Г. Дем'ян. – К. : Наук. думка, 1993. – 151 с.
5. Раушенбах Б. В. Сквозь глубь веков / Б. В. Раушенбах // Как была крещена Русь / Б. В. Раушенбах. – М. : Политиздат, 1988. – 233 с.
6. Карташев А. В. Крещение Руси святым князем Владимиром и его национально-культурное значение / А. В. Карташев // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси : сборник. – М. : Столица, 1991. – С. 32–41.
7. Козловский В. П. Вл. С. Соловьев об антиномиях средневекового религиозного мировоззрения / В. П. Козловский // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья : Историко-философские очерки : сб. науч. трудов. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 67–77.
8. Эко У. Имя розы : роман / У. Эко ; пер. с итал. ; послесл. Ю. М. Лотмана. – М. : Книжная палата, 1989. – 496 с.
9. Цит. за: Айзатулин Т. Между молотом Европы и наковальной Азии : Историческая память и самопознание / Т. Айзатулин // Родина. – 1993. – № 5–6. – С. 20–22.
10. Латынина Ю. Идея нации и идея империи : Несколько замечаний о книге К. Касьяновой “К вопросу о русском национальном характере” / Ю. Латынина // Знание – сила. – 1993. – № 4. – С. 70–80.
11. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики / В. В. Бычков. – К. : Путь к Истине, 1991. – 408 с.
12. Сырцова Е. Н. Идея апокатастазиса в эсхатологии Григория Нисского / Е. Н. Сырцова // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура. – К. : Наук. думка, 1991. – С. 146–159.
13. Послання Патріархів Східної Вселенської Церкви про Православну Віру проти протестантства та англіканства, 1723 року // Відкрита бібліотека святоотцівської літератури Agios. – Режим доступу : http://agios.org.ua/uk/index.php/Послання_патріархів_Східної_Вселенської_Церкви_про_Православну_віру_1723_року.
14. Кротов Я. Несвобода Христова / Я. Кротов. – Режим доступу : <http://yakov-krotov.livejournal.com/1138402.html>.
15. Успенский Б. А. Этюды о русской истории / Б. А. Успенский. – С. Пб. : Азбука, 2002. – С. 145.
16. Иероним Кайсевич и Петр Семенов – Богдану Яньскому, 12 мая 1838 г., из Рима. Smolikowski, П, 127. – Режим доступу : http://az.lib.ru/w/weresaew_w_w/text_0220.shtml.
17. Костомаров М. “Закон Божий” (Книга буття українського народу) / М. Костомаров. – К. : Либідь, 1991. – 40 с.
18. Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси : XI – начало XII века / сост. Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев. – М. : Художественная литература, 1978. – Т. 1. – С. 181–183, 233–235, 241–243.
19. “Слова” Серапиона Владимирского / подгот. текста, пер. и коммент. В. В. Колесова // Памятники литературы Древней Руси. XIII в. – М., 1981. – С. 440–455.

The article examines the stages of transformation of Ukrainian Christian eschatological mentality (Rus – Malorussia – Ukraine), caused by collisions of history and oppression. A view, which since the invasion of the Mongol-Tatars in Kyiv Rus there special historiosofic concept of “God’s punishment for sin” and voluntary acceptance of their (“kenosis”) as a sign of liberation and exaltation “in the glory” in coming Kingdom of God.

Key words: *mentality, eschatology, Orthodox Christianity, Kyiv Rus, Malorussia, Muscovy, Ukraine.*

УДК 1(091): 14

ББК 87.3

Ірина Ленард-Криськів

МОЖЛИВОСТІ ЗАСТОСУВАННЯ КРИТЕРІВ ВІДКРИТОСТІ Й ЗАКРИТОСТІ СУСПІЛЬСТВА ДО АНАЛІЗУ КОНЦЕПЦІЙ НОВІТНЬОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

У запропонованій статті аналізуються особливості новітньої української політичної філософії. Характеризуються критерії відкритості й закритості людського суспільства. Зазначені критерії залучаються для дослідження філософських концепцій В.Липинського та Д.Донцова.

Ключові слова: *егалітаризм, елітаризм, економічна незалежність, свобода слова, нездатність до інновацій, альтернативність ідей і позицій, ідейний догматизм.*

Грунтовний аналіз критеріїв відкритості й закритості суспільства, сформованих у західноєвропейській філософії, надзвичайно важливий для осмислення української філософської думки і, у зв'язку із цим, для розуміння тих змін і трансформацій, які відбуваються в сучасному українському суспільстві. Необхідно збагнути, чому “в Україні домінують цінності закритого суспільства, не надто готового до змін” [1, с.8]. Чи не пов'язано це з доктринами українського націоналізму, які обстоювали М.Міхновський, Д.Донцов, М.Сціборський та інші? Пошук відповідей на ці та інші запитання є **метою** й завданнями статті.

Представники новітньої української політичної філософії В.Липинський і Д.Донцов по-своєму розуміли, яким повинно бути українське досконале суспільство: відкритим чи закритим. Так, В.Липинський схилився до думки, що майбутнє українське суспільство має бути суспільством відкритого типу, а Д.Донцов, навпаки, обстоював концепцію суспільства закритого типу. Серед сучасних українських науковців питаннями відкритості й закритості суспільства займаються такі дослідники, як: Я.Грицак, В.Фесенко й Д.Сепетий.

Аналізуючи концепції українських мислителів, слід сказати, що вони певною мірою збігаються із поглядами представників західноєвропейської філософії, а саме: А.Бергсона, К.Поппера та Дж.Сороса.

А.Бергсон поділяє людське суспільство на два типи: відкрите й закрите. Відповідно, вказані типи характеризують два види моралі (відкрита й закрита) і два типи релігії (статична й динамічна). Основним критерієм поділу суспільства мислитель уважав існування в людини двох видів душі. А.Бергсон говорив про те, що закрита душа – це “соціальне я”, а відкрита – “вільне я”.

“Соціальне я” являє собою біологічне начало в людині, а закрите суспільство – це біологічне співіснування індивідів. Таким чином, закрита мораль направлена на забезпечення існування закритого суспільства, а статична релігія, у свою чергу, – на підтримку закритої моралі. Статична релігія базується на переживаннях людини, на почутті тимчасовості життя, що веде особистість до відсутності бажання працювати на благо закритого суспільства. Тому статична релігія виконує функцію примирення людини з існуючим суспільством.

На відміну від “соціального я”, “вільне я” – це духовне начало людини, яке об'єднує всіх людей в єдине ціле – відкрите суспільство, незважаючи на національні й громадянські кордони. Динамічна релігія існує у відкритому суспільстві й звертається до всього людства. Вона виникає завдяки скеруванню людської душі на навколишнє оточення з його соціальними установками. Цей тип релігії орієнтований на закріплення в людини позитивних емоцій.

Особливості релігії А.Бергсон розглядає з перспективи обґрунтованих ним концепцій закритого й відкритого суспільства. “Закрите суспільство – це суспільство, члени якого тримаються разом... Таким є людське суспільство, яке щойно вийшло з лона природи. Людина була створена для цього суспільства, як мурашка для мурашника” [2, с.255].

К.Поппер стверджував, що теорія відкритого суспільства є “філософською концепцією”, або “альтернативою для суспільства майбутнього”. Характеризуючи концепцію мислителя, варто сказати, що в ній подано опис суспільства з онтологічної, аксіологічної й епістемологічної точок зору. Указані принципи в різних перспективах показують те, яким різновидом буття є певне суспільство, що містить у собі основні ідеологічні й моральні цінності. У відкритому суспільстві, за К.Поппером, влада вибирається більшістю. Отже, К.Поппер уважав, що “перехід від закритого суспільства до відкритого є найбільшою революцією в історії людства” [3, с.159].

Дж. Сорос наголошував на тому, що концепція відкритого суспільства не стала ще загально визнаною. Більше того, вона виявилася нелегкою для розуміння й використання в ролі політичного принципу. Однак заслуговує на увагу і її подальший розвиток.

Концепції відкритості й закритості суспільства західноєвропейських мислителів перекликаються з концепціями українських мислителів новітньої доби. І тому ґрунтовний аналіз цих питань є важливим і необхідним для розвитку сучасного українського суспільства.

В. Липинський уважав, що здобуття Україною державної незалежності можливе через попереднє спадкове монархічне правління. На його думку, гетьман є своєрідним “національним прапором” [4, с.717], живим символом України, навколо якого гуртується все населення, а головним чинником державного будівництва є, на погляд мислителя, установлення правової монархії в традиційній гетьманській формі. Але ця монархія, як уважав В. Липинський, суттєво відрізняється від російської, що спиралася на насилля й необмежену владу царя, а також від польської, де король завжди був маріонеткою шляхти. За В. Липинським, можливими формами політичної організації українського державотворення є:

- 1) демократія з республікою;
- 2) охлократія з диктатурою;
- 3) класократія з правовою (законом обмеженою) монархією.

Найбільш придатною для України, зазначав учений, є остання форма. В. Липинський це пояснює тим, що вибори до демократичної республіки (парламенту) – політична бутафорія. Для українського руху, вважав він, гасла демократії й громадянського суспільства можуть стати фатальними, оскільки вони спричинять штучне копіювання демократії за взірцями інших країн, а політична культура однієї нації не може бути механічно перейнята іншою.

Український мислитель чітко вказував на те, що всі егалітаристські концепції можна розділити на два типи:

- 1) ті, що засадничо у своїх теоріях виходять із природної рівності людей і прагнення її дотримання в суспільстві;
- 2) ті, що, визнаючи першопочаткову неоднорідність природних здібностей людей, прагнуть соціальної рівності [5, с.103].

Розшарування на людські класи знаходиться в основі цивілізації й культури, яким початок дав момент протистояння. Ілюзія рівності в суспільстві видається рятівною від творчої активності аристократії. Таким чином, маси для збереження сталості своїх укладів воліють позбутись їхнього постійного збудника – еліти – шляхом “егалітаризації” на свій кшталт, за “типом найнижчим” [4, с.718]. Однак цей шлях, на думку В. Липинського, веде до матеріального й морального зубожіння, національної деградації. Отже, запорукою національного розвитку може стати лише вирівнювання “по типу найвищому”, тобто максимальне напруження спільних зусиль визнання й вшанування авторитету власної аристократії. “Нація – зорганізована людська маса, упорядкована меншиною добірних індивідів” [6, с.723].

Таке розуміння ролі аристократії зумовлює її конструктивний статус: функціональні властивості еліти у творенні нації та збереженні усталеної структури суспільства. Це твердження є характерним для мислителів, які дотримуються егалітаристської парадигми, і вихідним принципом теоретичних побудов яких є теза про те, що всі нації утворювалися й оберігалися добірною меншістю (аристократією) і ніколи – масами.

За переконанням В. Липинського, основною умовою створення української державності є єдність: релігійна, регіональна, політична, організаційна, національна. Справу української державності завжди губила відсутність єдності між українцями (гали-

цько-наддніпрянський антагонізм). Здобуття державності багато в чому залежить від організації провідної верстви, від її згуртованості. Але потрібно спочатку виплекати її. Народ, що не вміє відтворити й виховати власних “панів”, тобто провідної верстви, змушений навіки коритися чужим панам [6, с.730]. Учений обстоює ідеї єдності, віри й справедливості, любові до людей і землі, як найбільш фундаментальні цінності українського духу, що мають утілюватись у державність.

Як показують сучасні українські дослідники спадщини В.Липинського, він відштовхувався від елітистських положень щодо біологічних законів нерівності та “асиметрії природного життя, які виявляються також у житті суспільства” [9, с.9]. З потреб соціальної взаємодії органічно виростають різні верстви, групи й класи. Аналогічно до того, як із зернинки виростає рослина з корінням, стовбуром, гілками й кроною, так само органічно відбувається й диференціація соціального життя, формуються верстви, які беруть на себе функції організації управління суспільними справами. Тобто міркування українського мислителя аналогічні традиційним тезам елітизму, але “прив’язані” до умов України, тому вони містять і певні особливості, породжені часом і місцем походження.

Попри очевидні ознаки патріархально-романтичного утопізму, консервативних орієнтацій українського прихильника елітизму, у його соціальних концепціях помітний вплив популярних тоді марксистських витлумачень суспільних відносин, що відбилося, зокрема, в його концепції “класократії”, у якій ірраціонально-віталістичні установки його світогляду поєднувалися з частково марксистськими економічно-детерміністськими поглядами на суспільне управління, владу, панування [8, с.172].

І все ж таки специфічний елітизм В.Липинського все одно виступав на перший план. Це стосується, насамперед, його протиставлення елітним масам. Він розрізняє три типи еліт за способом організації управління суспільством: охлократію, класократію й демократію. Організація управління вирізняється, у свою чергу, способом відносин між активними й пасивними елементами в суспільстві. Різні типи еліт можуть перебувати при владі за різних політичних режимів. Зокрема, монархія може правити під час панування й охлократичної, і класократичної, і демократичної еліти.

Симпатії В.Липинського на боці класократичного типу еліт, коли соціальні групи визначені, сформовані, існують “органічні класи”, які склались у результаті розвитку матеріальної культури. Взаємини між елітою й масою визначаються їх належністю до певного класу й становищем, яке вони в ньому займають. Для класократичного суспільства характерна спільна для всіх віра в божественні закони, спільна громадська мораль, яка заохочує трудову активність, високий рівень розвитку техніки й духовності, і, що особливо важливо, – високий моральний авторитет “національної аристократії” [6, с.731], яка у своїй діяльності керується встановленими законами. В.Липинський чітко підкреслював “органічність”, “природність” таких форм взаємин у суспільстві, коли легітимна еліта керує масами за згодою останніх на ґрунті спільних моральних засад. Такі взаємини він хотів бачити в Україні.

Провідна верства, або еліта, за В.Липинським, відрізняється від маси здатністю до усвідомлення власних інтересів, до сприйняття державотворчих форм, до перетворення ірраціональних бажань в ідеологію, накреслення національних завдань. Адже “стихийне хотіння даної групи, не усвідомлене нею, поки ця група не має свідомості себе і своїх бажань, то її хотіння дремає і ніякими проявами руху, проявами сили не дає про себе знати ... аж поки в певний історичний момент певна частина цієї групи не усвідомить собі свого стихійного, досі не усвідомленого хотіння. З того моменту досі пасивна група стає групою активною, її хотіння, досі не усвідомлене, хотіння стихійне, сліпе стає свідомим хотінням, свідомою волею, здатною творити діла” [9, с.10]. Неважко побачити в цьому уривкові переплетення традиційних західноєвропейських елітистсь-

ких визначень “політичного класу” з марксистським ученням про класову свідомість, про перетворення з “класу-в-собі” в “клас-для-себе”. Отже, мав рацію М.Шаповал, коли звинувачував В.Липинського в тому, що він “виробляє програму українського монархізму на класовій основі” [5, с.94]. Певний елітизм був притаманний працям Липинського, проте домінували все ж таки ідеї традиційного елітизму, намагання в елітистському дусі представити соціальні суперечності й протистояння тогочасного українського суспільства знайти вихід зі складної історичної ситуації для України.

Отже, теорію еліти В.Липинський нерозривно пов’язує зі своїм ученням про націю й державу. Він виступає продовжувачем макіавеллівської традиційної європейської філософської та соціологічної думки, у якій відстоювалася ідея, що невід’ємним атрибутом будь-якої соціальної системи є наявність вищої, привілейованої верстви суспільства. Попри той факт, що український мислитель не посилався на праці своїх попередників й однодумців, можна розглядати його в одному ряду з видатними теоретиками елітизму. Тим більше, що навіть понятійно-термінологічний зв’язок указує на належність В.Липинського до прибічників сучасного макіавеллізму.

Різноманітність суспільних форм пояснюється неоднорідністю природи еліт. Політичний устрій нації в кожен історичну епоху визначає характер стосунків між елітою й масами. Саме таким способом визначаються можливості застосування критеріїв відкритості чи закритості суспільства. На думку мислителя, маси повинні бути підпорядковані еліті. Однак еліта (меншість), з одного боку, має керувати масою (більшістю), проте найдосконаліший варіант – об’єднання людей і влада демократії як характерні особливості відкритого суспільства. Позитивна роль аристократії – у вправному керуванні масами, але важливо, щоб не було ознак авторитаризму, який є притаманним для закритого суспільства.

Таким чином, аналізуючи й підсумовуючи концепції В.Липинського, слід відзначити, що доки в суспільстві переважають консенсусні тенденції між елітою та масами, доти це суспільство перебуватиме в стабільному стані. Еліта української нації тлумачилася ним як спільнота, до якої належать люди, що мають освіту, володіють певними навичками, уміннями, є вихованими й усебічно розвиненими, повинні й навіть зобов’язані бути на керівних посадах у своїй державі. Однак указана ланка має не просто керувати, не просто, так би мовити, займати високі крісла, але й дбати про тих людей, ту масу, яка їх вибрала. Проаналізувавши наведені вище слова, виникає думка: а чи не має відповідна ситуація безпосереднього відношення до нашого часу, нашої рідної, української проблеми розвитку суспільства?

Справді, українська політична ситуація ХХІ століття – це питання, яке, звичайно, хвилює кожного громадянина, кожного члена нашого суспільства. Проблема полягає в тому, що владу обирає саме маса, прості люди, працівники різних сфер, які прагнуть кращого майбутнього для себе й своїх дітей. Хочуть, щоб і до їхньої думки прислухалися високопосадовці, щоб і їхні буденні потреби були почуті й хоча б трішки підтримані. Але, на жаль, бачимо, що нам ще треба йти і йти до цього!

Чітко бачимо, що В.Липинський у своїх працях відстоював привілеї саме відкритого суспільства, суспільства, яке може й має запозичувати найкраще від світової громадськості для благополучного розвитку, кращого життя своїх людей. Думки й обґрунтовані ідеї цього видатного мислителя є, безперечно, цінними й актуальними для нас.

Виникає питання: які концепти розвитку суспільства характеризує Д.Донцов, які спільні й відмінні ознаки між його поглядами й поглядами В.Липинського і, нарешті, чим вони є корисними для нашого сучасного суспільства?

Уся доктрина Д.Донцова ґрунтується на римському праві або організованості римської держави. Проте це не завадило мислителю бути українським національним ідео-

логом й активно впливати на тогочасний і сучасний політичні процеси, зокрема на український націоналістичний рух, який розвивався в 30–50-х роках ХХ століття [11, с.415].

Безперечно, соціальні катаклізми в суспільстві, що були викликані першою світовою війною й подіями, які відбувалися після неї, давали можливість Д.Донцову зробити висновок про ірраціональний хід історичного процесу, про неможливість розумово вплинути на події, що відбувалися навколо. Проте Д.Донцов стверджує думку про неспроможність розуму взагалі, про те, що не розум, а воля є рушійною силою розвитку суспільства [12, с.323]. Він піддає критиці також історизм, просвітництво, ідеї ліберального індивідуалізму та соціального партикуляризму. А принцип ірраціоналізму вчений застосовує під час аналізу; феномену нації. На його погляд, підсвідоме, ірраціональне відіграє вирішальну роль у житті нації, яка, у свою чергу, є вінцем розвитку людського життя. І не індивідуум, а нація мусить бути об'єктом турбот держави і суспільства [10, с.39].

Зокрема, український мислитель вважає, що у взаєминах між націями діє універсальний закон боротьби за існування. Теорія Ч.Дарвіна з'ясовує поступ перемогого сильнішого над слабшим у постійній боротьбі за існування. Отже, застосовуючи теорію Ч.Дарвіна, Д.Донцов доходить висновку, що в боротьбі за існування перемагають сильніші нації, які мають право панувати над слабшими. Така позиція об'єктивно виправдувала агресію сильного проти слабкого, агресію націй сильних проти націй слабких. Подібно до того, як у марксизмі теорія класового антагонізму оголошувала боротьбу між класами, позиція соціал-дарвінізму, на якій стояв Д.Донцов, оголошувала непримиренними, антагоністичними взаємовідносинами націй. Таким чином, Д.Донцов фактично визнав право сили закону життя націй [11, с.415]. Тому, як справедливо зазначив В.Лісовий, утвердження антагонізму між націями призвело політика до позиції боротьби не проти зла в людях, а проти самих людей, не проти чогось поганого в іншій нації, а проти самої нації. Звідси випливало виправдання політики національного гноблення за принципом “перемагає той, хто сильніший”.

Волюнтаризм у філософії привів Д.Донцова до заперечення будь-яких закономірностей у взаємовідносинах між націями, до свавілля як принципу, що визначає ці взаємовідносини.

Д.Донцов стверджував, що природа й історія не знають рас агресивних і неагресивних. На його думку, є лише раси сильні й слабкі. “Раси сильні визволяються, коли вони підбиті, і розширюються за рахунок слабких, коли є вільними; раси слабкі – або спромагаються лише на спазматичний бунт (коли вони під ярмом), або роздаровують своїм ворожим меншостям національні, культурні та всілякі інші автономії (коли вони є вільними)” [9, с.7].

Культ сили, волюнтаризм та ірраціоналізм є тими теоретичними постулатами, з яких виходить Д.Донцов, створюючи свою політичну філософію. У вітчизняній українській літературі справедливо зазначається, що такий підхід збіднює його політичну філософію, робить її поверховою.

Концепція націоналізму Д.Донцова включає ідею панівної нації, нації, що покликана панувати над іншими націями, расами й народами. Ця ідея не випадкова в його світогляді. Вона іманентно присутня в доктрині мислителя, є невід'ємною її складовою. “Нація, яка хоче панувати, – пише Д.Донцов, – повинна мати і панську психіку народу-володаря”. “Фанатизм” і “примус”, а не “ніжність” виконують основну функцію в суспільному житті, і їх місце не може лишитися не зайнятим [10, с.31]. Не займемо ми, займе хтось інший. Природа не зносить порожнечу. Д.Донцов, фактично, обґрунтовує ідею націократичної диктатури, відомої в літературі як “інтегральний націоналізм”.

Ідея національної диктатури в Д.Донцова перегукується з його концепцією національної еліти. Учений вважає, що однією з причин занепаду козацького панства, рис, що формували психологію панів серед певних верств козацтва, було те, що козацька еліта увібрала в себе демократичні ідеї. Унаслідок цього козацьке панство виховувало в собі не лицарські інстинкти, а інстинкти підвладного демосу. “Лише коли психічні прикмети верстви підвладної стають прикметами верстви правлячої – в суспільстві настає катастрофа” [10, с.14].

Д.Донцов у цьому контексті виступає одним із найяскравіших представників і виразників націоналістичного руху в Україні кінця XIX–XX ст. Варто зазначити, що діяльність Д.Донцова посідає важливе місце в розвитку української політичної філософії. Упродовж усього творчого життя мислитель популяризував українську історію, культуру, літературу. Щодо філософії, можна констатувати, що всі філософські погляди Д.Донцова були підпорядковані найвищій меті в його світогляді. Цією метою була нація, початок і кінець усіх його теоретичних рефлексій, єдина реальна монада історії та культури, незаперечний критерій істини. Тому задля втілення своєї мети Д.Донцов використовував усі засоби, які, на його думку, могли б працювати на ідею націоналізму. Мислитель вивчав та аналізував філософські погляди Стародавнього світу, Нового часу, сучасні йому філософські течії, проблеми радикалізму російської революційної інтелігенції, яка проголосила своїм девізом фразу: “усе, або нічого”.

Той факт, що в доктрині Д.Донцова неможливо чітко визначити ті чи інші межі або напрями, призвів до використання в його теорії певних еkleктичних побудов, що практично втілювалися в крайній формі національного радикалізму. Той національний радикалізм, за Д.Донцовим, необхідно трактувати, виходячи з положення, що не може існувати тези, яку було б неможливо підкорити суб’єктові політичній дії методом руху до спрощення розв’язання проблеми й граничним її загостренням для швидшого й ефективнішого вирішення. Філософ, як послідовний і незаперечний прихильник ідеї незалежної авторитарної української держави, боровся проти будь-яких проявів москвофільства в Україні [12, с.325]. Таким чином, можна дійти висновку, що у сфері політичної філософії України кінця XIX–XX ст. постать Д.Донцова була, з одного боку, широковідомою й впливовою, а з іншого – найбільш контроверсійною.

Прихильники доктрини українського філософа стверджують, що він є родоначальником ідеології українського націоналізму, а критики творчості мислителя вважають, що певні постулати його ідеології принижують гідність окремо взятого індивіда, протестують проти поділу суспільства на верстви й мають ще чимало зауважень до його діяльності.

Для Д.Донцова націоналізм – це внутрішньо, органічно притаманне народові прагнення зберегти свою неповторну індивідуальність і духовність, тобто захистити й утвердити свою самобутність, своє особне українське “Я”. Це світоглядний, україно-творний, будівничий націоналізм і аж ніяк не руйнівний. Він поклав початок новому типу української людини – “людини нового духу”, що не лише “знає”, “яка мета нації”, “як здобути свою мету”, але й “хоче” й здатна “довершити цей процес”, реалізувати поставлену мету [13, с.8].

Філософський аспект світогляду Д.Донцова часто характеризують як ірраціональний, однак це не відповідає дійсності. Філософ ставив під сумнів здатність розумових аргументів, але тільки тоді, коли йшлося про глибинні, екзистенційні основи нації. За інших обставин він неухильно стверджував, що національна ідея лише тоді увірветься як могутній чинник у життя, коли в ній будуть поєднані чуттєва й розумова частини, коли інтелект буде міцно сполучений з народним інстинктом і сумлінням. А це можливо лише за умови, “коли зміст ідеї, коли національний ідеал не є чужий, абстрактно виведений та їй накинтий, інакше він не запалить в її серці вогню захоплення” [11, с.420].

Узагальнюючи вищевикладене, варто зазначити, що проблема суспільства й особливо його закритості чи відкритості є надзвичайно важливою як для світової громадськості, так і для нашої держави. Ідеї В.Липинського, який був прихильником відкритого суспільства, безперечно, гідні уваги. Нам, українцям, варто замислитися над тим, що співпраця, взаємодія влади й простих людей є обов'язковою. Необхідно намагатися брати, запозичувати все найпродуктивніше, найрезультативніше від інших суспільств. Злагоджена робота, гідно обдумані дії обов'язково приведуть до запланованих результатів. На противагу В.Липинському, Д.Донцов був прихильником суспільств закритого типу. Тобто тієї соціальної моделі, яка пропонує виключно свої, націоналістичні дії, власний розвиток, який ні в якому разі не має бути запозиченим від когось. Таким чином, нам самим потрібно вирішувати, яких концептів дотримуватись. Проте, з іншого боку, можливо, їхнє поєднання є найбільш ідеальною моделлю розвитку сучасного українського суспільства.

1. Грицак Я. Страсті за націоналізмом: стара історія на новий лад / Я. Грицак // Критика. – К., 2004. – 352 с.
2. Bergson A. The two sources of morality and religion / A. Bergson. – New York, 1946. – 456 с.
3. Поппер К. Соціальна революція / К. Поппер // Відкрите суспільство та його вороги : у 2 т. – К., 1994. – С. 157–178.
4. Липинський В. Націоналізм, патріотизм і шовінізм / В. Липинський // Хроніка. – 2000. – № 39–40. – С. 717–719.
5. Осташко Т. В'ячеслав Липинський: державник, політик, учений / Т. Осташко // Історичний журнал. – 2006. – № 3. – С. 92–106.
6. Пизюр Є. В'ячеслав Липинський і політична думка західного світу / Є. Пизюр // Хроніка. – 2000. – № 39–40. – С. 720–733.
7. Липинський В. Лист до генерала Зелеського : 1927 / В. Липинський // Сучасність. – 1969. – Ч. 9. – Верес.– С. 116–119.
8. Тукаленко І. “Безхребетні” країни Ортеги-і-Гассета та В. Липинського / І. Тукаленко // Молода нація (альманах). – 1998. – № 8. – С. 172–178.
9. Резнік В. Д. Донцов і В. Липинський в історії України: порівняльний аналіз / В. Резнік // Історія України. – 2004. – № 10. – Березень. – С. 6–10.
10. Донцов Д. Історія розвитку української державної ідеї / Д. Донцов // Товариство “Знання” України. – 1991. – 48 с.
11. Донцов Д. Криза європейської культури й Україна / Д. Донцов // Хроніка. – 2000. – Вип. 39–40. – С. 415–426.
12. Донцов Д. Формотворчі ідеї правлячої верстви / Д. Донцов // Дух нашої давнини. – Дрогобич, 1991. – С. 239–326.
13. Ідзьо В. Дмитро Донцов – феномен національного усвідомлення: історико-філософське дослідження націоналізму / В. Ідзьо // Мандрівець. – 2004. – № 2. – С. 2–8.

In this paper there are analyzed the peculiarities of recent Ukrainian politic philosophy. There are characterized the criterions of the human society opening and closing. These criterions are enlisted for the researching of philosophic V.Lypynskyi and D.Dontsov conceptions.

Key words: *egalitarianism, elitism, economic independence of ideology, freedom of speech, inability to innovations, alternation of ideas and positions, idea dogmatism.*

УДК 165.742: 124.4“313”

ББК 87.2

Михайло Голянич

**ІДЕЇ ГУМАНІЗАЦІЇ І ТВОРЕННЯ МАЙБУТНЬОГО
В СУЧАСНІЙ ЗАРУБІЖНІЙ ФІЛОСОФІЇ**

У статті висвітлено погляди на майбутнє зарубіжних мислителів ХХ століття, зокрема Елвіна Тоффлера, Еріха Фромма та Ауреліо Печчеї, які акцентували увагу не стільки на пізнанні, скільки на “проектуванні майбутнього” через призму гуманізації суспільних відносин і одухотворення людини й суспільства.

Ключові слова: майбутнє, соціальне майбутнє, гуманізація майбутнього, “створення майбутнього”, “люди майбутнього”.

У сучасній зарубіжній філософії виокремилися мислителі, які замість песимістичного чи оптимістичного очікування наперед визначеного майбутнього закликали до його реалістичного осмислення й творення на гуманістичних засадах. Серед тих, хто розширив діапазон розгляду майбутнього як філософської проблеми, вирізнявся Еріх Фромм, творчість якого більшість дослідників вважає значним внеском передусім у філософську антропологію. Його увагу привертала етичні, соціально-філософські проблеми під час розробки теорії психоаналізу, через призму якої він поставив ряд питань з історії філософії, онтології, філософії релігії, культури та інших галузей філософських знань і розробив свою концепцію життя людини, висловивши оригінальні думки про майбутнє. Воно має, на думку Е.Фромма, різні виміри залежно від орієнтації людей на “буття” чи на “володіння”. У першому випадку майбутнє може сприйматися так, ніби воно має місце тут і зараз, коли наступні події здаються передбачуваними й переживаються суб’єктивно “в нашому внутрішньому досвіді”. “Якщо в житті переважає принцип буття, то ми поважаємо час, однак не коримося йому”. Час “перестає бути ідолом, який підпорядковує собі наше життя”, – відзначив філософ [9, с.141]. Він вважав, що “тут і тепер”, поза межами часу перебувають творчий акт і “образи” в процесі їх творення, творче осягнення думок, розуміння істини, переживання любові, радості, тобто всі прояви буття, коли над ним не домінує час. “Тут і тепер” не мають часового виміру, як і вічність, яку помилково уявляють і визначають тривалим часом. Тому не тільки майбутнє, але й минуле може переживатися людьми на емоційному рівні, “оживлятися” символічним способом і ставати подією “тут і тепер”, коли втрачається відчуття часу. У теперішньому минуле зустрічається з майбутнім. “Поняття минулого, теперішнього і майбутнього, тобто часу, увійшли в наше життя, бо вони відбивають параметри фізичного існування” [9, с.141], – підкреслив Е.Фромм, указавши на обмежену тривалість людського життя, дорослішання й старіння, зміну дня і ночі та інші чинники, що змушують людей рахуватися із часом для підтримання життя. Перевага принципу буття викликає повагу до часу, але не дає підкорятися йому.

І, навпаки, при принципі “володіння” час владарює над людьми, майбутнє є “передчуттям того, що стане минулим”, яке залишається “мертвим”, бо люди “прикуті до того, що нагромадили в *минулому*, – це гроші, земля, слава, соціальне становище, знання, діти, спогади”. У такому випадку навіть життя сприймається як власність, а страх смерті поступається перед страхом “утрати свого володіння”: свого “Я”, тіла, майна, ідентичності, “майбутніх товарів і часу”, бо час – це не лише час, “час – гроші”, – розмірковував мислитель [9, с.140, 139, 141–142]. Він наголошував на особливій безмежності влади часу в індустріальному суспільстві, коли машини нав’язують людям свій ритм, коли навіть у вільний від роботи час створюється ілюзія свободи, а неробство – “лише умовне визволення із в’язниці часу” [9, с.142]. Таким чином

Е.Фромм вивів проблему майбутнього із часових вимірів на онтологічну, етичну й соціальну площину буття людини і суспільства, поставивши центральне питання: як жити в майбутньому, як гуманізувати суспільні відносини, які шляхи ведуть до “здорового суспільства”?

У пошуках відповіді на ці фундаментальні питання Е.Фромм аналізував праці інших філософів і дотично розглянув проблему майбутнього в історико-філософському аспекті. Його увагу найбільше привернули положення, висловлені З.Фрейдом і К.Марксом стосовно майбутнього людини і суспільства. Відзначивши концептуальність і гуманістичну спрямованість Фрейдівських та Марксових досліджень, Е.Фромм підкреслив: “Фрейд глибше збагнув природу людського мислення, афектів, пристрастей”, а Маркс “набагато глибше проник у сутність соціальних процесів”, “... розглядав суспільство як складну систему суперечливих, але пізнавальних сил. Знання цих сил дозволяє розуміти минуле й деякою мірою передбачити майбутнє – не в розумінні провіщення подій, котрі неодмінно відбудуться, а в значенні припущення спектра обмежених можливостей, з яких людині доведеться вибирати”. Фрейд же відкрив, що “людина як духовна цілісність представляє собою структуру, складену із сил, значною мірою суперечливих... І тут також маємо справу з науковою проблемою специфіки, інтенсивності й спрямованості дії цих сил, вирішення якої дозволить зрозуміти минуле і передбачити майбутнє”, – порівнював автор висловлені положення К.Марксом і З.Фрейдом щодо майбутнього [7, с.368, 306].

З.Фрейд відкидав різні пророцтва і вказував на перешкоди тим, хто піддається “спокусі запропонувати від свого імені якесь передбачення про ймовірне майбутнє”. Він закликав виховувати “почуття реальності”, “звільнитись від ілюзії”, підносити “примат інтелекту” як необхідних кроків для наближення майбутнього [6, с.94–95, 105, 136]. Засновник психоаналізу дав чи не найглибший психологічний розгляд майбутнього, передусім майбутнього людини, визначив роль особистісних моментів, оптимістичності життєвої установки людини під час вироблення передбачень. Фрейдівське відкриття в психології є “унікальними внеском у науку про людину, що змінив уявлення про неї на всі прийдешні часи”, – відзначив Е.Фромм [7, с.301].

Він же назвав К.Маркса “фігурою всесвітньо-історичного значення”, “мислителем значно більшої глибини й обширу, ніж Фрейд”, і виділяв його серед “детерміністів” за прихильність до обґрунтованих змін, за альтернативність вибору можливих майбутніх дій для завоювання свободи, за пояснення історії як закономірного руху до самореалізації та самовдосконалення людини – “олюдненої людини”, яка не багато має, але є багатою. Для такого стану необхідно подолати, як пояснював К.Маркс, односторонність, відчуженість людини, породжені приватною власністю, що зводять фізичні й духовні почуття до почуття володіння й доводять людську істоту до абсолютної бідності, вихід з якої засновник марксизму вбачав в активному невідчужуваному виявленні людських здібностей, бо “ти мусиш бути людиною”, – пояснив Е.Фромм Марксове розуміння майбутнього людини, водночас критично оцінивши його систему положень про суспільство.

Е.Фромм інтерпретував Марксове вчення про боротьбу між трудом і капіталом як боротьбу життя і смерті (“капітал, на думку Маркса, – це накопичене минуле і, зрештою, мертво”), як боротьбу теперішнього і минулого, людей і речей, буття і володіння. Він підкреслив висновок Маркса про те, що капіталістична система паралізує людську активність, і тому відновлення активності людей в усіх сферах життя є умовою відродження людства в майбутньому, яке пов’язував із соціалістичним суспільством.

“Історія – не що інше, як діяльність людини, котра дбає про власні цілі”, а минула історія – це самовідчуження людини, тому тільки із соціалізму починатиметься справжня історія – історія людської свободи. Таку Марксову думку про історичну

цілеспрямованість у майбутнє відтворив Е.Фромм і констатував спотворення ідеї соціалізму та компрометацію радянським режимом самих слів “соціалізм”, “комунізм” та оптимістично оцінював появу радикальних гуманістів, які передбачили риси нового суспільства й формування нової людини, готової “відмовитися від усіх форм володіння, щоб повністю бути” [9, с.109, 172, 182].

Е.Фромм указав на обмеженість і помилковість Марксового припущення про те, що доброта людини відразу пошириться автоматично з появою вільних людей, коли відбудуться економічні зміни й утвердиться “суспільство добра” на основі усупільнення засобів виробництва, поступового відмирання держави та класових відмінностей. “Маркс не розпізнав достатньою мірою пристрасті й стремління, що кореняться в природі людини та умовах її існування, що є самі по собі найбільшою рушійною силою розвитку людини”, – писав Е.Фромм, відзначивши ігнорування Марксом тієї обставини, що людина, хоча формується під впливом економічної і соціальної організації, сама ж також і формує цю організацію [8, с.351, 352].

Е.Фромм критично оцінив Марксове прогностичне положення про необхідність відносного погіршення становища робітничого класу для його революціонізації та історичну місію пролетаріату, якому нібито “немає що втрачати, крім своїх кайданів”, про можливість вдосконалення суспільства й переходу до соціалізму без урахування ірраціональних потреб тих же робітників, їхнього ціннісного ставлення до праці, до своїх товаришів, керівників підприємств і моральних внутрішніх змін у людині, без яких економічні перетворення не приведуть до майбутнього “суспільства добра” [8, с.361]. Водночас сучасний мислитель закликав до всебічного глибокого розгляду вчення К.Маркса, щоб “розібратися в складній системі його думок та ідей”, і критикував тих “послідовників Маркса”, що говорять про нього, “не прочитавши жодного його рядка”, захищав його від “російських комуністів”, що “присвоїли собі марксистську теорію”, а насправді, найбільше “винні у фальсифікації Маркса”, із прикрістю згадував соціологів і суспільствознавців, що “привичайлися задовольнятися мінімальними знаннями текстів Маркса” й перекручували його погляд на майбутній лад як суспільство людей, котрі за рівність віддали свою свободу, за матеріальним добробутом утратили свою індивідуальність, а також уважав “заблудливими інтерпретаторами”, які Марксову критику релігії представляли як заперечення ним духовних потреб і цінностей майбутньої людини [7, с.376, 377, 378].

Таким чином розкривав Е.Фромм спотворення філософії К.Маркса, яка на шляху “пророчого месіанства” обґрунтовувала головну мету – “духовну емансипацію людини”, “відновлення її особистої цілісності”, її “гармонії з природою та іншими людьми”. Марксову думку про те, що “людина – творець історії”, що з подолання антагонізму між людиною і природою почнеться “справжня людська історія”, суб’єктом якої ставатиме “реальна цілісна людина”, Е.Фромм назвав фундаментальною для уникнення двозначності “матеріалістичного розуміння історії” і більш прийнятною для теорії Маркса – “антропологічної інтерпретації історії”. К.Маркс виявився “творчою людиною” й особливо “видатний тим, що він придумував для майбутнього”, – оцінив Е.Фромм [7, с.384, 382, 381, 413].

З усією багатоаспектністю Фроммівський розгляд майбутнього має яскраво виражену гуманістичну спрямованість.

На гуманістичних засадах, але більш чітко й конкретніше підійшов до трактування майбутнього видатний футуролог ХХ століття Е.Тоффлер, розглядаючи передусім процеси стрімких перетворень, прискорення змін у сучасному світі й прогнозуючи розвиток людської цивілізації. Центральною темою трилогії книг, що охоплюють “переломний пункт в історії” – із середини 80-х років ХХ століття до 2025 року, – як сформулював сам автор, є “аналіз перемін, які відбулися з людьми, коли

суспільство раптово трансформується в щось нове й небачене”. “Шок майбутнього” розглядає *процес* зміни, його вплив на людей та організації. “Третя хвиля” аналізує *напрямки* перемін, що зачіпають нас. “Метаморфози влади” присвячені проблемі *управління*: хто і яким чином формує перетворення, що відбуваються” [3, с.15, 17].

Зіткнення з майбутнім, що прискореними темпами наближається, викликає “футурошок” – небачений раніше психічний стан стресового перевантаження, що супроводжується приголомшливою втратою відчуття реальності й орієнтованості в життєвих ситуаціях, що швидко змінюються, і зростанням почуття тривоги. Тому в першій книзі Е.Тоффлер розробив проблему адаптації людей до майбутнього в умовах “гуркітливому потоку перемін.., що перевертає інститути, викликає зрушення цінностей і висушує наші корені”. “Зміни – це процес, з допомогою якого майбутнє проникає в наші життя, і важливо подивитись на нього уважніше, не тільки у великій історичній перспективі, але також із позиції живих індивідів, котрі його відчують”, – поставив завдання автор [4, с.15]. Оскільки “шок майбутнього – не віддалена потенційна небезпека, а реальна хвороба, від якої страждає всезростаюча кількість людей”, оскільки про адаптивність мало знають ті, хто створює широкомасштабні переміни, і навіть інтелектуали, які сміливо говорять про “підготовку людей до майбутнього”, оскільки люди все-таки залишаються в жалюгідній необізнаності стосовно вирішення виниклих проблем, то потрібно їх привести до узгодження з майбутнім – “допомогти нам” справлятися більш ефективно як з особистими, так і соціальними перемінами, поглиблюючи наше розуміння того, як люди на них реагують”, – визначив мету дослідження Е.Тоффлер [4, с.15, 17].

Він убачав причину футурошоку в розриві між швидкістю змін довкілля й повільнішою людською реакцією, у неоднаковій швидкості перемін у різних сферах, що викликає “соціальний стрес”. Тому дослідник замість вивчення минулого “повернув дзеркало часу, вірячи, що чіткий образ майбутнього допоможе нам краще зрозуміти теперішнє. Сьогодні нам усе важче усвідомлювати наші особисті й суспільні проблеми без використання майбутнього як інтелектуального знаряддя”. Отже, дослідження майбутнього необхідне для зміни ставлення до нього, розуміння й осмислення його ролі в теперішньому, а відповідно спрямування уваги й роздумів на передбачення прийдешніх подій. Для дослідження майбутнього важливо мати уявлення й осявання, хоч жоден “серйозний футуролог” не займатиметься “проорокуваннями”, не претендуватиме на “абсолютне знання завтрашнього дня”, – підкреслив складність і водночас важливість прогнозування майбутнього Е.Тоффлер [4, с.18]. Першим серед дослідників він указав на вразливий наслідок неочікуваного приходу майбутнього, що викликає “головокружіння від дезорієнтації, про що жертви шоку майбутнього мабуть не здогадуються” [4, с.23, 24].

Дослідник стверджував, що майбутнє проникає в теперішнє з різною швидкістю в різних сферах суспільства, а критерієм цих процесів є час, за яким люди поділяються на людей минулого (понад 70% населення Землі), людей теперішнього (понад 25% жителів у промислово розвинутих країнах) і людей майбутнього (близько 2–3% – громадяни суперіндустріального суспільства, першопрохідці, котрі сьогодні живуть так, як інші будуть жити завтра). Ця третя група вирізняється прискореним темпом життя, умовами “високої дочасності”, за якої тривалість відносин скорочується, а речі, місце, люди, ідеї – усе “витрачається” швидше й викликає перевантаження, створює небезпеку “шоку майбутнього”. Звідси відмінність між суспільством минулого з його постійністю, сталістю й ладом майбутнього з нетривалістю одноразових предметів (до прикладу, паперовий одяг, пластиковий посуд тощо), з усе більшим скороченням тривалості відносин між людиною і речами, а відповідно змінами ставлення людей до власності. Тоді появляється образ майбутнього без власності в традиційному розумінні, – висловив припущення Е.Тоффлер [4, с.50–51, 59].

Із прискоренням перемін у суспільстві й зменшенням дефіциту, тобто збільшенням кількості “тимчасових” товарів, предметів одноразового використання, відповідно й людські потреби індивідуалізуються й стають короткотерміновими. Скорочення відстаней завдяки зростанню швидкісних видів транспорту сприяють міграційним процесам населення, тому для людей майбутнього замість “рідних стін” стає домом той, де вони знаходяться. Їхня мобільність відображається на збільшенні кількості міжособистісних відносин за скорочення їх тривалості й переваги їх фрагментарного характеру. Аналізуючи такі тенденції, дослідник не передбачав їх прямолінійного продовження в наступних процесах суспільного життя, але підкреслив необхідність їх осмислення для глибшого розуміння майбутнього. Він розкрив міфічність песимістичних пророцтв про прийдешнє засилля могутніх бюрократичних організацій, що перетворюватимуть людей у “безликих функціонерів”, і вказував на видозміни бюрократії, появу нової системи організації майбутнього, яку назвав “ад-хок-кратією” (від лат. ad hoc – “для цього”), тобто альтернативну організацію для певного випадку, що характеризуватиметься швидким оновленням для вирішення короткотермінових завдань. У такі ад-хок-утворення входять “люди майбутнього”, які вносять новий дух підприємливості та ініціативності. У людей майбутнього розширюватимуться можливості для самореалізації, – прогнозував Е.Тоффлер [4, с.97, 115, 145, 347]. Для цього теперішню систему освіти пропонував проаналізувати з позиції майбутнього, коли в школах будуть передусім навчати вчитися, спілкуватися, здійснювати правильний вибір, формувати *інтерес* до майбутнього, зацікавленість ним й одночасно сприйнятливості і здатності оцінювати ймовірності й передбачати наступні дії та їхні наслідки в швидкозмінюваних ситуаціях. У школі має відбутися “суперіндустріальна революція”, і “освіта повинна переміститися в майбутній час”, – наголошував Е.Тоффлер [4, с.465].

Щодо часу та його співвідношення з майбутнім футуролог висловив цікаву своєю оригінальністю думку про вплив зміни цивілізації на можливість маніпулювати часом і говорити про його масштаби під час деформації та викривлення, стискання й розширювання. “Від часів Ньютона Друга хвиля цивілізації визнавала, що час тече, біжить прямолінійно з туманності минулого в найвіддаленіше майбутнє. Це уявлялось як абсолютність часу, його одноманітність у всіх частинах Всесвіту та незалежність від матерії й простору”, а тому кожен відрізок часу однаковий із наступним. Однак А.Айнштайн своїм мислительним експериментом про різне сприйняття спалаху світла двома спостерігачами, один з яких мчить в поїзді, довів відносність одночасності й поняття часу, що залежить від швидкості руху спостерігача відносно спостережуваного об’єкта. Отже, і в індустріальній реальності змінюються поняття “раніше” і “потім”, що мали смисл незалежно від якогось спостерігача, і перебудовується “наше соціальне використання часу” та переглядається теоретичне пояснення часу, – писав Е.Тоффлер [5, с.476–477, 479].

Прискорені зміни в суспільстві призводять до втискування все більшої кількості ситуацій у певний часовий інтервал і впливають на суб’єктивне сприйняття часу, що відрізняється в різних груп людей, може призводити до непорозумінь чи навіть конфліктів між різними поколіннями, батьками й дітьми. Дослідник указав на фактор часу, за яким розмежовуються люди на тих, що “відстають від часу”, бояться майбутнього й хочуть повернутися в безнадійне минуле, і тих, хто “вже налагоджує своє життя відповідно до ритмів завтрашнього дня”. Саме в них – “дітях подальшої трансформації – Третньої хвилі” мислитель убачав зародження нової цивілізації, яка несе із собою нову економіку, нові політичні конфлікти, нові сімейні відносини, способи працювати й жити, змінену свідомість, тобто “кусочки нової цивілізації існують уже зараз” і це є головною подією й ключем для розуміння майбутнього. В історії спостерігалися проблиски майбутнього в різних місцях і в різні часи.

За сприйняттям “образу майбутнього” люди також поділяються на тих, хто думає про майбутнє як продовження теперішнього світу індустріалізації, у якому дещо зміниться без потрясіння економічної, політичної та інших структур і Друга хвиля тільки пошириться по всій планеті, і на тих, хто песимістично дивиться на майбутнє без вибору, бо його вже нема й незабаром появиться “Армагеддон”, бо Земля стрімко наближається до руїни. Якщо такі два способи бачення майбутнього породжують пасивність, то потрібно шукати конструктивні шляхи пояснення майбутнього й способів підготовки до нього через зміни теперішнього, як пропонував дослідник [5, с.31, 35–36]. На його думку, у теперішньому склалася “революційна передумова”, що вивільняє людський інтелект для усвідомлення широкої картини перемін. Процеси Третьої хвилі треба відрізнити від змін, що супроводжують затухання Другої хвилі, бо це дасть змогу виявити чіткіше “образи альтернативних майбутностей” і спрямувати політичні й соціальні сили, усіх людей, котрі усвідомлюють неможливість вирішувати нагальні проблеми в рамках індустріального суспільства, на теперішню “хвилю майбутнього” до важливої діяльності заради виживання. Футуролог застерігав від ідеалізації минулого, “дорога в майбутнє не передбачає повернення назад, до ще більш жалюгідного минулого”, а також від зневажання теперішнього: “ненависть до навколишньої дійсності й своїх сучасників навряд чи може стати опорою для створення майбутнього”. За кризовими явищами Другої хвилі – індустріалізму важливо виявляти симптоми перемін, зрозуміти, “*що нового* виникло в сьогоднішньому житті, що проявляє себе провісником із прийдешнього”, – закликав Е.Тоффлер [5, с.44, 45, 211, 216].

Оскільки в сучасному світі чимало нерозв’язаних суперечностей, то легковажним буде твердження: “майбутнє починається в теперішньому”, бо майбутнє теж буде змінюватись, виникатимуть нові суперечності. При цьому треба враховувати, що уявлення про майбутнє, сформовані під час Другої хвилі на основі переважно аналізу, були фрагментарними, безсистемними. Третя хвиля приведе до широкомасштабного мислення, і розуміння майбутнього буде складатися на основі синтезу знань про зміни глибинної структури економіки, техно-, інфо-, соціосфер та про формування нової психосфери. Вирішальними для виживання людства футуролог уважав два моменти – майбутнє особистості та політика майбутнього [5, с.340, 464, 574]. Е.Тоффлер вивів за межі часовості розуміння майбутнього як “наближеного” і “віддаленого”, розкрив поняття “ймовірного”, “можливого” і “преференційного” (визнаного кращим майбутнім), акцентував увагу на “соціальному майбутньому”, на розширенні можливостей наукової оцінки “майбутніх ймовірностей” у виробленні реальної “концепції майбутнього”. Для цього дослідник пропонував створювати “Асамблеї соціального майбутнього”, які б могли “інсценізувати можливості для гуманізації майбутнього” [4, с.528].

Люди, уникаючи шоку майбутнього на хвилях швидких змін, мають навчитись управляти еволюцією. “Підтримати бунт проти майбутнього – безглуздо, людина повинна цей самий історичний момент передбачувати і творити майбутнє, бо рівень і напрямок еволюційного процесу на планеті, власне виживання людини залежатиме від нею ж прийнятих рішень і дій”, – підкреслив Е.Тоффлер [4, с.528]. Тому й визнавав необхідним і першочерговим вироблення знань про майбутнє, здатності прогнозувати його. Футурологічні дослідження стають усе більше важливими в боротьбі за знання як “найдемократичніше джерело влади”, – зробив висновок мислитель [3, с.42]. Таким чином, Е.Тоффлер надав дослідженню майбутнього аксіологічного й антропо-соціоцентричного вимірів, розглянув проблему майбутнього у всепланетарному масштабі й запропонував деякі конкретні шляхи її вирішення, розкрив можливості й окреслив завдання футурологічних досліджень, вивів на перший план праксеологічний аспект філософської проблеми майбутнього.

Тоффлерові ідеї “гуманізації майбутнього”, вироблення “стратегії майбутнього” й розширення можливостей його прогнозування та проекти створення “Асамблей соціального майбутнього” знайшли відображення в теоретичних пошуках і практичних діях видатного футуролога ХХ століття А.Печчеї та членів організованого ним Римського клубу, що закликали “відповідально готуватися до нової прийдешньої епохи”, позитивно глянути на те, “чого реально можна досягнути в доступному для огляду майбутньому людства в ході своєї еволюції”. А.Печчеї підкреслював, що “жити в гармонії з безперервно мінливим світом” можна “тільки через удосконалення самих людей”, через Новий Гуманізм, який веде до розвитку вищих людських якостей [1, с.206, 211, 245, 240].

Гуманістична концепція життя на нинішній стадії еволюції людини вимагає: перестати “зазирати в майбутнє”, а починати “створювати його”, навчившись попереджати негативні, небажані наслідки своєї діяльності. Адже людство ще не усвідомило, що в майбутньому може занадто дорого обійдуться сьогоднішні вигоди, технологічна перевага над природою, регенеруюча здатність якої під антропогенним натиском послаблюється. А.Печчеї ставив запитання, чи не пора людині задуматись, чи не деградує вона сама за такого ставлення до природи. “Пошук шляхів прогресу, благополуччя, врятування йде весь цей час поза людиною, а не через покращення того, чим ми є, нашого способу мислення, дії”, – писав футуролог у книзі “Сто сторінок для майбутнього” [2, с.28, 29].

Він указував на втрату рівноваги навіть у суспільстві, коли знижується ефективність механізму “попит – пропозиція”, ціни встановлюються не за законами ринку, а з політичних інтересів, маніпулювання рекламою звужує свободу вибору для покупців. У сучасному світі люди зайняті повсякденними турботами, обмежуються матеріальною сферою, де все зводиться до грошового виміру, знецінюється те, що не піддається кількісному вираженню в схемах, графіках, обсягах інформації. Гонитва за прогресом у створенні штучного середовища відсуває цінність природи на другий план, і водночас зростає порожнеча в самій людині, утрачається її людяність. Разом із цим може атрофуватися й здатність людини розібратися в нових проблемах, якщо мислити по-вчорашньому. Якщо діяльність людей спрямовується ідеями, досвідом минулого, відмінного від теперішнього, то страждатиме великими вадами. Особливу відповідальність мислитель покладав на тих, хто ухвалює рішення: “Люди біля керма влади – клерки майбутнього – короткозорі невігласи щодо теперішнього, не спроможні передбачити й уникнути нинішнього ходу несприятливостей, вони, їхня діяльність винуваті в тому, що суспільство рухається до занепаду. Цей клас клерків зраджує надії людства на майбутнє, вони нічому не навчилися й штовхають події так само, як і вчора” [2, с.35]. Тому футуролог зауважив, що народ, особливо середній клас, платить більшу ціну за кризи, ніж панівна верства, і звертався передусім до народу привести “в порядок справи суспільства”, бо в ньому потенційна сила оновлення й зокрема свідомі та дбайливі громадяни. Ті, що на вершині суспільної піраміди, не враховують думок молодих, котрі критичніше оцінюють сучасний стан суспільства й гостріше відчувають необхідність справедливого людського ладу, швидше “можуть бути носіями нової цивілізуючої ідеї”, “зверхники” ігнорують протести жінок, прирікають цілі народи на “роль несвідомих рабів майбутнього”, – підкреслював А.Печчеї [2, с.41, 35]. Він допускав, що еліти можуть вироджуватися, диктатори готові кинути все на вогнище, і тому наголошував, що народи мають ставати справжнім суб’єктом діяльності, спрямованої в майбутнє, і повинні вчитись управляти й *управляти* собою. Адже людству потрібно проявити героїчні зусилля, щоб “перемогти себе”, відмовитися від деяких забобон і принципів, від багатьох звичок комфорту.

А.Печчеї запропонував “сучасній людині кинути виклик самій собі”, тобто здійснити “людську революцію”, “відродити духовність у людині”, бо від неї самої зале-

жати майбутнє і те, яким воно буде – жалюгідним чи достойним. Людство має усвідомити свою спільну долю й небезпеку та підготуватись до майбутнього. “Те майбутнє, контури якого окреслюються під час проектування в завтрашній день ситуацій і тенденцій теперішнього, може бути буремним і похмурым”, і “необхідно перш за все змінити ці ситуації, якнайшвидше виправити напрямок цих тенденцій”, щоб “ухилитися від падіння по вертикалі”, урахувуючи реальні можливості й не приховуючи труднощі та небезпеки, – застерігав мислитель. На його думку, готових рецептів творення майбутнього нема, як і досвіду перетворень у глобальному масштабі людство ще не має, але можна й треба зрозуміти головне: негайно починати “безпрецедентний творчий акт”, “... найважливіший і найважчий із людських задумів – проектування майбутнього”, головною умовою здійснення якого має ставати розвиток самої людини з пріоритетом вищих духовних цінностей [2, с.39, 46]. Для цього потрібно передусім розробляти альтернативні сценарії майбутнього й виконувати дії, найбільш прийнятні для виживання людства. “Ми не в змозі передбачити, що станеться в майбутньому, ... ще менше піддаються передбаченню питання, що залежать від особистого чи соціального вибору. Не надіючись, що хоч би один зі створених сценаріїв буде точно представляти реальну картину майбутнього, ми все ж таки – за умови досить добросовісного виконання підготовчої роботи – уповні можемо розраховувати, що це реальне майбутнє лежить десь у межах аналізованого нами набору можливих сценаріїв”, – писав А.Печчеї [1, с.215, 30, 177].

За його проектом була створена 1981 року міжнародна організація “Forum Humanum” для колективного обговорення проблем майбутнього та для координації зусиль учених, передусім молодих, та їхнього спрямування на дослідження тенденцій розвитку людства, на вироблення пропозицій щодо подолання наслідків світових криз, попередження глобальних небезпек, а також прогнозів на майбутнє, у якому вони хотіли б жити [1, с.31]. Таким чином виводиться на перший план соціологічний аспект розгляду проблеми майбутнього, оскільки вивчення громадської думки про бажане майбутнє сприятиме виробленню й наближенню ймовірних параметрів до реального “створення майбутнього”. Протягом кількох років, як відзначив Е.Тоффлер, почала зростати кількість організацій з вивчення й прогнозування майбутнього: Інститут майбутнього (IFF), академічні дослідницькі групи, футурологічні центри, об’єднання “Всесвітнє товариство майбутнього” та інші [4, с.500–501]. Поява футурологічних журналів, видання все більшої кількості книг, статей, у яких осмислюється майбутнє, засвідчують не тільки усвідомлення наявності такої складної проблеми, але й спроби багатьох філософів розробити методологічні засади вивчення, розуміння проблем майбутнього, пошуку шляхів їхнього розв’язання та гуманістичного спрямування розробки оптимальних проектів удосконалення основних сфер суспільного життя, визначення перспектив розвитку людства у XXI столітті.

1. Печчеї А. Человеческие качества / Аурелио Печчеї ; пер. с англ. О. В. Захаровой. – М. : Прогресс, 1985. – 312 с.
2. Печчеї А. Сто страниц для будущего (отрывки из книги) / А. Печчеї // Будущее в настоящем : сборник / сост. Н. Стрельцова ; под общ. ред. Э. Араб-Оглы. – М. : Прогресс, 1984. – С. 26–47.
3. Тоффлер Э. Метаморфозы власти / Э. Тоффлер ; пер. с англ. – М. : Изд-во АСТ, 2003. – 669 с.
4. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер ; пер. с англ. – М. : АСТ : АСТ Москва, 2008. – 557 с.
5. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер ; пер. с англ. – М. : Изд-во АСТ, 2002. – 776 с.
6. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева ; пер. – М. : Политиздат, 1989. – С. 94–142.
7. Фромм Э. Душа человека / Э. Фромм ; пер. с англ. – М. : Республика, 1992. – 430 с.
8. Фромм Э. Здоровое общество / Эрих Фромм ; пер. с англ. Т. Банкетовой. – М. : АСТ : АСТ Москва : Хранитель, 2006. – 539 с.
9. Фромм Э. Мати чи бути? / Еріх Фромм ; пер. з англ. – К. : Укр. письменник, 2010. – 222 с.

The article highlights the vision of the prominent foreign philosophers of the XXth century, in particular the views of Alvin Toffler, Erich Fromm and Aurelio Paccei, who emphasized rather the necessity of “projecting of future” in the light of the humanization of social relations and the spiritualization of both human being and a society, than the role of epistemology.

Key words: future, social future, humanization of future, “creation of the future”, “people of the future”.

УДК 165.642: 168.522

ББК 87.251

Ігор Гоян

РОЛЬ ПСИХОЛОГІЗМУ У ФОРМУВАННІ МЕТОДОЛОГІЇ ГУМАНІТАРНИХ НАУК КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.

У статті розглядаються філософсько-психологічні засади різних гуманітарних знань. Подаються окремі психологічні напрацювання провідних філософів ХІХ століття: А.Шопенгауєра, Ф.Ніцше, А.Бергсона, В.Дільтея.

Ключові слова: психологізм, гуманітарні науки, інтуїція, “науки про дух”.

Загальновідомо, що гуманітарні науки тісно взаємопов’язані, тому перехресне застосування понять і методів одних із них у дослідженнях інших буває достатньою мірою плідним і результативним. Але під час формування наукової теорії “іншої” науки вимагається, щоб ця наука вже мала досить чітке уявлення про власний предмет, розроблену систему категорій, методи дослідження, що вже довели свою ефективність. Психологія достатньо довго не задовольняла цієї вимоги. Отримавши свою назву ще у ХVІ ст., психологія впродовж віків залишалася тією частиною філософських концепцій, предметом досліджень якої була душа. Тому й не дивно, що до психологічного пояснення філософських, економічних, історичних, соціологічних проблем дослідники ставилися в кращому разі скептично, вважаючи, що звернення до “психології” потрібне лише тоді, коли засоби власної науки, наявні в розпорядженні, не дозволяють вирішити всього комплексу завдань, що стоять перед дослідником.

Соціокультурний поступ зумовив зміни уявлень про предмет психології. Наукові здобутки медицини й біології, особливо вивчення біологічних і фізіологічних основ вищої нервової діяльності, привели до суттєвих змін у ставленні до психології. Уже наприкінці ХІХ ст. актуальною постала потреба об’єднання розрізнених знань про психіку, душевне життя людини, накопичених гуманітаристикою та природознавством, в особливу, відмінну і від філософії, і від біології дисципліну. Оформлення психології в самостійну, зі своїм предметом, власними методами, прийомами дослідження, обробки й витлумачення даних, модну науку спричинило потужну хвилю подальшого розвитку психологічних досліджень. Упродовж ХХ ст. сформувалося безліч психологічних шкіл і напрямів, частина яких і сьогодні залишається авторитетною, зберігаючи свій евристичний потенціал. В умовах формаційних зрушень, подальшої інформатизації суспільних процесів, академічна й прикладна психологія посилено звертає на себе увагу представників інших гуманітарних наук, дослідження та висновування яких неодмінно передбачають застосування принципу психологізму.

Методологія та понятійно-категоріальний апарат психології набули широкого застосування й у філософських концепціях. Окреслена тенденція прослідковувалася ще до виокремлення психології в особливу науку. Спроби пояснення суспільно-історичних процесів і відношень за допомогою абстрактних психологічних категорій наявні в позитивізмі та позитивістській соціології ХІХ ст. Проте наукоцентрична механістично-раціоналістична психологія позитивізму не отримала визнання та вагомості ролі в становленні як сучасної західної філософії того періоду, так і психологізму в її межах. Водночас психологічні аспекти філософських учень, створені А.Шопенгауєром, Ф.Ніц-

ше, А.Бергсоном, В.Дільтеєм та З.Фрейдом стали базовими у формуванні неklasичної парадигми мислення й визначили характер не лише сучасної західної філософії, але й усієї західної культури, науки і мистецтва XX ст.

У такому підході емпірична психологія за взірцем Ф.Брентано (“Психологія з емпіричної точки зору”, 1874) ставала необхідною підставою для філософських досліджень. Тут предмет філософських досліджень зводився до аналізу проявів раціонального життя. Ця позиція безпосередньо залежала від поглядів Ф.Брентано, оскільки саме він трактував психологію як основну дисципліну для інших філософських наук (етика, естетика, логіка тощо). Він показує, що цей термін може вживатися в різноманітних значеннях, зокрема [3, с.440, 442]:

1. Психологізмом іноді називають теорію, яка передбачає, що пізнання залежить від конституції істоти, що пізнає. Звідси інша, ніж людська, істота може прийти до очевидних суджень, відмінних від тих, до яких може прийти людська істота. Отже, ця теза суперечить загальній значущості пізнання. Ф.Брентано стверджує, що він не належить до суб’єктивістів цього типу.

2. Психологізмом іноді окреслюють позицію, яка відкидає тезу, що начебто істинному судженню поза розумом відповідає щось, що є одним і тим самим для всіх, хто висловлює судження. Ф.Брентано стверджує, що психологізм не проголошує саме в такий спосіб чіткої й зрозумілої позиції.

3. Однак, на думку Ф.Брентано, може йтися про те, що психологію визнають наукою, яка має що сказати й у сфері теорії пізнання, і у сфері логіки. Таке становище Ф.Брентано сповна розділяє, підкреслюючи, що пізнання є судженням. Судження ж належить до царини психіки.

Процес “психологізації” філософії був започаткований зростанням інтересу до концепції А.Шопенгауера, не поміченою свого часу його сучасниками. Як абсолютне начало всього сущого в шопенгауерівській філософії визначено волю. Саме зі служінням волі, її практичним інтересам пов’язана наука як сфера діяльності людини. Проте інтелект, основою якого є навчальне пізнання, здатний пізнати лише відношення, що служать практичним інтересам, але не самі речі. Досконалим пізнанням, згідно з А.Шопенгауером, може бути тільки споглядання, вільне як від практичних інтересів, так і від вимог волі. Саме воно, на його думку, спрямоване на досягнення сутності світу, на те, що в Платона називається “ідеями”. Подібне споглядальне пізнання, як уважав А.Шопенгауер, доступно тільки художній творчості, що спирається на інтуїцію. Воно відрізняється від наукового тим, що є ірраціональним, несвідомим, тоді як наука завжди усвідомлює свої принципи й дії [10].

На думку фундатора французького інтуїтивізму А.Бергсона, завдяки інтуїції стає можливим досягнення життя як цілісності, що є відмінним від класичного сприйняття буття у світлі відношення матерії і духу. Інтуїція безпосередньо досягає предмет, зливаючись із його індивідуальною природою. Подібний процес, за А.Бергсоном, не означає протиставлення пізнаваного об’єкта суб’єктові – тут життя досягає саме себе. Отож суттєвого значення А.Бергсон надає зверненню власне до життя свідомості, яке дано кожному безпосередньо. Самоспостереження, за А.Бергсоном, дозволяє виявити, що тканиною психічного життя є тривалість, безперервна мінливість станів, які непомітно переходять з одного в інший. Тривалість, а значить, і саме життя, має не просторовий, а часовий характер. Цей “якісний”, “живий” час радикально відрізняється від механістично-фізичного часу, який, на думку А.Бергсона, виникає в результаті етапізації інтелектом тривалості. Інтелект у концепції А.Бергсона трактується як знаряддя операції “мертвими речами” – матеріальними просторовими об’єктами й протиставляється інтуїції [2].

У філософії людини Ф.Ніцше інтелект і фантазія постають як головні властивості фізично слабкого “зоологічного виду” (тобто людини), розвиваючи які, він може успішно справлятися з практичними завданнями, пов’язаними насамперед з виживанням. Створення “засобів культури” (мови й логіки) призводить до принципового спотворення дійсності, заснованого на допущенні тотожних випадків. У міру розвитку “засобів культури” відбувається повна підміна “життя” як самого по собі “сущого”, тобто всього стійкого й такого, що регулярно повторюється. Цим, за Ф.Ніцше, займається наука. Іншим компонентом людського життя є мистецтво. Будучи “вільним прагненням до ілюзії”, воно містить у собі конструктивне начало культури, оскільки набагато ближче стоїть до життя. На ранніх етапах людської цивілізації мистецтво відіграло первинну, у порівнянні з наукою, роль у житті суспільства. Надалі (і неправомірно, як вважає Ф.Ніцше) співвідношення змінилося на користь науки. Тому, на переконання Ф.Ніцше, на місце теорії слід неодмінно поставити “перспективне вчення про афекти”, оскільки саме під впливом потягів і потреб для людини стає можливим витлумачення довкілля як власного життєвого світу. На місце єдиного, істинного “буття”, сутності речей, до якого раніше потрібно було спрямовувати всі свої сили, розуміння, сподівання й надії, Ф.Ніцше висуває “життя”, як вічний рух, становлення, позбавлене атрибутів “буття”. У становленні немає мети, єдності, його не можна оцінювати як істинне або помилкове, добре або зле. Усі процеси фізичного й духовного життя, на думку Ф.Ніцше, є різними модифікаціями дії волі до влади, яка розглядається як рухлива, динамічна сила [7].

Особливого значення психологізм, як метод розуміння й пояснення дійсності, набуває в психоаналітичному вченні З.Фрейда. Психіка розглядається ним у двох аспектах – топографічному й динамічному. При топографічному підході в психіці виокремлюються три сфери – свідоме, передсвідоме та несвідоме. Несвідоме є тією сферою, де зосереджені витиснені зі свідомості бажання та ідеї. Воно ірраціональне, позачасове. Від свідомості – вікна в зовнішній світ – несвідоме відмежоване передсвідомим. Передсвідоме в цьому випадку – це розумне “Я” людини, її пам’ять, мислення. Сферу свідомого З.Фрейд пов’язує зі сприйняттям зовнішнього світу. Джерелом психічної динаміки є бажання несвідомого, що прагнуть до розрядки у вигляді дії. Для цього їм треба потрапити у свідомість, що управляє реалізацією поведінкових актів. Це можливо лише за посередництва передсвідомого, яке здійснює цензуру бажань та ідей, що представляють їх [9].

В усіх цих концепціях, що дуже різняться одна від одної, є одна спільна риса. Основною психологічною ідеєю шопенгауерівської “філософії волі” й ніцшеанської концепції, побудованої на протиріччі “діонісійського” та “аполлонівського” начал, мистецтва та науки, фантазії та інтелекту, “буття” та “життя”, і бергсонівського аналізу взаємин інтелекту інтуїції є протиставлення волі та інтелекту, інстинкту та розуму. Принципово відрізняючись від механістичної й раціоналістичної психології позитивізму, психологічна аргументація й психологічна істота А.Шопенгауера, А.Бергсона та Ф.Ніцше постає, таким чином, основою й обґрунтуванням ірраціональної філософії й мислення. Інстинкт, почуття, воля первинні стосовно розуму, інтелекту. Неоформленість, плинність, невизначеність прийнятніші за стабільність, чіткість, обґрунтованість. Ця теза шопенгауерівської, бергсонівської та ніцшеанської систем зайняла особливе місце в західній філософській думці ХХ ст. Вона, по суті, передбачила глибинну психологію З.Фрейда, яка тісно пов’язана із психологічними аспектами філософських учень А.Шопенгауера, А.Бергсона й Ф.Ніцше. Дійсно, фрейдівське розуміння відношення “Я” з “Над-Я” і “Воно” має багато спільного з тим, що говорить А.Шопенгауер про волю та інтелект або А.Бергсон про інстинкт та інтуїцію. Психоаналіз З.Фрейда, фактично, і зводиться до перекладу цих філософських концепцій на мову психології.

Якщо ж ми візьмемо до уваги те, що на формування західної філософії XX ст. фрейдизм також мав істотний вплив, то стане очевидним значення єдності ідей А.Шопенгауера й А.Бергсона, Ф.Ніцше й З.Фрейда, їхнього особливого взаємозв'язку.

Подібно до філософії й соціологічна наука виявила активне зацікавлення психологією. У представників класичного позитивізму – О.Конта, Дж.С.Мілля психологія стає невід'ємною частиною їх соціологічних концепцій. Натомість Е.Дюркгайм дещо обережно поставився до запровадження широкого застосування психологічних методів у соціологічному дослідженні, протиставляючи “соціальне” та “індивідуальне” в людині тощо.

Теоретизація можливості застосування методів психології в гуманітарних науках уперше була здійснена у філософській герменевтиці В.Дільтея. Увесь комплекс наук учений поділяв на науки про природу та науки про дух, що різняться одна від одної за предметом і специфічними методами дослідження. Для наук про природу більш характерними є номотетичні методи, а науки про дух не можуть існувати без інтерпретаційних, герменевтичних практик, у формуванні яких провідну роль відіграє розуміння як найважливіший метод дослідження в науці про дух. Ця відмінність здебільшого відносна, оскільки світ природи й духовний світ тісно пов'язані одне з одним.

Конкретну розробку методів гуманітарних і природничих наук В.Дільтей пов'язував із розвитком психології. В опублікованій 1984 року праці “Думки про описову психологію” він у докладній формі сформулював ідею, яка виявилася близькою багатьом психологам і філософам: існує не одна психологічна наука, а дві, до того ж кожна з них має свій предмет і свою методологію. Першу В.Дільтей називав пояснювальною, розуміючи під нею сучасну йому інтроспективну психологію В.Вундта, й аналітичною, що націлена на аналіз явищ свідомості з виділенням “атомів” і подальшого синтезу цих “атомів” (шляхом асоціацій, апперцепцій і т. п.) вищих процесів свідомості. За своєю методологією ця психологія зближується із природничими науками, тому також є “номотетичною”, тобто прагне до виділення загальних законів душевного життя, які зводяться, насправді, до законів фізіологічної діяльності мозку й репрезентують свідомість у вигляді доволі абстрактної “лабораторної людини”. Друга психологія, яку В.Дільтей вважав за потрібне створити, – описова. Вона повинна займатися передусім розумінням – описом душевного життя індивіда в його цілісності й смислового відношенні до цінностей культури, які, за В.Дільтеєм, “об'єктивувалися” в психіці окремої людини. Ця друга психологія є наукою “ідеографічною”, описовою, а її методом є переживання, що є необхідною умовою зближення описової психології з “науками про дух”, тобто з гуманітарними науками [4].

Психологія, яка на межі XIX–XX ст. не лише активно розвивала власні методи, але й широко використовувалася представниками інших гуманітарних наук, не могла обійти своїм впливом і філософську думку у XX столітті.

Ідея розвивати гуманітарні науки, засновані на методі розуміння, була вельми привабливою, тому її стали обґрунтовувати інші вчені, у тому числі й М.Вебер.

У гуманітарному знанні неприйнятний природничий об'єктивізм, але його методологія не може бути й суто суб'єктивістською, тому що зв'язок духовного світу хоча й розкривається в суб'єкті, проте він є рухом духу до певного зв'язку значень цього світу, де в єдності постають окремі логічні процеси. В.Дільтей дуже тонко відчував, з одного боку, сутнісний зв'язок між суб'єктивністю й духовністю, що спонукає включити його в гуманітарно-наукову парадигму, а з іншого боку, – межу припустимості суб'єктивізації, за якою знання втрачає статус науковості. Навіть і сьогодні спроби включення суб'єктивного боку пізнавального процесу в його результат окремі науковці сприймають обережно, іноді відверто критично.

“Природу ми пояснюємо, духовне життя ми розуміємо”. Ця нова дихотомія, що замінила розкритиковану картезіанську гносеологію, відразу ж дала привід звинувачувати В.Дільтея в психологізмі, релятивізмі, суб’єктивізмі та інших “смертних гріхах”, незважаючи на те, що всі його зусилля були спрямовані на побудову такої методологічної концепції, яка стала б об’єктивно-науковим, а не суб’єктивно-психологічним обґрунтуванням історико-гуманітарного знання.

Первинно для В.Дільтея герменевтичне розуміння було суто “психологічною реконструкцією”, як, власне, і для його попередника й засновника філософської герменевтики Ф.Шляйєрмахера. Проте смисл історичної відмінності між текстом і його тлумаченням у нього був іншим. Надалі він включив цю відмінність у структуру герменевтичного мислення.

Достовірним і єдиним джерелом знання, за В.Дільтеєм, є специфічна енергія самого життя, його потенціал, який проявляється в переживаннях – конститутивній основі людського досвіду. Предметом гуманітарних наук постає не “світовий дух”, як у гегельянстві, і не надчуттєвий світ цілей і цінностей неокантіанства, а те, що міститься в загальній природі переживання духовного світу. Його теорія повинна розгортатися не за допомогою позачасового аналізу “утворення понять”, а як учення про створення людиною свого світу в етичних, естетичних та інших діях [5].

Внутрішній досвід, за В.Дільтеєм, складається з вічного зникнення та постійного оновлення. У своїй книзі “Описова психологія” він аналізує психічну тривалість подібно до того, як це робить У.Джеймс або А.Бергсон. Проте він не зупиняється на цьому описі, оскільки для нього важливо передусім, щоб душа мала структуру. В.Дільтей ґрунтовно досліджував психологічний структурний взаємозв’язок як основу духовно-наукового пізнання [5, с.43–65]. Перейшовши від психологічного (з урахуванням гуманістичного розуміння сутності психології) до герменевтичного обґрунтування гуманітарного знання, учений постійно вдосконалював свою методологічну концепцію. М.Ярошевський зауважував, що “цим Дільтей підкреслював специфіку душевних проявів. Новою в концепції Дільтея стала спроба вивести психічні та фізичні процеси не лише з органічного, а також з історичного життя, тобто суто людської форми життєдіяльності, яку відрізняє втілення переживань людини у творенні культури” [11, с.294]. На його думку, “це був раціональний момент у концепції В.Дільтея, оскільки в ній відображалися співвідношення духовної структури окремої особистості з духовними надбаннями й формами тієї культури, у якій ця особистість формується” [11, с. 294–295].

В.Розін, оцінюючи значення творчого доробку В.Дільтея, підкреслював, що він “не тільки обґрунтував можливість і специфіку гуманітарного пізнання, а й проблематизував його, показавши залежність гуманітарного пізнання від настанов того, хто пізнає, поєднання в гуманітарному пізнанні зовні протилежних процедур – інтуїтивного осягнення та поняттєвого аналізу, приналежність дослідника та його об’єкта до однієї реальності, значення в гуманітарному пізнанні розуміння та інтерпретацій” [8, с.326]. Справді, весь пафос філософії В.Дільтея зводиться до пошуків особливих наукових методів, за допомогою яких науки про дух не тільки зрівнялися б із науками про природу, а й перевершили їх за глибиною проникнення в цілісність пізнаваного.

В.Дільтей так і не зміг розв’язати цю проблему, навіть з урахуванням критики з боку таких авторитетів, як Г.Ріккерт і Е.Гуссерль. Уведення нових протиставлень, наприклад, уточнення змісту нетотожних понять “розуміння” й “переживання”, постійне нагадування про “взаємодію живого досвіду й поняття” не дали бажаного результату, тому що розуміння у В.Дільтея було передусім актом інтуїтивного схоплення. Стверджуючи, що “в усякому розумінні є щось ірраціональне”, мислитель утверджував пріоритет психології в системі соціально-гуманітарного знання, хоча й усе життя боровся проти психологізму.

Психічне ціле, на його переконання, дане нам у спостереженні, оскільки воно є умовою нашого пізнання. Своєрідність гуманітарних наук пов'язана із цим фундаментальним фактом; замість того, щоб поступово збирати ціле, як у науках про природу, ми повинні лише виокремити його; ціле є вихідним пунктом будь-якої науки.

М.Вебер, осмислюючи ту ж проблему, пішов іншим шляхом. “Його ідеї можуть розглядатись як серединні між позицією В.Дільтея та позиціями В.Віндельбанда й Г.Ріккєрта. Приймаючи дільтеївську фундаментальну відмінність між науками про природу й науками про дух (але в іншій термінології), він вважає недостатньою концепцію розуміння як безпосередньо інтуїтивного психічного акту емпатичного сприйняття цінностей і цілей, що надихають історичного чи соціального діяча. З погляду М.Вебера, розуміння полягає у формулюванні інтерпретуючих гіпотез, які повинні бути піддані емпіричній верифікації, націленій на причинне пояснення” [1, с.126].

Підводячи підсумки, зазначимо, що концепція “описової психології” В.Дільтея є основою сучасного розуміння “духовного життя” особистості, наукового підходу до осягнення особистісного буття, до проблем душі та її цінності. Тому в сучасних дослідженнях із проблем методології гуманітарних наук ми бачимо широкий спектр питань, які висвітлюють актуальні тенденції, пов'язані з так званими “науками про дух”. Це, наприклад, дослідження В.Бібіхіна, А.Будаєва, П.Гнатенко, В.Калініченко, С.Кошарного, І.Михайлова, О.Панченко, М.Плотникова, О.Яшук, які стосуються витоків гуманітарного спрямування психології та її впливу на філософську програму В.Дільтея.

Психологізм у науці, передусім гуманітарній, – це не лише використання психологічних категорій і методів, але також філософсько-світоглядна позиція, точніше кажучи, методологія, яка стверджує, що досліджувані в науці феномени функціонують і розвиваються, підкоряючись виключно законам психіки, що вони за своєю суттю – психічні явища, а не явища, незалежні від свідомості суб'єкта, що пізнає. Обґрунтування об'єктивності гуманітарного знання з одночасним усвідомленням його специфіки, нерозривної єдності з природничими науками й нині залишається головною проблемою наукової методології.

1. Агаці Э. Моральное измерение науки и техники / Э. Агаці ; пер. с англ. И. Борисовой, науч. ред. В. А. Лекторский. – М. : МФФ, 1998. – 344 с.
2. Бергсон А. Творческая эволюция : Материя и память / А. Бергсон. – Минск : Харвест, 1999. – 1408 с.
3. Brentano F. Psychologia z empirycznego punktu widzenia : Przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Włodzimierz Galewicz / F. Brentano. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN SA, 1999. – LXV. – 566 s.
4. Дильтей В. Описательная психология / В. Дильтей. – М. : Алетейя, 1996. – 160 с.
5. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе / В. Дильтей // Собрание сочинений : в 6 т. – М. : Три квадрата, 2004. – Т. 3. – С. 43–419.
6. Калиниченко В.В. Методология гуманитарных наук в трудах Вильгельма Дильтея : (Предисловие к публикации) / В. В. Калиниченко, А. П. Огурцов // Вопросы философии. – 1988. – № 4. – С. 128–134.
7. Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. Литературные памятники / Ф. Ницше ; сост., ред. изд., вступ. ст. и прим. К. А. Свасьяна ; пер. с нем. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – 829 с.
8. Розин В. М. Наука: происхождение, развитие, типология, новая концептуализация : [учеб. пособ.] / В. М. Розин. – М. : Изд-во Моск. психол.-соц. ин-та ; Воронеж : МОДЭК, 2008. – 600 с.
9. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции / З. Фрейд. – М. : Наука, 1989. – 259 с.
10. Шопенгауэр А. О свободе воли / А. Шопенгауэр // Свобода воли и нравственность. – М. : Республика, 1992. – С. 46–124.
11. Ярошевский М. Г. История психологии / М. Г. Ярошевский. – 2-е перераб. изд. – М. : Мысль, 1976. – 463 с.

The article deals with the philosophical-psychological premises of different humanities. The research contains works in Psychology by the leading philosophers of the XIX century: A.Shopenhauer, F.Nitsche, A.Bergson, V.Dilthey.

Key words: *psychologism, the humanities, intuition, “spiritual science”.*

УДК 1(091): 16

ББК 87.3

Андрій Синиця

ЛОГІКО-ЛІНГВІСТИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ПРАГМАТИЧНОГО ПОВОРОТУ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Через призму дистинкцій формального і природного, статичного і динамічного, семантичного і прагматичного проаналізовано основні здобутки логіки і лінгвістики, що мали вирішальне значення для прагматичного повороту в аналітичній філософії.

Ключові слова: прагматичний поворот, аналітична філософія, мова, мовлення, комунікація.

У 60–70-х рр. ХХ ст. в аналітичній філософії відбувся прагматичний поворот у дослідженні мови, специфіку якого можна визначити як вивчення мови через призму суб'єктивних та інтерсуб'єктивних чинників її вживання. Мова перестала бути самостійним, статичним елементом структури мислення й стала розглядатись як складна динамічна система з розгалуженою мережею зв'язків, що охоплюють позалінгвістичні фактори вживання мови, зокрема соціальні, психологічні, когнітивні аспекти організації природної мови в процесі комунікації між людьми, які значною мірою впливають на процес формування значень мовних виразів.

Витоки прагматичного повороту в аналітичній філософії насамперед пов'язують із міркуваннями Л.Вітгенштайна, сформованими ним у пізній період творчості (1929–1951). Завдяки Л.Вітгенштайну мова стала розумітись як “форма соціального життя”, специфічна діяльність, що нерозривно пов'язана з іншими формами діяльності. Кожен вид діяльності став розглядатись як такий, що має свою специфічну “логіку” та власну мову. Ідеї прагматики “пізнього” Л.Вітгенштайна знайшли свій подальший розвиток у творчості таких відомих філософів-аналітиків, як Г.Енскомб, Дж.Остін, Дж.Серл, П.Стросон, П.Грайс, Дж.Ліч та ін. Проте сьогодні не до кінця зрозумілим видається питання про те, що спричинило власне становлення прагматичного повороту в аналітичній філософії. На нашу думку, здебільшого такий поворот був пов'язаний із кардинальними змінами, яких зазнали в першій половині ХХ ст. логіка та лінгвістика.

Метою статті є аналіз тих здобутків логіки й лінгвістики, що стали підґрунтям прагматичного повороту в аналітичній філософії. Дослідження цього питання дасть змогу зрозуміти, чому в аналітичній філософії перестали конструювати ідеальні (формальні) мови, що досліджували мову лише на рівнях синтаксису й семантики, а все більше цікавилися живою розмовною мовою (прагматичним аспектом мови).

Сутність переходу від традиційних (формалістських) семантичних концепцій мови до нових (прагматичних) виявимо на основі аналізу таких трьох дистинкцій: 1) формального і природного; 2) статичного і динамічного; 3) семантичного і прагматичного.

Дистинкція формального і природного

Усвідомлення обмеженості й недосконалості формальних систем, утрата визначеності на сучасному рівні розуміння фундаментальних проблем науки були доведені вченими різних галузей знань приблизно в один і той же час – наприкінці 1920-х – на початку 1930-х рр. Так, у фізиці 1927 р. В.Гейзенберг сформулював принцип невизначеності, згідно з яким неможливо одночасно виміряти координати та імпульси квантових об'єктів (що можна без проблем зробити для інших об'єктів), тобто неможливо ствердити, чи даний об'єкт поводить себе як елементарна частинка, чи як хвиля.

В іншій галузі науки – математиці – 1931 р. К.Гедель довів дві знамениті теореми про принципову недосконалість (неповноту) будь-яких формальних систем. Згідно з першою теоремою про неповноту, у будь-якій несуперечливій формальній теорії існує твердження, яке засобами цієї теорії не можна ні довести, ні спростувати. Згідно з другою теоремою, несуперечливість певної теорії не може бути доведена засобами цієї теорії.

Значення теорем Геделя про неповноту полягало в тому, що вдалося довести неможливість тотальної формалізації й поставити під сумнів спроби багатьох учених (Б.Рассела, А.Н.Уайтхеда, Д.Гільберта) віднайти єдину аксіоматику для обґрунтування основ математики. З методологічного погляду теореми Геделя про неповноту доводять недосконалість фундаментальних теорій, адже кожна з них є суперечливою або недостатньою для розв'язання власних проблем.

У галузі логіки А.Тарський 1931 р., незалежно від К.Геделя, отримав результат, який для логіки в широкому значенні аналогічний результату К.Геделя для математики чи принципу невизначеності В.Гейзенберга для фізики. Так, А.Тарський довів, що для будь-якої достатньо могутньої формальної системи істинність висловлювань системи невизначена в рамках самої цієї системи. Окрім того, на думку А.Тарського, у природній мові неможливо побудувати правильне семантичне визначення виразу “істинне висловлювання” (тобто “висловлювання, яке говорить, що стан справ є таким, і стан справ справді є таким” [7, с.14]), оскільки в ній неможливо уникнути семантичних антиномій, тобто парадоксальних висловлювань на зразок “Я брешу”. Як відомо, наприкінці ХХ ст. Я.Хінтікка поставив під сумнів твердження про неможливість виразу предиката істини засобами досліджуваної мови.

Відмітимо, що критика виражальних можливостей формальних систем була не єдиним чинником, що вплинув на зацікавлення дослідженням природної мови. Доцільно відмітити й розвиток самої логічної теорії, у якій відбулася критика принципу двозначності, по-новому витлумачили смисл логічних сполучників, розширили основні логічні сфери, у тому числі й переглянули розділи традиційної логіки. Так, 1920 р. Я.Лукасевич розробив першу систему багатозначної логіки, а 1921 р. Е.Л.Пост запропонував систему багатозначної логіки, у якій будь-який вираз міг набувати безкінечного числа значень істинності. 1918 р. К.І.Льюїс у “Дослідженні символічної логіки” запропонував нове тлумачення смислу логічних сполучників (матеріальної імплікації). У цьому творі закладено початки модальної (алетичної) логіки – розділу символічної логіки, що оперує модальностями на зразок “можливо”, “необхідно”, “обов'язково”, “дозволено” тощо. З допомогою цих модальностей у мові виражено особливий тип зв'язку між предметом і певною ознакою, уточнено відношення одного до іншого. Аналіз модальних висловлювань розширив виражальні можливості символічної логіки, наблизив її до практики вживання буденної мови й можливості її аналізу.

Активний розвиток логічних досліджень засвідчив, що хоча, з одного боку, формальні системи за своєю суттю є недосконалими й обмеженими, проте, з іншого боку, виражальні засоби логіки є маловивченими й непристосованими до потреб дослідження природної мови. З часом методи й засоби формальних досліджень ставали все більше пристосованими до потреб природної мови. Мабуть, не випадково, що Л.Вітгенштайн, знаючи безперечно про ті тенденції, які намітилися в природознавстві, математиці й логіці (адже він активно взаємодіяв із членами неопозитивістського Віденського гуртка, які розвивали проблематику цих наукових галузей), правильно окреслив напрям розвитку аналітичної філософії – як вивчення можливостей природної мови.

Дистинкція статичного і динамічного

Мова як статична знакова система набуває, на нашу думку, динамічного виміру у двох випадках – у процесі мовлення й у процесі мисленнєвої діяльності. Ідея розрізнення мови й мовлення була обґрунтована в лінгвістичному структуралізмі, дистинкція мови й мислення найчіткіше була осмислена завдяки формулюванню в 1930-х рр. гіпотези лінгвістичної відносності.

Розвиток наукових знань (фізики, символічної логіки, філософії неопозитивізму) на початку ХХ ст. вплинув на формування нових напрямів наукового аналізу в лінгвістиці, зокрема структуралізмі. У структуралізмі мова розглядається як визначена

структурована система знаків (мовних одиниць і категорій), що функціонує на основі синтаксичних правил їх поєднання й семантичних правил вживання, тобто приписування акустичним виразам поняттєвого змісту. Формальна дескрипція мови з погляду структуралізму наближена до зразків математичних наук.

Засновником структуралізму є швейцарський учений Ф. де Соссюр. 1916 р., уже після смерті Ф. де Соссюра, його учні А. Сеше та Ш. Баллі на основі власних конспектів і реконструкції архівних матеріалів свого вчителя опублікували “Курс загальної лінгвістики”, поява якого ознаменувала новий етап у загальному мовознавстві й гуманітарних науках, зокрема у філософії.

Основними ідеями “Курсу загальної лінгвістики”, які, на наш погляд, мали резонанс у філософії, були такі:

1) розподіл лінгвістики на зовнішню (яка вивчає умови існування мови) і внутрішню (яка вивчає властивості самої мови);

2) розгляд мови не як субстанції, а як форми, що являє собою систему чи структуру відмінностей;

3) аналіз мовного знака як єдності позначеного (поняття) і позначення (акустичного образу);

4) визнання вагомими факторами утворення значення значеннєвих зв'язків із позначеним і семантичної вартості (що залежить від знакового контексту, тобто тої мовної ситуації, у якій ужито певний знак);

5) дослідження мовознавства як частини семіології (науки про знаки).

Окрім того, однією з ключових ідей “Курсу загальної лінгвістики” Ф. де Соссюра, яка мала визначальне значення для становлення прагматичного повороту в дослідженні мови, був розподіл мовної діяльності на мовлення (*parole*) і мову (*langue*).

Мовна діяльність – це невід’ємна сфера людського існування, яка “має дві сторони: індивідуальну та суспільну, причому зрозуміти їх окремо одна від одної неможливо” [6, с.19]. На індивідуальному рівні мовна діяльність включає фізіологію й психологію мовлення, звуковий і психічний вияви. Мовлення – це акт волі й розуму, наскрізь індивідуальний, оскільки відображає неповторні комбінації мовних засобів, які застосовує мовець, щоб висловити власну думку. Разом із тим мовлення включає психофізичний механізм, з допомогою якого й можна уявити ці комбінації.

На суспільному рівні мовна діяльність виявляється у формі мови. З погляду структуралізму мова є системою мовних елементів, між якими існують асоціативні й сполучувані зв'язки (відношення). Наслідком цих зв'язків є звукові й значеннєві відмінності, з яких складається мова як сукупність думок, організованих у звуковій матерії.

Дослідженням структури мови на різних рівнях її функціонування, окрім Ф. де Соссюра, у 1920–1950-х рр. займалися й представники американського дескриптивізму, традиція якого сформувалася в результаті дослідження мов американських індіанців, побудова мовних картин світу яких суттєво відрізнялася від європейських семантичних стандартів. Спроба описати принципи функціонування цих мов, яку здійснили Е. Сепір та його учень Б.Л. Уорф, привела до формування гіпотези лінгвістичної відносності.

Так, уже у своїй праці 1921 р. “Мова: вступ до вивчення мовлення” Е. Сепір писав: “Ніхто не вірить, що навіть найскладніші математичні пропозиції, по суті, залежать від довільного набору символів, щоправда, неможливо припустити, що людський розум здатний дійти до такої пропозиції без символіки” [9]. Тобто він розумів, що між мовою й мисленням наявні чіткі системи взаємовпливів. Крім того, Е. Сепір був переконаний, що кожна мова є окремо взятою чітко організованою ієрархічною структурою, вибудованою на основі визначених правил, а тому спроба спроектувати одну мову за внутрішніми законами іншої невідмінно вплине на втрату внутрішніх змістових

зв'язків досліджуваної мови. Спосіб сприйняття світу залежить від тих мовних засобів, які людина засвоїла в процесі навчання рідній мові (мові певної етнічної спільноти).

В основі гіпотези лінгвістичної відносності знаходяться такі положення:

- 1) мовні конструкції на підсвідомому рівні визначають спосіб генералізації та систематизації досвіду;
- 2) граматики етнічних мов впливає на світосприйняття та інтерпретацію фактів дійсності;
- 3) кожна мовна картина світу є неповторною, її не можна редукувати до інших мовних картин світу;
- 4) мова визначає правила мислення та норми поведінки;
- 5) кожна мова має свою логіку.

Критика гіпотези лінгвістичної відносності стосувалася в основному абсолютизації ролі природної мови. На зміну гіпотезі лінгвістичної відносності Г.Брутян запропонував гіпотезу лінгвістичної додатковості, згідно з якою мовна картина світу й концептуальна (наукова) картина світу взаємодоповнюють одна одну. Г.Брутян визначив концептуальну картину світу як “не лише знання, яке виступає результатом мисленнєвого відображення дійсності, але і як підсумок чуттєвого пізнання у знятому вигляді, що міститься в логічному пізнанні” [3, с.108]. Адже, наприклад, хоча в природній мові й зафіксовано вирази на зразок “Сонце сходить на сході”, “Сонце заходить на заході”, наука коригує таке наївне (споглядальне) розуміння системою експериментальних доведень геліоцентризму.

Обґрунтування дистинкції мови і мовлення, мови і мислення мали своїм наслідком звернення уваги дослідників на вивчення динамічної складової мови – її вживання мовцем у певній комунікативній ситуації. Усе це призвело до подальшого розділення семантичних і прагматичних аспектів функціонування мови й відповідної розробки термінології.

Дистинкція семантичного і прагматичного

Дистинкція семантичних і прагматичних мовних явищ (зв'язків) з'явилася тоді, коли стало зрозуміло, що відношення мова–світ не можна виразити лише з допомогою логіко-семантичних засобів; будь-яке осмислення фактів дійсності є наскрізь антропоцентричне й залежить від рівня знань, характеру зацікавлень, емоційних і когнітивних станів суб'єктів комунікації тощо.

Розрізнення семантики й прагматики в аналітичній філософії полягало в конституюванні таких положень:

- 1) семантика орієнтована на пошук “смыслових інваріантів”, значення яких залежить від контекстуального вираження; прагматика досліджує одиничні ситуативні випадки вживання мовних виразів;
- 2) семантику можна виразити за допомогою чітких правил (граматики) й узагальнити до рівня “теоретичних конструктів”; прагматика апелює до рівня емпірії, її правила – це не завжди однозначні стратегії, принципи нормативного, риторичного характеру;
- 3) семантичні компоненти стверджуються (їх можна заперечити); прагматичні компоненти – виражаються (і не підлягають запереченню, оскільки реалізуються на рівні внутрішнього світу людини);
- 4) семантика – це звернення до внутрішньої структури повідомлення; прагматика – до його зовнішніх умов: осіб мовця й слухача, просторових і часових індексів спілкування, особливостей комунікативної ситуації тощо. Об'єктом прагматичних досліджень, як слушно зазначає Дж.Ліч, “має бути вивчення значення в його відношенні до мовленнєвої ситуації та загальних умов комунікативного вживання мови... У цьому прагматика відрізняється від семантики” [8, с.13].

Окрім того, розрізнення семантики й прагматики можна провести на рівні окремих логіко-лінгвістичних категорій, наприклад, у контексті семантики – ідеться про значення (як статичний елемент), у контексті прагматики – про вживання мовного виразу (як динамічний елемент, який може змінюватися залежно від ситуації й осіб комунікантів) тощо. Прагматичне значення, тобто те, що людина має на увазі, висловлюючи певний мовленнєвий акт, не тотожне семантичному, оскільки забарвлене низкою психічних, психологічних, соціально-культурних чинників тощо. Прагматичне значення набуває ще більшої ситуативно-суб'єктивної неповторності, коли стає пресупозицією (презумпцією) у спілкуванні.

Термін “пресупозиція” розуміють двояко: у широкому значенні як спільний фонд знань учасників спілкування про світ, його будову, місце людини у світі (макрорівень) чи про особливість конкретної комунікативної ситуації (мікрорівень); у вузькому значенні як імпліцитну складову мовленнєвого акту, яка має бути істинною, оскільки в протилежному випадку мовленнєвий акт буде визнано недоречним або безглуздим.

Аналіз поняття пресупозиції (презумпції) призводить до його поділу на семантичну й прагматичну. Так, Є.Падучева зазначає, що “семантична презумпція висловлювання S – це судження, яке слухач повинен вважати істинним, щоб висловлювання S було для нього осмисленим; а прагматична презумпція – це судження, яке для слухача має бути не лише істинне, але й відоме” [4]. Прагматична пресупозиція стосується уявлень мовця про контекст спілкування, особу адресата, умови успішності мовленнєвого акту. Порушення прагматичної пресупозиції призводить до комунікативних невдач (непорозумінь).

Пресупозиції слід відрізняти від інших імпліцитних компонентів смислу повідомлень: асерції (частини висловлювання, що не підлягає дії заперечення), імплікації (наслідку, який можна вивести з висловлювання) та імплікатур дискурсу (наслідків, які виводяться з контексту спілкування завдяки знанню постулатів і конвенцій комунікації). Особливістю імплікатур, як зауважує Ф.Бацевич, є те, що “адресат «добуває» потрібний зміст, спираючись на комунікативну, а не на мовну компетенцію” [2, с.100]. Конвенціональні імплікатури відрізняються від пресупозицій тим, що не є частиною загального фонду знань мовців, орієнтовані на мовця, їх не можна відмінити й вони, на відміну від пресупозицій, не змінюють загальні знання.

Усі ці прагматичні засоби комунікації детально проаналізовані в лінгвістиці. Однак розвиток лінгвістики засвідчив, що, окрім вербальних засобів передачі смислів (інформації), у комунікації важливу роль відіграють невербальні сигнали (інтонації, темп, тембр, паузи), паравербальні засоби (жести, міміка, рухи зіниць, посмішки, рукостискання), засоби проксемики (відстань між мовцями, взаєморозташування робочих місць), а також, як не дивно, саме мовчання. Як зазначає О.С.Радіонова, “мовчання – одна із форм людської комунікації... своєрідна мовленнєва реальність, що має свою мету, план вираження і план змісту” [5, с.121]. Тобто мовчання не тотожне тиші, воно є окремим видом мовленнєвих актів.

Таким чином, прагматичний аспект мови найповніше проявляє себе в процесі комунікації й пов'язаний із впливом суб'єктів комунікації один на одного. Прагматика – це те, що стоїть за мовленням, що спричиняє формулювання того чи іншого мовленнєвого акту. Н.Арутюнова в статті “Прагматика” [1, с.389–390] серед основних прагматичних аспектів спілкування виділила такі: 1) питання, пов'язані із суб'єктом мовлення; 2) питання, пов'язані з адресатом; 3) стосунки між учасниками спілкування; 4) ситуація спілкування.

Отже, можемо зробити висновок, що розвиток логічних і лінгвістичних досліджень суттєво вплинув на становлення прагматичного аспекту мови й необхідність його філософського осмислення. Серед основних ідей логіко-лінгвістичного характеру, що спричинили прагматичний поворот в аналітичній філософії, виділимо такі:

- дослідження категорій значення в логіці й відповідно збільшення кількості істиннісних значень висловлювань;
- вивчення особливостей висловлювань, які містять модальні оператори, що уможливило проведення логічних досліджень на рівні природної мови;
- залучення результатів семіотичних досліджень у логічному аналізі мови;
- критика виражальних можливостей формальних систем;
- розподіл на мову й мовлення;
- формулювання гіпотези лінгвістичної відносності та як наслідок – дистинкція мовного й мисленнєвого;
- дослідження екстралінгвістичних засобів фізіологічного, психічного й соціального характеру, суб'єктивного боку комунікації, контексту спілкування;
- розвиток лінгвістичної термінології (пресупозиції, імплікатури, фонд знань мовців) тощо.

Вищеподані логіко-лінгвістичні ідеї були, на наш погляд, передумовами прагматичного повороту в аналітичній філософії, проте зазнали й зворотного впливу з боку аналітичної філософії та отримали подальший розвиток у сферах логіки й лінгвістики.

1. Арутюнова Н. Д. Прагматика / Н. Д. Арутюнова // Лингвистический энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1990. – С. 389–390.
2. Бацевич Ф. С. Вступ до лінгвістичної прагматики : підручник / Ф. С. Бацевич. – К. : Академія, 2011. – 304 с.
3. Брутян Г. А. Язык и картина мира / А. Г. Брутян // НДВШ. Философские науки. – 1973. – № 1. – С. 108–111.
4. Падучева Е. В. Понятие презумпции в лингвистической семантике [Электронный ресурс] / Е. В. Падучева // Режим доступа : <http://lexicograph.ruslang.ru/TextPdf/presumption-77.pdf>.
5. Радионова Е. С. Семантика и прагматика молчания / Е. С. Радионова // Российский лингвистический ежегодник. – 2001. – Вып. 3. – С. 121–130.
6. Соссюр Ф. Курс загальної лінгвістики / Ф. де Соссюр. – К. : Основи, 1998. – 324 с.
7. Тарський А. Поняття істини в формалізованих мовах / А. Тарський. – К. : Стилос, 1998. – 154 с.
8. Leech G. N. Principles of pragmatics / G. N. Leech. – London ; New York : Longman, 1983. – 250 p.
9. Sapir E. Language : An Introduction to the Study of Speech [Electronic resource] / E. Sapir. – Access mode : <http://www.gutenberg.org/files/12629/12629-h/12629-h.htm>.

Using the distinctions of formal and natural, static and dynamic, semantic and pragmatic, the main achievements of logic and linguistics, which played a crucial role for the pragmatic turn in analytic philosophy are analysed.

Key words: *pragmatic turn, analytic philosophy, language, speech, communication.*

УДК [141.155+165.12]

ББК 87.212.2

Олександра Стебельська

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ПРИРОДИ Й СУТНОСТІ СВІДОМОСТІ В ТЕОРІЯХ ЕВОЛЮЦІЙНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ

У статті розглядаються проблеми, пов'язані з розумінням проблеми свідомості представниками еволюційної епістемології. Останні сприймають саму свідомість як продукт еволюційних процесів, основною функцією якого є адаптація. У результаті критичного аналізу стверджується, що як напрям еволюційна епістемологія має ряд недоліків і не здатна повністю пояснити природу свідомості. Відповідно, ця теорія потребує подальшого аргументування.

Ключові слова: *свідомість, мозок, еволюція, коеволуція.*

Еволюційна епістемологія – це напрям в епістемології, що досліджує пізнання як момент еволюції живої природи та її продукт. Перші праці з еволюційної епістемології

з'явилися як спроба пояснити епістемологічні питання на біологічній основі. Вони належать австрійському етологу Лоренцу й представлені в його статтях “Кантівська доктрина а ргіогі у світлі сучасної біології” та “Вроджені форми можливого досвіду”. Значний внесок у розвиток цього напрямку зробили С.Тулмін, Г.Фоллмер, С.Пеппер, Ж.Піаже, соціобіологи Ч.Ламсден, Е.Уілсон та ін. Своїми попередниками представники еволюційної епістемології вважають У.Джеймса, Е.Маха, А.Бергсона. Проте у філософський обіг термін “еволюційна епістемологія” ввійшов після публікації 1974 року однойменної статті американського психолога та методолога науки Д.Кемпбелла, присвяченої аналізу епістемології К.Поппера.

Еволюційна епістемологія в рамках свого вчення створила доволі деталізовану модель свідомості, що містить свої оригінальні твердження. *Предметом* розгляду є поняття свідомості, що фігурує в працях представників еволюційної епістемології. Зазначена тема є *актуальною*, оскільки природа свідомості була й залишається однією з найперших проблем філософії. Учені дійшли висновку, що пояснити природу свідомості, застосовуючи тільки один певний метод, практично неможливо. І хоча представники еволюційної епістемології власною науковою базою вважають еволюційне вчення, вони, однак, прагнуть асимілювати всі досягнення та результати наукових досліджень – біологічних, антропологічних, психологічних тощо, що стосуються природи свідомості, її генетичної структури, здібностей, психології тощо.

Метою статті є аналіз розуміння свідомості представниками еволюційної епістемології та його критичне опрацювання.

Незважаючи на наявність у сучасній еволюційній епістемології доволі значної кількості шкіл і підходів, тут можна виділити дві головні, принципово різні дослідницькі програми. Перша програма являє собою спробу *досліджувати когнітивні механізми тварин і людей шляхом розповсюдження біологічної теорії еволюції на такі структури живих систем, які виступають у ролі субстратів когнітивних процесів – нервову систему, органи чуттів тощо* [7; 10]. Інша програма, зі свого боку, *виходить із можливості пояснити культуру – у тому числі ідеї, гіпотези та наукові теорії – у термінах біологічної еволюції, тобто використовує моделі еволюційної біології*. Звісно, відмінності між цими програмами не абсолютні, вони тісно взаємопов'язані між собою. У статті увагу буде звернено саме на першу програму, що “зводиться до такої тези: люди, подібно до інших живих істот, є продуктом еволюційних процесів, а їхні мисленнєві, ментальні здібності, їхні знання та пізнання спрямовуються механізмами біологічної еволюції” [6, с.5]. Отже, інтегративний смисл поняття “еволюція” повинен бути використаним як головне поняття, а також досить визначений принцип дослідження стосовно всього комплексу аспектів сучасної еволюційної епістемології. Фактично, саме вчення Ч.Дарвіна знаходиться в основі всіх досліджень у сфері еволюційної епістемології [8].

Із зазначеного стає зрозумілим, що людина, її свідомість, пізнавальні здібності так чи інакше є результатом еволюційних процесів [5; 9]. Тому не дивує той факт, що дослідники постійно шукають місця локалізації наших вищих пізнавальних здібностей. Для еволюціоністів місцем локалізації нашої свідомості й мислення є мозок [1]. У сучасних дослідженнях усе частіше використовуються дані роботи мозку та нейронних сіток. З початку 1990-х рр. для психології стає типовим звернення до нейрофізіологічних методів. Ця зміна парадигми була підготовлена розвитком нейронаук, а саме нейрокогнітивізму, що поступово виявляли стійкий зв'язок мозкового субстрату й психологічних функцій. Тісний зв'язок із субстратом виявився не тільки для елементарних сенсомоторних процесів, але й у випадку більш складних функцій, таких як *само-свідомість, прийняття рішень і розуміння поетичних метафор*. Нейрокогнітивізм, у

свою чергу, розподілився на декілька провідних напрямів: емерджентний холізм Р.Сперрі, коннекціонізм, нейрофілософію, холономію тощо. Розглянемо декілька з них.

Емерджентний холізм Сперрі. Невролог Р.Сперрі одним із перших висловив ідею, що якості свідомості виникають як емерджентні чи системні властивості організаційних процесів більш високого порядку, що протікають у мозку. Таким чином, сама свідомість володіє своїми власними холістичними властивостями й функціями, які неможливо звести до будь-якої конкретної нервової підструктури, але які в дійсності каузально керують своїми нервовими складовими більш низького порядку. Свідомість подібна до хвилі, що впливає на молекули води, які її утворюють. Але яким чином виникає свідомість? “На думку Сперрі, виникнення свідомості із нервових процесів являє собою міжкрівневий феномен, подібний до виникнення молекул із квантових полів” [11, с.97]. Незважаючи на детальний аналіз і влучні порівняння, залишається загадкою, яким чином у людському організмі відбувся якісний стрибок від звичайної чуттєвості до реальних функцій свідомості.

Коннекціонізм теж вважає вищі ментальні процеси емерджентними властивостями, що систематичним чином залежать від феноменів нижчого рівня. Проте його особливістю є так званий PDP-підхід (від parallel distributed processing – паралельна розподілена обробка). У коннекціонізмі паралельність обробки даних стає всезагальним принципом. Мова йде про масивну паралельність обробки – усі елементи системи, що інтерпретується як обширна нейронна сітка, розглядаються як потенційно пов’язані між собою й одночасно такі, що беруть участь у формуванні відповіді на стимул. Основні положення коннекціонізму піддаються серйозній критиці, залишаючись предметом систематичних дискусій. Нейробіологи та нейропсихологи вважають слабким місцем коннекціонізму його принципову відмову від спроб експліцитно моделювати різноманітні нейрони головного мозку, дії нейромедіаторів і гормонів. Класицисти, зі свого боку, переконані, що коннекціоністські моделі навряд чи відповідають ефективності класичних моделей під час пояснення людських когнітивних здібностей більш високого рівня: систематичності, мови, доведень, навчання тощо. Крім того, коннекціоністські нейронні сітки не містять ніяких структур, які відповідали б переконанням, бажанням і планам людей.

Нейрофілософія. Напрямок у сучасній філософії науки, що намагається обґрунтувати правомірність редукції психології до нейронаук (нейробіологія, нейрофізіологія і нейропсихологія). Найбільш відомим представником цього напрямку є П.Черчленд. У її концепції місця для свідомості просто не залишається. П.Черчленд висловила думку, що нейрофізіологія й психологія будуть коеволюціонувати до тих пір, поки в майбутньому на деякому більш високому рівні психологічні теорії не виявляться редукованими до більш фундаментальної нейрофізіологічної теорії; саме тоді виникнуть передумови для розробки єдиної теорії свідомості й мозку. Одна з головних задач нейрофілософії – дослідження комп’ютерного моделювання природи мозку й свідомості, а також можливостей комп’ютерного мислення. На думку Черчленд, у нервовій системі є декілька рівнів організації – молекули, структури нейронів, цілі нейрони, малі сітки нейронів, великі сітки нейронів і мозок у цілому. Учені намагаються пояснити вищі пізнавальні функції й здатності (сприйняття, пам’ять тощо) перш за все в термінах когнітивних систем і великих сіток. Але вони повинні ставити перед собою задачу пояснити ці функції й здатності в термінах менших сіток. Крім того, молекули мозку можуть бути піддані біохімічному аналізу, а одержані дані мають отримати інтерпретацію в термінах фізики.

Концепція П.Черчленд була піддана досить гострій критиці насамперед за спробу реанімувати точку зору, згідно з якою більш низький рівень організації забезпечує пояснення властивостей більш високого рівня. У той же час ця концепція виправдано привернула увагу вчених до необхідності більш тісної інтеграції нейронаук і когнітивної науки, орієнтуючи нейробіологів і нейрофізіологів більш повно враховувати результати, отримані когнітивною психологією й дослідженнями штучного інтелекту, а психологів – застосовувати дані нейроанатомії та нейрофізіології.

Отже, багато дослідників схиляється до думки про те, що свідомість є певною емерджентною властивістю мозку чи нейронних процесів, основною функцією якої є синтез та управління. Але навіть якщо свідомість являє собою емерджентну властивість нервової системи, скоро стає зрозумілим, що в певних областях складної нервової системи щільність взаємозв'язків особливо велика. Ці зони конвергенції стають очевидними кандидатами для будь-якої більш конкретної мозкової локалізації свідомості, особливо щодо її здатності до безпосереднього синтезу. Але, як завжди, нейрокогнітивісти не можуть запропонувати певного єдиного ставлення до зон локалізації. Одні поміщають такого роду систему в тім'яній долі правої півкулі, інші концентруються на таламо-ретикулярній системі ствола мозку. А є такі, що вважають, що таламо-ретикулярна система, лімбічна система, лобні долі тім'яні області як правої, так і лівої півкулі утворюють окремі системи первинної чуттєвості, які можуть об'єднуватись у змінне, множинно визначене поле усвідомлення. Певного консенсусу на даний момент не знайдено.

Проте людина та її свідомість – це не тільки робота мозку й нейронних сіток. Людина зі всіма її біологічними, психічними та культурно-пізнавальними особливостями постає як продукт коеволюції. Це означає, що людина сама по собі не є тільки продуктом еволюційних процесів. У її життя втручаються не тільки біологічні, але й соціальні та культурні фактори, які не можуть не впливати на її розвиток. Відповідно перед епістемологами постає проблема взаємодії культурних і біологічних чинників розвитку людини. Більше того, питання про взаємозв'язок біологічної (генетичної) і культурної еволюції являє собою великий інтерес для еволюційної епістемології, оскільки мова йде про людське пізнання та свідомість [див.: 6, с.7]. Справді, звичайно, що наш мозок – це певна біологічна система, яка продукує ідеї, гіпотези й теорії, але правильно й те, що реалізація чи матеріалізація цих ідей демонструє нам власну, відносно автономну динаміку, нередуковану до органічних сутностей.

Яким чином відбувається цей взаємозв'язок? Деякі соціобіологи висувають гіпотези, що наближають їх до визнання геннокультурних факторів еволюції. Таку позицію ми знаходимо в працях Е.Уілсона, Ч.Ламсдена, М.Рьюза та ін. Еволюційна епістемологія в цьому питанні підходить до висновку: “у ході біологічної еволюції сформувались вихідні фізіологічні та поведінкові характеристики людини, які дали поштовх культурній еволюції, що сприяла підвищенню пристосованості людей, при чому ця культурна еволюція згодом отримала генетичне закріплення” [6, с.10].

Сучасна соціобіологія, розділяючи тезу Дарвіна про еволюційне походження людини й культури, висуває два основні положення: культура (і культурна еволюція), безумовно, формується специфічними, притаманними тільки людям, когнітивними механізмами, проте ці механізми мають генетичну природу, тобто коріняться в програмах розвитку нервової системи, і можуть діяти в широкому діапазоні варіацій навколишнього середовища, будучи менш чутливими до них, ніж ті культурні феномени, які вони створюють. Таким чином, допускається деякий фундаментальний механізм геннокультурної коеволюції, яка передбачає, що *формування культури якщо не детерміноване, то принаймні спрямовується генетично* [3].

Відповідно й спрямування розвитку людського мислення певною мірою виявляється детермінованим геннокультурними механізмами [див.: 12, с.24]. Серед сучасних еволюційних епістемологів варто згадати Е.Уілсона та Ч.Ламсдена. Вони вводять

Олександра Стебельська. Репрезентація природи й сутності свідомості в теоріях еволюційної епістемології

поняття “епігенетичних правил”, які є, по суті, біологічними конструктами, що роблять можливими як розвиток людського інтелекту, так і просто здатність людини до навчання. Відповідно до теорії Ламсдена–Уілсона, “епігенетичні правила” є тими еволюційно закладеними обмеженнями (правилами), які сформувалися в результаті природного відбору як результат адаптації. Це обмежувальний початок у психіці людини генетично привертає до певного роду вибору, дії, соціальної поведінки й розвитку культури.

Таким чином, визнання еволюції як факту виробило всередині філософської та науково-теоретичної думки певний визначений еволюційний стиль мислення, що став згодом досить успішно діяти в такого роду проблемах, як обґрунтування росту, розвитку й збереження знання, який розповсюдився на такі проблеми, як проблема обґрунтування й пояснення умов переходу від неживого до живого, як проблема опису виникнення порядку з хаосу, як проблема коеволюції тощо. Нарешті, завдяки еволюційному стилю мислення стала можливою побудова сучасної концепції глобального еволюціонізму, де еволюція постає як єдиний, незворотний глобально-еволюційний процес, який генетично прикладний до процесів, що відбуваються у Всесвіті [2].

Із зазначеного вище можна зробити висновки, що *наша свідомість є продуктом еволюції, таким собі епіфеноменом; вона існує не як окрема сутність людини, а як емерджентна властивість мозку; діяльність свідомості якщо не повністю детермінується генетично, то принаймні визначається певний напрям розвитку, пізнання й відповідно характер самого знання; людина за своєю суттю здатна діяти вільно, але її діяльність завжди буде відбуватися в певних генетично заданих рамках.*

Якщо наші ментальні процеси не абсолютно детермінуються генами, то що саме останні детермінують? Науковці впродовж останніх десятиліть плідно працюють над розшифруванням генетичного коду людини й досягли значних успіхів у цьому напрямі. На їхню думку, гени зумовлюють чи не найбільшу частину нашої діяльності. Існують не тільки гени, що відповідають за наші фізіологічні властивості (тобто зовнішність, зір, слух, хвороби тощо), але й гени, що відповідають за наші емоції, сприйняття світу, аналіз, пам'ять, інтелект тощо. Більше того, будова нашого мозку так само здатна впливати на наше мислення. Залежно від того, яка півкуля мозку більш активна, визначається характер мислення, тобто логічний чи образний. Навіть творчий характер людської діяльності знайшов свій ген. Щоправда, заради справедливості, треба визнати, що ця теорія є тільки гіпотезою. Виникнення творчості науковці пов'язують із виникненням гена FOXP₂, від якого щонайменше залежать здібності до вивчення мови та переробки вербальної інформації. Проведене 2002 року дослідження вказало, що цей ген виник приблизно 50 тис. років тому. Усі археологічні знахідки, що відносяться до більш раннього періоду, уражають своєю одноманітністю: одні й ті ж практичні інструменти. Те, що стосується більш пізнього періоду, раптово починає виглядати зовсім по-іншому. Предмети побуту мають повністю чіткі стилістичні відмінності, характерні для давніх жителів того регіону, у якому вони були виявлені. У сусідів аналогічні за функціональністю предмети виглядали по-іншому. Але найголовніше – з'являються символічні артефакти, що не володіють ніякою “корисною” функцією. Звідки взявся цей ген? Набір мовленнєвих і, можливо, “творчих” генів став наслідком різних мутацій.

Проте гени не здатні безпосередньо визначити зміст нашої думки. Якби вони були на це здатні, то люди думали б однаково, сприймали б усе однаково. Проте такий плюралізм думок, який існує в сучасному світі, говорить на користь неможливості абсолютної детермінації генами нашого мислення. Предметний зміст нашої свідомості залишається поза межами впливу генів. Звідси й виник такий напрям, як менталізм, який, власне, і відзначив автономію людського мислення, яке просто неможливо повністю редукувати до фізіологічних процесів.

Як і всі напрями, еволюційна епістемологія має свої сильні й слабкі грані. Беззаперечними є досягнення науковців у спробі пояснити взаємозв'язок мозку та свідомості, а також намагання вивести свідомість із певних попередніх механізмів життя. Проте еволюціоністи мають і слабкі сторони. По-перше, це пов'язано з тим, що сама еволюційна теорія, що є науковою базою еволюційної епістемології, має ряд недоліків. Зокрема, матеріальним свідоцтвом теорії завжди були окам'янілості. І якщо теорія не підтверджується хронікою окам'янілостей, значить, вона помилкова. Однак саме окам'янілості чітко вказують на недоліки еволюційної теорії. "Прийнято думати, що палеонтологічні факти підтверджують еволюцію. Однак найбільш непримиренними противниками еволюціонізму були в минулому саме палеонтологи – Ж.Кюв, Л.Агассіс, Р.Оуен та багато інших. Палеонтологічний літопис як такий – це перелік розрізнених подій, свого роду «хепенінг». Щоб створити з нього зв'язну історію, потрібна керівна ідея. Факти, які ми маємо, полягають у тому, що організми надзвичайно різноманітні, пристосовані до того способу життя, який вони ведуть, їх життєвий простір обмежений і вони змінюють один одного в геологічному літописі. Теорія еволюції полягає в тому, що органічний світ, яким ми його знаємо, – продукт еволюції (у зазначеному вище сенсі). Якщо ж припустити, що ми бачимо прояви якихось початкових властивостей живого, що не мають історії (початкової доцільності, наприклад), то така теорія буде нееволуційною або принаймні міститиме нееволуційні елементи. Вона буде протистояти загальній теорії еволюції" [4]. Відкритим також залишається питання виникнення самого життя. Заявки з приводу того, що життя створило саме себе, порушує основні принципи науки та й здорового глузду теж. Більші проблеми виникають із тлумаченням свідомості. Результати експериментів показують, що наявність особливого органу, наприклад, мозку не пояснює повною мірою наявності свідомості та мислення. Зрештою, у жодній галузі фізики, хімії, біології не існує законів, що стосуються свідомості. Жодна із цих наук не здатна її навіть реєструвати. Причина в тому, що свідомість володіє духовною сутністю, а не фізичною. Тому перед еволюціоністами два шляхи: або пояснити наявність свідомості, або заперечити її. Заперечуючи саме існування свідомості, вони зводять людину до високоякісного автомату, дії якого зумовлюються звичайними нейронами. У такому випадку ані наші думки, ані їх різноманіття, ані свобода, творчість, натхнення, універсальність та ідеальність нашої свідомості не мають вичерпного пояснення. Їх просто не існує. Але навіть якщо еволюціоністи виділяють місце свідомості й визнають її за емерджентну функцію мозку, однак вони не здатні пояснити, де та межа, на якій відбувається якісний перехід від звичайної чуттєвості до свідомості. Відповідно свідомість у розумінні еволюціоністів постає як певне диво. Диво, основною функцією якого є адаптація до зовнішнього середовища. Однак про яку адаптацію йдеться під час створення мистецьких шедеврів, у виробленні людиною певних еталонів, у прагненні людства якомога комфортніше й естетичніше облаштувати власний світ? Схоже, еволюціоністи не здатні відповісти на ці питання, які є каменем спотикання в їхній теорії.

1. Бехтерева Н. Магия мозга и лабиринты жизни / Н. Бехтерева. – С. Пб. : Нотабене, 1999. – 291 с.
2. Глобальный эволюционизм (философский анализ) / отв. ред. Л. В. Фесенкова. – М. : Наука, 1994. – 263 с.

3. Карпинская Р. С. Социобиология : Критический анализ / Р. С. Карпинская, С. А. Никольский. – М. : Мысль, 1988. – 208 с.
4. Красилов В. А. Нерешенные проблемы теории эволюции [Электронный ресурс] / В. А. Красилов // Библиотека электронных публикаций. – Режим доступа : <http://evolution.powernet.ru/library/krasilov.html>.
5. Матурана У. Древо познания / У. Матурана, Ф. Варела. – М. : Прогресс-традиция, 2001. – 224 с.
6. Меркулов И. П. Эволюционная эпистемология: история и современные подходы / И. П. Меркулов // Эволюция, культура, познание / И. П. Меркулов. – М. : ИФ РАН, 1996. – С. 6–22.
7. Мерцалов В. Логика антропогенеза : Происхождение человека / В. Мерцалов. – С. Пб. : Алетейя, 2008. – 296 с.
8. Назаров В. И. Дарвинизм и его современная альтернатива [Электронный ресурс] / В. И. Назаров // Библиотека электронных публикаций. – Режим доступа : <http://elenakosilova.narod.ru/studia4/meluhin/07nazarov.htm>.
9. Северцов А. Н. Морфологические закономерности эволюции / А. Н. Северцов. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1939. – 610 с.
10. Фоллмер Г. Эволюционная теория познания [Электронный ресурс] / Г. Фоллмер // Библиотека электронных публикаций. – Режим доступа : <http://evolkov.net/VollmerG/>.
11. Хант Г. О природе сознания. С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения / Г. Хант. – М. : АСТ, Изд-во Ин-та трансперсональной психологии, Изд-во К. Кравчука, 2004. – 555 с.
12. Шульга Е. Н. Эволюционная эпистемология Майкла Рьюза / Е. Н. Шульга // Эволюция, культура, познание / Е. Н. Шульга. – М. : ИФ РАН, 1996. – С. 22–39.

In this article the problems associated with understanding of the problem of consciousness of representatives of evolutionary epistemology. Last seen the consciousness as a product of evolutionary processes, whose main function is to adapt. As a result, critical analysis argues that evolutionary epistemology as the direction has a number of disadvantages and can not fully explain the nature of consciousness. Under this theory needs further reasoning.

Key words: *consciousness, brain, evolution, coevolution.*

УДК 165.742

ББК 86.7

Степан Возняк

ДЕГУМАНІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК ФЕНОМЕН СУЧАСНОСТІ

У статті здійснено спробу з'ясувати сутність дегуманізації особистості в сучасному суспільстві, форми її вияву та шляхи протидії дегуманізаційним процесам.

Ключові слова: дегуманізація, відчуження, бездуховність, соціалізація, персональність, цінності.

Що таке людина? У чому сенс її життя? Жити чи бути? Бути чи не бути? Такі й подібні їм питання хвилювали людство та його мислителів. “Що таке людина, як розумієш її?” – запитував київський князь Володимир Мономах у своєму творі “Повчання” [1, с.31]. Таке питання задавали мислителі всіх історичних епох і намагалися дати на них адекватну відповідь.

Уже античні філософи виділили людину зі світу речей, оголосивши її мікрокосмосом, малим світом. “Людина є мірою всього”, – стверджував старогрецький філософ Протагор. “Пізнай самого себе”, – було написано на фронтоні храму Аполлона в місті Дельфі. Людина – образ і подоба Бога – девіз середньовіччя. “З усіх проявів божественної мудрості людина найвеличніше чудо”, – читаємо в “Божественній комедії” одного з представників європейського Відродження Аліг'єрі Данте. Йому вторить інший мислитель цієї ж епохи Джованні Піко делла Мірандола: “На землі нема нічого більш вагомого, крім людини...” Антропоцентризм Відродження визначив гуманістичний характер європейської культури.

Гуманізм, гуманність (спочатку ці поняття співвідносилися з поняттям “світський”) – це насамперед людяність. А людяність – категорія світоглядно-етична. Змістом її є повага до людини, людинолюбство, порядність, гідність, честь, милосердя, співпереживання та інші екзистенціали. Людина – морально-духовна сутність. Саме такою бачила людину передова суспільна думка. Згадуваний нами Мірандола писав, що “в людині нема нічого більш величного, крім її розуму і душі”. Християнська антропологія потрактовує людину як носія божественної душі, як “внутрішню людину”.

Давню традицію осмислення людини як духовно-моральної екзистенції, започаткована культурою Київської Русі, має українська філософська думка. Її мислителі вищою духовною цінністю людини вважали добротність. Чинити добро мало глибокий зміст: піклування про людину, допомога нужденним, милосердя, щедрість. Так, митрополит Іларіон у “Слові про закон і благодать” воздав хвалу князю Володимиру не тільки за хоробрість, мужність, але й за “численні милостині й щедроти, які день і ніч чинив... убогим і сиротам, болящим і боржникам, удовицям і всім нужденним, що потребують милостині” [2, с.19]. Подібними словами анонімний автор “Галицько-Волинського літопису” хвалив галицького князя Володимира Васильковича, який перед смертю роздав убогим своє майно, “розіслав милостині по всій землі” і завжди “многі... милостині і щедроти... убогим чинив, і сиротам, і болящим, і вдовицям, і нужденним... просящим – подаючи, нагих – одягаючи, спраглих і голодних – насищаючи, болящим – усяку підмогу посилаючи, боржників – викуповуючи, рабів – визволяючи” [3, с.443]. Такий збіг моральних чеснот київського й галицького князів засвідчує, що добротність була загальноукраїнським явищем.

Проте киево-руські книжники не тільки виділили добротність із ціннісно-моральних пріоритетів, але й закликали чинити добро. Так, князь Володимир Мономах у “Повчанні” заповідав своїм дітям: “... Творячи ж добро, не можете лінуватись ні на що добре” [1, с.32]. “Хай не буде, княже мій, пане, рука твоя скупа на подаяння вбогим”, – дає раду князю Ярославу Володимировичу автор “Слова” Данило Заточеник [1, с.46].

А Феодосій Печерський у зверненні до князя Ізяслава закликає порятувати від біди, помилувати “голого чи голодного, чи зимою чи бідою одержимого, навіть коли це буде єврей чи єретик, чи католик, чи будь-який язичник” [4, с.13]. У цих словах виражений високий рівень духовної культури наших предків, повага до людини незалежно від її етнічного походження чи віросповідання.

Таке осмислення людини як утілення духовно-моральних цінностей пронизує творчість мислителів українського Ренесансу, Просвітництва, романтизму. Так, представник раннього гуманізму в Україні (XVI ст.) С.Оріховський-Роксолан уважав людину самодостатньою цінністю, від якої залежить, яким буде її життя, гідне її високого призначення, чи вона перетвориться на “огидну і нікчемну тварину”. Життєвим шляхом людина, за його переконанням, має йти чинно й побожно. Серед моральних чеснот особливо виділяв гідність, справедливість, шляхетність і цноту. А засновник української класичної філософії Г.Сковорода протиставив соціальному злу добро, яке є в кожній людині і яке людина має пізнати й керуватись ним у житті.

Послідовний гуманізм, людинолюбство пронизує творчість мислителів українського романтизму Т.Шевченка, П.Куліша, М.Гоголя, П.Юркевича та ін. Так, дослідник української філософії Д.Чижевський, характеризуючи творчість Т.Шевченка, визначав: “Основною рисою цілої духовної постаті Шевченка, провідним почуттям в цілій його творчості, основним пафосом його життя треба визнати його «антропоцентризм» – поставлення людини в центрі цілого буття, цілого світу...” [5, с.128]. Глибокий морально-духовний зміст міститься в закликах поета: “Будьте люди...”, “Обніміть, брати мої, найменшого брата...”

Через призму добра і зла розглядав проблему людського буття М.Гоголь. Коріння зла він убачав у черствості й мертвості душі людини, “якій бракує глибокого чуття”. У “Ревізорі”, “Мертвих душах” письменник показав мерзенність “мертвих душ”, життя без світла. Як відзначає Д.Чижевський, “ціллю творчості Гоголя було: оживити душі, роздмухати у людини жар душі, де він починає згасати, показали, що прекрасна душа є природно-прекрасна мета для людини” [5, с.102]. Серед останніх слів, які він записав перед смертю, були такі: “Будьте не мертві, а живі душі; нема інших дверей, як ті, що їх вказав Ісус Христос, і хто ходить інде, є тать і злочинець” [там само]. Цими дверима є насамперед любов, милосердя, добротність.

Багатим потенціалом гуманізму наповнений український кордоцентризм – “філософія серця”. “Серце” в тлумаченні українських мислителів є осереддя духовності людини. Якщо розум спрямовує, керує, то “серце”, як підкреслював Г.Сковорода, – “голова усього в людині”, “корінь життя і обитель вогню і любові”, “думок наших безодня”. Кордоцентризмом насичена творчість Т.Шевченка, П.Куліша, М.Гоголя, а особливо П.Юркевича. Останній у праці “Серце і його значення в духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого” відзначав, що “серце” – це “таблиця, на якій написаний природний моральнісний закон” [6, с.77].

Зауважимо, що не лише у відзначені часи, але й пізніше, та, власне, і тепер українська філософська думка наповнена ідеалами гуманізму. Це впливає з її сутності як антропоцентричної, екзистенціальної. Більше того, сучасна світова філософія вступила у сферу антропологічної переорієнтації, поставивши в осередок своїх розмислів людину, сенс її життя. Така переорієнтація зумовлена загрозою, яку несе людству кризовий стан сучасного світу – екологічна й енергетична проблеми, тероризм, деградація моральних цінностей, наркоманія, техногенні процеси тощо, що ставить під загрозу виживання людства.

Проте зафіксовані в предметах духовної культури гуманістичні ідеали – людинолюбство, добротність, справедливість тощо, були “добрими побажаннями”, але вони часто-густо не збігались із суспільними реаліями. Цей незбіг своїм корінням сягає

початків становлення людської суспільності й виражається у відмінностях індивідів за своїми фізичними можливостями, уміннями й знаннями. З'явилися сильніші, що більше знають і вмюють, і слабші, що менше знають і вмюють, тобто ті, які, за Г.Сковородою, мали різну "сродність". "Індивідуалізація умінь та знань, – відзначає В.Мовчан, – несе у собі два начала: з одного боку, носії умінь, що мають виражено цінний зміст, особливо цінуються, оскільки їх уміння – джерело зростання добробуту спільноти і гарант її виживання та збереження. З іншого боку, виокремлення об'єктивною підставою ставить таких індивідів в особливе положення: завдяки своїм якостям вони виділяються з-поміж інших, хто позбавлений таких умінь, і об'єктивно протиставляються їм. Так формується тенденція нерівності відношень всередині спільноти, що зумовлює зростання відчуження аж до протиставлення одних індивідів іншим" [7, с.5]. Це відчуження посилюється й загострюється з появою соціально-майнової диференціації, етнічної й віросповідної належності. На її основі виникає соціальна несправедливість, яка породжує ворожість, заздрість, злобу, ненависть та інші антигуманні вияви. Це було зафіксовано ще стародавньою філософською думкою.

Так, старогрецький поет, один з античних передфілософів, Гесіод у поемі "Праця і дні", ображений на брата, котрий підступним шляхом привласнив частину його майна, і, вбачаючи в цьому явну несправедливість, передбачив її наслідки в стосунках між людьми:

Діти з батьками, з дітьми їхні батьки домовитись не зможуть.
Чужими стануть товариш товаришеві, гостеві – господар.
Більше не буде між братами любові, як було колись.
Старих родичів незабаром зовсім шанувати перестануть...
Правду замінить кулак...
І не викличе у нікого поваги ні той, хто слідує клятві,
Ні справедливий, ні добрий. Скоріше зухвальцеві і злодію
Почнуть воздавати хвалу. Де сила, там буде і право.
Сором пропаде [8, с.14].

Подібний лейтмотив відчуження людини від суспільства й від себе самої проявляється в багатьох пам'ятках світової духовної культури, а відповідно, й у намаганнях утвердити гуманні відносини між людьми, починаючи від ідеальної держави Платона, соціалізму-утопізму й до марксизму.

Відчуження, на нашу думку, – основне джерело дегуманізації особистості. Воно веде до протиставлення індивідів один одному, до панування й підкорення, коли "людина людині вовк", коли вона стає "гвинтиком", інструментом у задоволенні чужих інтересів, засобом маніпуляцій. Коріння цих явищ – у майнових, приватно-власницьких інтересах. Задоволення інтересів одних так чи інакше зачіпає інтереси інших, і не завжди протилежність цих інтересів мінімізується згодою, доброю волею, консенсусом. Часто-густо, залежно від конкретних умов, протилежності загострюються, переростають в антагонізм, конфлікти й вирішуються силовими методами. У цих умовах ослаблюються й навіть утрачаються моральні координати людських дій. Людина стає "інвалідом душі".

Майнові, приватно-власницькі інтереси породжують дух наживи, користолюбство, жажерливість, меркантилізм, владу речей тощо, які Г.Сковорода називав "сріблоробством". З нього "виросли тяжбы, войны, отравы, убийства, воровські монеты... вражды, неудачи, печали, отчаянія, страстыя, піанства, саморучные убийства" [9, с.18]. "Сріблоробство" нівечить людину, знеособлює її, "виплоджує жовч і зміїну отруту, що вбиває душу" [там само].

Зауважимо, що сьогодні жадоба до наживи, збагачення зумовлюють подібні протилюдські явища в таких формах, які Г.Сковорода не міг уявити, – корупція, організована злочинність, жорстокість у ставленні до людей і до природи, замовні вбивства, рейдерство, захоплення заручників з метою одержання викупу, підкупи, хабарництво тощо.

Процес дегуманізації особистості тісно пов'язаний з деформацією ціннісних пріоритетів. Сьогодні для все більшої кількості людей пріоритетними стають не духовні, а матеріальні цінності. Це породжує психологію споживацтва, речовизм, міщанство, чванство, заздрощі. Так звані “круті” свій престиж убачають у наявності дорогих іномарок, та ще й з вишуканими номерними знаками, у розкішних дачах, закритих від людського ока високими парканами, у гучних корпоративах, у кількості дорогих пернів на пальцях тощо.

Ніхто не заперече, що людині потрібно мати матеріальні речі, які служитимуть їй для повноцінного життя. Але людина не повинна бути рабом речей. Вона повинна панувати над речами, а не, навпаки, речі над людиною.

Престижність матеріальних речей культивується особливостями сучасного постіндустріального суспільства, де головною його метою є виробництво засобів споживання. Їй сприяє реклама, націлена переважно на популяризацію предметів матеріальної культури, чим сприяє прагненням ними завладіти. До речі, рідко можна побачити, зокрема по телебаченню, рекламу наукової й художньої літератури, творів мистецтва, інших продуктів інтелектуальної діяльності. Цей перекош ціннісних орієнтацій у сферу матеріальних вартостей духовно збіднює людину, вихолощує, висушує душу, позбавляє радості життя, перетворюючи її в гінця за речами.

Усе очевиднішим стає мінімізація духовних цінностей – дружби, порядності, гідності, співпереживання, взаєморозуміння, милосердя, взаємодопомоги та інших духовно-моральних чеснот. Усе менш престижними стають доброта, щирість, сердечність, люб'язність. Особливо не може не турбувати зниження авторитетності знання. Все більше знижується потяг молоді до знань. Статистика твердить, що, починаючи з першого класу, до школи йдуть з радістю відсотків 20 дітей, рідко більше, причому в процесі навчання ця кількість скорочується. І справа не тільки в проблемах школи, але й у тому, що сьогодні знання можна купити як товар, не особливо напружуючи свої розумові здібності. Це з одного боку. А з іншого, – не завжди рівень розумових здібностей людини зумовлює адекватний рівень її становища в суспільстві.

Одним з виявів дегуманізації особистості є бездуховність. Традиційно вважається, що духовність є сферою релігійного світосприйняття, як єднання з Богом. Проте це поняття значно ширше від релігійного. “Духовність, – як відзначає Н.Хамітов, – категорія людського буття, що виражає його здатність до творення культури і самотворення” [10, с.179]. Духовність – це не щось дане, як річ, предмет. Це спосіб самотворення особистості, вибір свого власного образу, своєї долі й соціальної ролі за образом вищих Абсолютів. І немає принципового значення, як людина називає свої Абсолюти – Богом, Добром, Правдою, Справедливістю тощо. Головне, щоб вони вкладалися в координати загальнолюдської моралі. У цьому зв'язку розрізняємо дві форми духовності – сакральну-релігійну, де між людиною та її добрими помислами й ділами є всесильний посередник Бог, і світську, науково-сцієнтичну, де таким посередником є совість, моральні орієнтири.

Те, що зветься духовністю, – це, власне, віра у вищі Абсолюти, устремління до них і бажання, готовність утверджувати їх у житті. Невір'я в них, відсутність устремління до них і небажання утверджувати, слідувати їм – є бездуховністю. Нерідко в устах людей, які претендують на проводирів і наставників, звучать високі соціальні, національні й духовні ідеали, заклики слідувати їм, однак самі вони вважають, що цих

ідеалів мають дотримуватись інші, а не вони, та й прикладом у їх дотриманні вони не є. Така роздвоєність, подвійність моралі породжує психологію безвідповідальності й безкарності (“Вони можуть, а чому не можу я?”).

Суспільне життя людини – це насамперед діяльність, а вона передбачає спілкування, тобто процес взаємозв’язку й взаємодії суб’єктів (осіб, груп), у якому відбувається обмін досвідом, інформацією, навиками, здібностями. У процесі спілкування відбувається так звана соціалізація – усвоєння людським індивідом певної системи знань, норм і цінностей, що дозволяють йому функціонувати як повноправному члену суспільства.

Соціалізація включає в себе як спонтанне, стихійне освоєння індивідом позитивного чи негативного досвіду (сімейного, групового, суспільного), так і цілеспрямовані, соціально-контрольовані дії на нього з боку батьків, колег, політичних сил, державних інституцій, засобів масової інформації тощо. Тут прихована небезпека зомбування особистості, спекуляцій на морально-ціннісних її орієнтаціях. Тому поряд із соціалізацією в становленні особистості відіграє її персональність – індивідуалізована людська цілісність, що проявляє себе через здатність людини бути самодіяльною, продукувати свою життєву активність виключно із власного внутрішнього духовного центру. Як писав німецький філософ Й.Г.Фіхте: “Я буду таким, яким сам себе створю”. А його співвітчизник Еріх Фромм відзначав, що “головне життєве завдання людини дати життя самій собі, стати тим, ким вона є потенційно. Найважливіший результат її зусиль – її власна особа”.

Самотворення як вияв персональності – це, власне, становлення людського в людині. Людина від природи не є доброю чи злою. Вона стає такою чи іншою в процесі соціалізації й персоналізації. Велика роль у цих процесах належить освіті й вихованню. Передусім маємо на увазі прилучення всіх і кожного до вже згадуваних нами Абсолютів – Добра, Правди, Краси, Любові, Справедливості, утвердження пріоритетів духовних цінностей, дійсно людських ідеалів, ідей верховенства інтересів і потреб людської особистості над корпоративними інтересами.

Метою освіти й виховання повинен стати розвиток духовності, її розкриття в людині, введення людини у світ вищих людських абсолютів і сенсів, виховання індивідуальності як такої, удосконалення морального інтелекту.

1. “Повчання” Володимира Мономаха : Історія української філософії : хрестоматія / упоряд. М. В. Кашуба. – Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2004.
2. Іларіон. Слово про закон і благодать / Іларіон // Там само.
3. Літопис руський. – К., 1989.
4. Саган О. Українське православ’я: історіософське осмислення феномену / Саган О. // Українське релігієзнавство. – 1996. – № 1.
5. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Чижевський Дмитро. – Мюнхен, 1982.
6. Юркевич П. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого / Юркевич Панфіл // Вибране / Юркевич Панфіл. – К., 1993.
7. Мовчан В. Нищення людством власної видової визначеності як морально-етична проблема / В. Мовчан // Людина і світ: способи та аспекти взаємовпливів. – Львів, 2012.
8. Антологія мировой философии : Античность. – Минск ; М., 2001.
9. Шинкарук В. Григорій Сковорода / В. Шинкарук, І. Іванько // Григорій Сковорода. Повне зібрання творів : у 2 т. Т. 1. – К., 1973.
10. Хамітов Н. Духовність / Н. Хамітов // Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.

The article is an attempt to clarify the essence of dehumanization of the individual in modern society, a form of expression and ways of combating of dehumanization processes.

Key words: *dehumanization, exclusion, lack of spirituality, socialization, personality, values.*

ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНІСТЬ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНА СКЛАДОВА ВІДНОШЕННЯ
“Я – ІНШИЙ”

У статті аналізується етико-філософське дослідження проблеми інтерсуб'єктивності як соціокультурної складової відношення “Я – Інший”. Указано, що завдяки відношенню “Я – Інший” людина відкриває, пізнає й творить себе, реалізує творчі, духовні надбання внутрішнього світу.

Ключові слова: відношення “Я – Інший”, відповідальність, діалог, інтерсуб'єктивність, комунікація, самоствановлення, трансцендентне.

Найвагомішим підґрунтям по-сучасному облаштованої буттєвої сфери є потреба в реальних міжособистісних стосунках, сфері інтерсуб'єктивного. Саме завдяки останній можна перейти від монологу до діалогу. Власне інтерсуб'єктивність, як методологічний і світоглядно-орієнтаційний принцип співбуття людей, дає змогу індивідові орієнтуватись у внутрішньо суперечливому світі сучасної цивілізації. Проблема самозбереження людини, її буття може бути осмислена тільки в сукупності уявлень про людську окремішність. Це, насамперед, проблема співбуття людей, дотримання нормативів цього співбуття, проблема постійного суспільного діалогу та необхідності дотримуватися засад етики відповідальності.

Зазначені проблеми змушують нас віднайти морально-ціннісні орієнтири, які спроможні вивести проблему спілкування зі сфери замкненості у сферу відкритості. Ініціативу в такій ситуації бере на себе філософія діалогу, яка досліджує феномен інтерсуб'єктивності як важливий принцип філософії, що приходить на заміну проблемі суб'єктивності. Маючи у своїй основі суб'єкт-суб'єктний зв'язок, вона прагне запровадити моральний вимір для врегулювання стосунків між “Я” та “Іншим”.

У різних формулюваннях і підходах вказана проблематика знайшла своє відображення в працях багатьох західних дослідників, зокрема К.-О.Апеля, М.Гайдеггера, Е.Гуссерля, В.Гьосле, Ф.Ебнера, Г.Марселя, М.Мерло-Понті, Е.Левінаса, К. Ясперса та інших. Однак цілісного дослідження на цьому ґрунті наразі немає. Тому **метою** статті є спроба розкрити зміст проблеми інтерсуб'єктивності як соціокультурної складової відношення “Я – Інший”, проаналізувати етапи самотворення Я у стосунках з Іншим, визначити, наскільки важливий Інший для самого Я та окреслити напрямки пошуків і реалізації власне самого Я.

Одним із перших, хто інтерпретував природу людської суб'єктивності через зв'язок “Я” і “Ти”, був представник філософського антропологізму Л.Фейєрбах. Міркуючи, що “Я є “Я” тільки через тебе, і “Я” усвідомлюю себе самого тільки тому, що ти протистоїш моїй свідомості як Інший”, філософ прагне повернути діалектиці її діалогічне звучання. Хоча у Л.Фейєрбаха поняття “Я – Ти” тільки визначається, однак саме він, беручи за основу любов, визначив людину через зв'язок “Я” і “Ти”.

Розуміння проблеми інтерсуб'єктивності отримало нове звучання в сучасній філософії Заходу. Людина вже не є, як стверджували екзистенціалісти, “центром власного утвердження в собі самій”, а виходить за свої межі, стає ніби “зовнішньою” сама собі. Мої обіцянки, прохання, реально спрямовані до іншої людини, утрачають свій смисл, якщо не сприйняті іншою особою. “Я” людини виходить за межі самого себе, виявляє світ навколо себе. Сама ідея пошуку виникає тому, зауважує В.Візгін, “що уже існує Інший, як символ життя, цілеспрямований рух, зусилля, відкритість, увага і зосередженість” [4, с.157]. І для того, щоб його виявити, необхідно, за свідченням Ортеги-і-Гассета, “щоб “Я” зіткнулося зі світом, докорінно відмінним від нього, щоб воно було внутрішнім і зовнішнім, обмеженим простором і чистим полем” [12, с.149]. У зв'язку із

цим особливого значення набувають інтерсуб'єктивні зв'язки, які стають чітким способом самостановлення людини.

Принцип відкритості спрямовує феноменологію до філософії діалогу. Власне тому Е.Гуссерль, звертаючись до досвіду людини, намагається проникнути в таємницю людської здатності виходити за межі власної свідомості. Він стверджує, що свідомість існування іншого "Я" народжується з досвіду пізнання власної плоти. Спосіб осягнення Іншого – це розгляд Іншого із системи співіснування зі мною і все-таки з наголосом на самого себе. Осягнути Інших можна тоді, коли вони мають у досвіді той самий світ, що і я. У такому випадку "ці уявлення мали б справу з іншими людьми не як з внутрісвіттовими об'єктами, які мають на увазі мову, але як з такими, що мають дещо разом зі мною, як з комунікативним партнером" [1, с.117]. Тому світ, у якому я живу з іншими, сприймається кожним окремо й таким чином визначається інтерсуб'єктивністю. Життєвий світ не є моїм власним, тому що до нього належать інші, не тільки як тіла й об'єкти мого досвіду, але як alter ego, суб'єктивності, наділені такою ж активністю, як і я.

Переживання alter ego ніколи не даються людині безпосередньо, а тільки завдяки реконструкції їхнього змісту за зовнішніми, тілесними проявами через міміку, жести, вербальні та авербальні дії. Виникає суттєве запитання: яким чином "Я" конститує інше "Я" як феномен? Щоб дати відповідь на це питання, Е.Гуссерль виділяє три класи інтенціальних імплікацій (почуттєві включення) "іншого Я" як наявної трансцендентності:

- 1) даність "іншого Я" в живій присутності: у спілкуванні, спостереженні й т. ін.;
- 2) інтенціальні посилання на іншого "Я" в предметах культури: посилання на суб'єктивність автора й персонажів книг, на традицію, людську діяльність у предметах культури;
- 3) об'єктивність узагалі, яку Е.Гуссерль визначає як корелят інтерсуб'єктивності, тобто певний предмет набуває статусу об'єкта, оскільки він може бути предметом не тільки для мене, але й для "іншого Я" [3, с.257].

Тільки редукуючи ці три класи інтенціальних імплікацій "іншого Я" за допомогою так званої "примордиальної редукції" (ейдетичного чистого мислення), конститується феномен alter ego. Редукція ж у її цілісному смислі і є "повернення до себе, виходячи зі свого "Іншого", яке створює трансцендентальне не зі знаків, але зі значення" [13, с.403]. У Гуссерлівській інтерпретації пропонується "трансцендентальна редукція", шляхом якої "Я" звільняється від усього зовнішнього і в самому собі, стає "автентичним Я" і в цій якості вступає у спілкування з зовнішнім буттям.

Таким чином, проблема інтерсуб'єктивності розглядається Е.Гуссерлем через дослідження й розкриття "імпліцитних інтенціальностей", у яких трансцендентальне "Я" пересвідчується в існуванні й досвіді Іншого, тобто визнається конститутивна діяльність свідомості в процесі спілкування одного "Я" з Іншим "Я". Це Інше може бути усвідомлене й прийняте людською особистістю як своє Інше, якщо ця людина усвідомлює трансцендентне як іманентне її існуванню й тим самим долає межі своєї особистої замкненості. На думку Д.Гільдебранда, у такому випадку "Я інтенціонально приєднують до буття сприйнятого об'єкта, який з необхідністю постає переді мною як даність" [7, с.244].

У "філософії життя" В.Дільтея та феноменології Е.Гуссерля потреба у феномені інтерсуб'єктивності стає актуальною проблемою. З феноменологічної точки зору інтерсуб'єктивність мислиться через більш глибокі рівні свідомості, ніж рефлексія, а саме у сфері пасивного синтезу. Тому "Інший" конститується в моїй свідомості, але одночасно трансцендентний моєму рефлексивному "Я". Реальне ж емпіричне "Я" як унікальна даність для Г.Шпета є саме "річчю серед речей, предметом серед предметів" і свою смислову визначеність отримує завдяки свідченню Інших. Власне цілісний образ

"Іншого" надає унікальності й самостійності його власному світу. Тільки "проблематизуючи себе для Іншого, людина розкривається назустріч Іншому" [2, с.125]. Завдяки здатності суб'єкта проникати в чужий внутрішній світ розширюються нові горизонти бачення індивіда. Моє дійсне "Я" і модифікований "Інший" не існують відокремлено, а створюють нові інтерсуб'єктивні смисли. У цьому випадку поняття інтерсуб'єктивності означає не стосунки між суб'єктами, а характеристику свідомості.

Людина, будучи творцем власного внутрішнього світу, відчуває свою ідентичність у зовнішньому, діючому світі. Маючи себе, вона змінює світ, реалізовує свої ідеї, завчасно вироблені в процесі попереднього споглядання й міркування. Тобто індивід формує й утверджує себе в зовнішньому, у процесі налагодження стосунків з Іншим. Голос Іншого, за словами А.Шютца, "не обов'язково звучить ззовні, на межах освоєного простору "Я"; інколи він лунає і зсередини, коли звичний голос мовчить" [10, с.89]. Звернення до зовнішнього світу як до Іншого породжує стан, близький до "відчуження в собі самому" – самозаглиблення.

Інтерсуб'єктивний світ виникає тоді, коли суб'єкт в іншому бачить себе й коли в собі знаходить іншого. У Г.-Г.Гадамера на прикладі мови дається уявлення про те, що не "Я" говорить мовою, а Ми. Відповідно говоріння не належить до сфери "Я", а до сфери "Ми". Духовна реальність мови є реальність Духа, який об'єднує "Я" і "Ти". Його діалектика досвіду отримує своє завершення не в деякому порожньому результаті досвіду, а у відкритості "Я" для нового досвіду. Водночас важливо підкреслити, що питання про структуру "герменевтичного досвіду" тлумачиться за допомогою аналогії "досвіду Ти". Оскільки досвід спілкування двох індивідів "Я" і "Ти" є загальнозрозумілим, то Г.-Г.Гадамер за аналогією з ним пояснює структуру герменевтичного досвіду. Виділяючи три форми досвіду стосунків "Я" і "Ти", мислитель віддає перевагу третій, вищій, яка утворює досвід відкритості, за якого "Я" відкрите Іншому, і саме такого роду відкритість служить установленню дійсно міжлюдських взаємин. Такий досвід "Ти" відповідає герменевтичному досвіду й характеризується не тим, що Я бачу Іншого наскрізь, а тим, що Я готовий визнати його точку зору, тим самим Я готовий визнати що-небудь інше в мені самому.

Зважаючи на те, що деякі зовнішні структури визначають людину в її власному бутті, виникає потреба віднайти новий підхід, щоб повернути людину до самої себе. Як підкреслює Л.Новицька, "тільки набувши нового світоглядного статусу, людина стане більш зрозумілою в зовнішньому своєму прояві, у "кореляції зовнішнього прояву і внутрішнього руху" [11, с.7]. Тому провідне місце посідають інтерсуб'єктивні зв'язки, які стають чітким способом самостановлення особистості. Самостановлення в цьому контексті розуміється як шлях "самотворення суб'єкта автономно щодо моральної волі". Отож проблема інтерсуб'єктивності постає як проблема поєднання двох різновекторних феноменів і стратегій буття. А саме: прагнення людини до особистої самореалізації – і водночас потреба в необхідності унормованої системи спілкування. Відповідно, інтерсуб'єктивність постає як корелятивний зв'язок прагнення до самоідентифікації кожної особистості та "об'єктивно існуючої вимоги соціальної унормованості й упорядкованості індивідуальних орієнтацій". Ми можемо сказати, що, будучи вихідною онтологічною підвалиною людського буття, інтерсуб'єктивність створює умови для автентичного співбуття культурної спільноти, тому постає як своєрідне поєднання можливостей безперервної індивідуальної ініціативи й раціонально облаштованої спільної "домівки буття".

Власне традиція західноєвропейського раціоналізму якраз і розглядає людину як самодостатню сутність, яка розгортає своє "Я" через наперед визначену структуру. Уможливорює існування самості наявність Іншого, завдяки якому відбувається самостановлення самодостатнього "Я" в процесі буття людини. Х.Ортега-і-Гассет так по-

яснює наявність Іншого: “І ось в моєму світі появляється деяка істота, яка, нехай і у формі співприсутності, теж заявляє своє право бути “людським життям”, а відповідно життям уже не моїм, а своїм і, відповідно, зі своїм світом, істотно відмінним від мого. Ми зіштовхуємося з феноменальним парадоксом: на горизонті мого життя з’являється інша самотність, інше життя, яке не має нічого спільного з моїм, але має свій світ, мені чужий, – *інший* світ. У свою чергу, “несприйняття Іншим моїх висловлювань тільки підсилює мою зацікавленість ним, оскільки Інший є справжнім суб’єктом, змістовною метою мого переживання” [6, с.19].

Стає очевидним, що Інший – це той, хто наділений власним духовним світом, власним потоком свідомості. Крім того, Інший, за висловлюванням Е.Гуссерля, дається мені “в модусі там”, у той час як моє власне існування – “у модусі тут”. Існування ж Іншого назавжди залишається для мене в рамках модусу “там”, більш або менш близького до мого “тут”, але ніколи не збіжного з ним. Відповідно за жодних умов я не можу пережити у свідомості багатство особистості Іншого. Хоча він звернений на нас, усередину, але дає відчуття, яка глибина за ним прихована. Важливо й те, що в тих випадках, коли безпосередній контакт відсутній, Інший може залишатися в моїх думках як образ конкретного або абстрактного Іншого, перед обличчям якого я здійснюю свої вчинки і з яким уявно продовжую вести розмову. Таким чином, “Я” присутнє в житті “Ти”, і це життя відкривається мені. Разом із тим у спілкуванні з “Ти” я все більше переконуюсь, наскільки мені важко сповна проникнути у внутрішній світ Іншого, відчуваю й розумію неможливість ототожнення себе з ним. Звідсіля випливає, що я не можу позбутися настороги щодо нього, яка приховує в собі небезпеку того, що “Ти” – це “Ти”, яке живе своїм життям, відмінним від мого. Небезпека приховує в собі різноманітні можливості, часом такі, що взаємно виключаються. Як зауважує Л.Газнюк, “слід враховувати, що в контакті з Іншим, людина бачиться в першу чергу у вигляді тіла і відповідно первинною є перевага візуалізації у відношенні до людини, але згодом така перевага переорієнтовується на душевну, моральну сторону особистості” [5, с.58].

Тому, з одного боку, зустріч з Іншим є великою потребою людини, а з іншого, як пише Е.Левінас, вона “проблематизує” самосвідомість людини, торкається емоційної сфери її буття, переформовує й змінює саме “Я”. Отож, усвідомлюючи неминуче зіткнення з Іншим, слід знайти найбільш удалий спосіб прийняття й розуміння Іншого. Інший є тим, хто пов’язує наше буття у світі з Тим, хто по той бік суцього. Проблема “Я – Інший” у нього трактується формулою: “Немає самого без Іншого, який закликає до відповідальності”. Підкреслюючи, що свобода – це “отримання прощення свого буття шляхом самої інакшості Іншого”, Е.Левінас передає відповідальність людини через Іншого, через її “інакшість” у діалозі. Будь-який діалог породжений нерівновагою, становить динаміку спілкування, він дозволяє залишатися самим собою й одночасно трансцендувати за власні межі. Завдання полягає в тому, щоб у суспільстві підтримати союз Я й Іншого, беручи на себе долю Іншого, тобто відповідаючи за нього.

Інтерсуб’єктивність, за словами Е.Левінаса, передує будь-якій суб’єктивності. Якщо Бахтін стверджує, що всяке висловлювання неминуче занурене в соціальний контекст і змушене завжди враховувати лексику й граматику соціального середовища, то Левінас наголошує на істотній “діахронічності”, “часовості” всякого висловлювання. Відповідно до цього Левінас знаходить у суб’єкті деяку відмінну особливість, яка не конститується самим суб’єктом і не може бути інтерпретована в термінах свідомості. Це свого роду “трансценденція в іманентному”. Розуміння самого себе передує інтенціональному акту. Левінас називає його неінтенціональною свідомістю”. Як зауважує мислитель, неінтенціональна свідомість – це свідомість пасивності, тому що вона запізналася щодо самої себе і щодо Іншого. Щодо Іншого я із самого початку виявляю себе вже як заручник Іншого. Тому я не можу опинитися в часі теперішньому, оскільки я

завжди відкинутий у минуле, я ніколи не знаходжуся в повному розпорядженні Іншого, щоб узяти на себе відповідальність.

Проблема інтерсуб'єктивності займає важливе місце в комунікативній філософії К.-О.Апеля, Ю.Габермаса, Г.-Г.Гадамера. Особлива привабливість концепцій нової комунікації полягає в тому, що вони базуються на аксіологічних принципах. У зв'язку із цим К.Апель наголошує на необхідності пошуку "підвалин для раціонального обґрунтування моральних нормативів і цінностей" [8, с.235]. Тому "опирання" на етику колективної відповідальності допоможе реконструювати цивілізаційний процес і забезпечить можливості виживання й спільного життя різних народів і культур. Власне тому апелівська етика відповідальності й базується на твердженні про відповідальність як "діалогічний і онтологічний принцип", що виходить з факту існування людей у світі поруч один з одним і один для одного. Виходячи із цього, К.-О.Апель інтегрує людей у "комунікативну спільноту", а принцип взаємної відповідальності визначає керівним у ставленні один до одного. Велика надія із цього погляду покладається на нову "макроетику", засновану на почутті власної відповідальності кожної особистості не лише за власну долю, але й за долю людства в цілому.

Однак, розуміючи важливість реальної комунікації, К.-О.Апель усе ж таки наголошує на її недостатності. Цей недолік пов'язаний з обмеженнями для раціональної аргументації (нерівність взаємин учасників обговорення, зумовлена їхнім місцем у суспільстві, різні примуси, що перекичують комунікацію, та інше). На основі цього К.-О.Апель приходить до запровадження поняття "трансцендентальної" (ідеальної) комунікації, яку розуміє як необмежену комунікативну спільноту. Якщо ж говорити в ширшому значенні, то під "трансцендентальною" комунікацією, на думку А.Єрмоленка, мислитель розуміє "інстанцію контролю й легітимності, яка, як апіорна форма, установлює достеменність смислу й взаємопорозуміння, що є наслідком істинної комунікації" [9, с.34]. Тому, вживши у своїй філософії поняття "трансцендентальної" комунікації, К.-О.Апель уже розглядає розум не як щось суб'єктивне, а як інтерсуб'єктивне. Не "Я", а безмежна комунікативна спільнота є регулятивним принципом трансцендентальної прагматики. Власне сама трансцендентна комунікація й постає гарантом існування ідеальної спільноти.

Спроба виявити потенції людського розуму, які проявляються в раціоналізації й модернізації дій індивідів і суспільних груп, удосконалення спілкування – це те, за словами Ю.Габермаса, заради чого створене людське суспільство. Власне тому він і розробляє проблему інтерсуб'єктивності в контексті універсальної прагматики. Тільки тоді, коли індивід буде базувати власне життя на принципах взаєморозуміння, поваги, злагоди, толерантності, він зможе реалізувати себе у світі серед інших. У цьому контексті важливим свідченням зростання раціональності життєвого світу постають нові способи розв'язання, подолання критичних ситуацій, пошуки ґрунтовних відповідей на труднощі, що виникають.

Саме в комунікативній діяльності "стає передбаченим мовленнєвий базис значущості з його універсальними вимогами щодо істинності, правдивості та правильності" [14, с.119]. Ці вимоги, які приймають на себе та взаємно визнають учасники комунікативної діяльності, тільки уможливають консенсус. Однак за стратегічної раціональності цей консенсус відсутній, тому що відповідність її зовнішніх виявів та правильність тих норм, які виражені в її засадах, розуміється тут лише ситуативно.

Беручи за основу принцип раціональності, шляхом підпорядкування його вимогам і потребам людського спілкування, К.Апель і Ю.Габермас закладають підвалини нової етики людських взаємин, пошуку таких універсальних цінностей, які були б заглиблені в "життєвому світі" людини, пов'язані з повсякденним буттям і одночасно сприяли

порозумінню людства в цілому. Заслуга ж самого Апеля полягає в тому, що він поєднав феномен інтерсуб'єктивності із трансцендентальною аргументацією.

Отже, феномен інтерсуб'єктивності розкривається через стосунки “Я” і “Інший”, виявляючи те, що можна назвати, за висловлюванням В.Чуйко, “екзистенціальним напруженням суспільного життя” [15, с.471]. Інтерсуб'єктивність, своєю чергою, визнається як важлива властивість соціальної реальності. Якість екзистенціальності означає, що вона не є чимось похідним від конкретних типів суспільної організації, а зумовлена самою природою людських взаємин і, відповідно, зберігається в будь-якому суспільстві. Своєрідним способом зняття притаманного суспільному життю внутрішнього напруження є свята, особливо популярні в багатьох країнах карнавали, у яких люди мають можливість сховати своє обличчя за масками, щоб позбутися власного “Я”. Це дозволяє людині хоча б на деякий час відпочити від себе, від свого “Я”, побути іншою. Карнавал, без сумніву, виник для того, як зауважує М.Бахтін, щоб людина мала змогу переродитися для нових, суто людських взаємин. У такому випадку відчуження тимчасово зникло, а людина поверталася до самої себе, відчувала себе людиною серед інших людей. І ця справжня людяність взаємин не була предметом уяви, а реально здійснювалася й переживалася в живому матеріально-почуттєвому контакті.

Стає очевидним, що поняття інтерсуб'єктивності задає образ соціальної реальності, яка складається із множинності “Я”, кожне з яких не тільки унікальне й неповторне, а й суб'єктивне та свавільне й хоча б частково залишається таємницею для іншого “Я”. У результаті зіткнення з багатьма “Ти” я поступово виявляю межі своєї особистості, починаю виробляти своє “Я” і починаю бачити себе одним із багатьох “Ти”. Доволі важливо при цьому відстоювати свою власну суб'єктивність, принципову неможливість передоручити себе іншому. Визнаючи все ж таки, що ми різні й готові відстоювати право залишатися самими собою, ми повинні усвідомити питання: як нам жити разом? Це можливо тільки враховуючи феномен інтерсуб'єктивності, тобто визнаючи те, що Інший такий самий суб'єктивний, як і я, тому жоден із нас не має права висувати вимоги цілком поділяти переконання, близькі й дорогі кожному з нас.

Людина не здатна осягнути себе в цілісності, не співвідносячи себе з іншими. Власне тому проблема інтерсуб'єктивності й бере за основу стосунок “Я – Інший”, щоб наблизити людину до людини, допомогти їй пізнати можливості самодостатнього “Я”, навчитися володіти собою й цим сприяти власному самостановленню й самореалізації. Адже тільки проникнувши в міжсуб'єктивний простір людського спілкування, можна зрозуміти Іншого у всій його “інакшості” й неповторності.

1. Апель К.-О. Трансформация философии / К.-О. Апель ; [пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратова]. – М. : Логос, 2001. – 344 с.
2. Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения / Г. С. Батищев // Вопросы философии. – 1995. – № 3. – С. 109–126.
3. Белл Д. Социальные рамки технократического общества / Д. Белл // Новая технократическая волна на Западе / под ред. П. С. Гуревича. – М. : Политиздат, 1996. – С. 214–276.
4. Визгин В. П. В поисках Другого: опыт философской автобиографии / В. П. Визгин // Вопросы философии. – 2006. – № 9. – С. 156–164.
5. Газнюк Л. М. Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття : [монографія] / Людмила Михайлівна Газнюк. – К. : ПАРАПАН, 2008. – 368 с.
6. Гильдебранд Д. фон. Метафизика коммуникации : Исследование сущности и ценности общественных отношений / Д. фон Гильдебранд. – С. Пб., 2000. – 375 с.
7. Гильдебранд Д. фон. Этика / Д. фон Гильдебранд ; [пер. с нем. А.И. Смирнова]. – С. Пб. : Алетейя, 2001. – 569 с.
8. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія : [монографія] / Анатолій Миколайович Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – 489 с.
9. Ермоленко А. Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия) : [монография] / Анатолий Николаевич Ермоленко. – К., 1994. – 200 с.
10. Ленк Х. Размышления о современной технике : [монография] / Ханс Ленк. – М., 1996. – 183 с.

11. Новицкая Л. Ф. Проблема нравственного самообретения в пространстве интерсубъективности : [монография] / Людмила Федоровна Новицкая. – Великий Новгород, 2000. – 128 с.
12. Ортега-и-Гассет. Что такое философия? / Ортега-и-Гассет. – М. : Наука, 1991. – 408 с.
13. Рикер П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / П. Рикер. – М. : Academia-Центр : МЕДИУМ, 1995. – 416 с.
14. Рубчевский К. В. СМИ и проблема развития личности / К. В. Рубчевский // Философия и общество. – М. : Учитель, 2006. – № 1 (42). – С. 117–131.
15. Чуйко В. Л. Наукове пізнання: ситуація постмодерну і раціоналізм : [монографія] / Вадим Леонідович Чуйко // Постмодерн: переоцінка цінностей. – К., 2001. – С. 259–276.

In the article ethico-philosophical research of problem intersubjective is analysed as a sociocultural constituent of relation of “Me – Another”. It is indicated that due to the relation of “Me – Another” a man opens, cognizes and creates it self, will realize creative, spiritual acquisitions of the intemal world.

Key words: *relation of “Me – Another”, responsibility, dialog, intersubjective, communication, self becoming, transcendent.*

УДК 159.923: 159.947.24

ББК 88.37

Раїса Мотрук

ДЕТЕРМІНАЦІЯ ПРОФЕСІЙНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ ОСОБИСТОСТІ

У статті теоретично обґрунтовуються зовнішні детермінанти професійного самовизначення особистості: психолого-економічні, соціально-педагогічні, соціокультурні (у т. ч. етно-), еколого-психологічні, інтерактивно-символічні, географічні, соціальні, суспільні; внутрішні детермінанти: психофізіологічні, ціннісно-мотиваційні, рефлексивно-феноменологічні, ортобіотичні, психодинамічні, а також підкреслюється необхідність урахування взаємного впливу цих чинників на професійний вибір особистості.

Ключові слова: *професійне самовизначення, зовнішні детермінанти, внутрішні детермінанти, особистісні риси, культурний вплив.*

Актуальність зазначеного теоретичного дослідження полягає у виділенні та класифікації суттєвих детермінантів професійного самовизначення з метою знаходження місця етнокультурних чинників вибору професії.

Вибір професії пов'язаний з формуванням життєвих планів, цілей, перспектив. Він є запорукою самоактуалізації та самореалізації особистості в соціумі. Професійне самовизначення особистості та детермінанти цього феномену досліджували Е.А.Климов, І.С.Кон, З.С.Карпенко, О.М.Коропецька, В.Й.Бочелюк, В.В.Зарицька, А.П.Масанов, Л.І.Божович, К.К.Платонов, А.К.Маркова, С.Д.Максименко, Д.Сьюпер, С.Холланд, Е.Берн та ін.

Розглянемо запропоновані А.К.Марковою етапи й варіанти динаміки співвідношення соціального й професійного на прикладі особистісного й професійного самовизначення та саморозвитку:

- особистісне самовизначення формується раніше професійного й на його основі формулюються вимоги до професії;
- подальше професійне самовизначення людини уточнюється залежно від індивідуально-психологічних, зокрема природних здібностей, і від віку;
- професійне самовизначення, що зміцнилося, починає впливати на особистісне. Критерії професіоналізму впливають на критерії оцінки себе як особистості;
- у міру досягнення високих рівнів професійної діяльності, успіхів у ній у людини виникає загальна мотивація, актуалізуються індивідуальні здібності, зростає рівень домагань. Професія починає впливати на всі сфери психіки й особистості в цілому;

- характер міжособистісних відносин, у які вступає людина в процесі трудової діяльності, впливає на особистий розвиток і на становлення людини як професіонала;
- професійна діяльність залежно від свого перебігу чинить безпосередній вплив на окремі риси особистості. У міру диференціації професійних мотивів та орієнтацій розвиваються ті чи інші особистісні якості;
- вид професії може визначати особистість людини. Спільні професійні цілі, схожі способи дій, умови праці й побуту всередині професійної спільноти визначають схожість професіоналів, формують у них загальні за змістом інтереси, установки, манери спілкування, що позначається на становленні соціально-професійного типу особистості;
- засобами професії відбувається самовираження особистості. В окремих випадках особистість самореалізує себе поза професійними захопленнями;
- невдача, неуспіх у професійній діяльності можуть призвести до її деформації за умови, що особистість прагне реалізувати себе винятково в праці;
- упродовж усього життя людина коригує свою професійну діяльність під кутом зору власних ціннісних орієнтацій. Зміна установок і мотивів особистості впливає на професійний розвиток людини;
- в окремих випадках перегляд особистістю своїх життєвих пріоритетів або поява нових потреб може привести до зміни професії;
- те, як людина будує сценарій свого професійного життя і як вона його здійснює, залежить від неї самої;
- у цілому, особистісний простір ширший від професійного, більше того, особисте знаходиться в основі професійного й визначає початок, хід і завершення останнього. Разом із тим професіоналізація впродовж життя людини має вплив на особистість, може стимулювати її розвиток або, навпаки, руйнувати, деформувати [1, с.23–24].

Отже, професійне самовизначення є багатоаспектним феноменом, має певні етапи та динаміку розвитку, залежить від особистісного самовизначення, природних здібностей, життєвого сценарію, особливостей соціуму, сім'ї.

За А.В.Масановим, професійне самовизначення – це своєрідна внутрішня діяльність особистості, метою якої є самореалізація власного потенціалу в певній сфері праці, мотив – задовольняти потреби, пов'язані з майбутньою професійною діяльністю, дії та операції – збір й аналіз профорієнтаційної інформації, прийняття рішення та ін. Усе це невід'ємні механізми даного процесу [8]. А.В.Масанов з'ясував, що зовнішніми детермінантами професійного самовизначення є об'єктивні умови вибору професії, до яких відносяться стан ринку праці, соціально-політична ситуація в суспільстві, матеріальні можливості батьків, умови праці тощо. У свою чергу, внутрішні детермінанти професійного самовизначення відображають суб'єктивні умови вибору професії, до яких відносяться інтереси, схильності, здібності особистості, ступінь усвідомлення свого покликання. До внутрішніх умов професійного самовизначення належать також чітко означені життєві позиції особистості, досягнута ідентичність, адекватна самооцінка власних здібностей, певні ціннісні орієнтації, моральність, успішність завдань особистісного самовизначення [8, с.11–12].

Л.В.Ткачук виділяє об'єктивні й суб'єктивні детермінанти професійного самовизначення особистості в ранній юності. Об'єктивні відображають необхідність переходу в “доросле” життя, невід'ємним атрибутом якого є професійна активність і т. д. Суб'єктивні ж характеризують перехід когнітивної сфери й самовизначення на якісно новий рівень: потребу в переоцінюванні системи цінностей і пошуку сенсу життя;

ієрархію й стабільність мотиваційної сфери, ідентифікацію з майбутньою професійною діяльністю; потребу в самореалізації та самовираженні в ній [10].

С.Д.Максименко, В.І.Осьодло зазначають, що співвідношення внутрішньої та зовнішньої детермінації буде залежати від розуміння суб'єктом відповідальності як невід'ємної складової вільної особистості [7].

Таким чином, огляд першоджерел із проблеми детермінації професійного самовизначення дозволяє скласти дихотомічну класифікацію чинників досліджуваного процесу (табл. 1).

Таблиця 1

Класифікація чинників професійного самовизначення особистості

Внутрішньо-суб'єктивні	Зовнішньо-об'єктивні
<i>Психофізіологічні:</i> задатки, генетичні, статеві, вікові особливості організму, тілесна конституція	<i>Економіко-психологічні:</i> соціально-політична ситуація в суспільстві, стан ринку та попит на професії, рівень заробітної плати
<i>Ціннісно-мотиваційні:</i> інтереси, бажання, нахили, життєві цілі, перспективи, плани, соціальні установки, ціннісні орієнтації, потреба в самоактуалізації тощо	<i>Соціально-педагогічні:</i> інститути соціалізації (сім'я, дитячий садок, школа, ВНЗ і т. ін.)
<i>Рефлексивно-феноменологічні:</i> его-ідентичність, самоприйняття, самоповага, самооцінка, образ Я, рівень домагань	<i>Соціокультурні (у т. ч. етно-):</i> звичаї, традиції, менталітет, фольклор тощо
<i>Ортобіотичні:</i> стресостійкість, фрустраційна толерантність, внутрішня картина здоров'я	<i>Еколого-психологічні:</i> стан природного середовища, умови й режим праці
<i>Психодинамічні:</i> психологічний захист, копінг-поведінка, морально-вольова саморегуляція тощо	<i>Інтерактивно-символічні:</i> престиж, імідж, соціальний статус, мода, реклама.

Виходячи з вищеподаної таблиці, можна виділити внутрішні детермінанти професійного самовизначення особистості: психофізіологічні, ціннісно-мотиваційні, рефлексивно-феноменологічні, ортобіотичні, психодинамічні та зовнішні: економіко-психологічні, соціально-педагогічні, соціо(етно-) культурні, еколого-психологічні, інтерактивно-символічні.

Розгляньмо детальніше деякі типології особистості, які базуються на вроджених задатках, набутих рисах характеру, мотивах діяльності й поведінки, орієнтаціях відносно середовища, тобто репрезентують комплекс чинників внутрішньої детермінації професійного самовизначення. Skorистаймося типологією К.Г.Юнга, що відображає переважання однієї з чотирьох функцій психіки – відчуття, мислення, почуття чи інтуїції. При цьому “відчуття встановлює, що відбувається фактично. Мислення дозволяє нам розпізнати його значення, почуття розповідає, яка його цінність, і, нарешті, інтуїція вказує на можливі «звідки» і «куди», які полягають у тому, що наявне в даний момент” [цит. за 4, с.239]. Звідси випливають такі типи:

1) сенсорний – швидко орієнтується в реальності, прагматик, прагне до матеріального добробуту, комфорту, емоційного благополуччя; може бути ефективним менеджером середньої ланки, добрий тактик, часто вибирає робітничі професії.

2) логічний (усі вчинки логіка здійснюються в рамках однієї концепції, програма дій детально продумується; інтерес даного типу викликає цілісний процес, а не окремі компоненти; може бути ефективним керівником, технологом, інженером);

3) етичний тип – максимально орієнтований на людину, на її ціннісні уявлення, інтереси, керується моральними настановами, прагне солідарності й справедливості, ефективний як педагог, наставник;

4) інтуїтивний тип не любить рутинної монотонної роботи, легко змінює один вид діяльності на інший, цікавиться перспективними ідеями, постійно рухається вперед; добрий стратег, реалізується в професіях творчого характеру.

Д.Кейрсі, використавши типи темпераменту, створив виразні психологічні портрети. Учений виділяє такі типи, запозичені із грецької міфології:

Епіметей (володіє розвиненим почуттям відповідальності, має велике бажання зайняти поважне місце в структурі суспільства);

Діонісій (діяльний, полюбить ризиковані заняття);

Прометей (у будь-якій сфері діяльності шукає закономірності, будує стратегії, моделі, розробляє технології).

Аполлон (намагається залишатися собою, зберігати самоповагу й гідність) [2].

Не важко помітити деяку схожість юнгіанської типології з типологією Крейсі. Так, Епіметей уособлює етичний тип, Діонісій – сенсорний, Прометей – поєднання логічного з інтуїтивним типом, Аполлон – поєднання сенсорного й етичного типів.

На врахуванні психофізіологічних особливостей побудована типологія Е.Кречмера та У.Шелдона, які виділяють три основні типи будови тіла: астеничний, атлетичний, пікнічний.

1. Астеників визначають такі характерні зовнішні ознаки: вони худі, вузькогруді, з тонкими кінцівками, блідою шкірою. У психологічному плані астеники характеризуються замкнутістю, впертістю, нетактовністю, схильністю до абстрактного мислення, бідністю емоцій, консервативністю в поглядах. На думку Е.Кречмера, вони стають або вченими, або холодними честолюбцями, або так званими джентльменами, леді.

2. Зовнішні ознаки атлетиків: широкі плечі, вузькі стегна, розвинута мускулатура. Психологічні ознаки: стримані в міміці та жестах, важко пристосовуються до нових умов, заціклюються на дрібницях. Атлетикам підходить праця, що вимагає фізичних зусиль, витривалості.

3. Пікніки за зовнішніми ознаками: схильні до ожиріння, рухаються неквапно, мають велику круглу голову, коротку ший, схильні до облісіння. Психологічні характеристики: конкретність мислення, безпосередність емоцій, схильність до простого життя та гумору. Представники цього типу є добрими керівниками, організаторами, вдало залагоджують суперечки.

З огляду на інтерес до того чи іншого аспекту дійсності Е.А.Климов визначає п'ять типів професійної діяльності: “Людина–природа”, “Людина–техніка”, “Людина–знак”, “Людина–образ”, “Людина–людина”.

1. “Людина–жива природа” (П). Представники такого типу професій мають справу з рослинами й тваринами, мікроорганізмами й умовами їхнього існування (зоотехнік, ветеринар, мікробіолог та ін.).

2. “Людина–людина” (Л). Предметом інтересу представників цього типу професій є сфера обслуговування, освіти й виховання, державного управління тощо (продавець, перукар, учитель, соціальний педагог, психолог).

3. “Людина–техніка” (Т) і нежива природа. Працівники цього типу мають справу з неживими технічними об'єктами (технік-механік, інженер-електрик, технік-технолог).

4. “Людина–знакова система” (З). Природні й штучні мови, умовні знаки, символи, цифри, формули – це предмети, якими займаються представники даного типу професій (математики, економісти, програмісти).

5. “Людина–художній образ” (Х). Представників цих професій цікавлять явища й факти художнього відображення дійсності (художники-декоратори, артисти естради, актори театру).

Як бачимо, психічна організація, психофізіологічні особливості, спрямованість інтересів і ціннісних орієнтацій суттєво впливають на вибір особистістю тієї чи іншої професії.

Перейдемо до розгляду зовнішніх, соціокультурних детермінантів професійного самовизначення особистості. Серед останніх найслабше досліджені етнокультурні чинники, пов’язані з орієнтувально-нормативним тиском етнонаціонального менталітету на пріоритетний вибір тих чи інших професій представниками відповідних спільнот. Ось як подаються характерологічні портрети типових представників різних етнічних груп:

1. Японець: працелюбний, уважний, організований, серйозний, наполегливий.
2. Англієць: тактовний, спокійний, критичний, розумний.
3. Німець: практичний, організований, працьовитий, упевнений, твердий, жорсткий, пунктуальний.
4. Росіянин: відкритий, щедрий, незлопам’ятний, непрактичний, довірливий, миролюбний.
5. Грузин: збуджений, імпульсивний, бойовий, амбівалентний, агресивний.
6. Татарин: гордий, самовпевнений, сміливий, працьовитий, хитрий, емоційний.
7. Українець: працелюбний, терплячий, гостинний, гордий, щирий, замкнений, інтравертований, заздрісний, турботливий [9, с.193].

Ю.П.Платонов підсумовує, що ті риси, котрі ми сприймаємо як специфічні особливості національного характеру, – це продукт певних історичних умов і культурних впливів [9, с.194]. Так, середовище зі своїми природними й історично сформованими соціокультурними особливостями накладає відбиток на особливості психіки етносу, що проявляються не стільки у витворах культури, скільки в поведінці членів етносу. Суб’єктивно-етнічні особливості об’єктивуються як сукупність реакцій народу на ті обставини життя, у яких вони беруть безпосередню участь. У соціальному житті етнічна спільність проявляється лише тоді, коли люди певного етносу не тільки говорять однією мовою, живуть на одній території, але й відчують себе належними саме до цієї спільноти [9, с.197]. Вищеперераховані етнічно підкріплювані особистісні риси будуть зовнішніми детермінантами вибору професії.

Таким чином, розмежувавши зумовлені персональним психотипом риси (внутрішні детермінанти професійного самовизначення) від типових характерологічних особливостей представників різних народів (зовнішні детермінанти цього процесу), ми зможемо дослідити характер взаємної детермінації з боку обох чинників вибору майбутнього фаху. Цікаву перспективу подальших досліджень становить вплив кордоцентризму та геопсихічних факторів, архетипів та символізму українського етносу тощо на професійне самовизначення особистості. Цікаво, чи в наш час етнічна належність слугує предиктором вибору творчих професій, оскільки в останні десятиліття сформувалася тенденція до впровадження в усі сфери життя елементів із чужих культур.

1. Бочелюк В. Й. Психологія вступу до спеціальності / В. Й. Бочелюк, В. В. Зарицька. – К. : Центр учбової літератури, 2007. – 288 с.
2. Грицюк И. Социальное здоровье: личностная и профессиональная успешность будущего специалиста [Электронный ресурс] / И. Грицюк // Психологические перспективы. – 2009. – № 13. – Режим доступа к журн. : <http://www/nbuiv.gov.ua>.

3. Джура О. Д. Освіта в системі факторів професійного самовизначення особистості : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.03 "Соціальна філософія історії" / О. Д. Джура. – К., 2004. – 17 с.
4. Карпенко З. С. Аксиологічна психологія особистості : монографія / Зіновія Степанівна Карпенко. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2009. – 512 с.
5. Кон И. С. В поисках себя: личность и ее самоопределение : монографія / Игорь Семёнович Кон. – М. : Политиздат, 1984. – 335 с.
6. Коропецька О. М. Профорієнтація та профвідбір : монографія / Олеся Михайлівна Коропецька. – Івано-Франківськ : Місто НВ, 2009. – 347 с.
7. Максименко С. Д. Структура и личностные детерминанты профессиональной самореализации субъекта [Электронный ресурс] / С. Д. Максименко, С. Д. Осёдло // Проблема современной психологии : сб. трудов КПНУ им. Ивана Онегина. – 2010. – № 8. – Режим доступа к журн. : // http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/pspl/2010-8/3-19.pdf.
8. Масанов А. В. Психологічні бар'єри в професійному самовизначенні особистості : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора психол. наук : спец. 19. 00.07 "Педагогічна та вікова психологія" / А. В. Масанов. – Одеса, 2010. – 38 с.
9. Платонов Ю. П. Основы этнической психологии : учеб. пособ. / Ю. П. Платонов. – С. Пб. : Речь, 2003. – 453 с.
10. Ткачук Л. В. Профессиональное самоопределение и его эмпатичные детерминанты у современного юношества : дис. ... канд. психол. наук : спец. 19. 00. 07 / Ткачук Лариса Васильевна. – М., 2003. – 195 с.

In the article the external determinants of professional self-determination of personality are grounded in theory: psychologically-economic, socially-pedagogical, socio (including ethnically) cultural, ecologically-psychological, interactively symbolic, geographical, social, public; internal determinants: psychophysiological, valued-motivational, reflexologically-phenomenological, the necessity of taking into consideration of cross-coupling of these factors is underlined on the professional choice of personality.

Key words: professional self-determination, external determinants, internal determinants, personality lines, cultural influence.

УДК 159.91: 316.356.2

ББК 88.3

Христина Шибіста, Юрій Сидорик

ОСОБЛИВОСТІ ЧАСУ СЕНСОМОТОРНОЇ РЕАКЦІЇ В СТУДЕНТОК З РІЗНИМИ ХАРАКТЕРИСТИКАМИ ЇХ ПОВЕДІНКИ ПІД ЧАС СПІЛКУВАННЯ ЗІ СВОЇМИ БАТЬКАМИ

З допомогою комп'ютеризованого програмного комплексу проведено реєстрацію тривалості латентного й моторного періодів сенсомоторних реакцій у студенток та порівняно отримані результати з показниками окремих параметрів взаємин досліджуваних з їх батьками. Установлено, що посилене намагання студенток у взаєминах із батьками отримати схвалення, привертати увагу й інтерес корелює із високими показниками тривалості латентного періоду сенсомоторної реакції.

Ключові слова: сенсомоторна реакція, латентний період сенсомоторної реакції, функціональний стан, взаємини в сім'ї.

Високі темпи життя, постійні інформаційні перевантаження і дефіцит часу все більше впливають на психіку особистості й стають причинами різних відхилень у нормальній діяльності функціональних систем організму. Різнобічна й тривала дія несприятливих соціальних, психологічних, економічних чинників зумовлює значну нервово-психічну напругу, яка здатна викликати різноманітні негативні прояви в поведінці й призводити до нервово-психічних розладів.

Недостатня адаптованість індивіда до дії різноманітних стресорів призводить як до зниження ефективності діяльності людини, так і до виникнення в неї різноманітних нервово-психічних і психосоматичних захворювань. Як зауважують Т.А.Гурко [7], А.Є.Лічко [12], Н.Н.Обозов [17] та ін., низька культура міжособистісного спілкування з дітьми в сім'ї призводить до фрустрації в них значущих потреб особистості в оцінці й

самооцінці, у визнанні, в емоційній розрядці та емоційному контакті, в увазі, співпереживанні, розумінні тощо, що викликає внутрішньособистісні конфлікти і в подальшому може призвести до труднощів у міжособистісному спілкуванні, до порушення нервово-психологічної адаптації дитини. Поряд із цим важливою метою сімейного виховання є формування в дитини таких якостей, що допоможуть їй гідно перебороти труднощі й перешкоди, що зустрічаються на життєвому шляху. Розвиток інтелекту й творчих здібностей, первинного досвіду трудової діяльності, моральне й естетичне формування, емоційна культура й фізичне здоров'я дітей, їхнє щастя – усе це залежить від сім'ї, від батьків, і все це є завданнями сімейного виховання [21].

Емпіричні дослідження змістово-динамічних характеристик міжособистісних ролей людини в батьківській та власній сім'ї проводилися в основному в контексті вивчення впливу батьківської сім'ї на становлення особистості майбутнього сім'янина [23], відповідності дитячо-батьківських і подружніх взаємин батьків його поведінці та взаєминам у соціумі (зокрема в сім'ї) у дорослому віці [9; 13; 25].

Результати досліджень зарубіжних учених Brown & MacDonald, Jones, Ferreira, Steinmetz, Crockenberg [цит. за 6, с.95] свідчать про наявність значущих системних взаємозв'язків між особливостями дитячо-батьківських взаємин і агресивними реакціями з боку вже дорослих дітей. Науковці зазначають, що жінки, на яких у дитинстві їхні матері недостатньо звертали увагу і які не отримували від батьків необхідної підтримки, схильні проявляти гнів стосовно своїх дітей. Водночас, як доводять результати досліджень Ainsworth (1979); Perry, Perry & Boldizar (1990), Sroufe (1993) [цит. за 6, с.95], люди, які в минулому відчували емоційно-позитивне ставлення з боку матері, у дорослому житті схильні довіряти іншим людям, мають достатньо розвинуті соціальні навички.

Зважаючи на те, що внутрішньосімейна взаємодія є важливим фактором розвитку дитини в різні періоди її онтогенетичного розвитку, доцільним та актуальним, на наш погляд, є вивчення взаємозв'язків між характеристиками дитячо-батьківських взаємин і показниками параметрів психічного стану дітей різного віку та статі. Саме тому **метою** нашого дослідження є виявлення характеру взаємозв'язків між часом сенсомоторної реакції студенток на зорові подразники та характеристиками їхніх взаємин зі своїми батьками.

Взаємини між досліджуваними та їхніми батьками розглядалися нами як суб'єктивні переживання та узагальнення батьками та їхніми дітьми взаємозв'язків, ставлень між ними, які виникають за умов спільного проживання або виконання спільної діяльності. У нашому дослідженні аналіз особливостей конфліктності-гармонійності дитячо-батьківських взаємин юнацтва здійснювався на основі оцінювання таких стосунків у батьківських сім'ях досліджуваними учнями й студентами.

Сенсомоторна реакція – це взаємокоординація сенсорних і моторних компонентів діяльності: отримання інформації призводить до запуску якогось руху, вони ж, у свою чергу, служать для регуляції, контролю або корекції сенсорної інформації. Сенсомоторні реакції поділяються на прості й складні. Проста сенсомоторна реакція – це час найбільш швидкої відповіді на завчасно відомий сенсорний стимул, який може з'явитися раптово, заздалегідь відомим простим одиничним рухом (наприклад, натискання або відпускання кнопки). Складна сенсомоторна реакція (розрізнення, вибір) – є відповіддю на кілька можливих сигналів, які з'являються в певній (випадковій) послідовності, заздалегідь обумовленим способом. Проста сенсомоторна реакція використовується як один із психофізіологічних показників функціонального стану ЦНС.

Проста сенсомоторна реакція оцінюється за часом між появою стимульного сигналу й закінченням руху (перенесення вказівного пальця з однієї кнопки на іншу). Складна сенсомоторна реакція являє собою реакцію вибору з трьох світлових сигналів.

Відмінність складної сенсомоторної реакції від простої полягає в ускладненні процесу переробки інформації, процесу ідентифікації сигналу, а також процесу просторової координації [20, с.250–258]. Реєструючи час реакції, виділяють її латентний і моторний періоди.

Латентний період сенсомоторної реакції – час сприйняття та ідентифікації стимульного сигналу – має кілька складових: подразнення рецептора, перероблення сигналу в ЦНС, прийняття рішення про реагування, відсилання сигналу до ефектора, поширення збудження в ефекторі. Моторний період – власне виконання руху, тривалість якого залежить від швидкості збудження м'язів, подолання сил інерції спокою тіла й кінцівок. Час моторного періоду відображає моторику випробуваного й побічно свідчить про його рухово-координаційний потенціал. У рух перенесення входять елементи просторової регуляції. У зв'язку із цим латентний період умовно співвідноситься із третім рівнем складності регуляції, а моторний – із четвертим.

Поряд із цим латентний час реакції залежить не лише від характеристик подразників (модальності, сигнального значення), але й від функціонального стану центральної нервової системи людини й характеризує збудливість, силу й баланс нервових процесів [1, с.65]. Динаміка часу реакції дозволяє отримати достатньо адекватне уявлення про такі параметри функціонального стану центральної нервової системи, як збудливість, лабільність, реактивність, і відображає рівень функціонального стану неспецифічних структур мозку. Тому характеристики часу реакції можуть бути критерієм у діагностиці ініціальних проявів загально мозкових патологічних процесів у ЦНС.

Методика та організація дослідження. Емпіричне дослідження здійснювалося впродовж березня 2011 р. на базі Педагогічного інституту Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. У дослідженні взяло участь 10 студентів (20–21 років). Усі досліджувані – жіночої статі.

Тести на сенсомоторну реакцію проводилися з використанням комп'ютеризованого програмного комплексу “Лонгітюд” (тріал-версія програми). Дії випробуваного під час виконання тестів простої й складної сенсомоторної реакції аналогічні. На початку тестів на слабкий сигнал проводиться установка яскравості світіння світлодіода стимульного сигналу № 1 на порозі чутливості випробуваного. На початку кожного тесту здійснюється кілька (до 10) тренувальних спроб, після чого випробовуваний повинен виконати 10 експериментальних спроб із записом результатів у пам'ять комп'ютера. Проста сенсомоторна реакція проводилася в одному варіанті – на світло. Складна сенсомоторна реакція проводилася також із використанням світлових стимулів. У кожному варіанті тесту є 10 робочих спроб на слабкий і сильний сигнал.

Кожна спроба проводиться таким чином:

1. Екран комп'ютера розміщувався перед випробуваним на відстані 10–20 см від переднього краю столу; рука досліджуваного, якою виконується тест, утримується “у повітрі”.

2. Випробовуваний натискає вказівним пальцем й утримує клавішу “ГОТОВИЙ”, при цьому на вертикальній панелі вмикається сигнал готовності приладу.

3. У момент появи стимульного сигналу випробовуваний повинен якомога швидше перенести вказівний палець на клавішу 1 (на клавішу 1, 2 або 3 у тесті на складну сенсомоторну реакцію), натиснути й відпустити її.

З метою дослідження особливостей взаємин між студентами та їхніми батьками ми використали опитувальник міжособистісних взаємин О.О.Рукавишнікова, який є версією опитувальника FIRO, розробленого американським психологом В.Шутцем. Опитувальник призначений для оцінювання поведінки людини в трьох основних сферах міжособистісних потреб: “включення” (І), контролю” (З) й “афекту” (А).

У середині кожної сфери беруть до уваги два напрями міжособистісної поведінки: виражена поведінка індивіда (e), тобто думка індивіда про інтенсивність власної поведінки в зазначеній сфері, і поведінка, яку вимагає від індивіда оточення (w), інтенсивність якої є оптимальною для нього.

Статистична обробка отриманих даних проводилася з використанням статистичного пакета SPSS 17.

Результати виконання статистичного тесту Колмогорова–Смирнова дають підстави вважати нормальний розподіл показників усіх виділених нами параметрів ($p \geq 0,05$) з інтервальною шкалою вимірювання. Тому, для подальшого статистичного аналізу отриманих даних ми використали параметричні критерії.

Зокрема, для пошуку й аналізу взаємозв'язків між аналізованими параметрами був використаний коефіцієнт кореляції Пірсона. Як можна побачити з табл. 1, ми виявили кореляцію між такими окремими досліджуваними параметрами.

Таблиця 1

Показники взаємозв'язків між досліджуваними параметрами

		Проста сенсомоторна реакція, слабкий сигнал, моторний період	Проста сенсомоторна реакція, сильний сигнал, латентний період	Складна сенсомоторна реакція, моторний період
Потреба у включенні	Pearson Correlation	,421	,740*	,425
	Sig. (2-tailed)	,299	,036	,294
Потреба в контролі	Pearson Correlation	-,718*	,380	-,709*
	Sig. (2-tailed)	,045	,353	,049

* Кореляція є значущою на рівні 0,05.

Ми встановили, що зі збільшенням показників простої сенсомоторної реакції (сильний сигнал, латентний період) зростає показник параметра потреби у включенні ($p \leq 0,05$); зі збільшенням показників простої сенсомоторної реакції (слабкий сигнал, моторний період) зменшується показник параметра потреби в контролі ($p \leq 0,05$); зі збільшенням показників складної сенсомоторної реакції (моторний період) зменшується показник параметра потреби в контролі ($p \leq 0,05$).

Як видно з табл. 1, ми встановили негативний кореляційний зв'язок параметра “потреба в контролі” методики дослідження сімейних взаємин і тими виведеними в таблицю параметрами сенсомоторних реакцій, у яких вимірювався час моторного періоду. Аналогічний параметр сенсомоторної реакції, у якому вимірювався латентний період, позитивно корелює з параметром “потреба у включенні”. Таким чином, зі зростанням потреби опиратись на контроль і силу під час створення й зберігання гармонійних стосунків із людьми (“потреба в контролі”) знижується моторний період реагування. Отож, зважаючи на те, що, як свідчать результати досліджень Т.А.Пантелєєвої [18], А.Х.Пашиної та В.Б.Швиркова [19], В.П.Лісенкової [11], динаміка тривалості моторного періоду може бути зумовлена тренуванням рухів, для інтерпретації вищеописаного результату необхідним є додаткове дослідження, яке б передбачало врахування чи виключення фактора тренування.

Варто зауважити, що збільшення тривалості латентного періоду сенсомоторної реакції більшість дослідників інтерпретує як зниження працездатності, тенденцію до виснаження [1; 8; 13; 18]. За індивідуальними особливостями часових характеристик

сенсомоторних реакцій можна також робити висновки про деякі особливості психічних процесів і психологічні риси особистості.

Зокрема, час і темп сенсомоторних реакцій вважаються чутливими індикаторами функціональних станів, нейродинамічних та типологічних особливостей вищої нервової діяльності; фізіологічних станів, які характеризують рівень досягнень (наприклад, тренуваності в спортсменів, навиків оператора); їх зміни включаються в синдроми ряду психічних захворювань [3]. Результати дослідження А.С.Арутюнової та С.М.Блінкова [2] дозволили встановити значущі відмінності в латентних періодах реакції, які вимірювалися на лівій і правій руці пацієнтів із пухлинами мозку, і відсутність таких відмінностей у здорових досліджуваних. Установлено відмінності в часі реакції також між хворими атеросклерозом і здоровими особами [3, с.416]. Поряд з іншими показниками час реакції використовується в авіаційній медицині під час відбору осіб, які найбільш придатні до професії пілота [4].

Суперечливими є дані про стійкість індивідуальних особливостей часу сенсомоторної реакції. Ученими було помічено, що паралельно до добових коливань температури тіла, пульсу відбуваються незначні протилежно спрямовані коливання часу реакції. Впливають на час реакції також уживання окремих лікарських середників.

Є.І.Бойко зазначає, що зміна часу голосової реакції спостерігається також із віком. Зокрема, в осіб із незначними старечими змінами вищої нервової діяльності при одночасному здійсненні рухової реакції руки й захисного моргального рефлексу постійно зберігаються значні коливання прихованих періодів, у той час як в осіб середнього віку вони швидко зникають. У глибокій старості рухові реакції характеризуються ще більш значними коливаннями прихованих періодів, що, на думку дослідників, пов'язано зі зменшенням збудливості півкуль головного мозку й посиленням негативної індукції в процесі старіння. Є.І.Бойко [3, с.301] наводить результати досліджень різних учених, згідно з якими, починаючи з 3,5 років і закінчуючи студентським віком, поступово скорочується час реакції. Після 40 років час реакції поступово стає все більшим відповідно до процесу старіння організму. Триваліший час реакції спостерігається в дівчат у порівнянні з хлопцями та в жінок у порівнянні з чоловіками.

Ю.А.Александровський і Б.І.Бенькович [1] наводять результати досліджень, у яких зафіксовано достовірне збільшення латентних періодів простих і диференційованих слухових і зорово-моторних реакцій, зниження точності реакцій на рухомий об'єкт у хворих із невротичними розладами. На думку вчених, це може свідчити про значну міру інертності нервових процесів у центральній нервовій системі досліджуваних невротиків (окрім осіб із гіперстенією та афективною нестійкістю; у порівнянні з контрольною групою).

Саме тому ми можемо припустити, що у встановленому нами взаємозв'язку, у якому зі зростанням потреби подобатись, привертати увагу й інтерес, прагнення домогтися схвалення та визнання зростає тривалість періоду реакції, який пов'язаний із процесом прийняття рішення й поширення збудження до ефектора, вказана характеристика поведінки студенток у взаєминах зі своїми батьками призводить до зниження працездатності й погіршення їхнього функціонального стану.

Поряд із цим, зважаючи на кількісно невелику вибірку осіб, які взяли участь у нашому дослідженні, отримані нами результати потребують перевірки на більшій, репрезентативній вибірці досліджуваних. Доцільним є також вивчення взаємозв'язку характеристик сенсомоторних реакцій індивіда з більш широким набором параметрів сімейних і позасімейних взаємин досліджуваних різного віку.

Отримані нами дані в сукупності з результатами досліджень інших учених [9; 12; 13; 15; 18] свідчать про необхідність урахування особливостей структури сенсомоторних реакцій людини у всіх дослідженнях часу реакції індивіда.

Таким чином, ми встановили наявність статистично значущих взаємозв'язків між параметрами часу сенсомоторних реакцій студенток та характеристиками їхніх взаємин із батьками. Зважаючи на те, що показники часу реакції індивіда характеризують його функціональний стан, на наш погляд, отримані результати дослідження свідчать, зокрема, про те, що від характеристик сімейних, дитячо-батьківських взаємин особистості залежить її психічний стан, міра її адаптованості в соціальному середовищі.

Установлені взаємозв'язки свідчать про перспективність з метою профілактики виникнення станів дезадаптації студентської молоді, покращення їхнього самопочуття проведення спеціальної роботи, спрямованої на психокорекцію сімейних взаємин. Експериментальні напрацювання в зазначеному ракурсі також залишаються актуальними й перспективними.

1. Александровский Ю. А. Пограничные психические расстройства / Ю. А. Александровский. – М. : Медицина, 2000. – 496 с.
2. Арутюнова А. С. О совместной работе обоих полушарий при очаговых поражениях мозга человека / А. С. Арутюнова, С. М. Блинков // Журнал высшей нервной деятельности. – 1954. – IV. – С. 651–661.
3. Бойко Е. И. Время реакции человека / Е. И. Бойко. – М. : Медицина, 1964. – 440 с.
4. Будяк Н. И. Последствия двигательных реакций как показатель индивидуальных особенностей и функционального состояния высшей нервной деятельности человека / Н. И. Будяк // Журнал высшей нервной деятельности. – 1962. – XII. – С. 1028–1033.
5. Бэрон Р. Агрессия / Р. Бэрон, Д. Ричардсон. – С. Пб. : Питер, 1997. – 336 с.
6. Витек К. Проблемы супружеского благополучия / К. Витек. – М. : Прогресс, 1988. – 144 с.
7. Гурко Т. А. Воспитание детей в семье / Т. А. Гурко // Положения детей в РФ / Гурко Т. А., Куприянова Е. И., Малярова Н. В. – М. : Энергия, 1995. – 283 с.
8. Современная экспресс-диагностика психомоторной деятельности детей и подростков / М. Ю. Карганов, Г. Д. Комаров, В. Р. Кучма [и др.] // Теория и практика гигиены детей и подростков на рубеже тысячелетий / под ред. В. Р. Кучмы. – М., 2001. – С. 244–267.
9. Карпенко А. В. Колебательная структура психофизиологических показателей как источник информации о продуктивности умственной деятельности / А. В. Карпенко // Физиология человека. – 1988. – Т. 14, № 5. – С. 730–738.
10. Кратохвил С. Психотерапия семейно-сексуальных дисгармоний / С. Кратохвил. – М. : Медицина, 1991. – 336 с.
11. Лисенкова В. П. Зависимость времени простой сенсомоторной и дизъюнктивной реакции от фактора тренировки / В. П. Лисенкова // Экспериментальная и прикладная психология : Ученые записки Ленинградского университета. – 1973. – № 368. – Вып. 5. – С. 60–67. – Серия психологических наук.
12. Личко А. Е. Подростковая психиатрия / Личко Андрей Евгеньевич. – Л. : Медицина, 1979. – 336 с.
13. Лоскутова Т. Д. Оценка функционального состояния центральной нервной системы по параметрам простой двигательной реакции / Т. Д. Лоскутова // Физиологический журнал СССР. – 1975. – Т. 61, № 1. – С. 3–12.
14. Мороз М. П. Экспресс-диагностика функционального состояния и работоспособности человека / М. П. Мороз. – С. Пб. : ИМАТОН, 2003. – 38 с.
15. Мороз М. П. Методология оценки и прогнозирования работоспособности человека-оператора / М. П. Мороз, И. В. Чубаров. – С. Пб. : Петроцентр, 2001. – 80 с.
16. Муровцева О. В. Адаптация как общенаучное понятие / Ольга Валерьевна Муровцева. – М. : Могилев, 1986. – 192 с.
17. Обозов Н. Н. Межличностные отношения / Обозов Николай Николаевич. – Л. : Лига, 1978. – 196 с.
18. Пантелеева Т. А. О временной структуре сенсомоторных реакций / Т. А. Пантелеева // Вопросы психологии. – 1981. – № 5. – С. 74–84.
19. Пашина А. Х. О сокращении времени реакции при обучении. / А. Х. Пашина, В. Б. Швырков // Теория функциональных систем в физиологии и психологии. – М., 1978. – С. 347–357.
20. Практикум по общей, экспериментальной и прикладной психологии : учеб. пособ. / В. Д. Балин, В. К. Гайда, В. К. Гербачевский [и др.] ; под общ. ред. А. А. Крылова, С. А. Маничева. – С. Пб. : Питер, 2000. – 560 с.
21. Столин В. В. Семейные трудности: какие и почему? / В. В. Столин, А. Г. Шмелёв. – М. : Речь, 2001. – 348 с.
22. Янкова З. А. Городская семья / З. А. Янкова. – М. : Наука, 1979. – 184 с.

23. Bradshaw J. Bradshaw on: The family. Health communications / J. Bradshaw. – Inc. Deerfield Beach, Florida, 1988. – 550 p.

With the help of computerized software was registered and duration of latent periods of motor responses to stimuli in the students and compared the results with the performance of individual options investigated the relationship with their parents. Found that increased efforts to students in their relationships with parents to obtain approval to attract attention and interest correlates with high levels of duration of latency response to a stimulus.

Key words: *sensomotor reaction latency period sensomotor reactions, functional status, relationship in the family.*

УДК 37.017.4

ББК 74.580.050.5

Віра Кудлач-Мельник

ВИХОВАННЯ ГРОМАДЯНСЬКОСТІ ПІД ЧАС ВИВЧЕННЯ ДИСЦИПЛІН ФІЛОСОФСЬКОГО ЦИКЛУ

У статті теоретично обґрунтовано систему громадянського виховання та визначено її роль у науково-педагогічній практиці викладання предметів філософського циклу. Окреслено історіософські тенденції розвитку громадянськості в поєднанні з патріотичними, національними та загальнолюдськими почуттями.

Ключові слова: *громадянськість, громадянське суспільство, громадянське виховання.*

Сьогодні, у часи динамічної зміни структури та якості людської цивілізації, духовного очищення, починаємо глибше осмислювати самі себе. Кожна свідомо людина хоче пізнати минуле своїми, доступними їй засобами, покладаючись на пропущені крізь себе достовірні історичні факти, на суспільну мораль, на досвід пережитого лиха, на власне розуміння добра, зла, справедливості. Нині виникла необхідність переоцінення сутності процесу виховання молодого студентського покоління, актуальною стала проблема виховання громадянина в її історичному аспекті, визнання громадянських якостей особистості тими цінностями, які були прийняті в конкретний історичний період розвитку суспільства й держави.

Недостатня увага до громадянського чинника в суспільно-політичному розвитку нашої країни спричиняє відсутність динамізму людського потенціалу, зумовлює невідповідність попередніх знань і навичок новим обставинам, почасти демонструє функціональну неграмотність та професійну некомпетентність. У сучасних умовах, коли наше суспільство шукає вихід із кризового стану, коли відсутня для більшості громадян України загальнонаціональна ідея як основа загальної єдності, згоди й міцного громадянського миру, молоде покоління гостро потребує нового пояснення сенсу змін, що відбуваються. Значна частина нашої молоді намагається пристосуватися до життя, головним чином у матеріальному плані, і, як наслідок, зростає агресивність, жорстокість, песимізм, скептицизм, байдужість, страх, готовність до порушення правових регуляторів соціуму заради досягнення власної мети.

Актуальність зазначеної проблеми зумовлена тим, що саме дисципліни філософського циклу покликані виховувати громадянина України, здатного до самовизначення й самовдосконалення, готового самостійно навчатися, творчо працювати й жити; формувати в студентів активну громадянську позицію – компетентну людину, здатну до активної діяльності та співпраці в громадянському суспільстві. **Мета** статті – акцентувати увагу на філософському аспекті теоретичного обґрунтування та особливостей системи громадянського виховання, упровадження її в науково-педагогічну практику вивчення предметів суспільно-гуманітарного циклу.

Важливою умовою для створення системи виховання громадянськості у вищих навчальних закладах є використання досвіду педагогів, діяльність яких спрямована на впровадження громадянської освіти в навчально-виховний процес різних освітніх установ. Цікавими є наукові доробки педагогів О.Сухомлинської [11], О.Пометун [10], П.Вербицької [3] та ін. Більш загальній проблемі розвитку громадянського суспільства присвячені праці таких філософів-науковців, як Г.Нестеренко [8], С.Дробязко [5], М. Каган [6], І.Пасько [9] та ін.

У процесі вивчення дисциплін філософського циклу необхідно формувати високоосвічену, моральну людину. Громадянське виховання спрямоване на становлення особистості, здатної реалізувати інтереси суспільства, держави й свої власні, які були б спрямовані в позитивному руслі до суспільних структур державної влади, загальних цінностей і норм, до свого стану й ролі в суспільстві. Поступово наша країна вступає на шлях формування демократичної, правової держави й становлення громадянського суспільства. Успіхи в цих процесах залежать не лише від розвитку економіки, удосконалення законодавства й модернізації правових відносин, але й від готовності особистості жити в нових економічних і соціально-політичних умовах. Сьогодні стало очевидним, що співіснувати в громадянському суспільстві – це нелегка справа. Маючи особисті потреби, слід визнавати й брати до уваги потреби оточення, приймати істотні відмінності способу життя та розуміти мову іншої людини, уміти знаходити консенсус та кооперуватися з іншими задля досягнення спільних цілей.

Філософські дисципліни звертаються до усвідомлення сутності тих перетворень суспільства, які засвідчують перспективну тенденцію його розвитку. Сучасна філософія переповнена роздумами про майбутнє людства, глобальні проблеми сучасності, що базуються на філософських поглядах В.Вернадського, А.Швейцера та ін., мають на меті глибоке усвідомлення студентами того, що їх вирішення залежатиме від рівня сформованості в останніх громадянської компетентності. Згідно з твердженням А.Бергсона: “У людській душі є процес постійного розвитку” [2, с.130], навчаємо студентів під час викладання дисциплін філософського циклу бути толерантними, терпимими до інших поглядів, співпрацювати в колективі, поважати права інших. Це важливі цінності, що впливають на формування міжлюдських стосунків і визначають способи поведінки в демократичному суспільстві, допомагають відчутти імперативи нашого сьогодення.

Громадянське суспільство має широкий соціокультурний зміст, ставить за мету розвиток і захист суспільних інтересів у межах правового поля. На думку М.Каган, громадянське суспільство – це визначений тип суспільних відносин, відносин громадян, і воно є творінням культури. Подібно до інших форм організації суспільних відносин, громадянське суспільство породжує відповідні йому типи духовної та художньої культури. Іншими словами, громадянське суспільство, за своїм визначенням, є плодом сумісної творчості суспільства й культури. Тільки поверхнєве розуміння громадянського суспільства може зводити його до першої – буттєвої – тріади, оскільки форми духовного й практичного (художнього) самоусвідомлення реальної практики громадянських відносин, нею породжених та тих, що її обслуговують, складають необхідний культурний “шар” цього соціально-історичного утворення, без виявлення ролі якого неможливо отримати адекватне про нього уявлення [6, с.51–52].

Арістотель у своїй роботі “Політика” не називав суспільство громадянським, але вже намагався розмежувати термінологію держави й суспільства, у якому б особа володіла сукупністю громадянських прав [1, с.467]. Він вважає таке суспільство “сімейною общиною”, “племінним союзом”, намагаючись таким чином відділити його від “державної общини” [1, с.410]. Громадянин, згідно з Арістотелем, є особою, яка наділена певними правами й обов’язками в цьому суспільстві, саме вони визначають її статус, тому мислитель розрізняв поняття “права людини” і “права громадянина”.

Громадянин здатен як керувати, так і підпорядковуватися. Відтак Арістотель визначав людину істотою політичною й суспільною [1, с.401]. Філософ писав про необхідність і здатність особи існувати і в суспільстві, і в державі, громадянином якої вона є. Громадянин є одночасно суб'єктом суспільних відносин, роблячи суспільство громадянським, і суб'єктом державних відносин.

Одним із перших, хто порушив питання про місце людини-громадянина в суспільстві, взаємовідносини суспільства та держави, ужив поняття "громадянське суспільство", розробив концепцію громадянськості, був Томас Гоббс. Філософські погляди Гоббса були співзвучні з ідеями, висловленими його сучасниками Ф.Беконем, Г.Галілеєм, Р.Декартом. Гоббс обґрунтував систему поглядів щодо проблем функціонування держави й прав громадян у своїх творах "Левіафан", "Про людину", "Філософські основи вчення про громадянина". Автор уважав найвищим благом громадянське суспільство, у якому панує громадянський мир.

Гоббс проголосив пріоритет людини-громадянина, виявив обов'язкові функції держави, оскільки людина, переходячи від стану "війни всіх проти всіх" (її природний стан) до угоди про державно-суспільне життя (суспільний стан), покладається на владу держави, яка є гарантом виконання угоди. Дії людини, на думку Гоббса, мають регулюватись ухваленим для всіх законом. Люди повинні дотримуватись єдиного закону, оскільки, за висновком Гоббса, "немає угоди без засвідченої волі того, хто погоджується" [4, с.42]. Угоди, оформлені у вигляді закону, мають виконуватись.

Сьогодні громадянське суспільство визначається різноманітними моделями, в основу яких покладено критерії, що характеризують стан конкретного суспільства з урахуванням його культурної складової. Сучасні тенденції розвитку українського суспільства висунули на передній план проблему громадянськості – як якості суспільства та як якості особистості. Українські педагоги вже зробили певні кроки в розв'язанні цієї проблематики: розробляються концепції й програми громадянського виховання дітей та молоді.

У своїх пошуках розробники відштовхуються від власних світоглядних позицій, ідеологічних та ідейно-політичних уподобань, соціально-економічної ситуації та існуючих реалій – віку студентів, форм їх організації, вищих навчальних закладів, індивідуального рівня розвитку тощо. Це лише перші кроки на тривалому й нелегкому шляху процесу формування майбутніх громадян України. І тут немає (і не може бути) одноманітного й уніфікованого підходу до вирішення цієї проблеми, про що свідчить й аналіз сучасних наукових розвідок: одні автори у своїх концептуальних твердженнях ставлять на перше місце в громадянському вихованні молоді в Україні державні інтереси, інші – інтереси особистості; перші висувають на передній план національну ідею та національні цінності, другі відштовхуються від загальнолюдських цінностей; відстоюють ідею полікультурності тощо.

Педагоги мають бути підготовлені до спектра відповідей на важливі для кожної людини філософські питання: "Що і яким чином викликає зміни в розвитку суспільства?", "Яке наше місце, роль і призначення в суспільстві?" У такому контексті має сенс наукове осмислення проблеми громадянського виховання. Необхідна певна пропедевтична робота з вивчення громадянськості. Так, громадянськість розуміємо як інтегративну якість особистості, що дозволяє їй відчувати себе соціально, морально, політично й юридично дієспроможною. Громадянськістю вважаємо готовність і здатність людини, громадянина до активної участі у справах суспільства й держави на основі глибокого усвідомлення своїх прав та обов'язків. Поняття громадянськості тісно поєднується із громадянською відповідальністю – соціальною орієнтацією людини, що пов'язана з почуттям гордості за свою країну, її традиціями, символами тощо, передбачає зрілість політико-правової свідомості, почуття патріотизму, причетність до істо-

ричної долі своєї Вітчизни та її народу, усвідомлення себе як повноправного члена соціальної спільноти, громадянина своєї країни, повагу до прав та обов'язків громадянина, державних законів.

До основних складових громадянськості відносимо моральну й правову культуру (почуття власної гідності, внутрішня свобода особистості, дисциплінованість, повага й довіра до державної влади, готовність виконувати свої громадянські обов'язки) у гармонійному поєднанні патріотичних, національних та загальнолюдських почуттів. Моральна культура включає в себе національні й загальнолюдські цінності, а правова культура є суб'єктивною основою й передумовою існування правової держави, для якої характерний високий ступінь актуальності громадянських якостей. Звідси виховання громадянських якостей (громадянськості) – це емоційно-почуттєве прилучення студентської молоді до різних форм знання, розуміння, діяльності й поведінки, спрямованих на прояви громадянськості. До громадянських якостей належать: любов до свого народу, краю, вітчизни, толерантність, демократизм, громадянська самосвідомість, громадянська гідність, громадянський обов'язок, громадянська відповідальність, громадянська мужність, громадянська діловитість, працелюбність, повага до законів держави, чужої думки тощо.

Головна мета громадянського виховання – це підготовка молоді до життя в демократичному громадянському суспільстві, визнання й прийняття цінностей останнього. Представлені вище визначення не претендують на закінченість формулювань і можуть стати предметом обговорення й дискусії. Як і всі дефініції, вони дещо абстраговані й відображають загальні підходи.

Шлях до такого тлумачення проблем громадянського виховання був складним, суперечливим і сповненим протиріч. Адже, перш ніж увійти в сучасний культурний, політичний, соціальний, морально-етичний обіг, вийти на державний рівень, ідеї громадянського виховання в дусі демократії пройшли довгий і складний шлях. Через творчу спадщину філософів, педагогів, суспільних діячів ідеї громадянського виховання були світоглядними уявленнями певних прошарків суспільства, а вже згодом, інколи, упродовж тривалого часу, піднімалися на рівень державної ідеології.

Такий процес спостерігається в соціально-філософських поглядах Ж.-Ж.Руссо, Ш.Монтеск'є, Дж.Локка та ін. Так, англійський філософ Дж.Локк, один із найпереконливіших фундаторів ідеї толерантності, виховання характеру та інтелекту в громадянському суспільстві, стверджував, що всі люди за своєю природою вільні й незалежні, “накладають на себе узи громадянського суспільства – це домовленість з іншими людьми про об'єднання у спільноту задля зручного, спокійного й мирного співжиття...” [7, с.172]. Разом із тим, на думку філософа, існування громадянського суспільства можливе за умови зречення кожною людиною “своєї виконавчої влади за законом природи і передачі її суспільству ... створення відомого органу влади, якому кожен у цьому суспільстві мусить коритися” [7, с.173].

Водночас можна прослідкувати й зворотний процес: держава, розбудовуючи свої ідейні, ідеологічні й політичні конструкти, використовувала положення та концепції, створені в інших історичних умовах, в інших соціально-економічних обставинах, оновлювала й актуалізувала їх, пристосовувала до своїх умов, бо вони відповідали баченню політиками напрямів розвитку держави (так сталося з культурною античною спадщиною в нацистській Німеччині).

Упродовж віків людство виробило два підходи до визначення мети громадянського виховання (з деякими нюансами), які можна умовно розділити на два напрями: виховання в дусі республіканської громадянськості та ліберальної громадянськості. Республіканська громадянськість, що бере свій початок у класичних республіках Греції та Риму, розглядає особистість як члена політичного суспільства, його невід'ємну складову. Фундаментальні принципи такого громадянства – відчуття належності до по-

літичної спільноти як частини громадянського життя; вірність своїй Вітчизні, що передбачає незаперечне виконання правових норм суспільства; першочерговість громадянських, державних обов'язків над індивідуальними інтересами.

Інший підхід до мети громадянського виховання, що йде від ідей Т.Джефферсона, базується на ідеях свобод і прав індивіда – це ліберальна традиція, її центральна ідея – усі індивіди рівні між собою й мають однакові права за будь-яких обставин; без прав не може бути будь-яких обов'язків. Ліберальна традиція включає три головні групи прав: громадянські, політичні та соціально-економічні, що сьогодні розглядаються як універсальні й неподільні; їх основою складають морально-етичні засади. Таким чином, ліберальна традиція підтримує права індивіда й захищає їх від будь-якого втручання влади, у той час як республіканська акцентує увагу на належності до колективу й на розвитку обов'язку, відповідальності.

Коли зробимо екскурс в історію, то побачимо, що республіканська громадянськість знаходиться в основі діяльності держав із сильною вертикаллю влади, досить часто з авторитарною формою правління. Інша концепція притаманна державам з більш-менш сформованою демократією, з розвинутим громадянським суспільством або ж із тенденцією до його розвитку. У наш час, тобто в Новітній історії, у суто педагогічному аспекті ці дві ідеолого-політичні тенденції втілюються, як правило, в різних виховних концепціях. Республіканській традиції відповідає авторитарна концепція виховання, що відстоює позиції первинності, пріоритету інтересів держави, а не особистості, підкорення людини державі. Таке розуміння громадянськості прослідковуємо від античності до сьогодення, від Платона до А.Макаренка.

За умови, якщо ліберальна концепція знаходиться в основі діяльності держави, то, як правило, у вихованні громадянськості превалює виховання, спрямоване на вільний розвиток індивіда незалежно від учителя, школи, світу дорослих і, зрештою, від держави, тобто виховання особистості, яка перебуває не в гармонії із суспільством і державою, а в гармонії із собою й природою. Найбільш повно ця позиція відбилась у концепції “природного виховання” Ж.-Ж.Руссо, ідеологічно й філософськи обґрунтована в його “Суспільному договорі”, де права людини поставлені вище за права держави. Отже, як бачимо, у виховному процесі відображені дві головні тенденції: одна – виховання людини для держави, друга – виховання людини насамперед для самої себе.

Проблема поєднання інтересів людини й громадянина змушувала вчених шукати шляхи її розв'язання. Зокрема, серед педагогів знаходимо таких, які намагались об'єднати ці два завдання – формування людини й формування громадянина – через поєднання громадянськості з людяністю, гуманізмом. Вони, з одного боку, через виховний процес долучали молоду людину до проблем держави, щоб вона пропускала їх через свої почуття, вчинки, емоції, дії, а з іншого, – усю свою педагогічну, виховну діяльність спрямовували на те, щоб педагог і навчальний заклад, як представники держави, сім'я, громадськість ураховували природні потреби студента, дбали про його вільний розвиток і саморозвиток, спонукали до ініціативи й тим самим виховували активних, свідомих громадян. Під час викладання філософських дисциплін найприйнятнішим у процесі громадянського виховання вважаємо поєднання республіканської та ліберальної громадянськості.

Сьогодні перед викладачами постає складне завдання – виховати сократівську особистість, переконану в тому, що вона є громадянином України, яка водночас усвідомила б свою національну приналежність до народу України. Любов до рідної землі, отчого краю, до рідної мови, батьків – це природні почуття кожної людини, кожної національності, що живлять її патріотизм. З такої поваги й любові до рідного розвивається повага й любов до країни. З патріотизму індивідуального формується патріотизм загальнонародний.

Виховання в студентів громадянськості під час вивчення суспільствознавчих дисциплін – одна з головних умов свідомого засвоєння ними програмового матеріалу. Студенти не просто засвоюють певну систему знань, а й учаться аналізувати, порівнювати, узагальнювати. Використання проблемних завдань під час лекційних і практичних занять дає можливість вирішувати завдання творчого характеру, поглиблювати знання з основ філософських наук, формувати наукові, творчо-пізнавальні вміння й практичні навички. Рівень їхньої сформованості залежить від особливостей організації діяльності.

У результаті самостійної пізнавальної діяльності у розв'язанні проблемних завдань збільшується обсяг знань та умінь, відбувається процес загального інтелектуального розвитку особистості. Формування пізнавальної самостійності визначається взаємозв'язком змістової й процесуальної сторін процесу навчання і залежить від особливостей організації навчально-виховної діяльності студентів. Науковість навчання визначається не власним об'єктом знань, а тим шляхом, яким викладач підводить студентів до розуміння різних суспільних явищ, процесів. Це шлях міркувань, роздумів, спостережень, висування гіпотез, розв'язання завдань і проблем дослідницького характеру тощо.

1. Аристотель. Политика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. – Т. 4 / Аристотель. – М., 1983.
2. Бергсон А. Два источника морали и религии / А. Бергсон. – М. : Канон, 1994.
3. Вербицька П. Громадянське виховання учнівської молоді: сучасні аспекти розвитку / П. Вербицька. – К. : Генеза, 2009. – 168 с.
4. Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине / Т. Гоббс. – М. : Харвест ; АСТ, 2001.
5. Дробязко С. Г. Генезис гражданского общества и основные этапы его развития / С. Г. Дробязко // Экономика. Управление. – 2002. – № 1. – С. 21–23.
6. Каган М. С. Гражданское общество как культурная форма социальной системы / М. С. Каган // Социально-гуманитарные знания. – 2000. – № 6. – С. 51–52.
7. Локк Дж. Про політичне чи громадянське суспільство : Про початки політичних суспільств / Джон Локк // Два трактати про врядування / Джон Локк. – К. : Основи, 2001. – С. 170–194.
8. Нестеренко Г. Громадянське суспільство як сфера самоорганізації соціуму / Г. Нестеренко // Особистість у системі соціальних зв'язків : матеріали міжнар. наук.-теор. конф. – Х., 2005. – С. 278–281.
9. Пасько І. Громадянське суспільство і національна ідея : Україна на тлі європейських процесів : Компаративні нариси / Пасько І., Пасько Я. – Донецьк : Східний видавничий дім, 1999. – 184 с.
10. Пометун О. Громадянська освіта : метод. посіб. для вчителя / О. Пометун. – К. : Етна-1, 2008. – 96 с.
11. Сухомлинська О. Громадянське виховання: спадщина і сучасність / О. Сухомлинська // Доба. Науково-методичний часопис з історичної та громадянської освіти. – 2007. – № 2. – С. 3–5.

The article substantiates theoretically the system of civil education and determines its role in scientific and pedagogical practice of teaching subjects of philosophical cycle. The historiosophical tendencies of the development of the citizenship combined with patriotic, national and universal human feelings are also described here.

Key words: citizenship, civil society, civil education.

УДК 141.7

ББК 87.6

Наталія Фреїк, Йосип Цимбрикевич

ЖИТТЯ І ЕНТРОПІЯ: ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМОВПЛИВУ

У статті аналізується життя з точки зору фізики, взаємодія життя й ентропії на різних рівнях розвитку аж до людини та людського суспільства.

Ключові слова: життя, ентропія, смерть.

Людина і суспільство є найскладнішими для пізнання, розуміння та зміни. Актуальним стало не тільки пізнання людини в системі людина – суспільство, але й у

системі людина–природа. Суспільне буття, середовище змінює людину, визначає її свідомість і поведінку, однак не повністю. Природа (людська) залишається майже незмінною. Після всіх революцій (соціально-політичні, науково-технічні) людина так і залишилася жадібною, гордовитою, егоїстичною, схильною до всяких “маній”. З аналізу “людина–природа” постає проблема ентропії в житті загалом і в людському зокрема. Цієї проблеми торкалися психологи (Фрейд), фізики (Шредінгер), хіміки, біологи, суспільствознавці в минулому і сьогодні.

Метою нашої статті є спроба не тільки показати взаємодію життя з ентропією, але виявити, що можна протипоставити ентропії, загальмувати її на певний час, розумом і свободою започаткувати відхід від даної необхідності та створення нової.

Емпірично, фактично дуже легко відрізнити мертве від живого, життя від смерті. Однак що таке життя людина не знає й досі. Із природничо-наукової точки зору життя – це спосіб існування організмів, які здатні до обміну речовиною, енергією, інформацією із зовнішнім середовищем, до самооновлення, самовідтворення, подразнення, росту, авторегуляції, успадкування, кодування, мінливості, прогресії розмноження, розвитку, різноманітності, еволюції. Жоден складовий компонент організму не є живим самостійно, а тільки в єдності з іншими. Але чого наука ще не знає про життя, оскільки, маючи склад, спосіб зв'язку елементів, різні прояви життя, не може в лабораторних умовах створити хоча б найпростіший живий організм. Загадка, напевно, криється в специфічній організації складових організму. Організм, як динамічно впорядкована цілісна система, протистоїть хаосу, ентропії.

Живі організми, на відміну від неживого тіла, здатні до самовпорядкування, утворення порядку з хаосу й тим самим можуть протидіяти зростанню ентропії. Але зникнення ентропії в живому світі можливе тільки за рахунок підвищення ентропії в навколишньому середовищі. У цьому драма й трагедія у всьому живому світі. Живе існує за рахунок неживого, а на вищих рівнях і за рахунок іншого живого. Людина, яка займає найвищий щабель у живому світі (як істота розумна), живе, розвивається й процвітає за рахунок усього неживого світу, усіх живих істот. Як писав мудрий Геракліт: той живе смертю іншого. Або, як кажуть в українському народі: кому весілля, а курці смерть. Після себе людина залишає “велику купу відпрацьованого шлаку”, який забруднює планету. Тому треба створювати нові людські стратегії життя: запроваджувати безвідходне виробництво, побутові речі виготовляти з матеріалів, які будуть легко й швидко перероблятися у землі, прагнути не щораз новішого, а оптимальнішого, яке пройшло експертизу не тільки на економічну ефективність, але й на екологічну чистоту, моральну стійкість, суспільно-історичну відповідальність.

Живі організми, живе життя можна вивчати з точки зору фізики (бо живий організм – це тіло, яке можна фізично досліджувати), хімії (у живому тілі відбуваються хімічні процеси, різні перетворення речовин) і, звичайно, біології (бо життя здійснюється в живому організмі) і з точки зору суспільних наук (життя людей складає суспільство).

Лауреат Нобелівської премії, фізик Е.Шредінгер спробував описати життя з точки зору фізики. І саме як фізик він не зміг обминути проблему ентропії щодо життя як процесу впорядкованого й організованого. Знаменитий фізик дає таке визначення життя: “Життя являє собою впорядковану й закономірну поведінку матерії, що базується не тільки на одній тенденції переходу від упорядкованості до неупорядкованості, але часто й на існуванні впорядкованості, яка підтримується весь час” [1, с.99]. Як фізик, він бере до уваги поведінку живого організму (вона і є цілеспрямованим рухом), процеси впорядкованості й неупорядкованості. Особливість живого в тому, що впорядкованість постійно підтримується впродовж усього життя організму. Життя чинить спротив неупорядкованості, хаосу, дезорганізації, тобто ентропії. “Що є ха-

рактерною рисою життя? Коли ми говоримо про шматочок матерії, що він живий?” – ставить собі питання Е.Шредінгер. І відповідає: “Коли він працює, робить щось, здатний рухатися і т. д. І все це впродовж більшого часу, ніж за іншими організмами міг би робити не одухотворений шматок матерії за подібних умов” [7, с.99]. Життя пригальмовує на певний час зростання ентропії, тобто спрямування тіла в напрямі припинення руху, вирівнювання різниці потенціалів, температури. Тоді в живому шматку матерії життєвий рух згасає і він перетворюється на інертну масу, умирає. “Фізик, – робить висновок Шредінгер, – називає цей стан термодинамічною рівновагою або максимальною ентропією” [1, с.100].

Організм уникає рівноваги, а, отже, інертного стану. Звичайно, він не хоче вийти і в стан надмірної нерівноваги, коли життя чи стан здоров'я неможливі. Здатність само рухатись, самодіяти древні мислителі приписували особливим, надприродним силам. Арістотель цю силу називає ентелехією, що означає здійсненність, актуалізацію можливості матерії бути живою.

“Як живий організм уникає швидкого переходу в інертний стан “рівноваги”? Відповідь проста: завдяки їжі, питтю, диханню і (у випадку рослин) асиміляції. Це виражається спеціальним терміном – метаболізм” [1, с.101].

Обмін речовин (метаболізм) дає можливість живому жити. Сюди сьогодні додається обмін енергією та інформацією. Зв'язок матерії та енергії доведено явищем радіоактивності знаменитою формулою А.Ейнштейна – $E = mc^2$. І для матерії, і для енергії притаманні взаємоперетворюваність. Закон збереження енергії доводить, що різні види енергії за відповідних умов взаємоперетворюються, однак енергія в цілому під час усіх перетворень залишається незмінною кількісно. Очевидно й матерія у світі (Всесвіті) не змінюється. Яку кількість матерії (речовини) організм узяв, стільки ж віддав. Змінюються тільки форми (види) матерії. Кількісно матеріально, як і кількісно енергетично, світ незмінний. Не може пропасти, зникнути, наприклад, атом водню, кисню, гелію, вуглецю, азоту, фосфору й т. д. Значить, світ незмінний і якісно у своїх мікроосновах (елементарні частинки, атоми не можуть зникнути в Космосі, вони тільки переходять у різні структури матерії, що виникають, і самі взаємоперетворюються. Кількісно маса Всесвіту незмінна. Тобто існує не тільки закон збереження енергії, але й закон збереження матерії.

Кожна річ у світі дає про себе знати (що вона є і яка вона є), сигналізує про свою особливість. І тому речам (явищам, процесам) притаманна інформація, як повідомлення, сигнал про себе, вона властива живим і неживим тілам. У неживому світі інформація дає про себе знати безпосередньо під час стикання предметів, у живому може спостерігатися в ідеальній формі (такою є, наприклад, думка). Живий світ не тільки обмінюється інформацією, але й зберігає її, перетворює, зашифровує (ген, наприклад, є шифрованою, закодованою інформацією про самого себе). У людині (а можливо, не тільки в людині) інформація зберігається, наче “осідає”, відкладається (і не тільки про себе, але й про оточення). Цим пояснюється існування архетипів (первісних образів – символів – матерії, “дитини”, “тіні”, “мудрого” і т. д.), вроджених ідей, апріорних знань, внутрішніх образів об'єктивного життєвого процесу. Ці позачасові моделі, які організують почуття й думки людей, зберігаються в пам'яті, несвідомих сферах психіки й складають менталітет (сукупність уявлень, поглядів, почувань, думок) окремої людини чи певної спільноти.

Матерія характеризує світ з боку його субстанції, субстрату, основи, енергії (тобто активності, дієвості) і з боку інформації (тобто сигналізації, пізнання, управління, регуляції).

Сучасна фізика стверджує, що матерія проявляється не тільки у вигляді речовини, але й у вигляді поля, точніше – силові поля (гравітаційні силові поля, електромагнітні,

слабкі й сильні ядерні). Силові поля поширюються безперервно, континуумом. Отже, у світі має місце й обмін силовими полями. Кожна річ має силу (вплив на іншу річ) і створює навколо себе поле. У людському організмі діють ядерні сили (адже людське тіло складається з атомів), електромагнітні (по нервах ідуть електричні імпульси) і гравітаційні (кожне людське тіло має певну масу, притягальну силу, силу тяжіння).

Замислюючись над сутністю життя, Шредінгер ставить і таке питання: “Що ж тоді складає це дорогоцінне дещо, що міститься в нашій їжі, що охороняє нас від смерті? На це легко відповісти. Кожен процес, явище, подія – ... усе, що здійснюється в природі, означає збільшення ентропії... Так і живий організм безперервно збільшує свою ентропію й таким чином наближається до небезпечного стану максимальної ентропії, яка передбачає собою смерть. Він може уникнути такого стану, тобто залишитися живим, тільки шляхом постійного вилучення з оточуючого його середовища негативної ентропії [1, с.102].

Негативна ентропія, за Шредінгером, є те, чим організм живиться. Позитивна ентропія – це збільшена ентропія або постійно збільшувана. Негативна ентропія – зменшувана ентропія (вона зменшується внаслідок зовнішнього припливу речовини, притоку енергії, отримання інформації). На рівні людського організму людина відстрочує свою смерть (максимум позитивної ентропії, збільшення ентропії до граничної межі) завдяки харчуванню (якісному), завжди активній діяльності, енергії (фізичній чи духовній, але найкраще в їхньому поєднанні), завдяки знанням, інформації про світ і самого себе (знаюча, розумна людина більше береже себе, веде поміркований спосіб життя, уникає крайнощів, займає серединну й найбільш правильну позицію в житті).

Шредінгер наголошує, що ентропія – вимірювана величина, як, наприклад, довжина стержня, температура тіла. За абсолютного нуля температури (-273°C) ентропія будь-якої речовини рівна нулю. Якщо переводити речовину в будь-який інший стан повільними, зворотними етапами, то “... ентропія зростає з кожною малою порцією тепла, яка витрачається під час цієї процедури на абсолютну температуру, за якої це тепло затрачено, і шляхом сумування всіх цих малих величин. Коли, наприклад, ми розплавляємо тверде тіло, ентропія зростає на величину теплоти плавлення, поділену на температуру при точці плавлення. Одиниця ентропії є кал/ 1°C (калорія – це одиниця тепла, як сантиметр – одиниця довжини)” [1, с.103].

Ентропія – природне спрямування речей до хаосу. Оскільки її можна точно виміряти, то ентропія – невпорядкованість. Ентропія з від’ємним знаком, “заперечувана ентропія” – міра впорядкованості. Засобом, за допомогою якого живий організм постійно підтримує впорядкованість, є “витягування”, здобування впорядкованості із зовнішнього середовища. Людина ще на психофізіологічному рівні впорядковує потік вражень із зовнішнього світу. І завдяки такому впорядкуванню вона живе, зберігаючи свою індивідуальність та ідентичність. Кожен живий організм прагне зберегти свій власний порядок. “Утрата цього порядку рівнозначна смерті й це означає перемогу другого закону термодинаміки – ентропії. Усупереч видимої постійності живої системи жоден атом у ній не залишається тим самим; через відносно короткий час він замінюється атомом із зовнішнього середовища. Постійно залишається тільки структура, своєрідний порядок, специфічний для даного організму” [2, с.155].

Будь-який живий організм – стійка нерівноважна система, якій необхідна постійна “робота” проти рушійного впливу середовища. Ця антиентропійна робота – життєдіяльність. Здійснюється регулярний притік вільної енергії ззовні. У живих системах, як нерівноважних, неминуче настає фаза небезпечного порушення стійкості, коли через зміну зовнішніх чи внутрішніх умов минулі процеси антиентропійної активності не спрацьовують, зростає ентропія, настає криза. Система може зруйнуватись або подо-

лати кризу шляхом оновлення антиентропійних механізмів чи зміни середовища проживання.

Власна активність живих організмів породжує кризу. Поступове зростання антиентропійної активності, наприклад, збільшення біологічної популяції, споживання ресурсів нагромаджує руйнівні ефекти в середовищі й згодом попередні механізми життєзабезпечення стають контрпродуктивними. Саме так діє закон еволюційної дисфункціоналізації. Кожна жива система породжує ендо-екзогенну кризу. Виживає та жива система, яка встигла нагромадити надлишкову різноманітність, яка тепер у період кризи є внутрішнім ресурсом для нових моделей і стратегій поведінки.

Речі, явища, процеси, функції, події є амбівалентними, мають позитивне й негативне значення та, крім того, позитивне переходить у негативне й навпаки. Номо habilis (людина вмiла) виробив загострені камені, які допомагали зняти шкіру з убитих тварин. Але ці ж камені використовувались у бійках між собою. Атом розщепили й виділену атомну енергію можна використовувати як у мирних цілях, так і в ядерній війні. Інтернет полегшує збирати інформацію, але знижується рівень самостійного мислення.

У гносеологічному плані смерть пізнається через свої прояви (збої у функціонуванні органів) через вивчення причин смерті як шляху до смерті, тобто не причин трагічних (різних катастроф, убивств), а природних – старість, хвороби. Чи вмирає здорова людина? Умирає, але вона захворює (відхилення від здорового життя) через те, що вичерпала свій життєвий потенціал, ресурс. Людина стає менш активною, слабшою, в її організмі стає менше вологи (всихається і тому тіло морщиться). І ще: вона вмирає від того, що є джерелом її життя – від їжі, яка отруює організм, утворюючи різні шлаки, отрути. Словом, їжа засмічує організм. Ось такий парадокс: умираєш від того, що дає тобі життя.

Смерть окремого організму – необхідний момент життя роду, виду. Окрема людина вмирає, а рід людський залишається існувати. Цю діалектику смерті індивіда й життя роду Гегель пояснював так: рід – визначальне, розумне, необхідне, індивід – випадкове, часткове, з певними недоліками. Смерть індивіда – засіб для продовження життя роду. Для окремого індивіда смерть – очікувана неочікуваність, природна неприродність.

Смерть спонукає людину цінувати життя, філософствувати про життя-буття, розкрити субстанціональну тимчасовість, минучість цінностей і шукати якісь абсолютні начала через віру в Бога, безсмертя душі, здійснення Добра й Справедливості: (смерть дає зрозуміти, за що варто боротись і померати – за Життя в Добрі, Істині, Красоті, Свободі й Справедливості).

У світі здійснюється безперервний рух: одне вмирає, інше зникає, буття змінюється небуттям. Я є тут, але не там, тепер, а не тоді. Зміна буття і небуття притаманна тільки окремому, одиничному. А для Всесвіту в цілому властиве тільки буття. Тому деякі давні грецькі філософи запевняли – буття є, небуття немає.

Онтологічною проблематикою смерті займався екзистенціаліст М.Хайдеггер. За ним, смертність – буттєва характеристика людини. Смерть чужа людині, іншоприродна, людина не може розпізнати її в собі. У випадку смерті, міркує філософ, людина зустрічається з Ніщо [3, с.34]. Не можна погодитись із Хайдеггером у тому, що смерть – іншоприродне явище. І життя, і смерть – одна природа, дві протилежності (життя і смерть) є способом існування природного. Світ може існувати тільки як виникнення одного й зникнення іншого, як життя і смерть.

Ч.Дарвін писав, що формоутворюючим фактом органічної еволюції є природний вибір найбільш адаптованих випадкових мутацій. Темпи прогресивної еволюції живого перевищують темпи еволюції неорганічної природи. А в такому випадку роль у прогресивній еволюції відіграє не тільки адаптація, але й напрям еволюції через змінені

умови середовища. В Антарктиді живуть інші види тварин або дуже видозмінені (наприклад, білі ведмеді), ніж на Півдні. Згодом ці довготривалі модифікації живого закріплюються на генетичному рівні. Адаптована еволюція живого, очевидно, не збігається з прогресивною еволюцією. Узагалі, у живому світі поширений незбіг, наприклад, корисного й неприємного, розумного й доброго, розумного й красивого. Часто неприємне на смак є дуже корисним (наприклад, гірке, квасне), отрута є лікувальною (змійна отрута чи укуси бджоли). Катастрофа інколи відіграє позитивну роль у житті рослин і тварин, як і стихійні лиха, нещастя, війни, революції, бунти, протести в житті людей. Зло в історії людства і колись, і тепер відіграє позитивнішу роль, ніж Добро.

Життя організму можна визначити як те, що рухається й діє, точніше саморухається, самодіє. По суті, це визначення живого. Життя – більш широке поняття, його можна розуміти фізично, хімічно, біологічно, психологічно, соціально, культурно й т. д. У біологічному розумінні життя – система взаємодіючих полімерів, здатних до авторегуляції, самовідтворення, еволюції. Життя вимагає певних умов, наприклад, природно-космічних (певну кількість тепла й холоду, повітря з певним складом хімічних елементів, вологості, поживи й т. д.), відкритості для обміну речовиною, енергією, інформацією. Із соціогуманітарної точки зору життя – це тілесно-душевне й духовне переживання свого існування разом із природою та іншими людьми.

Життя має щось таке, чого наука до сих пір не знає, інакше в лабораторних умовах із відомих білкових структур створили б живий організм. Якщо розглядати людину як найвищу форму життя, то воно пов'язане зі свободою, із чимось ідеальним, духовним.

Синергетика пов'язує виникнення живого саме зі свободою, самоорганізацією. За А.Пуанкаре, динамічні системи не можна повністю інтегрувати й виключати взаємодії. Якщо можна було б так зробити (виключити взаємодії), то, як висновують І.Пригожин та І.Стенгерс, неможлива самоорганізація, саме життя [4, с.125].

Уже в Епікура атом відхилився від прямої лінії, тобто проявив свободу, а отже, проявив самостійність, волю. Така свобода на перших порах випадкова, але веде до якогось нового утворення. Щодо людини, то для людини її проявом може бути призупинка потоку взаємодій, розрив взаємодій, як пояснював М.Бердяєв [5, с.50]. Ще до Бердяєва російський фізіолог І.М.Сеченов писав: “Зі здатності затримати свої рухи впливає цей величезний ряд явищ, де психічна діяльність залишається... без зовнішнього виразу, у формі думки, наміру, бажання” [6, с.155]. І.М.Сеченов уперше звернув увагу на призупинку певних дій, розрив у взаємодії. Це в межах її свободи. На грубість, лайку, загрози можна відповісти грубістю й агресивністю (діяти за принципом Старого завіту – “око за око”, “зуб за зуб”), а можна цього не зробити, відійти від мерзотника, пробачити йому грубість і загрози, на зло відповісти добром, як заповідав у Нагірній проповіді Христос. Він учив: тебе вдарили в ліву щоку, підстав ще й праву, у тебе попросили сорочку, віддай ще й плащ. На жаль, людина на зло відповідає злом. Значить, насильство, перемога матеріальною силою ніколи не припиниться.

В умовах свободи живий організм (не тільки людини) розвиває зв'язок з необхідністю, відходить від необхідності, створюючи нову необхідність. Така свобода на рівні людини породжує масу різних індивідуальних дій, рухів, подій, учинків. Звідси й різноманітність культур. Усе живе є поєднанням необхідності й свободи. На рівні людини ця необхідність має не тільки природний характер, але й суспільний (моральні норми, правові закони її обмежують). Ці моральні принципи й правові закони, штучно створені людьми для регулювання суспільного життя, є проявами необхідності в міжлюдських стосунках. Взаємодія свободи й необхідності, прав і відповідальності є процесом регуляції функціонування суспільства. Джерелом ентропії є тваринна природа людини. І це тваринне в людині є ще гіршим злом, ніж сама тварина, бо людина наділена розумом і, отже, може скоїти більше зла, озброюючись різними знаряддями

вбивства чи насильства. Тому людині, щоб бути гуманною, треба постійно стримувати себе, регламентувати свої дії, формулювати гуманні правила, релігійні заповіді, юридичні закони.

До тваринної природи людина додала ще один негатив суспільного характеру – жадібність, прагнення матеріально збагачуватись. Саме через ці вади людство й може самознищуватись. Необхідністю сьогодні стало формулювання правил відносин між суспільством і природою, виникла нова (екологічна) система табу, заборон, правил поведінки. Очевидно, мають бути й свої заборони щодо міри багатства, майнового нагромадження. Одній людині не потрібні десятки мільярдів доларів. Навіть у демократичній країні їх неможливо заробити чесною працею, не говорячи вже про такі корупційні країни, як, скажімо, Росія й Україна. На такі великі гроші заслуговують тільки вчені, відкриття яких збагачує людство матеріально й духовно.

Нелегко інколи знайти компроміс між раціональним і гуманним. Раціонально, наприклад, позбуватися хворих і немічних, щоб не послаблювати генофонду людства, але це антиморально, антигуманно. У більшості держав відмінили смертну кару, проте життєвий досвід засвідчує, що така поблажливість завчасна. За надмірне багатство лівійці розтерзали Кадаффі, для безчинств футбольних фанатів інколи замало звичайних в'язниць, бо насильство періодично повторюється. До людини слід ставитися не жорстко, але вкрай вимогливо, відповідально.

Отже, людина народжується двічі: один раз природно-біологічно, другий – соціально (спілкування з людьми, догляд за ними, виховання, культура тощо формують людський біологічний організм у людську особистість). Поза людьми людина не стане справжньою людиною. Природа лише дає людині задатки, суспільство ж розвиває їх. Різні традиції, звичаї, ритуали, вірування, забобони, регламентації підтримують існування світу людини. Людина, що сама собі належить, зі своїми інстинктами, не захищена культурно, сама від себе гине. За допомогою розуму людина створює культуру як сукупність смислів, цінностей, ідей, ідеалів, правил поведінки. Саме культура й зменшує ентропію соціальну та антропологічну, не дозволяє природі (тваринній) повністю оволодіти людиною.

1. Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики? / Э. Шредингер. – М., 1972. – 127 с.
2. Хайтун С. В. Фундаментальная сущность эволюции / С. В. Хайтун // Вопросы философии. – 2001. – № 2. – С. 152–160.
3. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М., 1993. – 270 с.
4. Пригожин И. Время, хаос, квант : К решению парадокса времени / Пригожин И., Стенгерс И. – М., 1994. – 250 с.
5. Бердяев Н. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н. Бердяев. – М. – 290 с.
6. Сеченов М. М. Избранные философские и психологические произведения / М. М. Сеченов. – М., 1947. – 285 с.

This article analyzes life in terms of physics, the interaction of life and entropy at different stages of development up to the person and human society.

Key words: *life, entropy, death.*

УДК 17.022: 165.12

ББК 87.711.5

*Вікторія Ларіонова***МОРАЛЬНИЙ ВИБІР: ФЕНОМЕН СВІДОМОСТІ І ПОВЕДІНКИ**

У статті розглядається проблема морального вибору в переломні періоди соціального розвитку. Визначається роль і місце в теорії моралі. Моральний вибір постає не тільки як деяка орієнтовність свідомості на певні причинні детермінанти, але і як вибір власного аксіологічного "Я", життєвої стратегії.

Ключові слова: моральний вибір, моральна свобода, аксіологічне "Я", життєва стратегія.

Моральна проблематика, поза сумнівами, є наскрізною суспільною субстанцією, яка пронизує увесь процес історичного розвитку як людського суспільства в цілому, так і кожної людини зокрема. Адже мораль охоплює ту сферу свідомості, яка містить відомості про способи міжіндивідуальних взаємин і стосунків, що формуються, по-перше, під впливом безпосереднього суспільно-історичного досвіду, по-друге, унаслідок індивідуальної рефлексії людини над ним.

Саме проблема морального вибору дає можливість розкрити динамічну грань моралі, побачити, як норми, принципи, моральні цінності й оцінки насправді діють у суспільних відносинах.

Особливо загострюється проблема морального вибору в переломні періоди соціального розвитку, коли відбувається зміна суспільних пріоритетів, норм, стилів мислення та поведінки. За таких обставин зростає роль морального чинника в усіх сферах життєдіяльності суспільства і людини.

Звернення до дослідження теми морального вибору зумовлене складним характером сучасних соціально-економічних, суспільних процесів. У цьому тисячолітті Україна переживає зламний період, коли відбувся крах світоглядних, моральнісних цінностей та орієнтирів, а нові стверджуються важко. Так, в українському суспільстві, яке зазнало швидких соціально-політичних змін, відбулося зниження морального рівня суспільства, і тому важливим фактором подальшого поступу має бути моральне відродження.

Перехідні епохи є тією точкою розвитку суспільства, коли виникає широкий спектр можливостей розвитку соціуму, вибір однієї з яких детермінється як системою випадків, так і спрямованими діями людини. У момент вибору останній починає осмислюватись як єдино можливий, однак у ментальних конструкціях закріплюється думка про відсутність інших шляхів розвитку. Перехідні епохи у своїх мисленневих засадах фіксують величезну кількість шляхів розвитку соціуму та особистості, у їхньому світогляді принципово важливу роль відіграє випадок.

Поняття "вибір" належить до широковживаних у буденному житті, суспільних науках, публіцистиці. Разом із цим на рівні філософсько-етичного підходу все більш наявним стає розрив з буденними, прагматичними, концептуально окресленими межами застосування цього поняття.

Перед вітчизняною етичною думкою постає завдання розширення меж своїх досліджень, і тому проблема морального вибору актуальна й для теорії моралі. Її доцільно вирішувати за допомогою низки гуманітарних наук – філософії, етики, психології, культурології, соціології тощо.

Питання морального вибору, моральної творчості, моральної рефлексії, вчинку, незважаючи на їхню актуальність у будь-який час, опинилися на периферії етичного знання, філософського осмислення. Тому необхідна спеціальна систематизація ідей, концепцій, пов'язаних із вищезазначеними феноменами духовного життя людини і суспільства.

Спеціально проблемою моральної рефлексії в аспекті вибору займався В.П.Ганжин. Російський дослідник О.В.Разін доходить такого визначення предмета етики: “Предметом етики... є поле морального вибору людини, вивчення арсеналу тих засобів, за допомогою якого він здійснюється” [1, с.15].

Зміст морального вибору історично відносний, а ось необхідність здійснювати вибір є однаковою для всіх епох.

Уперше в історії філософії ретельне дослідження проблеми вибору зробила західноєвропейська екзистенціальна філософія, яка запропонувала свою методологію процесу вибору й вивела систему психологічних типажів (Н.Аббаньяно, А.Камю, Ж.-П.Сартр та ін.). Так, з точки зору засновника західноєвропейського екзистенціалізму С.К'єркегора, процес вибору у своєму розвитку має три стадії. По-перше, людина повинна усвідомити необхідність вибору й відповідно підготувати себе до цього акту. По-друге, з метою уникнення помилок вона повинна пізнати різноманітні варіанти вибору. По-третє, пройшовши підготовчі стадії, людина повинна вибрати безпосередньо свій стиль, який уособлює певні системи цінностей. Саме прийняття рішення не завершує акт вибору, продовженням його є вибір засобів реалізації рішення, його практичне здійснення та оцінка результату.

Ця проблема також є актуальною для українського суспільства, яке опинилося на роздоріжжі. Політичні й соціальні реалії життя українського суспільства в умовах вибору та виклику розглядаються в монографії Ю.Щербака “Україна: виклик і вибір”. На жаль, у вітчизняній етичній літературі ця проблема не знайшла поки що належного висвітлення. Тому філософські, соціологічні й етичні проблеми поведінки в умовах вибору потребують активного вивчення.

Кожна людина має свій власний світ і світло власного духу, який його впорядковує, організовує й гармонізує. Отже, центральною проблемою метафізики людського буття є пошук та обґрунтування засобами аналітико-синкретичного мислення форм світовідповідної суспільної діяльності та засобів організації суспільного життя, які б забезпечували збереження вихідної єдності природно-фізичного Універсуму, органічною складовою еволюційного розвитку якого є історія людства. Порушення вихідної цілісності світобуття породжує проблему відповідальності й відповідно провини та покарання суб'єктів світовідповідної й тому безвідповідальної життєдіяльності.

Уявлення, цінності й настанови, що складають зміст моральної свідомості, знаходять своє безпосереднє продовження в діяльності людини у світлі її вчинків. Дія ж є моральною, коли вона ґрунтується на виборі в полі протистояння добра і зла. Таким чином, його визначення як морального передбачає свободу людини, її здатність обирати. Необхідність морального вибору виявляється тоді, коли обставини примушують людину прийняти лише одне рішення з позицій добра і зла. Крім цього, повинні враховуватись як об'єктивні умови, так і суб'єктивні чинники та ситуація вибору.

Моральний вибір полягає у вільному самовизначенні людини стосовно моральних цінностей, шляхів досягнення певної мети практичної діяльності.

Моральний вибір – акт волевизначення суб'єкта на основі надання переваги певній системі морально-значущих цінностей; самостійно прийняте моральне рішення, яке знаходить реалізацію в цілісній лінії поведінки або в окремих учинках.

Моральний вибір може стосуватись як морального змісту конкретних засобів досягнення певної загальної мети, так і самої цієї мети; як інструментальних цінностей, так і самоцінностей, що визначають граничні перспективи людської діяльності.

Вибір може стосуватись цілей, нахилів, уподобань людини, але таких, зміна яких не може вплинути на загальний характер особистості. Його наявність дає змогу ставити питання про відповідальність особи за її конкретні вчинки, але теж не дає ще можливості стверджувати свободу людини як морального суб'єкта [2, с.218–219].

Щирий моральний вибір завжди ґрунтується на глибокому внутрішньому переконанні особистості, тому він несумісний зі спробами уникнути відповідальності за результати його практичної реалізації, виправдатися посиланнями на будь-чий авторитет або на те, “що так чинили інші”.

Відсутність можливості вибору – досить відносна, оскільки навіть в умовах жорстокої детермінації існує варіативність поведінки. Головним чином, можна погодитись з екзистенціалістами: людина “кинута в свободу, оскільки приречена на вибір” (крайній приклад: засуджені на смерть все одно обирають форму поведінки в останні години свого життя), отже, відмова від обрання будь-якого з альтернативних варіантів діяльності, позиція ухиляння, недіяння – також вибір. Тому, коли ми говоримо про відсутність можливості вибору, то маємо на увазі певну систему відліку, у межах якої нічого не можемо змінити, проте поруч із нею завжди присутня інша або інші, котрі дозволяють нам чомусь віддавати перевагу. Наприклад, людина, яка знаходиться у в’язниці, не владна обирати місце свого перебування, проте може по-різному себе поводити всередині нав’язаного їй простору.

Моральний вибір як спосіб реалізації моральної свободи зумовлений сукупністю факторів об’єктивного й суб’єктивного характеру. Об’єктивні обставини задають певні зовнішні виміри індивідуальним перевагам, ускладнюючи або полегшуючи процес особистісної самореалізації. У межах, наприклад, тоталітарного режиму моральнісно-свобідна діяльність стає надзавданням, яке випадає на долю окремих сильних і самодостатніх людей. Крім того, у будь-якому суспільстві людина не убезпечена від зіткнення з такими обставинами життя, які задають їй неймовірно складні умови морального вибору. Проте всередині об’єктивно зумовлених меж варіативність поведінки залежить уже від самої людини, тому в схожих ситуаціях різні люди роблять різний вибір. До речі, суб’єктивний фактор, що завжди у світлі свободи посідає особливе місце, у даному випадку здатний впливати на зовнішні параметри вибору. Можливо, наприклад, як визначити їх незворушність, так і прагнути до їх коливання, розширення або прориву крізь них. Крім того, коли ці параметри усе ж таки неможливо змінити, можливо модифікувати своє ставлення до них: байдуже відхилити, стоїчно визнати, пристосуватися до них, пристосувати їх до себе тощо. Індивідуальні ціннісні орієнтації, емоційні й психологічні особливості, особистісна налаштованість на свободу – усе це надає процесу вибору унікального характеру, у якому, однак, можна виявити деякі загальні вияви.

Будь-який практичний вибір може отримувати моральне значення тією мірою, якою він зачіпає інтереси інших людей або загальні принципи життєствалення даної особистості. Зрештою, оскільки вибір конкретних шляхів дії та способів життєдіяльності неминуче постає в певному аспекті самоформування людини як морального суб’єкта, проблематика морального вибору є невід’ємною від практичного ставлення до світу загалом.

В умовах переорієнтації суспільної свідомості проблема вибору набуває особливої практичної значущості, оскільки вибір учинків складає основу, навколо якої обертається моральнісне життя людей. Сукупність актів вибору в житті кожного виявляє головний зміст усього моральнісного досвіду.

Моральний вибір – є усвідомлене віддання переваги людиною тому чи іншому варіантові поведінки відповідно до особистих чи суспільних моральних настанов, що базуються на певних цінностях [1, с.101].

Саме проблема морального вибору дає можливість розкрити динамічний бік моралі, побачити, як норми, принципи, моральні цінності та оцінки насправді діють у суспільних відносинах.

Вибір – суттєва грань діяльності людини. Остання здійснює моральнісний вибір, виходячи зі своїх фізичних, психічних і соціальних можливостей, орієнтуючись на пев-

ні цінності. Моральнісний вибір виявляється у виборі засобів для здійснення особистісних цілей, а також у виборі світоглядних уявлень про сенс життя, моральні ідеали й моральнісні потреби.

Найменш дослідженим аспектом морального вибору є природа моральної рефлексії. Як людина здійснює вільний вибір між добром і злом – свідомо чи несвідомо?

У своєму моральному виборі людина спирається частково на розумне міркування, частково – на інтуїцію, частково – на емоції та почуття. Так званий невмотивований вибір, скоріше за все, є вибором, що не може бути проконтрольований із повною мірою усвідомлення, який відбувається імпульсивно, проте, безумовно, не із вимкненою свідомістю.

Деякі автори вважають, що людина, коли здійснює вільну волю, безумовно, обирає добро. Так, наприклад, вважає Ж.-П.Сартр. Більше того, він стверджує, що, здійснюючи вибір того, що ми вважаємо добром, ми обираємо його для всіх.

Уявлення про те, що люди завжди обирають добро, походить ще від Сократа. Відповідно до його логіки, якщо людина пізнає більше добро в порівнянні з тим, що їй відомо, вона віддає йому перевагу. Знання про те, що таке добро, зумовлює вибір. І якщо людина йде шляхом зла, то вона просто помиляється, приймаючи його за добро. Вибір зла – неусвідомлене діяння.

Правда, широко розвинутий у ХХ столітті психоаналіз доводить, що люди, наділені високою моральною свідомістю, прагнучи досконалості, витісняють свої погані вчинки й думки у сферу безсвідомого. Їх рефлексивне “я” не хоче прийняти факт власної недосконалості, проте може задовольнятися, наприклад, егоїстичною й агресивною поведінкою щодо інших. Тобто людина об’єктивно обирає зло: несправедливо переслідує інших, утискає їх та експлуатує, проте не усвідомлює цього. Тут починають діяти психологічні компенсаційні механізми: наділення інших негативними рисами, котрі слугують виправданням того, щоб їх карати й кривдити.

На наш погляд, уявлення про те, що люди завжди обирають добро, наївне. Проте зло іноді вигідне, зручне, корисне. Однак ніхто з людей не хотів би пересвідчитись на власному досвіді, що таке пограбування, насилля, омана. У той же час опір громадської думки не дозволяє визнати власний свідомий вибір зла. Тоді й виникають спроби виправдання егоїзму як “особливого розуміння” добра. Зло одягає чужі шати, маски моральної цнотливості або самобутності. Так виникає спроба естетизації зла, підведення під нього теоретичного ґрунту, ідеологічних концепцій.

Подеколи люди свідомо стають на шлях відмови від діяльного добра й від моралі через свою слабкість, виправдовують поведінку позаморальними аргументами: стверджують, що мораль нежиттєва, що вона занадто ідеалізує умови людської поведінки й занадто багато вимагає.

Ми можемо говорити про ті випадки, коли вибір здійснюється між двома видами зла. Наприклад, караючи злочинця-рецидивіста за його діяння, гуманно налаштовані судді обирають не смертну кару, а довічне позбавлення волі, вважаючи, що це – менше зло, ніж позбавлення життя. Таке рішення не робить суддів убивцями й залишає шанс на каяття та виправлення злочинця.

Менше зло – не є добро, проте воно є компромісом у тих випадках, коли гармонія всіх учасників конкретної ситуації принципово неможлива.

Так, вибір, що його здійснює людина, може мати для неї суто технічне значення, тобто стосуватися шляхів або способів досягнення наперед визначеної мети. Зрозуміло, що в такому випадку свобода вибору залишається обмеженою певною конкретною ситуацією діяння і, як така, ще не стає предметом самостійної моральної рефлексії.

Стратегічний вибір пов’язаний також із питанням про допустимість вибору зла, який був гранично загострений М.Бердяєвим. Останній сформулював так звану “тра-

гедію свободи”: вимушене добро не є добром, а свобода вибору передбачає можливість вибору зла. Теоретична модель відповіді на це питання може мати такий вигляд: маючи потенційну можливість вибору зла, моральносно повноцінна особистість обере добро. Саме з таким вибором співвідноситься свобода. Для людини, залученої до змісту моралі, вибір добра більш вірогідний, ніж для людини, що тільки засвоїла історично конкретне її значення. Мудра людина – не просто та, яка багато знає, навіть не та, що вмє застосувати свої знання на практиці. Мудрий – той, хто здатен практично співвідносити, гармонізувати життя та його сенс, підносячи їх до єдності.

Неперевешеним теоретиком “вибору” може вважатися французький філософ і письменник ХХ ст. Ж.-П.Сартр, який наполягав на тому, що людина ні до чого не може бути примушеною, а тому кожна її дія є результатом вибору – свідомого чи несвідомого. За Сартром, людина відмовляється від вибору лише тому, що кожний свідомий вибір тягне за собою її відповідальність. Що обирає людина, коли здійснює моральний вибір? За Ж.-П.Сартром, вона обирає саму себе, тобто обирає спрямованість і зміст свого життя.

Важливим питанням, пов’язаним зі свободою вибору, є також питання варіантів вибору. Адже не завжди вибір здійснюється між добром і злом.

Автор дотримується підходу, відповідно до якого моральний вибір розглядається не тільки як деяка орієнтовність свідомості на певні причинні детермінанти – класові, політичні, ідеологічні, але і як зв’язаний у першу чергу з духовними, душевними домінантами.

Так, у С.Л.Франка є поняття “Зрячий вибір”, яке ставиться в прямий зв’язок із “силою духовно-достатньої підстави”. Людина виводить своє буття за межі ситуації, у якій вона знаходиться в даний момент. Інколи моральний вибір може бути пов’язаний із другим народженням, говорячи словами Л.М.Лопатіна, з “духовним прозрінням”.

Вибір завжди є рішенням проблеми співвідношення бажаного й належного. Він відображає бажання людини знайти компроміс, тобто найбільш оптимальний варіант рішення моральної проблеми в умовах антиномії свободи й необхідності. Таким чином, вибір має місце у сфері потенційно можливих ситуацій. Людина, виходячи зі своїх потреб, ціннісних уявлень та переконань, здійснює вибір певної позиції. Отже, одне з потенційно можливих рішень даної ситуації стає, а може і є із самого початку, вибором, який повинен бути. Саме ця установка характерна для людини, яка постійно зайнята процесом самотворення й самопізнання. Її вибір – це вибір свого аксіологічного “Я” в умовах відносної свободи, свого стилю життя в системі типажів.

Проаналізований С.К’еркегором, а згодом Ж.-П.Сартром та іншими філософами-екзистенціалістами “вибір себе” поєднує утвердження особистої унікальності з визнанням цілісної відповідальності “Я” за всю повноту присутності у світі, усю сукупність стосунків і дій, які можуть бути інтерпретовані як конкретні вияви морального вибору.

Ускладнення форм діяльності й спілкування людини супроводжується стандартизацією, омасовленням її світогляду й поведінки. Особливої актуальності в цій ситуації набуває проблема самовизначення особистості, що передбачає тематизацію в її свідомості соціального й культурного фону буття людини у світі. На цьому ступені самовизначення особи в її життєвому світі виникає тема вибору, відповідального вчинку. Людина здатна ставити собі питання про своє місце та призначення у світі, обирати з-поміж можливих варіантів власний життєвий шлях.

Один із них пов’язаний зі специфікою взаємодії між стратегічним і ситуативним виборами, які, в ідеальному випадку, повинні бути гармонійно взаємопов’язані. Проте, насправді, подекуди протистоять одне одному, породжуючи нові антиномії свободи. Стратегічний вибір стосується насамперед вибору себе, тобто творення людиною своєї самості. Цей аспект свободи далеко не завжди усвідомлюється й знаходиться в суперечності з поширеною установкою на вияв у вільній діяльності вже сформованої са-

мості. Така установка фіксує безумовну значущість моральної відповідальності особи, сталість її ціннісних уявлень, але, з іншого боку, неминуче обмежує свободу деякою довершеністю внутрішньої моральнісної самовизначеності й може породжувати моральний догматизм, відмову від безкінечного процесу “перетворення себе” й відповідно самовдосконалення. Внутрішня глухість до багатоголосся своїх Я виявляється в ситуації невизначеності вибору, що для індивіда, який сприймає світ як закінчений і завершений, рівнозначне екстремальності переживання моменту (людина повернута обличчям до смерті, як цю ситуацію фіксує екзистенціалізм). Такій людині важко, іноді просто неможливо допустити щось нове, незвичне. Це робить її нетерпимою й агресивною. При цьому, як відзначає І.С.Кон, людина з догматичним ригідним інтелектом може бути кристально чесною, але її світогляд лишається чорно-білим. Чорно-білий погляд на світ і на іншого – це відображення спрощення внутрішнього світу особистості, елімінація багатоголосся індивіда як внутрішнього діалогу між своїми можливими Я.

Вибір тієї чи іншої життєвої стратегії є актом моральнісної свободи “за великим рахунком” і відразу ж обтяжує суб’єкта таким же за масштабом тягарем відповідальності за власну долю. Тому кожен, хто прагне свободи, повинен бути готовим прийняти не тільки її радісні, але й трагічні вияви.

Людина здійснює й ситуативний вибір, у якому особливого значення може набувати випадковість, яка руйнує найбільш продуману стратегію.

Отож, поняття терпимості, узятє у своєму моральному й світоглядному змісті, розкривається через поняття свободи, автономності, цілісності внутрішнього світу, діалогу. Аналіз внутрішньо суперечливої мотиваційно-сміслової структури відповідального вчинку, що здійснюється у вільному покладанні свого ставлення до іншого в культурно детермінованій комунікації, виводить на поняття межі фактичного буття людини для іншого. Ми живемо в такому світі, коли не достатньо навчитися думати по-новому або просто визнавати чи не визнавати щось, треба на це відважитись. Так само це стосується й вибору. Але для цього потрібна сила волі, необхідно здійснити акт вибору, а отже, узяти на себе відповідальність за те, що настане. Інакше кажучи, конче потрібна моральна, громадянська й світоглядна позиція. В іншому випадку цінності будуть орієнтовані “зовні” людини, а це створює ґрунт, коли від імені добра твориться жорстокість і нетерпимість.

Сукупність актів вибору в житті особи виявляє основний зміст усього її моральнісного досвіду.

Отож, поняття вибір, узятє у своєму моральному й світоглядному змісті, розкривається через поняття свободи, автономності, цілісності внутрішнього світу, поліфонії Я та іншого. Аналіз внутрішньо суперечливої мотиваційно-сміслової структури відповідального вибору, вчинку, що здійснюється у вільному покладанні свого ставлення до іншого, виводить на поняття межі як об’єктивної даності. Відчуваючи свою відповідальну причетність до буття своєї батьківщини, народу, родини, колективу, рідного міста або села й т. п., особа свідомо ототожнює себе зі своєю позицією, своєю роллю в зазначених зрізах буття. З моменту вчинення подібного вибору вона вже не може дистанціюватися від прийняття суб’єктивного санкціонування реальності, якою вона є.

Можна дійти висновку, що моральний вибір характеризується наявністю об’єктивних умов, які орієнтують на різні варіанти поведінки, можливістю оцінки цих варіантів із позиції добра чи зла, моральною необхідністю, тобто зумовленістю поведінки людини моральними нормами і цінностями, що діють у суспільстві. Моральний вибір – це усвідомлене віддання переваги людиною тому чи іншому варіанту поведінки відповідно до особистих або суспільних настанов.

1. Разин А. В. Этика / А. В. Разин. – М. : Академический Проект, 2006. – 624 с.

2. Моральный выбор / под ред. А. И. Титаренко. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1980. – 344 с.

The article considers the problem of moral choice in critical periods of social development. Its role and place in the theory of morality defines. Moral choice appears not only as some orientation of consciousness on certain causal factors but also as a choice of his owns axiological "I", life strategy.

Key words: moral choice, moral freedom, axiological "I", life strategy.

УДК 17.023

ББК 87.71

Віталій Надурак

МОЖЛИВОСТІ ВПЛИВУ НА РОЗВИТОК СУСПІЛЬНОЇ МОРАЛІ

У статті розглядаються можливості впливу на розвиток суспільної моралі. Використавши синергетичну парадигму, автор детально проаналізував обмеження в управлінні відкритими складними системами, до яких належить мораль, і визначив можливі варіанти впливу на неї. Зроблено висновок, що одним із найбільш ефективних способів впливу на розвиток системи суспільної моралі є зміна її керуючих параметрів.

Ключові слова: мораль, синергетика, біфуркація, атрактор, система, керуючий параметр.

Одним із важливих висновків, який зробили дослідники, вивчаючи складні відкриті системи, що саморозвиваються, є думка про принципову неможливість однозначного прогнозування майбутнього стану такої системи, адже в ситуації нестабільності, біфуркації навіть найменший вплив може мати вирішальне значення для вибору нею майбутнього шляху розвитку. Герман Хакен – один із творців синергетики – так про це пише: “Неодноразово і на різноманітних прикладах, що розглядаються синергетикою, ми мали можливість переконатись у тому, що подальший розвиток системи зі стану нестабільності часто неможливо передбачити однозначно. Вирішальну роль у таких умовах здатні відіграти навіть незначні флуктуації. Прогнози можуть бути зроблені тільки відносно ймовірності вибору системою того чи іншого шляху розвитку” [8, с.215–216]. З огляду на те, що такий незначний вплив може бути випадковим, треба зробити ще один важливий висновок: ми володіємо обмеженими можливостями впливу на розвиток відкритої складної системи, зокрема моралі. Одна випадкова неконтрольована дія може перекреслити наші численні спроби спрямувати розвиток системи в бажаному напрямі. Але це все ж не означає, що такий вплив зовсім не можливий. Отож стаття буде присвячена аналізу можливостей свідомо організованого впливу на розвиток системи суспільної моралі. Наше дослідження ґрунтуватиметься на висновках тих дослідників, які вивчали особливості дій із відкритими складними системами. Це, зокрема, А.Алюшин, В.Буданов, Є.Князева, С. Курдюмов, І.Пригожин, Г.Хакен [1; 2; 4; 5; 8].

Крім вищезазначеного, існують ще деякі обмеження на управління відкритою складною системою, що саморозвивається. Йдеться, насамперед, про те, що в процесі її розвитку “можуть виникати тільки ті структури, які потенційно в ній закладені й відповідають власним тенденціям процесів у даному середовищі” [4, с.132]. Іншими словами, у системі закладений певний спектр структур-атракторів, на які вона потрапляє після проходження біфуркації, і тільки вони можуть бути реалізовані в процесі її еволюції. Тому неможливо нав’язати системі той шлях розвитку, який потенційно в ній не закладений. Таке утворення буде нежиттєздатним. А.Алюшин та Є.Князева, осмислюючи правила дій зі складними відкритими системами, формулюють одне з них так: “Не вийде того, чого не може вийти” [1, с.48].

Знання існуючих обмежень розвитку системи є дуже важливим для управління нею, адже уявлення про такі еволюційні заборони, за словами Є.Князевої та С.Курдюмова, “призводить до економії енергії, матеріальних витрат і духовних зусиль” [4, с.163]. Тому “неефективне управління природною, когнітивною чи соціальною системою полягає в нав’язуванні їй невласивої, чужої форми організації. Таке управління, у

кращому випадку, робить усі людські зусилля марними, а в гіршому – навіть завдає шкоди, призводить до небажаних кризових станів, які важко виправити” [4, с.149].

Отже, коли ми ведемо мову про перспективи впливу на систему моралі, то, по-перше, треба відзначити, що не всі заплановані нами стани можуть бути реалізовані. Тому прагнути спрямувати розвиток моралі в напрямку, який не присутній у спектрі її можливих атракторів, марно й неефективно. Наприклад, можна впевнено говорити про неможливість повної уніфікацій моральних систем у процесі глобалізації сучасного світу, адже атрактори, які в них закладені, сформовані під впливом таких керуючих параметрів, як культура й релігія, які суттєво відрізняються в різних народів. Оскільки ж у близькому майбутньому неможливе утворення єдиної релігії та культури, то й універсальної етики бути не може.

З іншого боку, той факт, що в системі закладений певний спектр структур-атракторів, на які вона потрапляє після проходження біфуркації, крім обмежень, дає нам також змогу до певної міри прогнозувати її розвиток та впливати на нього. Адже, проаналізувавши систему моралі та виявивши в ній потенційні атрактори, ми зможемо вибрати з них той, який є для нас найбільш бажаним, і стимулювати його реалізацію (про те, як це зробити – згодом).

З огляду на це, зрозумілішим стає значення тієї роботи, яку проводять філософи-етики та інші представники інтелігенції, які розмірковують на етичну тематику. Дискутуючи про те, яка мораль потрібна суспільству, вони тим самим виконують двояку функцію. З одного боку, їхня діяльність є спробою виявити й описати спектр можливих атракторів. З іншого, з огляду на притягувальну функцію атрактора, можна стверджувати, що концепція моралі, яка буде визнана дослідниками найперспективнішою, може стати своєрідним магнітом розвитку, на який орієнтуватиметься еволюція всієї системи. Є.Князева та С.Курдюмов пишуть: “Розвиток визначається не стільки минулим, історією, традиціями системи, скільки майбутнім, структурами-атракторами еволюції. Можна змодельовати спектри структур-атракторів, спектри “цілей” саморозвитку соціальних систем” [4, с.167]. Крім того, коли існує достатньо чітке бачення бажаної моралі, то виявляється можливим ефективний підбір відповідних засобів для її досягнення та рух у вибраному напрямку.

І.Пригожин та Г.Ніколіс зауважують, що еволюція соціальних, людських систем “визначається поведінкою дійових осіб у взаємодії з умовами, що накладаються зовнішнім середовищем. Саме в цьому полягає унікальна специфіка гуманітарних систем. На відміну від молекул – основних “акторів” у фізико-хімічних системах і навіть на відміну від мурах чи членів інших тваринних спільнот, людина будує свої власні *проекти*, має свої власні *бажання*. Деякі з них ґрунтуються на передбаченні розумного можливого майбутнього, а також на здогадках відносно бажань інших дійових осіб. Із цієї причини різниця між бажаною й дійсною поведінкою є зовнішньою умовою нового типу, яка визначає контури динаміки, поряд із зовнішнім середовищем” [5, с. 275–276].

У цих словах знаходимо для нашої роботи два важливих зауваження. По-перше, у них підтверджується зроблений вище висновок про те, що усвідомлення суспільством бажаного варіанта розвитку моралі буде одним із факторів, що стимулюватиме його реалізацію. По-друге, сказане змушує нас урахувати той факт, що в системах, у яких дійовими особами є люди (у т. ч. у моралі), одним із важливих чинників еволюції є *людська свідомість*. Її наявність має кілька вагомих наслідків для еволюції таких систем.

По-перше, це додає їм непередбачуваності, адже крім об’єктивних факторів, які визначають їхній майбутній стан, з’являється ще один – суб’єктивний. Таким чином, прогнозування майбутнього ускладнюється, адже вчинки людей часто визначаються не тільки певними об’єктивними чи раціональними критеріями, але й ірраціональними. По-друге, наявність суб’єктивного чинника в еволюції гуманітарних систем дає ще

один варіант впливу на їхній розвиток, адже, використовуючи засоби впливу на свідомість (їх сьогодні існує чимало), можна сприяти еволюції таких систем у бажаному напрямі. Звичайно, цей вплив має свої межі, адже існують об'єктивні фактори, які визначають, наприклад, розвиток моралі. Тому ніяка пропаганда та інші відомі засоби впливу на свідомість не дадуть змоги сформувати в системі суспільної моралі елементи, які суперечать керуючим параметрам, внутрішнім тенденціям розвитку системи, наявним потенційним атракторам. Проте, використовуючи відповідні методи такого впливу й правильно його організувавши, усе ж можна досягти певних результатів в управлінні розвитком системи суспільної моралі.

Для того, щоб детальніше пояснити можливості впливу на розвиток суспільної моралі, насамперед у загальних рисах змалюємо специфіку нашого підходу до моралі як відкритої складної системи, що саморозвивається. Відомий російський дослідник Володимир Буданов, аналізуючи такі системи, виділяє три рівні, які він називає мікро-, макро- та мегарівнями [2, с.160]. На нашу думку, макрорівнем у суспільній моралі є моральна свідомість (уявлення про морально прийнятне й неприйнятне, яке оформлюється у вигляді моральних норм, цінностей, принципів, правил тощо). Складові такого рівня ще називають параметрами порядку. Мікрорівнем є моральна практика (утілення моральної свідомості у відносинах людей між собою та ставленні до світу загалом). Мегарівнем постають зовнішні стосовно системи явища, які активно впливають на її розвиток. Їх ще називають керуючими параметрами. Для системи моралі ними є як соціальні чинники (необхідність людей у співіснуванні, релігія, національно-культурна специфіка народу – носія моралі, економічна сфера суспільного буття), так і природні фактори (наприклад, відомо, що певна частина моральних норм має біологічне коріння). Впливаючи на мораль, вони стимулюють її до утворення відповідної структури. Таким чином, одним із найбільш ефективних способів впливу на розвиток відкритої складної системи є зміна її керуючих параметрів. В.Буданов коротко описує цей процес так: “Плавно змінюючи керуючі параметри, можна змінювати систему нижче розташованих рівнів і, інколи, ці зміни виглядають досить бурхливо, кризово” [2, с.161].

Керуючі параметри системи моралі можуть бути поділені на ті, які піддаються нашому впливу, і не підвладні йому. До другої групи відносимо біологічний фактор та потребу у співіснуванні. Базова частина норм кожної системи моралі закладена в біологічній природі людини й передається генетично. Наразі не існує способів змінити ці пласти людської природи, а тому основа моральних систем залишиться незмінною і непідвладною нашим впливам. Аналогічно ми не можемо змінити необхідність співіснування: сьогодні люди, як і тисячі років тому, залежні від суспільства, а тому елементарні норми, які уможливають співжиття, завжди будуть актуальними. Виходячи із цього, такі складові моральної свідомості, як справедливість, взаємодопомога, пошана до батьків і турбота про дітей залишаться присутніми в системах моралі всіх земних спільнот і не можуть бути усунені людськими зусиллями. Конкретний їхній зміст буде дещо трансформуватись, але форма залишиться незмінною.

Щоправда, останнім часом, у зв'язку з розвитком біомедицини та генної інженерії, усе частіше лунають побоювання того, що їх розвиток може призвести до зміни суттєвих складових людської природи. У такому випадку змін можуть зазнати й фундаментальні норми моралі. Тому ми повністю не виключаємо можливості впливу на біологічний керуючий параметр, проте наразі її немає.

З іншого боку, існують керуючі параметри системи моралі, вплив на які можливий. До них належать релігія, економічна сфера суспільного буття, національно-культурна специфіка народу – носія моралі.

Одним із найпоширеніших варіантів впливу на мораль, які спостерігалися в історії, є зміни в релігійній сфері. Релігія володіє сильним моральним впливом, адже

“прив’язує” пропоновані нею норми до вищої реальності, завдяки чому вони здобувають винятковий авторитет. Одним із прикладів такого впливу було запровадження князем Володимиром християнства в Київській Русі. Хоча й це було зроблено силовими методами, однак християнство згодом утвердило себе на наших землях і значно вплинуло на зміну суспільної моралі.

Іншим прикладом можуть бути процеси секуляризації, які вже давно відбуваються в більшості західних країн. Зменшуючи вплив церкви на суспільство, відокремлюючи її від держави, західні країни суттєво послабили вплив релігії на суспільну мораль, унаслідок чого в ній відбулися відповідні зрушення. Зокрема, змінилася позиція суспільства з питань, стосовно яких релігія має інші погляди. Наприклад, це стосується статевої моралі: дошлюбний секс у західних країнах вважається нормою й не осуджується суспільною мораллю, хоча з точки зору християнської етики є неприйнятним. Аналогічно змінилася позиція щодо розлучень. У наші дні йде трансформація моральної свідомості цих країн у ставленні до сексуальних меншин.

Відомо, що багато сучасних європейських країн зіткнулися з проблемою інтеграції емігрантських спільнот до системи своїх цінностей. Такій інтеграції перешкоджають кілька факторів і один з основних – релігія. Наприклад, мігранти з країн Сходу, які є мусульманами, дуже неохоче або й навіть агресивно сприймають європейські цінності і, зокрема, моральні норми. Одним зі способів змінити ситуацію є послаблення впливу релігії на ці спільноти, адже даний керуючий параметр дуже сильно впливає на їхні системи моралі. Свідомо чи ні, європейські держави рухаються в цьому напрямі: заборона на носіння хіджабу чи паранджі, будівництво нових мечетей та мінаретів – ці та інші дії можуть мати й іншу декларовану мету, проте, фактично, вони спрямовані на послаблення впливу релігії на життя мусульманських громад у Європі. Якщо подібні кроки матимуть місце і в майбутньому, то це може привести до того, що дані спільноти краще інтегруватимуться до європейського суспільства, активніше засвоюватимуть його цінності і, зокрема, моральні норми.

В історії можна знайти приклади ситуацій, коли послаблення впливу релігійного керуючого параметра призводило до хаотизації системи суспільної моралі. Описуючи ситуацію в Італії періоду переходу від середньовіччя до Відродження, Б.Рассел зауважує: “Старі правила моралі втратили всяку повагу, більшість правителів приходили до влади з допомогою зради, а утримувалися з допомогою безжальної жорстокості... Я не можу уявити жодного злочину, крім знищення античних рукописів, у яких би не були винними люди Відродження” [6, с.600]. Таку реакцію суспільства можна легко пояснити: у ті часи релігія мала особливо великий вплив на системи суспільної моралі. Тому послаблення цього впливу, криза в церкві, що були характерними для епохи Ренесансу, призвели до швидкої хаотизації структури суспільної моралі. Звичайно, будь-яка зміна керуючого параметра викликає більшу чи меншу хаотичність у системі, проте коли змінюється особливо важливий для даної системи керуючий параметр, то це може викликати значний хаос або ж навіть спричинити руйнацію всієї її структури.

Тому сучасні європейські країни, намагаючись послабити вплив релігії на мораль мусульманських емігрантських спільнот, повинні враховувати, що реакція системи на ці дії може бути й зовсім непередбачуваною. Тобто міра хаосу в них може бути більшою за очікувану. У той період, поки елементи мікрорівня (люди) будуть перепідпорядковані новим параметрам порядку (системі європейських цінностей), може відбуватися широкий спектр явищ, які притаманні системі в період морального хаосу (зростання кількості відверто аморальних учинків, злочинів, фрустрацій тощо).

Треба також відзначити, що в періоди кризи суспільної моралі актуалізація релігійного керуючого параметра може привести й до стабілізації її структури, адже “прив’язка” пропонованих релігією норм до сакрального є вагомим чинником, який

примушує суб'єктів слідувати їм. Тому в періоди суспільної кризи, зростання релігійності громадян часто має благотворний вплив на моральне життя. Так, наприклад, у період трансформації українського суспільства 90-х рр. XX ст., завдяки актуалізації релігійного фактора, система моралі, особливо в деяких регіонах, змогла швидко переструктуруватись, і нові параметри порядку, ґрунтовані на релігійних нормах, почали активно підпорядковувати собі поведінку елементів мікрорівня, тим самим оберігаючи суспільство від більшої кількості деструктивних явищ. Тому, до речі, у цей період можна прослідкувати кореляцію між рівнем релігійності українців та рівнем злочинності. 2000 року Український центр економічних і політичних досліджень провів соціологічне дослідження, метою якого було визначити ставлення населення до релігії. Так-от, частка тих, хто вважає себе віруючим, була найвищою в Західному регіоні – 84%. Натомість найменша кількість віруючих була зафіксована в Південному – 44% та Східному регіонах – 47% [3, с.84]. Якщо ж порівняти ці дані з рівнем злочинності по регіонах України на 2000 рік, то, згідно з даними Держкомстату, матимемо ситуацію протилежну – найвищий рівень злочинності був зафіксований на Сході та Півдні України, а найнижчий – на Заході [7, с.327].

Тепер звернемо увагу на можливості впливу на систему моралі через такий керуючий параметр, як національно-культурна специфіка народу – носія моралі. Показовий приклад таких дій можна знайти в діяльності багатьох сучасних європейських країн, які шляхом впливу на національно-культурний фактор намагаються змінити мораль емігрантських спільнот, що сформовані вихідцями з африканських та східних країн. Мораль цих груп перебуває під сильним впливом не тільки релігії (про що вже йшлося), але й традиційних звичаєвих норм, які пропонують їхні культури, а це часто призводить до т. зв. “злочинів честі” та інших порушень прав людини. Тому країни, що зіткнулися із цією проблемою, заявили про завершення політики мультикультуралізму, згідно з якою культурні меншини повинні мирно співіснувати з місцевою культурою й при цьому зберігати всю свою самобутність. Натомість пропонується ідея міжкультурного діалогу, яка, по суті, передбачає, що ці спільноти можуть зберігати свою культурну самобутність тільки на основі поваги до прав людини. Тобто йдеться про суттєве послаблення впливу на мораль цих спільнот, їхньої національно-культурної специфіки, натомість передбачається посилення впливу європейської культури, у лоні якої якраз і розвинулась етика прав людини. На нашу думку, такий варіант дій може бути досить ефективним, адже, як засвідчують факти, ті індивіди, які хоча і є вихідцями з африканських чи східних країн, проте народилися в Європі, перебуваючи з початку свого життя під впливом західної культури, набагато легше засвоюють норми західної моралі. Національно-культурна специфіка не належить до базових керуючих параметрів моралі, які вкорінені в людській природі чи в самій суті суспільних відносин, а тому майже не можуть бути змінені. Вона значно більше підвладна трансформаціям, отож, за умови добре продуманих дій, ЄС зможе ефективно вплинути на цей керуючий параметр і певною мірою змінити системи моралі згаданих спільнот та, відповідно, інтегрувати їх до власної суспільної структури.

Як відомо, Україна ставить перед собою мету вступу до ЄС. Одним із завдань на цьому шляху є еволюція системи моралі в бік звичної для Європи структури. До речі, це завдання не є особливо важким, адже мораль нашого суспільства у своїй основі є досить близькою до європейської (вона теж перебувала під великим впливом християнства, а в деяких регіонах навіть західного його варіанта – католицизму, їй притаманні індивідуалізм, толерантність тощо). На даному етапі мораль українського суспільства ще знаходиться в досить хаотичному стані, а це дає додаткову можливість впливати на її формування. Одним із шляхів такого впливу може бути культура. Йдеться про те, що поширення в Україні зразків європейської культури (як елітарної, так і ма-

сової) спричинятиме трансформацію системи моралі до європейських цінностей. Для цього держава могла б сприяти популяризації європейського кіно, телебачення, літератури, інших видів мистецтва тощо. Тому, якщо ставити перед державою завдання інтеграції в Європу, то необхідно для цього робити певні кроки в різних сферах суспільного життя і, зокрема, в культурі та моралі. Країну з відносно слабкою економікою можуть прийняти в ЄС, проте країну, у якій нехтують правами людини – ніколи.

Також необхідно відзначити, що існують можливості впливу на мораль через економічну сферу суспільного життя. Наприклад, можна стверджувати, що, сприяючи розвитку *вільних* ринкових відносин у суспільстві, ми тим самим сприяємо актуалізації в ньому цінності особистої свободи, з відповідними наслідками (підтвердженням цьому є досвід західних країн). Такий крок, урешті, призведе й до певної лібералізації суспільної моралі. При цьому важливо наголосити, що міра такої лібералізації відрізнятиметься в різних суспільствах, адже вплив матимуть й інші керуючі параметри, як-от національно-культурна специфіка, релігія. Тому, наприклад, у суспільстві, у якому сильний вплив релігійного фактора, міра лібералізації буде меншою, ніж у суспільстві, де цей вплив слабший.

Крім того, поширення вільноринкового капіталізму призведе до зростання в суспільстві ваги тих моральних якостей, які необхідні для його розвитку. Американський дослідник Бенджамін Фрідмен із цього приводу зауважує: “Наполегливість у праці, старанність, терпеливість, дисципліна, почуття обов’язку, яке стимулює нас виконувати зобов’язання, цілком очевидно роблять нас більш економічно продуктивними” [9, с.22].

Щоправда, треба наголосити, що такі зміни відбуватимуться тільки у випадку, коли розвиватиметься вільний ринок у тому варіанті, у якому він присутній у розвинених країнах світу. Оскільки розвиток капіталістичних відносин може набувати й інших форм, які добре відомі громадянам України та багатьох інших пострадянських країн. У такому разі в суспільстві можуть актуалізуватись якості, які прийнято називати аморальними. Наприклад, в Україні протягом останніх двадцяти років підприємець для того, щоб досягти своєї головної мети – максимізації прибутку, був змушений удаватись до обману (приховування прибутків чи заробітної плати від оподаткування), корупції, недобросовісної конкуренції тощо. У державі створені такі умови, що без цих дій вести справи інколи просто неможливо. Якщо ж говорити про великий бізнес, то там відбір проходив за такими якостями, які мають ще менше спільного з тим, що в нашому суспільстві вважається моральним. Отож, створивши подібні умови, держава тим самим сприяла хаотизації суспільної моралі, прояву аморальних рис у своїх громадян.

Потрібно враховувати й те, що бідність теж шкодить суспільній моралі. Значний дефіцит ресурсу породжує “мораль” (цей термін уживається тут з великою часткою умовності) боротьби за виживання. Відбувається розбалансування між макро- та мікро-рівнями системи моралі, тобто індивіди у своїх вчинках починають менше орієнтуватись на етичні вимоги, а їхня поведінка все більше детермінується іншими факторами. Бідність призводить до зростання нетерпимості, зниження рівня довіри. Тому, проводячи успішну економічну політику, яка сприяє зростанню рівня достатку всіх громадян (а не тільки певної групи людей), держава сприятиме зростанню їхньої готовності втілювати у своїх діях моральні орієнтири.

Заради об’єктивності необхідно згадати й ті негативні наслідки для моралі, які може принести достаток, економічне процвітання. Йдеться насамперед про таке характерне для багатьох економічно розвинених країн явище, як споживацтво, коли домінуючою установкою в діяльності громадян стає прагнення до престижного споживання, отримання максимуму насолод, розваг. У спеціальній літературі описано багато симптомів цього явища, проте його подолання являє собою особливо складне завдання, оскільки зростання споживання нерозривно пов’язане з основами капіталізму.

Іншим можливим способом впливу на систему моралі через зміни в економічній сфері є створення робочих місць. Адже праця є тим чинником, який стимулює розвиток у людини певних якостей, які в різних культурах оцінюються як морально позитивні: старанність, відповідальність, наполегливість тощо. Таким чином, залучення максимальної кількості громадян до праці сприятиме зміцненню системи суспільної моралі, зменшенню в ній кількості хаотичних явищ.

Впливаючи на економічний фактор, держава може стимулювати й зміну становища жінки в суспільстві та, відповідно, формувати нову мораль, яка регламентує таке становище. Історично залежність жінки від чоловіка зумовлена її обмеженими можливостями захистити й прогнати себе, особливо в період вагітності та догляду за дитиною. Ці причини діють і в наш час. Тому одним зі шляхів зміни становища жінки в суспільстві є створення державою умов для того, щоб вона могла забезпечити себе всім необхідним самостійно. Для цього, звичайно ж, треба сформувати економічне підґрунтя у вигляді рівності в оплаті праці, створення високооплачуваних робочих місць, соціальних гарантій під час догляду за дитиною тощо. Такі зміни зроблять жінку більш незалежною, а отже, змусять суспільну мораль трансформуватись, актуалізуючи норми, які регламентуватимуть рівноправ'я статей. Без надійного економічного підґрунтя такі зміни навряд чи можливі.

Отож, як засвідчує проведена робота, попри вагому роль механізму самоорганізації в розвитку системи моралі та значну непередбачуваність її еволюції, усе ж можливими є організовані впливи на неї з метою корекції розвитку. У статті були проаналізовані тільки деякі варіанти такого впливу, які пов'язані зі зміною керуючих параметрів. Проте можливими є й інші дії, зокрема м'які "точкові" впливи, які, резонансно поширюючись по системі, здатні привести до бажаних наслідків. Їхнє дослідження буде предметом нашої подальшої роботи, результати якої будуть викладені в наступних публікаціях.

1. Алюшин А. Л. Темпомиры: скорость восприятия и шкалы времени / А. Л. Алюшин, Е. Н. Князева. – М. : Изд-во ЛКИ, 2008. – 240 с.
2. Буданов В. Г. Методология и принципы синергетики / В. Г. Буданов // Філософія освіти. – 2006. – № 1(3). – С. 143–173.
3. Дудар Н. Релігія і віра в житті українців / Н. Дудар, Л. Шангіна // Національна безпека і оборона. – 2000. – № 10. – С. 83–98.
4. Князева Е. Н. Основания синергетики : Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – С. Пб. : Алетейя, 2002. – 414 с.
5. Николис Г. Познание сложного : Введение / Г. Николис, И. Пригожин. – М. : Мир, 1990. – 342 с.
6. Рассел Б. История философии / Б. Рассел. – Новосибирск, 2001. – 992 с.
7. Статистичний збірник "Регіони України", 2010. Ч. 1 / за ред. О. Г. Осауленко. – К. : Держкомстат України, 2010. – 368 с.
8. Хакен Г. Тайны природы. Синергетика: учение о взаимодействии / Герман Хакен. – М. ; Ижевск : Ин-т компьютерных исследований, 2003. – 320 с.
9. Friedman B. M. The moral consequences of economic growth / Benjamin M. Friedman // Society. – № 43. – January–February. – 2006. – P. 15–22.

The article deals with possibility of influence on the evolution of social morality. Using synergetic paradigm, the author analyzed the restrictions on the control of open complex systems, which includes morality, and identified possible ways to influence it. The conclusion that one of the most effective ways to influence the development of the system of social morality is to change its control parameters was made.

Key words: morality, synergetics, bifurcation, attractor, system, control parameter.

КАТЕГОРІЯ “ГІДНІСТЬ” В ЕТИЦІ АРІСТОТЕЛЯ

У статті аналізується розуміння гідності людини в етиці Арістотеля. Гідність визначається Арістотелем як виняткова властивість вільної, розумної та самодостатньої особистості. Окреслюється поліфакторність формування гідності людини як родового, духовно-морального та соціального феномену. Стверджується, що підставою гідності людини, за Арістотелем, є її свобода, розум, добродієність і здатність діяти принципово.

Ключові слова: гідність, свобода, закон, міра, людина.

Відома праця видатного старогрецького класичного філософа IV ст. до н. е. Арістотеля Стагирита “Нікомахова етика” й сьогодні залишається для нас актуальною щодо розуміння поняття “гідність”. Мислитель присвятив їй своєму синові, керуючись усвідомленням необхідності виховання й культивуваці значущих особистісних якостей і чеснот. Людині, за Арістотелем, слід нестримно прагнути чеснот і жити ними. Вони потребують плекання й постійної роботи над собою на основі правильного уявлення й розуміння належного щодо дотримання гідного буття [2].

До морально-філософських здобутків класика античності зверталися у своїх дослідженнях з етики Т.Г.Аболіна [1], Р.Г.Апресян, А.А.Гусейнов [3], В.А.Малахов [5] та ін. Разом із тим у світлі духовних запитів людини нашого часу суттєвою залишається потреба в теоретичному узагальненні арістотелівського розуміння категорії “гідність”.

Аналізуючи положення етики Арістотеля, неможливо не згадати в цьому контексті “пайдейю” – систему освіти й виховання, що отримала широке визнання за античності. “Пайдейя” включала правила, норми, цінності, культурні настанови, що зумовлюють набуття індивідом певного ряду людських якостей і чеснот, значущих для життя давньогрецького полісу. Ця система виховання спиралася на такі фундаментальні принципи формування гідного громадянина, як добродієність, освіченість, культуру [4, с.258–259]. Тому “пайдейї” в Стародавній Греції надавалося важливе, принципове значення. Арістотель з позицій етичного раціоналізму визнає, що чесноти гідної людини виховуються, що вони пов’язані з освітою й залежать від знання справжніх цінностей. Водночас він припускає, що прагнення до такого роду блага може свідчити про наявність у людини відповідної природної схильності, тобто джерела цього блага в самій природі людини. Загалом Арістотель переконаний, що формування людської особистості в сукупності її чеснот сприяє розвитку розумної здатності міркувати, плекає естетичні смаки, дозволяє набуття відчуття міри й справедливості як у справах полісних, так і приватних [2, с.57–58]. Гідність у нього постає як “свого роду прикраса чеснот, оскільки надає їм величчя й не існує поза ними”. Тому, стверджує філософ, неможливо бути істинно гідним, не досягнувши моральної досконалості [2, с.131]. “Пайдейя”, як модель виховання, мала б сприяти відтворенню зразків, моделей мислення й поведінки, того соціокультурного коду, що є важливим і необхідним для сталого функціонування античного полісу, збереження його традицій.

Філософський аналіз “Нікомахової етики” Арістотеля засвідчує, що гідність так чи інакше пов’язується із належним вихованням у душі моральності, добродієсного способу буття, із набуттям значущих чеснот.

Критерієм гідності, за Арістотелем, є те, що людина розуміє під поняттям блага й блаженства, до чого вона прагне та який спосіб життя веде [2, с.57–58]. Іншими словами, людина завжди прагне того, що відповідає її гідності. Філософ виокремлює три основні способи буття людини у світі: по-перше, гедоністичний, орієнтований на насолоди та шляхи їх досягнення, що, за Арістотелем, є виявом тваринного в людській природі. На переконання мислителя, “неосвічений натовп убачає благо і блаженство у насолодах”, і таких людей, що віддають перевагу тваринному способу існування біль-

шість, “тим самим вони засвідчують рабський характер свого мислення”, тобто свою ницість, оскільки зовнішні блага ніколи не повинні бути самодостатніми цілями, а лише засобами для досягнення вищих цілей. Другим способом буття, на який указує Арістотель, є політичний (державний), а третій – споглядальний (пасивний). Люди гідні, освічені й діяльні, завжди розуміють під благом і блаженством честь і гідність, оскільки це і є кінцевою метою політичного життя [2, с.58]. Людина сутнісно потребує честі й гідності, щоб, перш за все, переконати саму себе у своїх позитивних якостях, у тому, що її поважають, визнають цінність її існування у світі. Проте, на думку Арістотеля, честь має й певну особливість: вона більш залежна від тих, хто її виявляє, ніж від того, кому її виявляють [2, с.58]. Честі потребують високоповажні люди. Честь як об’єктивний бік гідності (*he axia*) – “найвеличніше із зовнішніх благ” [2, с.130]. Суб’єктивний бік гідності натомість постає як внутрішньо властиве людині благо, а тому не може бути відчуженим. У даному випадку підхід Арістотеля до аналізу гідності є аналогічним до того, який він застосував у своїх роздумах про щастя людини.

За Арістотелем, почуття власної гідності безпосередньо пов’язане із щастям, яке він називає головною й самодостатньою метою життя. Окреслюючи під час визначення щастя суб’єктивні й об’єктивні, внутрішні й зовнішні чинники його формування, Арістотель, за аналогією, аналізує зміст категорії “гідність”. Гідність людини, як внутрішнє благо, пов’язана з діяльністю душі й розумними вчинками. На цій підставі стає можливим припущення, що зміст цього поняття доволі ємний і широкий. По-перше, гідність постає як стан душі, тобто це не є зовнішньо дана людині якість. Гідність, первинно, суголосна діяльності душі, наявному духовно-моральному світові людини. За відсутності в душі цієї відповідності вести розмову про гідність було б неможливо. По-друге, вона виявляє себе в гідній поведінці, розумних судженнях і правильних учинках. А це – зовнішній її вияв, що засвідчує на рівні явища про гідність людини. Якщо цей підхід прийняти й надалі послідовно розвивати, доречно поставити питання, чим є гідність – результатом виховання, навчання, вправлення або дарунком небес, Божим даром чи, можливо, це взагалі випадкове явище? Чи може гідність існувати лише в потенції, а потім проявитися тією чи іншою мірою інтенсивності, чи вона з очевидністю присутня у всіх діях?

Гідність – це якість, пов’язана з надійністю й відповідальністю людини. Вона актуалізується впродовж усього людського життя й вимагає кожного разу свого підтвердження, здійснення.

Відповідаючи на питання походження такої якості, як гідність, слід заперечити можливість її випадковості. Із визнання випадковості гідності логічно випливає висновок про її епізодичність, відсутність її постійних причин і засад, про те, що вона не є необхідним рівнем становлення людини, а лише її спорадичною, мінливою властивістю, що не має вирішального впливу на життя. До того ж, визнання випадковості гідності тісно прив’язувало б гідність до матеріальних благ, якими іноді доля обдаровує людину. Без відповідних чеснот, моральної досконалості, навіть за сприятливих умов і вдалого збігу обставин (знатне походження, влада, багатство), гідність неможлива. На думку Арістотеля, нелегко пристойно перенести всі подарунки долі тому, хто не має якостей величної, гідної людини, оскільки такого роду блага часом швидко псують нестійку в духовно-моральному плані особистість [2, с.132].

За Арістотелем, гідність треба постійно здобувати, підтверджувати, тобто це та якість, яку шукають, якої прагнуть, але яка завжди співвідноситься із доброчесністю. Досягти гідного життя можуть лише доброчесні люди, тобто ті, що спромоглись актуалізувати природну схильність до вищого блага. “Усе, чим ми володіємо від природи, ми отримуємо первинно як можливість, а потім втілюємо в дійсності”, – підкреслював Арістотель [2, с.78]. Маючи в собі джерело гідності, прагнучи її, людина своїми розу-

мовими та морально-вольовими зусиллями, відповідальними вчинками утверджує свою гідність у реальному світі. Діючи гідно, ми стаємо гідними. Умовами повноцінного втілення гідності є не обмеженість та дріб'язковість, а вся повнота буття [2, с.129].

Гідна людина є щасливою, оскільки як у її вчинках, так і в думках усе узгоджується з принципом доброчесності [2, с.71]. Доброчесні вчинки “дають насолоду самі по собі”, тому, висновує Арістотель, не може бути гідною та людина, що “не радіє прекрасним вчинкам” [2, с.67]. Будучи частиною доброчесності в цілому, гідність дає людині щастя від усвідомлення володіння нею та від діяльного її втілення. Із цього випливає, що серед розмаїття життєвих проявів гідна людина обирає лише той, що пов'язаний із відповідною поведінкою й самоздійсненням. Тобто можна стверджувати, що гідність є важливим, а часом і визначальним життєвим регулятивом. Людина, сповнена почуття власної гідності, долає всі перепони й труднощі долі, намагається з усіх сил діяти завжди відповідно до ідеалу. У гідному ставленні до життєвих випробувань та нещастя виявляється моральна краса людини [2, с.71].

Якщо гідність спробувати окреслити в контексті розв'язання проблеми сенсу життя, стає цікавим зауваження Арістотеля, що призначення людини виконується саме завдяки розсудливості й доброчесності, оскільки “доброчесність є основою визначення шляхетної мети, а розсудливість – правильних засобів для її досягнення” [2, с.187].

Отже, логічно можна припустити, що гідність є результатом доброчесного життя, “винагородою, що присуджується за доброчесність” [2, с.131], епіфеноменом засвоєння знань та життєвого досвіду. Відповідно до цього, Й.Хейзинга зауважував, що Арістотель розуміє гідність не як мету й основу доброчесності, а як її природну міру. Люди прагнуть гідності, щоб переконатися у своїй власній цінності та доброчесності [6, с.80]. Для Й.Хейзинги важливим є те, що поняття доброчесності, чеснот, честі, гідності, слави, шляхетності походження перебувають усередині кола змагань і гри. Гомерівське скерування на те, що слід “завжди бути кращим і переважати інших” повною мірою окреслює цей ідеал.

Аналізуючи феномен гідності людини, слід також звернутися й до арістотелівського розуміння душі. На думку філософа, існує дві частини душі: одна з яких не володіє судженням – логосом, а друга – володіє. Для характеристики гідності важливою є частина душі, що володіє здатністю судження, оскільки без неї розумний учинок був би неможливим [2, с.172–173].

Згідно з Арістотелем, є три сили душі, важливі для належного вчинку й для істини, три неодмінні супутниці гідного життя: почуття, прагнення та розум. З усієї трійці душевних сил найменшу роль для гідності відіграють почуття. Натомість душевні прагнення, схильність душі до дії є необхідними для формування почуття власної гідності, для прийняття рішень, під час здійснення свідомого морального вибору. Гідність – це благо, яке ми обираємо свідомо. Свідомий вибір – це прагнення, за якого приймаються рішення. Для того, щоб прагнення було правильним, воно повинно співвідноситись із судженням, яке, у свою чергу, неодмінно має бути істинним [2, с.173]. Таким чином, гідність людини здебільшого залежить від моральних засад, принципів, які обираються нами свідомо й відображаються у відповідних інтенційно зумовлених учинках. Моральність учинків є головним принципом життя людини [2, с.64, 71]. У міркуваннях Арістотеля чітко простежується етико-раціоналістичний підхід, оскільки джерелом, основою й рушійною силою вчинку є свідомий вибір. Здійснення свідомого вибору неможливе поза дією розуму, думки, поза дією усвідомлених моральнісних засад і переконань особистості. Свідомий вибір – це інтенційно діючий розум або осмислене прагнення, тобто прагнення, спричинене й скероване думкою. Наголошуючи на важливості думки, розуму, Арістотель виявляє їхню спільну мету – істину. Гідність не здатна актуалізуватись поза істиною, істинним станом речей. Її кристалізація прямо про-

порційно залежить від повноти істини [2, с.174]. На думку Арістотеля, осягнення істини душею стає можливим завдяки п'ятьом речам, а саме: мистецтву, науці, розсудливості, мудрості та розуму [2, с. 175]. Мистецтво має справу з творчістю, що бере свій початок у самій людині, а не в природній необхідності. Наука пов'язана з доказом. Розсудливість особливо важлива як складова основи гідності й виявляється в здатності приймати правильні рішення відповідно до принципу блага. Розсудливість пов'язана з людськими діями, вона скерована на вчинки, а вчинок пов'язаний з окремими обставинами. Розсудливість у людини формується з досвідом. Особливістю як мистецтва, так і розсудливості є те, що вони мають справу з тим, що може бути, а може й не бути [2, с.176–177]. Мудра людина не тільки знає наслідки дії своїх принципів, але й володіє істинним знанням цих принципів. Мудрість – наука про те, що є найбільш цінним і значущим у житті людей. Це здатність осягати розумом речі, найбільш цінні за своєю природою [2, с.179].

Отже, гідність передбачає свідомий вибір, певний осмислений акт. Це вміння, пов'язане з розумом, підкоренням пристрастей. Таким чином, гідність постає як характеристика розсудливої, мужньої людини. Разом із тим арістотелівський підхід дає можливість припустити й те, що гідність – це взагалі все те, що пов'язане із доброчесністю, усе відповідне їй. У жодній людській дії не закладена така основа, як у діях, що відповідають чеснотам. Саме такі дії є “більш стійкі, цінні, ніж інші заняття” [2, с.71].

Важливою характеристикою гідності, за Арістотелем, постає міра у всьому, тобто та середина, якою повинна керуватися людина, з якою повинен погоджуватися кожен момент її життя: “Гідна людина – це та, що вважає себе гідною великого, будучи відповідною цьому... Та, яка вважає себе гідною великого, проте цього не варта, є просто пихатою... Приниженою є та людина, яка вважає себе гідною меншого, ніж варта насправді; великі її чесноти чи малі, вона все одно вважає себе ще менш гідною... Велична людина – крайня, з точки зору величі, й серединна, з точки зору належного, оскільки їй властиво цінувати себе гідно, а ті, інші, відхиляються в бік надлишку або нестачі” [2, с.130]. Міркуючи із приводу взаємозв'язку гідності й міри, Арістотель попереджає, що будь-яка чеснота як виникає, так і зникає. Нестача або надлишок нищать чесноти [2, с.80]. Тому й гідність, перш за все, виявляє себе в помірності та поміркованості, у дотриманні міри розумної, постає як певний серединний стан [2, с.142]. Міра дозволяє уникнути багатьох крайнощів, що неодмінно призводять до втрати цілісності, гармонії, духовної сили, провокують настання хаосу як на індивідуальному, так і на суспільному рівнях.

Відповідно до цієї логіки, бути гідним – означає віднайти, визначити середину (*mesotes*) у кожному окремому випадку, а це – справа важка, оскільки треба ще знати, як це здійснити. Слід зробити пошук середини метою, відійти від крайнощів, від того, що різко протистоїть середині. Виявляючи в собі крайнощі, необхідно схилити себе в протилежний бік, щоб наблизитися до середини. Утрата міри, відхід від середини не можуть залишитись не поміченими. Як уже вище зауважувалося, через відхилення в бік недоліку й слабкодухості маємо принижену людину, а в бік надлишку – зверхню й пихату. Тому важливо, “до якої межі” визначений цей інтервал міри, подолання якої веде людину від середини до крайнощів, до втрати гідності. Обирати середину важливо ще й тому, що вона визначає адекватність суджень (міркувань) [2, с.80]. Проте арістотелівське розуміння дотримання середини, як основи гідності, не може мати сили аксіому. Життя передбачає таке розмаїття ситуацій, коли саме “крайній”, і ні в якому разі не “серединний”, учинок може бути сумісним із поняттям “гідність” (негідник завдає кривди людині – крайній учинок – це піти на конфлікт із негідником і захистити скривджену людину, так звана “серединна” поведінка в цьому випадку стане виявом слабкодухості, яку людина з почуттям власної гідності потім сама собі не зможе пробачити).

Завжди треба мати на увазі доречність (місце) і своєчасність (час) вчинку. Важливість зауважень Арістотеля полягає в тому, що, на його думку, чесноти виникають, зростають і гинуть завдяки одному й тому ж, і через одне й те ж – через дії. Дія є критерієм доброчесності і, зокрема, гідності. Мислитель підкреслює важливість правильної дії, уподібнюючи її влучному пострілу. Він наголошує, що чинити правильно, а отже, гідно, можна тільки в один спосіб. Людина з гідністю завжди чинить відповідально, згідно з власною волею. Вона свідомо обирає, що приймати й чого уникати, тобто свідомо обирає належне й самовіддано керується своїм вибором. Гідна людина на засадах розуму приймає рішення про те, що залежить від неї і що може здійснитися в її вчинках.

Гідність виявляє себе також і як певна безпристрасність. Вона засвідчує моральну досконалість людини. Це наскрізна універсальна якість, що пронизує всі вчинки й відносини. Разом із тим важливо зрозуміти, що гідність – це свідомо обрана організація душі, пов’язана з мірою й обумовлена розумним судженням.

Таким чином, балансуючи між уявленнями про гідність як природний дар і як сформовану якість особистості, виплекану певною системою виховання й обраним типом поведінки, стверджуючи, що людина сама робить свідомий вибір і сама визначає свої вчинки, Арістотель тим самим розуміє гідність як якість, похідну від самої людини, а не просто як природний дар, яким наділені лише обрані. Гідність – це те, що породжене людиною й залежить від неї самої. Гідність – це якість душі, до якої в неї повинна бути схильність; у ній має бути душевна потреба. Ця якість залежить від людини, яка сама вирішує, як їй чинити в певній ситуації.

Людина може бути гідною великому, таку людину Арістотель називає найвеличнішою, а може бути гідною малому, тоді вона є розсудливою [2, с.130]. На думку мислителя, те, що є душею людини, її духовно-моральним світом, принципами й переконаннями, виявляється з очевидністю, так само, як і за ходом визначається, чи здорова людина, чи ні.

Тому в морально-психологічний портрет людини, що сповнена почуття власної гідності, Арістотель уводить такі характеристики: задоволення від наданих їй пошан буде помірним, немовби вона отримувала належне. Такій людині буде байдуже до шанування, виявленого їй випадковими людьми з дріб’язкових приводів. Так само вона поставиться й до безчестя, оскільки воно не може її торкнутися [2, с.131]. Гідна людина завжди велична й доброчесна. Їй не личить ні тікати від ситуації, ні чинити неправдо. У вирішальний момент, “в ім’я великого”, вона, не зважаючи на небезпеку, здатна пожертвувати своїм життям, оскільки “негідно за будь-яку ціну залишатися живою” [2, с.133]. Гідна людина володіє моральною досконалістю й у ставленні до багатства, й у ставленні до влади; до будь-якого успіху чи невдачі вона буде ставитися помірковано, не буде надміру тішитися від успіху чи страждати від невдачі [2, с.132]. З вищими за соціальним статусом вона тримається гідно й ніколи не принижується до плазування перед ними. Для такої людини низько й неприйнятно вивисувати себе над убогими чи виявляти свою силу на немічних [2, с.133]. Ознакою величної, гідної людини є самодостатність, тобто ніколи й нічого не потребувати, але разом із тим активно робити людям добро, допомагати всім нужденним. Проте сама вона соромиться й уникає допомоги від інших у своїх справах. Велична людина ніколи не квапиться, але вона діяльна у великих і славних справах. Ненависть їй і дружба обов’язково мають бути явними, оскільки зачaitися властиво лише поведінці боязливої та слабкодухої людини. Висловлюється й діє велична людина відкрито. Вона вільно промовляє, завжди каже правду та з презирством, зневагою ставиться до боягузів. Величній людині не властиві марнота й марнославство. Вона ніколи не женеться за зовнішнім і примарним. Великі справи знаходять її самі. Вона не здатна пристосувати своє життя до іншої людини, за винятком друга. Її нелегко здивувати [2, с.133]. Вона не злопам’ятна, їй не властиво

комусь щось пригадувати, а спричинене їй зло вона радше просто проігнорує. Вона не пліткує про людей і не прагне ні до самовихваляння, ні до вихваляння чи засудження інших. Вона зле не відгукується навіть про ворогів. Менш за все така людина схильна скиглити й просити допомоги. У русі й у мовленні вона буде неквапливою, не буде поспішати, тому що знає собі ціну, знає про велике [2, с.134]. Вона буде поводити себе так, ніби “сама собі закон” [2, с.142].

Арістотель є автором багатьох оригінальних думок евристичного характеру, що збагатили скарбницю світової культури: “Три речі ми обираємо й трьох намагаємось уникати. Перші три – це прекрасне, корисне й те, що дає насолоду, і протилежні цьому – ганебне, шкідливе й те, що несе страждання” [2, с.82]. Філософ зауважує: “Яка сутність людини, такі її слова і вчинки, так вона й живе” [2, с.140]. Варто наголосити, що всі вищевизначені засади гідності людини розглядаються мислителем переважно стосовно вільнонароджених. Для позначення іншої категорії людей він уживає поняття “людиноногі”, а іноді “худоба”, маючи на увазі рабів або недорозвинутих людей, калік. Скотський, рабський, покірний для нього мають синонімічний характер. До того ж Арістотель стоїть на тому, що люди нерівні й за суспільним впливом, і за здібностями тощо [2, с.142]. Кількісна рівність викликає в нього несприйняття й незадоволення.

Завершуючи аналіз етичних уявлень Арістотеля, підкреслимо, що гідність, на його думку, залежить і визначається не одним певним фактором, її визначають родові якості, засади душі, розумні судження, правильні добродесні вчинки та істинна цінність людини, співвідносна з її соціальним статусом. У збірному морально-психологічному портреті людини, що володіє гідністю, Арістотель виокремлює такі риси, як розум, помірність, добродесність, моральна досконалість, сильна воля, величність і законслухняність. Особливо відзначається свобода й незалежність у мові та мовленні, судженнях та діях, у дружбі та здійсненні життєвого вибору. І знову ж таки, підкреслимо, що, за Арістотелем, людина з почуттям власної гідності не здатна пристосовуватись, не схильна просити допомоги, завжди самодостатня, цілісна, вільна, немов “сама собі закон”.

1. Аболина Т. Г. Исторические судьбы нравственности: философский анализ нравственной культуры / Т. Г. Аболина. – К. : Либидь, 1992. – 196 с.
2. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватур. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – 830 с.
3. Гусейнов А. А. Этика : учебник / А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян. – М. : Гардарика, 2000. – 472 с.
4. Йегер В. Пайдейя : Воспитание античного грека / В. Йегер ; пер. с нем. М. Н. Ботвинника. – М. : “Треко-латинский кабинет” Ю. А. Шичалина, 1997. – Т. 2. – 334 с.
5. Малахов В. А. Этика : курс лекций / В. А. Малахов. – 3-те вид. – К. : Либидь, 2001. – 384 с.
6. Хейзинга Й. Homo ludens : В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга. – М. : Прогресс, 1992. – 349 с.

The article deals with the properties of the notion of human dignity in Aristotle's ethics. Aristotle refers to dignity as the exclusive property of a free, clever and self-sufficient personality. The article reveals the multiplicity of factors in the development of dignity as a generic, spiritual-moral and social phenomenon. We claim that human dignity, according to Aristotle, is based on personal liberty, intelligence, virtue and ability to adhere to one's principles.

Key words: *dignity, liberty, law, measure, human being.*

**ФЕНОМЕН СМЕРТІ ТА БЕЗСМЕРТЯ В ЕТИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ
ЕМАНУЕЛЯ ЛЕВІНАСА**

Стаття присвячена дослідженню етичних поглядів Е.Левінаса. У ній проаналізовано питання конечності людського життя, феномен безсмертя та проблема суїциду, які розглядаються філософом крізь призму відповідальності щодо “Іншого”.

Ключові слова: *Інший, Я, смерть, безсмертя, самогубство, відповідальність, буття, свобода, час.*

Життя і смерть – вічні теми духовної культури людства. Про них міркували пророки й основоположники релігій, філософи й моралісти, діячі мистецтва й літератури, педагоги й медики. Мабуть, не знайдеться людини, яка не задумувалася б про зміст свого існування, смерть і досягнення безсмертя.

Традиційно у філософській та релігійній спадщині смерть трактується або як перехід у небуття, або як перехід до іншого буття, що продовжується за інших обставин. Її розглядають як альтернативу між буттям і небуттям, що диктується смертю наших ближніх, які дійсно перестають існувати в емпіричному світі, що означає відносно цього світу зникнення чи втечу.

На основі аналізу творчої спадщини Е.Левінаса з’ясовано, що стиль його філософії – це свого роду плетіння, де “усе пов’язане з усім” й одночасно єдиним центром якого є “Інший”. В етичній концепції французького мислителя знаходимо вже утверджені поняття, а саме: етику, моральну свідомість, людяність, “Інший”, відповідальність, інтенційність, трансценденцію, інтерсуб’єктивність, смерть, страждання, свободу, любов, а також ті, що у філософському сенсі використовуються тільки ним, принаймні ним акцентуються, зокрема: слід, зустріч, “обличчя”, вись та інші. Основні інформаційні файли (асоціати) Е.Левінаса вибудовує на основі за взаємовиключних параметрів: “Я–Інший”, “тотальне–безкінечне”, “образ мислення Гегеза–образ мислення Месії”, “егоїзм–відповідальність за Іншого”, “звичайне бажання–метафізичне бажання” і т. п. Контекстуально визначаючи й уточнюючи їхній сенс, Е.Левінас інспірує їхнє значення й поширює на інші галузі гуманітарного знання, безпосередньо чи опосередковано причетні до вироблення певних стереотипів свідомості, норм поведінки, механізмів регулювання міжсуб’єктних відносин, модусів комунікації. Семантичний зсув підкреслюється активним використанням дефіса: буття-у-світі, з-тут, з-тепер, з-Богом, того-самого, думки-про-іншого тощо.

У наш час вивчення етичної спадщини Емануеля Левінаса збагатилося новими теоретичними підходами й змістовними напрацюваннями. Ґрунтовними й цікавими є праці зарубіжних філософів М.Бубера, Н.Бубир, І.Вдовіної, Ж.Дерріда, К.Джолдерсма, С.Долгопольського, І.Зайцева, Д.Йонкуса, С.Карпової, Дж.Марш, П.Майнкінен, А.Пепперзака, І.Поліщук, С.Степаніщева, М.Серреті, Н.Шолуха, А.Ямпольської. Вагомим підґрунтям для дослідження є також праці вітчизняних дослідників: О.Лозового, В.Малахова, Є.Мулярчука, О.Радченко, К.Сігова, І.Степаненко, О.Стукало, Н.Тарасової.

Мета нашої статті – здійснити комплексний аналіз проблеми конечності людського існування в етичній концепції Емануеля Левінаса.

Проблема смерті аналізується Е.Левінасом у взаємозв’язку з категоріями буття і небуття: буття – це те, що неможливо досягнути до кінця, не можна здолати. Це глухість, конечна непочутість мого існування. Чим більше вливаєшся в потік буття, тим повніше входиш у роль істоти смертної. Вихід за межі чистої буттєвості, за словами Е.Левінаса, – це кінцева почутість суб’єктивного звертання, перемога (нехай і миттєва) над смертною глухістю та німотою, прорив у всюдиприсутність духовних засад, що надають обов’язковості існуванню людини. У цьому полягає глибинна сутність діалогу, етики,

гостро відчута й виражена французьким мислителем, що зумовлює духовний характер його філософії [9, с.90].

Смерть Е.Левінаса трактує як небуття більш глибоко і деякою мірою апіорно, крізь призму пристрасті до убивства. Ототожнення смерті з небуттям відповідає смерті “Іншого” шляхом убивства [4, с.232–233]. Будь-хто може відчувати спокусу вбивства щодо однієї істоти – “Іншого”. Питання можливості й неможливості здійснення акту насильства над людиною становлять основу бачення “обличчя”. Коли ми дивимося людині в “обличчя” (або, за Е.Левінасом, опиняємося в ситуації “обличчя-до-обличчя”), то, з одного боку, відчуваємо спокусу вбити, а з іншого, – чуємо моральний заклик “Не вбий!”, який нас звинувачує, підозрює, забороняє, а також одночасно взиває до нас і вимагає. Така заповідь є не просто правилом поведінки, а принципом дискурсу й духовного життя. Таким чином, присутність “обличчя” є не що інше, як можливість почути й зрозуміти один одного.

Розглядаючи феномен близькості ближнього, Е.Левінас указує, що це відчуття породжує в людині відповідальність. Остання полягає в неможливості залишити “Іншого” на самоті перед таїнством смерті. А інколи перетворюється в можливість прийняття такого дару, як померти за нього.

З’являючись понад раціональним, пам’яттю та силою, безперечна турбота про “Іншого” посідає місце божественної, трансцендентної складової відповідальності перед ним. Тому трансцендентне ототожнення з “Іншим” (якщо не зводить буття “Іншого” до повтору-схожості завдяки його неповторній іншості) має сприйматися правом на споріднення, зближення, можливістю замінити “Іншого” в певних життєвих та надбуттєвих ситуаціях (тільки не Бога). У зв’язку із цим в особистісному ідентифікуванні відповідальність перед і за “Іншого” є мірою визначення часових меж “Я” в життєвій перспективі, виявляє здатність позбавлення егоїстичних рис усіх можливих значень. Наповнення їх змістовністю обов’язковості сприяє формуванню безмежної відповідальності, долаючи часові й просторові межі (як відповідальності за смерть “Іншого”, навіть після смерті, відповідальності за минуле, сьогодення й за майбутнє). І, врешті-решт, відповідальність у вигляді страху за смерть “Іншого” ідентифікує “Я” через усвідомлення людиною власної кінцевості [10, с.363].

Насправді, пише Е.Левінас, убивство (намагання абсолютного заперечення) можливе тоді, коли ми не дивимось “Іншому” в “обличчя”. Неможливість убивства пояснюється не реальним, а моральним аспектом. Етичний погляд вимірює в “обличчі” ту нездоланну безкінечність, у яку поширюється й де зникає намір убити [5, с.328].

Смерть не припиняє всі взаємини з “Іншими”. “Смерть іншого робить мене причетним так, ніби невидима смерть, що вже помітна в іншому, перетворює мене на співучасника” [7, с.165]. З концепції відповідальності Е.Левінаса випливає, що “Я” маю відповідати за смерть “Іншого” й не можу покинути його напризволяще, залишити наодинці в передсмертній самоті. У такій ситуації, яка потребує відповіді й реакції, людина захоплена відповідальністю відразу, без попереднього міркування, без прорахунку, без рефлексивного кроку назад, який дає час подумати й прийняти рішення. У цьому й полягає сенс фрази про те, що відповідальність за “Іншого” не починається з якогось мого попереднього зацікавлення. Людина в ситуації відповідальності не розмірковує, чи мусить вона відповідати, чи ні. Переживання відповідальності само по собі вимагає від людини діяти в певний – відповідальний спосіб.

Таким чином, відповідальність, за словами Е.Левінаса, нічим не випереджується. Їй не передує пам’ять про колись пережиту схожу ситуацію, яка знову відтворюється. Вона не спрямована на досягнення якоїсь тактичної мети. Відповідальність виходить за межі усвідомлених рішень і дій. Вона є десь поза світлом свідомості. І тому відповідальність давніша за свідомість [2, с.104–105].

Власне вагомим стимулом морального “пробудження” людини, на думку Е.Левінаса, стає смерть “Іншого”, оскільки зосередженість на власній смерті, вважає французький етик, не сприяє становленню людини як моральної особистості. Моя смерть для мене не постає фактом досвіду, вона завжди в майбутньому. По-справжньому смерть виникає лише в “Іншому”. Вона виходить на його “обличчя”. Важливо, що екзистенціальна пріоритетність “смерті Іншого” перед “моєю смертю” не розглядається Левінасом як ознака якоїсь винятковості, надвисокого морального ідеалу. Навпаки, ми маємо справу з елементом загальнолюдського досвіду. Багато з тих, чийого життя торкнулася подія такої смерті, міг би, мабуть, підтвердити це спостереження філософа.

Коли для нас на першому плані турбота про наших близьких і страх за їхнє життя, ми, повинні характеризуватися рішучістю й сформованими заздалегідь твердими намірами. Ми маємо бути готові щомиті без внутрішнього стримання прийти на допомогу людині, яка страждає, зробити для неї те, що на ту мить буде їй потрібно. Е.Левінас називає цей стан душі терпінням, підкреслюючи його неінтенційний характер: терпіння нічого не передбачає, воно просто перетерплює тривалість часу, долаючи страх власної смерті й спокуси *conatus essendi*. Перетерплює заради ближнього, аби не покинути його напризволяще, наодинці з передсмертною самотою [8, с.345].

Усвідомлюючи конечність земного існування, людина починає виробляти власне ставлення до життя й смерті. Своє визначення цього феномену подає французький філософ Е.Левінас. Він трактує смерть як ніщо, яке з’являється в нас неначе сама непізнаність. Мислитель говорить, що пізнання смерті неможливе. Адже світ пізнання передбачає відносини суб’єкта й об’єкта, можливість ідентифікації себе як суб’єкта, а смерть – це така пітьма, у якій суб’єкт утрачає самого себе. Ми не знаємо, коли прийде смерть. У неможливості знати, що буде після смерті, полягає сутність останньої миті. “Я” абсолютно не в стані вловити момент смерті – невідомо, де вона на нас чекає, як каже французький письменник та філософ епохи Відродження М.Монтень. Смерть – це загроза, що підходить до мене таємничо. Таємниця смерті визначає її, і вона все ближче, ще не здійснюючись, так, що час, який відділяє мене від моєї смерті, все зменшується й зменшується, зберігаючи неначебто останній інтервал, який моя свідомість не здатна подолати, і звідки моя смерть здійсниться ривком.

Останній відрізок шляху буде пройдено без мене, час смерті піднімається вгору за течією, а “Я”, що прагне до майбутнього, виявляється знищеним неминучим рухом, чистою загрозою, яка приходиться до нього від абсолютної інакшості [4, с.234–235]. Смерть неможливо зупинити. Емпіричне знання про неї ми отримуємо від наших близьких, друзів та знайомих. Зрештою, міркування такого типу знаходять своє відображення також і в релігії, поезії чи просто в повсякденних розмовах. Ці знання ми отримуємо під час спостереження за тими, хто помирає, або завдяки науковим дослідженням. Смерть – це зникнення в живій істоті експресивних рухів, які виявляють дещо існуюче як живе, тих рухів, які завжди проявляються у формі відповіді на щось. Вона торкається перш за все тих рухів, які з’являються на будь-якому “обличчі”. Покійник – це “обличчя”, яке перетворилося на маску. У цьому випадку смерть – це безвідповідальність. А процес помирання оголює те, що певним чином приховане й підлягає медичному обстеженню [3, с.232].

З іншого боку, Е.Левінас стверджує, що смерть для мене не тільки відчуття страху, але й деяка особлива подія: з її приходом я виявляюся “обличчя-до-обличчя” з тим, що проти мене, з іншою волею, з “Іншим”. Це своєрідне відбуття, вирушання в невідоме без права на повернення. Я вперше зустрічаюся з тим, що мною не поглинається, а виступає абсолютно інакшим стосовно мого існування. “... Перед її (смерті – *Н.Г.*) обличчям не відбувається поглинання одного члена відносин іншим” [6, с.119]. Смерть (і в чомусь страждання) виявляється для суб’єкта тим, що для нього принципово інше.

Таке зіткнення з волею “Іншого” відкриває мені інший вимір буття – “інакше, ніж бути”, я – заручник смерті і, як наслідок, заручник “Іншого”.

Смерть – це не зовнішнє “Я” (alter ego), а саме інше, яке мені не підвладне й не може бути взяте на себе. Вона відбирає в мене акт-існування. І саме непов’язаність з останнім надає їй таємничості й невідомості для існуючого. Відповідно, смерть – тайна, що розлучає й відчужує мене від акту існування. Це подія, що показує можливість відділення в бутті з утратою себе.

З одного боку, смерть розглядається як відбуття, відправлення в невідоме без повернення, негативність. У філософії зв’язок зі своєю смертю описується як жах, що приводить до розуміння небуття. З другого, – смерть “Іншого” Е.Левінаса розглядає як своєрідний перехід. У цьому випадку в смерті проявляється близькість ближнього, відповідальність, яка наближає нас до нього. Таким чином, перед “обличчям” смерті зберігаються як моє “Я”, так й “Інший”. Смерть останнього допомагає мені усвідомити мою самотність у світі. Вона ще раз утверджує моє раніше складене визнання “Іншого”, указує на те, що саме завдяки йому я зміг знайти вихід із самотності. Парадоксально, але втративши “Іншого” (особливо близьку людину), коли я повинен відчувати всю глибину своєї самотності, переконаюсь у тому, що не самотній. Тобто розумію, що ставився до нього не як до об’єкта, а саме як до “Іншого”. Отже, сама смерть є підтвердженням зустрічі з “Іншим” [6, с.121].

Е.Левінас також торкається одного з найважливіших питань людства, вирішення якого й досі не знайдено. Мова йде про **проблему самогубства**. Більшість релігійних учень, зокрема християнство та юдаїзм, заперечують можливість такого вирішення людиною життєвих негараздів, а також відмовляють їй у спасінні душі та досягненні раю.

Він зауважує, що самогубство є трагічним у своїй основі, оскільки “смерть не приносить із собою вирішення всіх тих проблем, які виникають з нашим народженням, вона не здатна також і дискредитувати цінності земного життя” [4, с.163].

Кожна людина, яка хоча б раз у своєму житті замислювалася над проблемою самогубства, напевно, вирішувала для себе питання: чи легко знищити самого себе? І завжди існує безліч відповідей на поставлене запитання. Так, Е.Левінас, наприклад, указує, що “думка про самогубство виникає тільки в тієї людини, яка розуміє, що таке взаємини з “Іншим”, яка здатна жити для нього. Усе це говорить про можливість метафізичного існування. Тільки здатна на самопожертву істота може відважитися на самогубство” [4, с.166]. Таким чином, проблему самогубства французький етик розглядає в контексті моральної взаємодії з “Іншим”, крізь призму самопожертви. Він зазначає, що в загальній економіці буття та його тиску на себе стурбованість іншим, що сягає аж самопожертви, аж здатності вмерти за нього, відповідальність за “Іншого”. По-іншому, ніж бути! Оце розривання байдужості, навіть якщо вона переважає статично, можливість одного-для-іншого і є подією етичною. На думку Е.Левінаса, “у людському існуванні, яке перетинає та випереджає своє зусилля бути... покликання “існувати-для-іншого” сильніше, ніж загроза смерті: екзистенційна природа ближнього для мене важливіша, ніж власна, й одразу немовби призначає мене відповідальним за буття іншого, тобто відповідальним як єдиним та обраним...” [7, с.3]. Самопожертва людини витлумачується як здолання порядку буття, звеличується жертвна святість людини як першоджерело моралі, що передує турботі про власне існування. Як зазначає український філософ В.Малахов, Е.Левінас нагадує громадянам постмодерністської ойкумени про велич самоприниження, святість й осмисленість вільного людського страждання, що становить самий нерв іудейсько-християнської традиції, невіддільної від духовної ідентичності Європи як у минулому, так і в наші часи.

З огляду на відзначене, слід зауважити, що, перш ніж говорити про людину, як про “тварину, здатну на самогубство”, її варто визначити як істоту, яка здатна жити (як би їй не було погано й важко) для “Іншого”.

Отже, причину смерті Е.Левінас називає незабутньою, непізнаваною, вона підтримує ідею свободи, яка вже закінчилася. Французький мислитель підходить до смерті через безпосереднє фізичне страждання, яке не відпускає від себе і яке, на відміну від моральних мук, не дозволяє поставитися до нього з мужністю й гідністю. Для філософа дуже важливо те, що перед “обличчям” смерті суб’єкт утрачає свободу й відповідальність, він не “може могти”, це кінець усякої можливості та влади. Від страждання не можна абстрагуватись, воно нерозривно прив’язує суб’єкта до його існування в стражданні. Однак у стражданні є й “близькість смерті”, канун й очікування невідомого – єдині свого роду “взаємини” з таємницею. Хоча для Е.Левінаса такі взаємини зі смертю як із таємницею є принциповим, сама смерть розглядається ним як учинок, що розчавлює суб’єкта, вона надто велика, і виникає питання про те, як прийняти смерть і не бути нею знищеним.

Е.Левінас стверджує, що смерть знаходиться взагалі поза можливостями суб’єкта й зосереджується на зруйнуванні сфери “свого власного”, що відбувається в момент безпосереднього фізичного страждання. Перед “обличчям” смерті, у стражданнях, суверенність і мужність суб’єкта руйнуються. Її не можливо прийняти, узяти на себе, але можна повернутися до неї “обличчям”. Парадоксальність смерті полягає в тому, що вона недосяжна в теперішньому, все-таки в ньому присутня. Смерть порушує плани, у стражданнях її чекають і бажають. Роз’єднавши час на неповторні й зовсім роздільні миті, Е.Левінас повертається до протиріч емпіричного й об’єктивістського розуміння часу:

1) визнає, що час – це нерелексивуюче миготіння миті, оскільки кожна мить знищує те, що було раніше;

2) передбачає, що час – це незалежна від переживань суб’єкта лінія, яка складається з індиферентних один одному моментів.

З іншого боку, Е.Левінас намагається обґрунтувати народження етичного суб’єкта, а це, на його думку, можливо тільки за наявності вільної миті, яка не залежить ні від минулого, ні від майбутнього [1, с.87].

Сильне страждання завжди порушує питання про смерть і безсмертя. Упродовж віків було побудовано багато типів релігійних і філософських вчень про перемогу над жахом смерті й досягнення реального чи примарного безсмертя. Серед них, наприклад, такі: спіритуалістичне – стверджується безсмертя душі, переселення душ; містико-пантеїстичне – проголошується злиття з Божеством; ідеалістичне – в основі – безсмертя ідей і цінностей; християнське – воскресіння цілісної людини, притуплення гостроти проблеми смерті через злиття з колективним життям і можливість земного щастя та інші. Такі вчення феномен безсмертя трактують як позитивний і бажаний для людини. Однак Е.Левінас у побудові власної етико-філософської концепції йде принципово іншим шляхом, розглядаючи безсмертя як один із прикладів безсуб’єктивного існування людини. Зважаючи на це, неможливість померти в нього прирівнюється до страждання. Французький етик детально описує жах безсмертя, ототожнює його з жахом панування нескінченного, невпинного буттєвування, яке перетворює людину на свого раба, робить її своєю німою формою. Тому основоположним моментом становлення суб’єктивності визначається безсмертя як “фатальність буття, що не відпускає”. Дослідник творчої спадщини Емануеля Левінаса, український філософ В.Малахов зауважує, що інколи, зважаючи на те, що безсмертя ще не вдалося пережити жодній людині, відповідні сюжети вчення французького етика здаються фальшивими й надуманими. Проте, за словами дослідника, ми повинні пам’ятати, що, по-перше, людській свідомості завжди була властива схильність зосереджуватися на обмірковуванні й переживанні тих чи інших ідеальних, “неможливих” об’єктів і станів, окреслюючи таким чином граничні умови зрозумілості світу. Безсмертя є однією із класичних тем такого гатунку [8,

с.302]. Відповідно до цього, фізичне безсмертя саме по собі не здатне бути справжньою метою життя людини. Воно може постати страшним і відразливим. При цьому відразливим саме з етичної точки зору – як завершений образ буття для себе, буття не освітленого жертівністю, зверненістю до інших смертних людей.

По-друге, людина, розмірковуючи над цією проблемою, спирається не тільки на абстрактні узагальнення, а й на чуттєву інтуїцію.

Підводячи підсумки нашого дослідження, можемо зробити такі **висновки**:

1. Е. Левінас описує смерть як очікувану подію в житті людини. Акцентує увагу на тому, що вона не поглинає й не знищує суб'єкта. “Інший”, по-перше, виступає такою таємницею, яка дає життя й рятує, по-друге, філософ наголошує на екзистенціальній пріоритетності його смерті перед соєю.

2. Не залишається поза увагою й проблема самогубства, яка розглядається крізь призму самопожертви. Суїцид може вчинити тільки та особа, яка здатна жити для “Іншого”.

3. На відміну від багатьох релігійних мислителів, які трактують безсмертя позитивно, Е. Левінас належить до числа тих, хто є жах безсмертя. Воно перетворює людину на раба, робить її німою формою буття.

Таким чином, кожна людина рано чи пізно розмірковує про кінець свого існування. Вона здатна усвідомлювати свою смертність й аналізувати власне життя. Неминучість останньої викликає сильний емоційний сплеск і торкається глибин її внутрішнього світу. Таке сприйняття й усвідомлення смерті, яке подає у своїх творах Емануель Левінас, сприяє подальшому духовному розвитку людини, руйнуванню страху перед “обличчям” смерті й підготовці з гідністю її зустріти.

Перспективи дослідження проблеми вбачаємо в подальшому вивченні етико-філософських поглядів французького філософа-гуманіста ХХ століття Емануеля Левінаса.

1. Йонкус Д. Время и другой : Гуссерль и Левинас о трансценденции / Д. Йонкус // Топос. – 2006. – № 1 (12). – С. 75–89.
2. Караченцева Л. Етики відповідальності Ганса Йонаса та Емануеля Левінаса / Л. Караченцева // Філософська думка. – 2006. – № 4. – С. 90–111.
3. Левінас Э. Бог, смерть и время / Э. Левінас ; [пер. с фр. Т. В. Орловой] // Метафизические исследования. Вып. 10 : Религия. – С. Пб. : Алетейя, 1999. – С. 230–242.
4. Левінас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное / Э. Левінас. – М. ; С. Пб. : Университетская книга, 2000. – 416 с.
5. Левінас Э. Трудная свобода / Э. Левінас. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – 754 с.
6. Левінас Э: Путь к другому : сб. статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левінаса. – С. Пб., 2006. – 239 с.
7. Левінас Е. Між нами : Дослідження : Думки-про-іншого / Е. Левінас. – К. : Дух і Літера : Задруга, 1999. – 312 с.
8. Малахов В. А. “Асиметрична” етика Е. Левінаса і проблеми сучасної етики спілкування / В. А. Малахов // Етика спілкування : навч. посіб. – К. : Либідь, 2006. – С. 295–389.
9. Радченко О. Б. Етичний релятивізм у філософії постмодерну : дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.07 – етика / О. Б. Радченко. – Івано-Франківськ, 2004. – 175 с.
10. Тарасова Н. Ю. Етика відповідальності проти необов'язковості техногенного соціуму / Н. Ю. Тарасова // Вісник Дніпропетровського університету: Філософія. Соціологія. Політологія. – Дніпропетровськ : ДНУ, 2008. – Вип. 17. – С. 359–365.

The article dedicated to the ethical opinions of Emanuel Levinas. There are analyzed the problems of death, immortality, suicide. They are considered through prism responsibility to Another.

Key words: *Another, I, death, immortality, suicide, responsibility, existence, freedom, time.*

ТРАНСФОРМАЦІЯ ІДЕЇ ГУМАНІЗМУ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

У статті розглядається процес становлення гуманістичної думки, виявляються основні підходи мислителів до його філософського осягнення, передусім через співвідношення з минулим і теперішнім, акцентується увага на етичному вимірі гуманізму.

Ключові слова: гуманізм, гуманність, свобода життєвого вибору, справедливість, людяність, щастя, добро.

Визначення феномену гуманізму – важливе завдання для сучасної етичної думки. У ситуації глобальної кризи людини-особистості, втрати віри в минулі ідеали Прогресу окреслене коло питань набуває особливої актуальності. Людство знаходиться в ситуації пошуку ідеалів, зміни життєвих орієнтирів, що зумовлено переосмисленням гуманістичних засад. Якщо людина модерна відчувала себе господарем історії, її сенсом і ціллю, то сьогодні стає усе більш необхідною об'єктивна оцінка результатів її діяльності та можливого майбутнього.

Гуманізм – історично змінна система поглядів, яка визнає цінність людини як особистості, її право на свободу, щастя, розвиток та прояв своїх можливостей, вважаючи благо індивіда критерієм оцінки соціальних інститутів, а принципи рівності, справедливості, людяності бажаною нормою відносин між людьми. Ідеї гуманізму мають довгу передісторію. Різноманітність бачень і трактувань – одна з характерних рис нашої епохи. Поряд із традиційною класифікацією феномену створюються нові, радикальні концепції. Для того, щоб оцінити ту чи іншу форму гуманізму, потрібно перш за все зрозуміти природу людини.

Мотиви справедливості, людяності, рівності, свободи, людинолюбства присутні в літературі, усній народній творчості, морально-філософських і релігійних концепціях.

Гуманізм як специфічна система поглядів формувалася впродовж багатьох століть. Він зародився в епоху античності. Термін “гуманність, людяність” уперше з'явився в працях Цицерона як поняття, що характеризувало ідеал людини античного суспільства. Однак у зазначеній епосі індивід розглядався в цілому як такий, що знаходився на периферії космосу. Адже основні цілі його буття задані космічним началом.

Перлиною античної гуманістичної думки було вчення Арістотеля. Твори мислителя являли собою енциклопедію моральних та ціннісних установок тогочасного робітничого суспільства. В основі етичних ідей філософа було поняття щастя: “Людське благо являє собою дію душі відповідно до її добрих справ. Щастя ж і є життям відповідно до добрих справ душі” [2, с.1033].

Філософ, розглядаючи моральні проблеми, звертав увагу на позитивний аспект відчуттів. Він піддавав критиці вчення Сократа й Платона за надмірний раціоналізм, вважаючи, що постановка такого роду питань не враховувала чуттєвий аспект. Необхідно не просто знати все про мораль, але й практично втілювати її закони, принципи в реальність. Адже якщо б людина здійснювала вчинки, використовуючи тільки розум, то її дії були б завжди досконалими. Значна кількість положень гуманістичної етики філософа виявилася несвоечасною, оскільки була адекватно не усвідомлена не тільки сучасниками, а й багатьма мислителями пізніших часів.

Будь-яка етична система містить у собі деякі загальні правила, однак антична етика демонструвала скоріше дві крайності, які відхиляли думку й реальну практику життя від гуманізму. Одна з них була представлена пріоритетною орієнтацією на благо поліса, держави, що змушувало індивіда жертвувати своїми інтересами. Друга крайність, навпаки, зумовлена індивідуалістичною тенденцією, у якій домінує момент протиставлення особистості соціуму. Ця риса в основному характерна етичній концепції епохи

еллінізму (скептицизм, епікуреїзм, стоїцизм). Найбільш відомий із пізніх стоїків Луцій Анней Сенека вважав, що сенс філософування полягав у сприянні та досягненні людиною морального ідеалу, поширенні його в суспільстві через самовиховання.

Представлене бажання до досягнення рівноваги духу за будь-яких умов могло здаватися гуманним, однак не залишало місця для реальної практики, спрямованої на підтримку один одного. Тому в античності не виникала думка про рівні права всіх людей, включаючи рабів (пізній стоїцизм), не з'являлися заклики до здійснення добрих справ, доброчинності, милосердя. Навпаки, стоїчний мудрець залишався байдужим до страждань інших.

Епоха Середньовіччя переосмислила етичну доктрину античності, беручи за основу любов до ближнього, покірність, каяття. У ранній період, аж до XII століття, етика не була самостійною сферою мислення. Ключові питання, проблеми з'являлись і вирішувались у лоні теології та філософії. Однак християнський гуманізм був динамічним світоглядом, який під впливом конкретно-історичної практики постійно еволюціонував, приймаючи різні історичні форми.

Висуваючи на перший план духовні цінності, християнство сформувало основні принципи гуманістичної моралі: людинолюбства, милосердя, добра, рівності, братерства. Важливо зазначити, що така інтерпретація феномену тісно пов'язана з ідеєю духовного возвеличення людини, піднесення її сутності.

Біля витоків середньовічної етики стояв Аврелій Августин. Найбільш відомі його твори: "Град Божий", "Сповідь", "Про блаженне життя", "Проти скептиків (академіків)". Філософ уважав, що Бог не тільки створив усе суще, включаючи людину, а й підтримував їхнє існування в земному бутті. Грішником ставав той, хто не дотримувався законів Абсолюту. Кінцевою метою людського життя було спасіння – звільнення від морального гріха й фізичної смерті. У трактаті "Град Божий" спасіння визначалося через природу, яка являлась духом життя. "Творець усякого тіла і духа творення є сам Бог, дух у всіх відношеннях не створений" [1, с.341].

У гуманістичній позиції мислителя ми знаходимо нові християнські уявлення: людина в центрі Всесвіту, аскетичний спосіб життя, суцільна покора Абсолюту. Однак для філософа не менш важливе значення мав і внутрішній світ людини, який був скоріше полем битви різних відчуттів, ніж середовищем розуму. Якості, що знаходились усередині індивіда, були підпорядковані ірраціональному імпульсові, гріху, бажанню спасіння. Августин Аврелій вважав, що кожен у своєму житті повинен пройти етап боротьби пристрастей, а перемогу в такому протистоянні отримує любов.

Християнський гуманізм поєднував у собі дві тези: абсолютної вищості Бога та ідею глибокої поваги до людини, що наскрізь була просякнута любов'ю як фундаментальним принципом. Апостол Павло наголошував: "Любов – довготерпелива, любов – лагідна, вона не заздрить, любов не чваниться, не надимається, не бешкетує, не шукає свого, не поривається до гніву, не задумує зла, не тішиться, коли хтось чинить кривду, радіє правдою; все зносить, в усе вірить, все перетерпить. Любов ніколи не помирає" [4, с.341]. У широкому значенні любов – морально-етичне почуття, яке виявлялося через безкорисність дій до певного об'єкта, поставало цінністю та правом вільної людини, характеризувалося великим досягненням суспільства та високим рівнем його розвитку.

Таке почуття – не просто вимога не здійснювати зло, а певний життєвий принцип. На питання про те, як увійти до царства небесного, Христос поряд із необхідністю суворого виконання закону закликав до здійснення актів милосердя.

Тому любов до Бога, як до вічного добра та єдиного джерела будь-якого існування, ставала для А.Блаженного найвищою моральною максимою. Цим філософ остаточно християнізував етику, усі принципи, норми морального життя та поведінки людини.

Думки мислителя знайшли своє відображення в гуманістичній концепції Томи Аквінського. Його вчення було сформоване на основі принципів біблійної та філософської традицій. Структурно струнка етична концепція мислителя була внутрішньо глибоко суперечливою. Посилаючись на етику Арістотеля, осмислюючи її в контексті християнського віровчення, філософ намагався синтезувати мораль і релігію. Такий союз міг реалізуватись лише шляхом підпорядкування, а не рівності.

У XIX–XV століттях розробкою етичних проблем почали займатися не тільки представники церкви, а й діячі світської культури. Від теології вони поступово переходили до вивчення питань, які стосувалися людини. Мислителі епохи Відродження долали жорсткі рамки нормативно-регулятивних стереотипів середньовічної свідомості. Вивчаючи гуманістичні ідеї зазначеної епохи, насамперед потрібно звернути увагу на принципово новий підхід до розуміння місця людини в космічній ієрархії. На противагу християнській концепції, у якій божественний і земні світи протиставлялися, а суть гріховного людського буття мислилася дуалістично, епоха Відродження намагалася надати земному буттю іншого онтологічного статусу. Філософи здійснювали пошук нової, інноваційної, творчої парадигми мислення. Піддавши сумніву істинність минулих норм, зразків поведінки, гуманісти запропонували для розвитку суспільства, культури нові ідеали. У зазначену епоху відбувалася поступова модифікація перетворення гуманістичних цінностей у традицію.

Гуманізм Відродження – новий світогляд. Він пронизаний усвідомленим возвеличенням особистості як найвищої цінності. Антропоцентризм філософії означав не тільки перенесення уваги з проблем онтологічних на етичні, а й перебудову всієї картини світу. Мислителі критикували минулий феодальний світогляд, їм були чужі його ідеали та догми (ідея гріховності людини, її тіла, пристрастей, прагнень). “Він живе життям рослини, він живе життям тварини. Він живе на людський лад так, як за допомогою розуму здійснює свої дії. Він живе... життям ангелів – оскільки вникає в божественні матерії, життям Бога... як рід людський здатний прожити усіма життями” [3, с.367]. Людина набувала статусу яскравої особистості, що поставала в ролі творця власного життя і долі.

Виникнення нового світогляду пов’язане з величезними зрушеннями в галузі культури, економіки, мистецтва, освіти. Ренесансний гуманізм був зумовлений утвердженням у земному житті людини-митця, ремісника, купця, підприємця, що жив із праці свого розуму та рук. Така людина характеризувалася допитливістю, потребувала нового знання. Відшліфований схоластичними суперечками в середньовічних університетах розум прагнув не доводити відому біблійну істину, а вдавався до пошуку нових відкриттів.

Характеризуючи епоху з точки зору її внеску в розвиток гуманізму, зазвичай у першу чергу звертають увагу на ранні антропоцентричні теорії Лоренцо Валли, Томаса Мора, Еразма Роттердамського.

Видатний філософ доби Відродження Лоренцо Валла у своєму вченні особливу увагу надавав проблемам людини та її відчуттів. Позицію мислителя можна визначити як гуманістичний епікуреїзм. Філософ звертався до етики Епікура, оскільки розумів, що повноцінне існування неможливе без тілесних задовольень. Л.Валла стверджував, що життя – це найвище благо. Філософ багато зробив для реабілітації земних потреб людини. Його гуманістичні погляди були орієнтовані на діяльне, земне життя, у якому обов’язком кожної людини було служіння суспільству.

Його думки продовжив філософ, богослов Еразм Роттердамський. Він зумів показати велич людини – творіння Божого, особистості, яка несла в собі печать найдосконалішої істоти. Своєрідний “теоретичний портрет” людини і людства створювався в мислителя на основі гуманістичної етики. Будучи представником нової системи утво-

рення *studia humanitatis* (оволодіння духовною культурою), Еразм у творах відкрито виступав проти традиційного авторитарного обґрунтування моральності римо-католицькою церквою. Філософ підкреслював реальну цінність природного, земного життя індивіда. Він виходив з того, що світ являв собою єдине й розумне творіння Бога.

Задум Творця пронизував світобудову, даючи людській істоті можливість сприймати й оцінювати велич істинної мудрості як у спогляданні великого макрокосмосу, так і в спостереженні за мікрокосмосом. Сама людина повинна була надати своїм діям силу, мудрість, що від початку знаходились у ній.

Зазначена епоха поєднувала в собі елементи попередньої історичної доби та зародки нової. Визначала провідне місце особистості, підносила її на небувалу висоту. Саме тому відбулося переосмислення проблем суб'єкта, проникнення в таємні глибини індивідуальності, поєднанні з увагою мислителів до реалій морального життя. Ці принципи яскраво продемонстровані у філософській позиції Марсіліо Фічіно. Його етико-естетична концепція органічно поєднана з онтологією, космологією та гносеологією. Християнська ідея безсмертя душі обґрунтовувалася М.Фічіно з позицій раціоналізму. Людина посідала середнє місце у світі, а її причетність до божественного начала надавала всеосяжних можливостей пізнавальним здібностям.

Заклик до активності повною мірою пролунав у творах Джордано Бруно. На думку філософа, саме героїчний ентузіаст, знаходячись під впливом творчого поривання, народжував нову форму буття. Гуманіст припускав, що активний індивід діяв задля блага всього людства в прогресивних цілях.

Епоха Відродження, зберігаючи вихідні положення християнського світобачення, на основі розвитку наук, збагачення знань та розширення життєвих обривів, зробила такі нові наголоси, які відповідали очікуванням того часу – повернути людині всю можливу повноту її життєвих проявів, взірцем якої постала античність. “Античний світ оцінював людину не як індивіда, а як універсального носія. Відроджена античність побачила у індивідові унікальне відображення Всесвіту” [7, с.19]. Такі міркування містили в собі величезний гуманістичний потенціал, спрямований на утвердження гідності людини.

Одним із важливих питань в історії етичної думки була ідея про розвиток гуманізму доби Відродження в українській філософії. Останній визначався як прагнення до людяності та створення умов гідного життя. Він розпочинався із самоусвідомленням людиною своєї ролі й місця у світі, роздумів над призначенням і сенсом життя. Етико-гуманістичний світогляд представників українського Відродження базувався на широкій ідейній основі, у центрі якої був західноєвропейський гуманізм, культурна спадщина греко-римського світу та принципи християнської етики. У розумінні етичних проблем в українському гуманізмі окреслилися два основні підходи: прогресистський (Лаврентій і Стефан Зизаній, Касіян Сакович, Юрій Рогатинець, Кирило-Транквіліон Ставровецький) і традиціоналістський (Віталій з Дубна, Йов Княгиницький, Іван Вишенський, Ісайя Копинський). Світогляд прогресистів формувався на творах отців церкви, середньовічних коментарів Арістотеля. Вони обґрунтовували важливу роль розуму в морально-духовному бутті, що призвело до певної міри секуляризації етичної думки. Центральною ідеєю ренесансного гуманізму були проблеми людини, актуалізовані соціокультурною ситуацією в зазначений період. Індивід розглядався із християнсько-етичних позицій. Онтологічною основою була любов до життя, а людська довершеність тлумачилась як богоподібність мудрої й добродісної особистості. Традиціоналісти, визнаючи доцільність багатьох положень прогресистської концепції, виступили проти активних запозичень ідейної спадщини античності та використання європейського антропологічно-філософського досвіду. Вони продовжили традицію філософування візантійсько-києворуської доби, надавши йому нового інноваційного зву-

чанням. Становлення й розвиток гуманізму у філософській думці допомагає глибше осмислити основи української духовної культури.

Наступний етап трансформації гуманізму тісно пов'язаний із розвитком капіталістичного суспільства. “Різні форми метафізичного та релігійного дуалізму, що існували в пізню античність, тісно пов'язані з аскетичним ідеалом – запереченням матерії, а відродженню античності в Новий час відповідає активне втручання в царство матерії” [4, с.19].

Новий час був орієнтований на вияв натуралістичних начал, пошуку гармонії між суб'єктивним та об'єктивним. Така установка породжувала ілюзії можливостей моральної перебудови суцього шляхом універсалізації природничих наук. “У моральному «полі» вимога «вилучити» суб'єктивні афекти, стати спроможним до надання тверезої самооцінки та об'єктивного споглядання й аналізу дійсності ставала все більш актуальною” [8, с.138].

Гуманізм проявляв себе як світський індивідуалізм і був своєрідною формою інтерпретації моралі. Основне завдання його полягало в скасуванні егоїстичної спрямованості людства. Він набував нового значення у зв'язку з визнанням права індивіда на щастя, задоволення власних потреб, реалізацію особистих можливостей.

Проте в цей час у філософії зберігся вплив християнських ідей: братерського відношення, усезагальної поваги до гідності людини. Ці положення яскраво характеризували ідеологію лібералізму, у рамках якої будувалися перші концепції толерантного відношення, рівних прав, утверджувався принцип недоторканності приватного життя. Суттєвий вплив на формування ідейного змісту лібералізму мала позиція Джона Локка. “Локк висловив у ясних словах основи природничо-наукового пізнання світу у такій важливій галузі цього пізнання, як моральна” [6, с.158]. Його етична система була основою моральної думки Нового часу. Людина в поглядах філософа являла собою єдиний суб'єкт, який міг вийти з-під впливу мас. Основними доброчесностями індивіда мислитель уважав правдивість, милосердя, доброзичливість, гуманне поводження з іншими. Ліберальна позиція, без сумніву, була втіленням практичної основи життя людини в суспільстві.

У рамках зазначеної концепції було багато зроблено для встановлення гуманних принципів, таких, як право людини на життя, свободу совісті, участь в управлінні держави через представницькі органи влади. Саме тому відбувся розрив між глибинними основами буття й новими моральними ідеями, які намагалися самоутвердитись. Зазначені протиріччя були очевидними для мислителів ще в епоху розквіту класичного капіталізму. Варто згадати Жан-Жака Руссо, який критикував таку позицію за допомогою сенсуалістичної етики. “Первісна й цивілізована людина кардинально відрізняються одна від одної завдяки своїм здатностям та моральному складові. Чим вище щастя цивілізованої людини, тим більше шансів дійти до відчаю в іншій. Первісна людина бажає жити, прагне досягти спокою й свободи... А громадянин завжди активний, він працює для власного збагачення до самої смерті, очікуючи її...” [8, с.150].

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель вважав, що прагнення людини до матеріального збагачення відповідало певному етапу суспільного розвитку. “Добро в собі і для себе є абсолютною метою світу й обов'язком суб'єкта, який повинний мати розуміння добра” [5, с.336]. Судження про те, що індивід за своєю природою містить зле начало, було активним заклик до кардинальних змін. Саме тому невинне добро може посприяти в досягненні індивідуального щастя. З іншої позиції цю проблему осмислив Людвіг Фейєрбах, який обґрунтував ідею несуперечності егоїстичного прагнення індивіда до щастя в поєднанні з моральністю. Гуманістична етика філософа стала завершальною ланкою німецької класичної філософії.

Особливе місце серед концепцій, які претендували на практичне втілення принципів гуманізму, мала теорія марксизму. Він, як відомо, намагався віднайти об'єктивні критерії для розуміння загальної спрямованості історичного процесу. Марксизм отожднив гуманізм з історичною перспективою розвитку людства. Адже перехід до безкласового суспільства мав надати людині духовної й земної свободи.

Засновниками “практичного гуманізму” були Карл Маркс і Фрідріх Енгельс. Їхнє етичне вчення поєднувалось із соціально-політичними поглядами. У межах філософії марксизму формувався “соціалістичний гуманізм”, що став ідеологією пролетаріату – класу, який мав на меті знищення приватної власності, експлуатації людини людиною, утвердження практичних гуманістичних цінностей – рівності, братерства, взаємодопомоги. Марксизм критично переосмислив гуманістичні теорії минулого, успадкувавши їхні найкращі надбання. В “Економічно-філософських рукописах 1844 року”, а також у працях “Святе сімейство” й “Німецька ідеологія” К.Маркс і Ф.Енгельс формулювали загальні положення діючого матеріалізму. Мислителі окреслили основи реального гуманізму.

Слід зазначити, що теорія соціалістичного гуманізму була об'єктом гострих дискусій упродовж усієї історії свого існування. Критики вважали, що ця ідея зміщує наголоси й переоцінює значення соціального параметра життя людини. Як наслідок, у 50–60-ті роки ХХ століття були створені концепції “етичного соціалізму”, “живого соціалізму”.

Філософська думка ХІХ століття розгорталася під знаком кризи та перебувала в активному пошуці вирішення нових проблем. ХХ століття в першу чергу характеризувалося відмовою від метафізичного способу мислення. Екзистенціалізм звертав увагу на багатоманітність життя людини, невідповідності, що виникали під час спроби раціональної філософії нав'язати індивідові закони універсального сенсу буття. В етичній думці Новітнього часу виокремлювали три провідні ідеї, які в подальшому мали вплив на майбутню розробку гуманістичної парадигми. Перша з них належить Ернесту Кассіреру. Мислитель вважав, що жодна жива істота на планеті не в змозі побудувати між собою та природою символічне середовище – на це здатна тільки людина. Макс Шелер був творцем другої ідеї, він по-новому осмислив формулу Фрідріха Ніцше. У центрі антропологічної концепції мислителя знаходилась ідея визнання єдності людини з природою. Індивід не є породженням якоїсь надприродної сили, а частиною предметного, матеріального світу. Адже розвиток соціальної сутності виражався через зміну характеру потреб і характеризувався насильницькою працею.

Кардинально відрізнялося від попередніх концепцій учення Альберта Швейцера. Його сприйняття феномену здійснювалось у рамках оригінальної нетрадиційної етики. Гуманізм, на думку мислителя, – це світогляд, що включав у себе розумне, фізичне, духовне начало людини. “Для істинно моральної людини будь-яке життя священне, навіть те, яке здається нижчим” [9, с.30].

Соціально-орієнтований варіант сучасного гуманізму являв собою концепцію “нового гуманізму”, головна увага якого приділялася питанням боротьби із соціальною нерівністю та орієнтацією на щасливе життя. У цьому випадку варто звернутись до проблем трансгуманізму – однієї з форм сучасного гуманізму, яка заперечувала підкорення природи людиною. Її основними принципами були: ідея гармонії людини та природи, золоте правило екології й етики, збереження природи й культури.

Виникали уявлення про інтегральний, екологічний різновиди гуманізму. На нашу думку, всі новітні течії були спрямовані в одному напрямі, який можна було б назвати “глобальним гуманізмом” – якісно новою формою ХХ століття.

Екологічний гуманізм ґрунтувався на принципі гармонії людини і природи, визнанні рівноцінності всього живого. Він утілював хайдеггерівську формулу прилучення до буття

через практику людської діяльності. Хайдеггер стверджував, що «гуманізм» означає існування людини для істинного буття» [6, с.342]. Екологія вимагала іншого ставлення до оточуючого середовища. Необхідна радикальна відмова від агресивно-споживацької орієнтації з її бажанням узяти від природи все те, що потрібно людині. Інтегральний гуманізм тісно пов'язаний із духовними перетвореннями цивілізації. У роботі «Присмерк цивілізації» Жак Марітен описував становлення гуманістичних ідей та надавав характеристику помилкам, що призвели до їхнього виродження. Зазначений феномен мислитель розумів як розкриття первинної величі людини, розвиток її можливостей.

Гуманізм належав до визначальних, наскрізних основоположних принципів світової культурної традиції. Він був історично змінною системою поглядів і мав у своїй основі принципи цінності людської особистості, її право на можливість розкриття та розвиток власних здібностей. Високі ідеали доби Просвітництва (братерства, свободи, рівності, віри в технічно-науковий прогрес, постійне вдосконалення соціокультурного простору та моральний закон усередині себе) у зіткненні з реаліями ХХ століття поставали вже не такими міцними й надійними. Страхітливі кризи перевиробництва, депресії, війни, катастрофічний занепад моральних норм і цінностей призвів до зниження популярності основних гуманістичних засад. Гуманізм як ідеологія, філософія, певне специфічне світовідношення продовжував бути об'єктом теоретичного інтересу етичного вчення. Він відіграв важливу роль у розвитку та становленні світової культури, залишаючись водночас ще не до кінця осмисленим феноменом.

1. Аврелий А. О Граде Божиим / Августин Аврелий // Спасо-Преображенский Валаамский монастырь. – М. : Политиздат, 1994. – Т. I-IV. – 341 с.
2. Аристотель. Физика / Аристотель // Философы Греции. Основы основ: логика, физика, этика. – М. : ЭКСМО-Пресс ; Фолио, 1999. – 1033 с.
3. Баткин Л. М. К истолкованию итальянского Возрождения: антропология Марсилио Фичино и Пико Делла Мирандолы / Л. М. Баткин // Из истории классического искусства Запада. – М. : Мысль, 1980. – 67 с.
4. Библия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http:// gesuschrist.ru/ bible/](http://gesuschrist.ru/bible/). – 341 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. – М. : Мысль, 1977. – Т. 3 : Наука. – 336 с.
6. Этика : учебник / под общ. ред. А. А. Гусейнова и Е. Л. Дубко. – М. : Гардарики, 2000. – С. 342–367.
7. Тиллих П. Мужество бытия / Тиллих Пауль // Избранное : Теология культуры. – М. : Наука, 1996. – 19 с.
8. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства / Жан-Жак Руссо // Об общественном договоре / Жан-Жак Руссо. – М. : Наука, 1995. – С. 138–150.
9. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / Альберт Швейцер. – М. : Прогресс, 1992. – 30 с.

The process of humanistic thought's formation is considered, the main thinkers' approaches to philosophical comprehension of humanism are shown, first of all through its relationship with the past and present, focuses on the ethical dimension of humanism.

Key words: *humanism, freedom of life's choice, justice, humaneness, happiness, goodness.*

УДК 123.1: 141.5

ББК 87.713.14

Богдан Рохман

ЕКЗИСТУВАННЯ СВОБОДИ ЯК АБСОЛЮТУ У ФІЛОСОФІЇ М.О.БЕРДЯЄВА

У статті аналізується бачення М.О.Бердяєвим проблеми особистості в суспільстві, культурі. Самовизначення особи він утверджує через її свободу і творчість.

Ключові слова: *особистість, свобода, індивідуальність, творчість, обов'язок, самореалізація.*

Проблема свободи належить до такого роду проблем, що незмінно залишається актуальною, незважаючи на тисячолітню традицію вивчення. Усяка нова епоха, со-

ціальні обставини, що змінюються, трансформації, що відбуваються з людиною, відкривають у ній нові грані. В епоху кризи культури та духовності, на тлі трагедій історії та реалій сучасності, проблема свободи постає з небаченою досі гостротою. При цьому проявляються нові грані, що потребують усебічного вивчення та нових шляхів її розв'язання.

Актуальність теми статті полягає у виявленні примату свободи, творчості й духу як абсолютних сутностей над буттям, розгляді визвольного характеру філософського пізнання в людській суб'єктивності. Особистість, здійснюючи філософську рефлексію, яка вступає в діалог із сучасністю, відкриває нові горизонти думки й почуттів у пошуках смислу. Звертаючись сьогодні до філософської спадщини М.О.Бердяєва, ми відкриваємо в ній ті проблеми, які є актуальними для нашого сучасного мислення, хоча й відзначаються стилістикою того часу.

Одним із тих проникливих мислителів, хто намагався зрозуміти суть свободи в тісному зв'язку з природною, соціальною й духовною сутністю людини, був М.О.Бердяєв. Що таке людина, як їй будувати стосунки з навколишнім природним і соціальним світом, яку обрати систему цінностей, щоб вона давала правильні орієнтації у світі й забезпечувала б розвиток кожного індивіда та людського роду в цілому, яким чином пов'язані технічний і моральний прогрес – усі ці питання, поставлені М.О.Бердяєвим, зберігають свою актуальність і понині.

Будь-яку проблему М.О.Бердяєв розглядав крізь призму своїх уявлень про свободу. Ця тема була для філософа автобіографічною.

Філософія М.О.Бердяєва присвячена дослідженню свободи людини. У центрі своїх поглядів М.О.Бердяєв поміщав особистість та її призначення в універсумі. Сам філософ визначав власний світогляд як “філософію суб'єкта, філософію духа, філософію свободи, філософію дуалістично-плюралістичну, філософію творчо-динамічну, філософію персоналістичну й філософію есхатологічну” [3, с.190]. Згідно з його поглядами існують два світи: перший – світ примарний (світова даність, необхідність), у якому дух людський знаходиться в полоні; другий – світ справжній (космос).

Філософська концепція М.О.Бердяєва включає три види свободи: 1) свобода до Бога й до буття; 2) свобода після творення світу і людини; 3) свобода як подолання недоліків об'єктивування. Послідовно розгортаючи свою концепцію, він прагне уникнути крайнощів релятивізму й догматизму. Філософ переконаний у самоочевидності свободи людини. Вона може пізнати світло, сенс, свободу тому, що в ній самій є світло, сенс, свобода.

Таким чином, свободу М.О.Бердяєв розглядає також як джерело існування ідеального взаємозв'язку людини і Бога.

Перша свобода є основою світу, основою творіння й джерелом вибору. Як основа світу свобода з'являється до його творення з нічого, *Ungrund'a*, який лежить поза межами Бога, як наголошує філософ. Людина є продовжувачем справи Бога, Божого творення.

Друга свобода – це площина здійсненого вибору людиною та його наслідків. Вибір здійснити непросто, тому свобода – це відповідальність і тягар для людини. Друга свобода по-різному трансформується в суспільстві. Часто вона перетворюється на свою протилежність – рабство. Сучасне суспільство, на думку М.О.Бердяєва, неправильно тлумачить свободу як невтручання у справи інших, відмежування від усіх. Тому однією з істотних характеристик нашої епохи є панування несвободи. Існування тільки другої свободи призводить до поширення в суспільстві тоталітарних режимів.

Третя свобода постає ж поєднанням, синтезом першої й другої свобод з їхніми кращими рисами – обранням добра, гармонійним вирішенням проблеми взаємин між Божою благодаттю й людською свободою. Третя свобода є також творчим перетво-

ренням життя, тому що завдяки їй, відкидаючи застарілі норми й закони, людина творить нове життя.

Основною тезою є те, що свобода випереджає буття. Людина є дитям Божим, але також і дитям свободи, над якою невластивий Бог. Свобода не створена Богом, вона вкорінена в безґрунтовному Ніщо. Особистість реалізується тільки у свободі, у спілкуванні з іншими. Вона не є щось завершене, раз і назавжди дане, вона творить себе протягом усього свого життя.

Згідно із М.О.Бердяєвим, існує два різних стани свободи. Є свобода перша, непідвладна розумовому осмисленню, – ірраціональна. Вона уособлює самостійність вибору людиною добра і зла. Ця свобода є шляхом, це свобода, яка завойовує, а не яку завойовують, свобода, у якій приймають істину, а не та, яку отримують від істини. Друга свобода – раціональна, свобода в істині та добрі, свобода як ціль і найвище досягнення, свобода в Бозі і від Бога одержана. Хоча сам філософ неодноразово характеризував свободу як ірраціональну, однак із подальшого аналізу його вчення отримуємо визнання раціональної сутності свободи, яка також досягається в надраціональному. Проте тут вона перестає бути ірраціональною, а містить зміст і мету, якими є творчість.

Сучасна доба є стрижневою, бо характеризується зростанням світоглядних пошуків одухотворених істин і святинь, цілісної картини світу, нових моральних орієнтирів, універсальних цінностей та осмисленням ролі філософії як “цілісної напруги всього духу прорватися до смислу світу, до свободи світу” [1, с.15]. В умовах руйнування й відкидання звичних парадигм світовідношення, людина живе в напруженому полі запитань, що постійно розширюються й поглиблюються, випробовуючи її на здатність жити життям вільної особистості. Суть полягає в спроможності людини до самовизначення в нових реаліях культури й сприймається багатьма індивідами як замах на визначальні засади їхнього буття. І в результаті – розгубленість, апатія, нетерпимість до інакших думок і дій, утрата критеріїв орієнтації у світі та виявлення всездозволеності, що, по суті, є проявом неготовності до самодіяльності, утечею від свободи.

Людина звільняється від світу примарного, укоріненого на матеріальних цінностях, для творчості, нового життя: воно вже не є послухом цьому світу й пристосуванням до нього, а свободою від нього – з’єднанням зі справжнім світом, звільненням від гріха, подоланням зла. Це поривання припускає вихід за власні межі, творчість, отримання свого ядра, релігійної волі, становлення моральних цінностей, відповідальності.

Важливо підкреслити, що в працях Бердяєва свобода розуміється як феномен особистості: “Тільки вільною є особистість, хоч би весь світ хотів її поневолити... особистість існує лише в тому випадку, якщо людина є вільним творчим духом, над яким кесар не весильний... Без свободи немає особистості. Становлення особистості і є досягненням внутрішньої свободи, коли людина не визначається вже із зовні. Істота, що живе в необхідності й примусі, не знає ще особистості” [2, с.314]. Індивідуалізм, що призводить до відокремлення від справжнього світу, виключає свободу.

Людина, яка бореться за свою свободу, прагне до екзистенціального спілкування з іншими, побудованого не на детермінації, а на принципах любові, творчості, свободи. Особистість реалізується в діяльності. У цьому процесі подолання протиріччя в собі знаходить духовний центр – свою цілісність і свободу. Особистість розвивається, реалізує своє існування й свою долю в протиріччях і поєднаннях кінцевого з нескінченним, відносного й абсолютного, свободи й необхідності, внутрішнього й зовнішнього.

На думку М.О.Бердяєва, людина хоче вийти за межі замкнутої суб’єктивності, і це відбувається у двох різних, протилежних напрямках: об’єктивування або трансцендування.

Перший – це шлях виходу в суспільство з його загальнообов’язковими формами, на якому відбувається відчуження людської природи, викидання її в об’єктивний світ, у

якому вона не знаходить себе. Суспільство постійно спокушає особистість, щоб та відмовилася від свого призначення, від своєї свободи, перетворилася на слугу суспільства, навзамін обіцяє безтурботне існування.

Другий шлях – перехід до трансуб'єктивного через трансцендування. Це шлях не об'єктивних повідомлень, а екзистенційних спілкувань. Якщо в об'єктивуванні людина знаходиться в царстві безособовості, потрапляє під владу волі могутності, грошей, жадання насолод, слави, то в трансцендуванні вона перебуває в царстві свободи, де надособистісне не пригнічує її.

Трансцендування – це активний, динамічний процес, іманентний досвід людини, у якому вона переживає катастрофи, проноситься через безодні, випробовує кінцевість свого існування, але не екстеріоризується, а інтеріоризується. Трансцендування в екзистенціальному сенсі є свободою й припускає свободу, є звільненням людини від власного полону.

Особистість, згідно з уявленнями М.О.Бердяєва, сама себе творить, реалізовує власну долю й здійснює творчу зміну світу, розвивається, збагачується, самотворюється, знаходячи джерело сил у бутті, що її перевищує; вона є потенційною універсальною перемогою свободи над рабством світу. Саме творчістю виправдовує людина своє призначення у світі.

Людина стає вільною завдяки творчості. Саме свобода постає умовою творчості, яка є внутрішньою творчою енергією людини. Через свободу вона може творити нове життя. Особистість у творчих актах любові, знання або дії підноситься над часом, стає суб'єктом нескінченності, конструює себе, здійснює вихід за власні межі у світ до свого іншого й при цьому знаходить свою сутність. Досвід творчого подолання не є “досвідом послуху”, це “досвід відваги”, “вихід із п'їтьми”, “розривання ланцюгів”; “... у ньому є переживання сили... Жах, біль, розслаблення, загибель мають бути переможені творчістю. Творчість, по суті, є виходом, результатом, перемогою” [1, с.18]. Отже, особистість – не лише результат Божественного творення, а й дитя предвічної свободи, без якої вона не була би богоподібною, тобто здатною до творчості. Слід зазначити, що саме у філософії М.О.Бердяєва найяскравіше втілена евристична ідея про творчу природу екзистування, яка отримала своє продовження в концепції свободи С.Л.Рубінштейна.

Особистість у філософії М.О.Бердяєва постає причиною самої себе – *causa sui* своїх дій і, у цілому, свого життя, бо вільною є істота самоврядна. Не самоврядування суспільства й народу, а повинно бути самоврядування людини, що стала особистістю. Вільні повинні готувати своє царство – готувати себе, себе творити свободними особистостями, а не знаходитись у пасивному очікуванні вільного суспільства. Вільні беруть на себе відповідальність. Свобода не існує без відповідальності, екзистенціальним еквівалентом якої є обов'язок, що припускає виконання людиною свого покликання. Уявлення себе духовно багатою дає людині перспективу розвитку, пояснює незадоволеність життям, створює потужний ресурс із духовної основи, звідки вона черпає сили для активності в часі. Люди повинні зрозуміти, що свобода є не правом, а обов'язком.

Складність проблеми свободи М.О.Бердяєв бачить в її соціальних наслідках – у тому, що людина середнього прошарку не дуже цінує свободу: “Людина є рабом тому, що свобода важка, рабство ж легше... Для того, щоб людина боролася за свободу, треба, щоб свобода в ній вже була, щоб внутрішньо вона не була рабом” [3, с.327]. Очевидно, є категорія людей, які з дитинства не виробили в себе особливий вид духовних потреб (у праці, активності, бути особистістю та ін.). Вони не ставлять перед собою важкі, але досяжні цілі, не переживають почуття власної гідності, радості відкриття. Інша справа – духовно багата людина.

Оскільки в людині існує протиріччя між двома її складовими (людина як звіро-подібна й духовна істота), то в соціальному житті, як пише М.О.Бердяєв, важко й драматично вирішується питання про відношення між двома великими символами в житті суспільства: хліба і свободи – коли починається рух мас у боротьбі за “хліб”, то завжди жертвують “свободою”. Духовну та інтелектуальну свободу захищають лише невеликі культурні прошарки. Тема Ф.М.Достоевського про протистояння Великому інквізиторові продовжується в роботах М.О.Бердяєва з безкомпромісною позицією – утвердженням пріоритету цінності свободи над матеріальними цінностями: “... Свобода залишається найбільшою духовною цінністю, більшою, ніж цінності вітальні” [3, с.329]. Зосередженість на матеріальному боці життя, яка найбільш далека від свободи, веде до того, що в ній починають бачити не засоби, а мету життя, творче духовне життя заперечують або підпорядковують матеріальному життю.

Перевага матеріальних цінностей над духовними ставить у важке становище величезні маси людей, “... тому економічна свобода має бути обмежена... в ім’я свободи... Якщо іноді можлива диктатура економічна й політична, то абсолютно недопустима й не може бути виправдана диктатура інтелектуальна й духовна” [3, с.328–329].

Духовність є істотною якістю особи. Саме прагнення до духовного самовдосконалення породжує в людини завдання духовного звільнення – основного шляху досягнення свободи. Максимум свободи існує лише в духовному досвіді, і тільки в ньому людина залишається творцем, тобто особистістю. Духовне звільнення припускає звільнення від ілюзій свідомості, що призводять до рабства, від усіляких видів рабства: природи, суспільства, цивілізації й культурних цінностей, народу і нації, аристократизму, буржуазності, революцій, колективізму, рабства еротичного й естетичного, а також рабства в самого себе – коли людина викинута назовні (розчинена в масі) або, навпаки, зосереджена на своїх станах – егоїстичній заздрості, злості, агресії, переживанні страху, фанатизмі тощо.

Будь-яке рабство небезпечне, оскільки заважає самореалізації, тим паче, що людина, на думку Бердяєва, любить бути рабом і часто є тираном стосовно самої себе. Вона тиранить себе як істота роздвоєна, що втратила цілісність через помилкові вірування, забобони, міфи, різноманітні страхи, хворобливі комплекси, заздрість, самолюбство, усвідомлення своєї слабкості та нікчемності й при цьому через жадання могутності й величі. Своєю волею людина поневолила не лише іншого, але й себе. Та ж сила, якою вона поневолила іншого, поневолила і її саму. Вільний ні над ким не прагне панувати.

Несвобідним є також егоїст-егоцентрист, адже егоцентризм руйнує особу. Егоцентрична самозамкнутість і зосередженість на собі, неможливість вийти за власні межі і є першородним гріхом, що заважає реалізувати повноту життя особистості. Вона припускає вихід за межі себе до іншого й інших, але не має повітря й задихається, залишаючись замкнутою в собі. Егоцентризм означає подвійне рабство людини – у самої себе, своєї самості й рабство у світу, перетвореного виключно на об’єкт, що ззовні здійснює тиск. Така людина не тільки не любить себе, але не любить й інших – володіючи владою, не дає можливості реалізувати творчий потенціал іншій людині, позбавляє її права на самоактуалізацію, применшує її як особистість.

Свобода не сумісна з почуттям страху, бо він принижує гідність людини. Духовне звільнення припускає відхід від ілюзій об’єктивації, що містять найбільшу небезпеку механізації, автоматизму, втрати особистості, і здійснюється через таку зміну структури свідомості, за якої зникає об’єктивування. Свобода не може бути досягнута без безпосередньої участі процесів свідомості й діяльності. Саме усвідомлена наявність особистості в людині говорить про її вищу природу й вище покликання. Людина усвідомлює межі свого “Я” як свого полону й прагне звільнитися від нього у творчій діяльності.

Але внаслідок зловживання свободою в людському світі переважає зло. Проблема відповідальності Бога за існуюче зло – проблема теодицеї – у філософії має декілька варіантів вирішення. Зло розглядається: 1) як частина добра (стоїцизм, Августин), 2) у ролі субстанції – існує інший, злий Бог (зороастризм), 3) як інша, темна сторона Бога (Я.Бйоме).

Філософ пропонує свій, четвертий варіант – він виносить джерело виникнення зла за рамки Бога, у небуття. М.О.Бердяєв висуває концепцію трагічної теодицеї: образ Бога, який співчуває людині й страждає разом із нею. Наслідком зла є страждання. Аналізуючи вчення буддизму, стоїцизму та неоплатонізму, М.О.Бердяєв дійшов висновку, що адекватну відповідь на питання, як уникнути страждання, дає лише християнство, яке вбачає в стражданні як негативні, так і позитивні риси: катарсис, духовне піднесення людини.

Наслідком гріха є об'єктивація, основною характеристикою якої є відчуження духу від самого себе. Філософ виокремлював різні ступені (у неорганічному, органічному та соціальному світі) та іпостасі (екстеріоризація, символізація, укорінення творчих актів у світі) об'єктивації.

М.О.Бердяєв відкидає всемогутність і всевидячість Бога й стверджує, що Бог не творить волі істот всесвіту, які виникають з Ungrund, а просто допомагає тому, щоб воля здійснювалася за допомогою добра. До такого висновку він доходить завдяки своїй упевненості в тому, що свобода не може бути створеною і що якщо б це було так, то Бог відповідав би за вселенське зло. Тоді теодицея була б неможливою. Зло з'являється тоді, коли ірраціональна свобода призводить до порушення божественної ієрархії буття й до відпадання від Бога через гордість духу тих, хто бажає посісти місце Бога. На думку М.О.Бердяєва, Бог не несе відповідальність за зло, що є у світі. Воно існує завдяки свободі та зловживанню нею людиною. Бог очікує від людини відповіді на свій заклик – продовжити творення світу. Спасіння та виправдання людини знаходиться у відповіді на заклик Бога через людську творчість.

Отже, основним атрибутом особистості є свобода. Свобода для М.О.Бердяєва розгортається у творчості як у своєму вищому бутті, а творчість знаходить у свободі буттєву глибину й силу.

Філософ обоюдно свободу, перетворює її в Абсолют, називаючи споконвічною безоднею, що передує особистості й людині, і навіть Богу. Він говорить про безодню “нествореної свободи”, з якої виростає будь-який творчий акт і сама особистість. Дивовижний гімн свободі звучить у словах: “Бог жадає від людини свободи духу, Богу потрібна лише людина вільна духом. Божий задум про світ і про людину не може бути втілений без свободи людини, без свободи духу” [2, с.93].

Свою метафізику М.О.Бердяєв формував під впливом німецьких містиків. Усі головні теми гностично-містичної традиції стають провідними темами його філософії: це й переконання в рівноправності та взаємній обумовленості Бога-Творця і людини, й уявлення про полоненість людського духу “злою” матеріальною необхідністю, і переконання у фундаментальному, початковому значенні людської свободи й людської творчості в справі вивільнення духовного начала з “полону” світової необхідності, і загострений етичний дуалізм, який визначає силу й привабливість зла, але також вимагає напруженої боротьби зі світовим злом і злом у самій людині. Основною тезою є те, що свобода випереджає буття. Людина є дитям Божим, але також і дитям свободи, над якою невладний Бог. Свобода не створена Богом, вона вкорінена в безгрунтовному Ніщо – з якого народжується і Бог-Творець. Тому Бог не має сили над свободою, і це призводить до гріха.

Для пояснення свободи й творчої активності духу М.О.Бердяєв удався до Ніщо як фундаментального онтологічного начала, яке так само первинне, як і першобуття,

точніше, навіть тотожне першобуттю, і є джерелом свободи в ньому. Людина виявляється тим наміром Божого першобуття, у якому творча свобода, що невід'ємно притаманна Богу, стає викривленою, знищує себе, породжуючи світ об'єктивації. У цьому сенсі суперечність між творчою свободою та досконалістю Бога, з одного боку, і фатальною необхідністю та внутрішньою безглуздістю світу, з іншого, стає внутрішньою суперечністю самої людини, її сутності.

М.О.Бердяєв розгортає історіософію як учення про ірраціональність дійсності. Справжньою основою історії є свобода зла. Історія є невдачею духу, у ній спотворюється Царство Боже. Звідси – есхатологічна напруженість, спрямованість до кінця об'єктивного світу. Мислитель виділяє три часових виміри: космічний, історичний, екзистенційний (метаісторичний). Якщо історичний час рухається від минулого до майбутнього, то в екзистенційному такої різниці немає. Царство Боже не є частиною історії, а метаісторією, отже, сенс історії знаходиться поза її межами. Метаісторія цілком присутня як факт історії, порушуючи її об'єктивацію (наприклад, пришествя Христа). Так само й творча діяльність людини здійснюється в екзистенційному часі та є боголюдською. Проте творчий імпульс в історії завжди закінчується невдало.

Критика об'єктивації мала в Бердяєва не тільки моральний, але й соціальний аспект. При цьому він виступав полум'яним викривачем і буржуазного міщанства, і комуністичного колективізму, критикуючи соціалізм, буржуазний дух, класову боротьбу з позиції християнського ідеалу. Устремління як демократії, так і соціалізму до зрівнялівки призводять до зруйнування особистості, оскільки породжуються духом заперечення, залежності, образи та злоби. М.О.Бердяєв запекло звинувачував революції в тому, що вони нічого не можуть створювати, а тільки руйнують, і розкривав духовно-ментальні витoki російського комунізму. Він був поборником традиції західноєвропейського й російського гуманізму – абсолютної цінності особистості та її невід'ємних прав на духовну свободу й гідні умови життя.

Таким чином, філософія свободи в М.О.Бердяєва є головною рушійною силою його екзистенційного персоналізму. Свобода в Бердяєва множинна, але не багатоманітна, вона, як і Бог, перебуває всюди й ніде відразу. В уявленні про свободу в нього можна виділити свободу творчості, свободу любові, свободу зла, свободу добра, свободу дії, свободу вибору й тому подібне. Але всі ці свободи єдині й перманентні, вони не є проявом однієї свободи, але є суттю універсальної свободи. Універсальна космічна свобода сама по собі безособова, але її втілення суб'єктивні й особистісні. Свобода безмежна, але вона сама себе обмежує, інакше вона не була б свободою, якби не могла зводити себе в рамки. Свободу філософ розглядає не як категорію філософії, а як мету й суть будь-якої філософії. Філософія без свободи просто неможлива. Пізнання свободи й повинно бути метою нової філософії.

1. Бердяєв Н. А. Философия свободы : Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М. : Издательство АСТ, 2000. – 607 с.
2. Бердяєв Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 349 с.
3. Бердяєв Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 383 с.

In the article analysed vision by M.O.Berdyayev of personality problems in society, culture. He asserts the cult of personality through its freedom and becoming of individuality.

Key words: *personality, freedom, individuality, creation, duty, self-realization.*

УДК 253: 281.9

ББК 86.32

Світлана Білоус

**ФЕНОМЕН ДУШПАСТИРСТВА В ПРАВОСЛАВ'Ї: ДО ПРОБЛЕМИ
РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ОСМИСЛЕННЯ**

У статті з релігієзнавчих підходів розглядається актуальність проблеми “достойного священства” через поняття “душпастирство” в контексті соціальної активності православ'я. Аналізуються крайні вияви душпастирства – “псевдопастирство”, “професійне служіння” та шляхи їх уникнення очима православних богословів сучасності.

Ключові слова: богословське релігієзнавство, соціальна активність православ'я, пастирське богослов'я, священство, душпастирство, християнська педагогіка.

“Мабуть, ще ніколи в історії християнства в Україні не було такої потреби займатися душпастирством і філософією душпастирства, як у наші дні” [13, с.9]. Ці слова – глибоке переконання видатного діяча православної церкви Степана Ярмуся, актуальні для українського православ'я й виступають однією зі спонук до теоретичного релігієзнавчого осмислення проблеми. Важливим аргументом на користь цінності дослідження є розширення предметних полів богословського релігієзнавства як дисциплінарної складової академічної науки [10]. На сучасному етапі пастирське богослов'я – одне з найменш переосмислених із позицій релігієзнавчої науки, тому феномен душпастирства в Україні потребує цілеспрямованих академічних розвідок.

Метою статті є визначення актуальності й специфіки душпастирства на основі поглядів визначних православних богословів сучасності. Об'єкт уваги – розуміння феномену душпастирства в православ'ї; предмет вивчення – категоріально-понятійне визначення поняття.

Завдання статті:

- окреслити й диференціювати змістові наповнення понять “священство”, “душпастирство”, “християнська педагогіка” і “псевдостарчество”, “младостарчество”;

- з'ясувати функціональність і засоби душпастирства.

Подібно до інших конфесій, у православ'ї душпастирська діяльність постає як актуальна проблема й уже встигла заявити про себе в поодиноких працях церковних діячів. У цьому контексті в Україні в період з ХІХ століття та ближче до нашого часу відомими стали праці як українських, так і російських богословів: Валентина Войно-Ясенецького (архієпископа Луки), Василя Зеньківського, Миколи Конрада, Петра Кудрявцева, митрополита Іларіона (Огієнко), Івана Ортинського, Арсена Річинського, Олександра Шмемана, Памфіла Юркевича та інших. Контекст висвітлення цієї проблеми тяжіє до сфери православного пастирського богослов'я. Одними з перших у цій площині є праці Василя Певницького, Антонія (Храповицького), Бориса Плотникова, Григорія Шавельського, архієпископа Іоана (Шаховського), Василя Боцановського, Степана Ярмуся та ін.

Душпастирська діяльність Церкви належить до сфери соціальної активності цього суспільного інституту, проте виступає як самостійне явище й характеризує скоріше духовну активність, аніж певні інші характеристики. Серед сучасних досліджень, що висвітлюють проблеми й перспективи комунікації церкви із суспільством, знаними є праці Сергія Здіорука, Анатолія Колодного, Юлії Недзельської, Олександра Сагана, Віталія Шевченко, Людмили Филипович та інших.

Розмова про душпастирсько-суспільну місію православ'я в Україні ведеться передусім главами та незаперечними харизматичними лідерами відомих православних церков: митрополитом Володимиром (Сабоданом) (УПЦ), патріархом Філаретом (Денисенко) (УПЦ КП), митрополитом Мефодієм (Кудряковим) (УАПЦ) та ін.

Водночас теоретичний аналіз феномену душпастирства та його категоріально-понятійного інструментарію для практичної реалізації здійснено ще не достатньо: “У нас ще немає ні виробленої системи, ні структури пастирського богослов'я” [13, с.52]. Задекларовані наміри душпастирської діяльності лише через поодинокі приклади знаходять реалізацію, через те існує потреба поглибленого розуміння аксіологічних вимірів душпастирства.

Проблема душпастирства в церкві своєю природою, будучи христоцентричною, стає антропоцентричною й соціально спрямованою, тобто стосується опіки й турботливого ставлення про людину як найвище творіння Боже, а також про суспільство, у якому вона живе.

Відомо, що генеза душпастирства ведеться від Ісуса Христа в Новому Завіті, адже в Старому Завіті виразно представлене лише священство. “Я – Пастир Добрий. Пастир добрий кладе життя власне за вівці... Я Пастир Добрий, і знаю Своїх, і Свої Мене знають” (Ів. 10: 11, 14). Ісус Христос є Взірцем жертовної любові до пастви – усіх людей. Власне через велику любов і постійну турботу про кожну людину, насамперед про її духовний світ, Ісус Христос назвав Себе Пастирем людських душ. Святі апостоли та святі отці церкви своїм життєвими прикладом і повчаннями наслідували душпастирське покликання. Упродовж своєї історії церква має численні приклади достойного душпастирства, яке близьке за змістом поняттю “достойне священство”. Відтак можна вести мову про виокремлення понять: “душпастирство” і “священство”.

Тракування й порівняння цих та інших понять знаходимо в С.Ярмуса. Здійснюючи компаративний аналіз вищезгаданих феноменів, автор яскраво демонструє характерні особливості кожного окремо взятого. За словами дослідника, “священство представляється нам чимось особливим, звишеним, священним і таким воно є по суті; нагадує нам царину іншого світу: небесного, торжественного, божественного”. Священник у церкві, як каже С.Ярмусь, – це священник біля Престолу... Священник – то ангельське служіння, служіння сотеріологічне. А чутливий і співчутливий душпастир – там, де є ті, що впали, що потребують порятунку, розради й спасіння. Душпастирство ставить перед нами світ проблем людини. Добрий пастир, подібно до Ісуса Христа, не відвертається від людської муки, терпіння; він зміцнює сили людини, збитої життям, і їй допомагає; тому, хто упав, глибоко співчуває, безнадійного обнадіює. Для доброго душпастиря безнадійного стану нема. За одного, що упав, який кається, завжди є ангельська радість. “Священство дійсно робить багато; обслуговує своїх вірних літургічно; але всі інші потреби людей: у царині моралі, духу, серця, різних емоцій може заспокоювати «доброго вишколу» душпастирство” [13, с.9–13].

Різновидом чи альтернативою душпастирства в історії церкви було й залишається старчество. Старці – люди святого розуму й великої духовної сили. Серед них – як “люди високої духовної освіти”, так і “простого розуму”. Освітній критерій у цьому випадку не завжди є показником якості, скоріше життєво-досвідний і віковий відіграють провідну роль.

Говорячи про душпастирів “простого розуму”, очевидно, богослов обстоює образ людини з життєвою духовною мудрістю, що вміщує “дар прозрівати тайники людської душі та серця” [13, с.14]. Виразно виокремлюється в С.Ярмуса поняття “доброго душпастирства” й “офіційного” (формального), задекларованого й обов'язкового до публічного виконання.

Відомо, що ідею душпастирства С.Ярмусь не лише подає на теоретичному рівні, але й в особистому духовному житті демонструє його функціонування, є прикладом для інших. Так, згідно з відгуками Д.Степовика, С.Ярмусь – “це добра, сердечна і весела за вдачею людина. Він... чудовий педагог духовних предметів... Курс лекцій професора-богослова на теми сучасного душпастирства, прочитаний в Київській духовній ака-

демії, видано окремою книгою” [7]. Як переконливо зауважує А.Колодний стосовно С.Ярмуся, у розкритті природи душпастирства у своїх працях отець неперевершений. Тут знову виявилися його антропологічні наукові зацікавлення, психологічні підходи до людини й людських спільнот, адже справжнє душпастирство вимагає знання людської природи, життєвого та духовного досвіду, особистого обдарування на це служіння [11, с.469]. За словами самого С.Ярмуся, “Православ'я треба полюбити життям і треба хотіти переживати його, бо без вольових переживань православ'я не можна збагнути... Тут життєва любов до Бога і людини вища доктринально-нормативної букви закону. Богом відкриті істини воно в собі вміщує і береже їх своєю притаманною святою обережністю: доктринальних презиційностей у нього менше” [12, с.257]. Виокремлюючи цю думку, Д.Степовик уважає: “... Ці важливі слова треба було б пам'ятати тим «командирам» православ'я, у яких в доктринально-нормативні букви закону і доктринальній презиційності повністю потонула християнська любов” [7]. Йдеться про добрі й протилежні до них священничі покликання.

Солідарні позиції відносно “доброго” й “формального” душпастирства знаходимо в “Щоденнику” уже російського богослова Олександра Шмемана (1921–1983 роки життя): “Священство, а тим паче душпастирство, не повинні перетворитись у професію з прагматичними цілями, адже нема нічого гіршого від професійної релігійності” [6, с.60].

Висока оцінка духовної спадщини О.Шмемана дається його прибічниками: “Щоденники о. Олександра – це світла атмосфера, пряма постановка питань, чесні відповіді на них. Книга може багатьом людям послужити якоюсь відповіддю – як жити в Церкві? Православні християни нерідко задають це питання; громади якось не складаються; індивідуальний аскетизм очікуваних плодів не приносить – консерватизм і застороги, з одного боку, якийсь порив до відновлення, з іншого боку – згодом перестають захоплювати, часто перетворюючись у стомлювальну форму або «рід діяльності» без живлющого Христового змісту...” [5].

Очевидно, спостерігаючи в повсякденному житті явища, що не завжди відповідають бажаному уявленню відносно покликання й ролей священнослужителів і душпастирів, Шмеман у “Щоденнику” зазначає: “Я не можу піти із Церкви, – тому, що це моє життя. Я вірю, що Православ'я – істина й порятунок, і здригаюсь від того, що пропонують під видом Православ'я, від того, що люблять, чим живуть, у чому бачать «православ'я» самі ж православні, навіть кращі, безкорисливі серед них” [5, с.63].

Шмеман обтяжений контактами “з «професіоналами» церковності, як, утім, й із професіоналами благочестя”, часом дуже гостро відчуває, як “задушливо в «церковному» світі” [5, с.64]. Богослов висловлює думку про бажання бути самим собою, а не грати вічно якусь роль, штучну, архаїчну й нудну для нього: “... Православ'я ряса і камілавок, безглузких церемоній, елейності й лукавства” провокує до втечі [5, с.68]. Роздратування й зневіра в нього викликали всі прояви рабської залежності від форми, “церковної моди”, “панотців”, “духівників”, “отців”, усі види самозамилування.

Так, “християнство потребує, абсолютно потребує простоти, потребує «світлого ока», «зрячої любові»” [5, с.65]. Опосередкованості, упередженості, ідеологічній одержимості, “тримасам благочестя й благим намірам” О.Шмеман протиставляв простоту, безпосередність життя, споглядання, спілкування – відвертість [2]. Священники, а тим паче душпастирі, – це люди за покликанням. П.Мещеринов, аналізуючи душпастирські погляди О.Шмемана, зауважує, що згідно з його переконаннями, неадекватне сприйняття душпастирства – це загроза продукувати масу хворобливих наслідків і перекручень: “небезпечний псевдостарець насолоджується духовним владолюбством” [5, с.71].

О.Шмеман, за оцінками аналітиків, критикував соціальну концепцію в православ'ї, очевидно, застерігаючи від формування нових обтяжливих регалій чи формаль-

ностей. Взірцем розвитку духовних сил кожного вважає споглядальне життя (*vita contemplativa*), що фокусує увагу на самому процесі відчуття важливості найбажанішої справи – жити.

Взірцю доброго духівника відповідають люди з розвиненими душевними якостями, високодуховними характеристиками, альтруїстичними здібностями. О.Шмеман згадує про митрополита РПЦ Антонія (Храповицького), котрий власне сутність священства визначав як співчутливу любов, у Покаянні бачив таїнство Примирення й Любові, але не “суду” й “осуду”.

Не потрібно ламати зовнішні сформовані традиції, – переконані однодумці, – а слід осмислити їх, жити Христом, самому, особисто й відповідально, бути Його Церквою. Наповнити щохвилини своє життя радісним переживанням уже даного людям у Церкві Царства Христового, включати в нього й культуру, і сучасність, і все те, із чим стикається людина, – шлях для кожного. Цей шлях зажадає від віруючого напруженого осмислення, а часом і переосмислення особистого й загальноцерковного в духовному житті, що й приводить людину до Бога, до самої себе, до чесності перед собою, дає в людині місце Духу Святому. Коли Він стосується нашого серця, усе знаходить зміст – ми вже в Царстві Христовому; а без цього ні зовнішня церковність, ні відновлення, ні що б то не було “гроша ламаного не коштує” [5]. Внутрішнє радісне переживання даного людям у Церкві Царства Христового – один з ефективних засобів духовного саморозвитку, що виведений зі споглядального життя.

Безпосередньо сам Петро (Мещеринов) вважає, що “душпастирство за своєю суттю є педагогікою: навчання тому, як християнинові зростати в Дусі. Духівник – це, насамперед, педагог. Здійснюється пастирство як будь-який природний педагогічний процес: старші діляться досвідом з молодшими, навчають навичкам християнського життя” [4]. Розуміння змісту душпастирства приводить до межування чи навіть отождолення з різновидами: християнською педагогікою, катехізисом та їхніми складовими.

Процес навчання означає не зовнішні форми катехізації, тобто з’ясування питань ритуально-обрядового характеру (наприклад, скільки часу поститись, як читати молитви, як накладати на себе символ хреста тощо – ці речі не вимагають тривалого пояснення). Навчання християнського життя – це виховання совісті, що має на меті навчити християнина оцінювати себе й усі явища навколишнього світу згідно з Євангельськими орієнтирами, виховувати духовні почуття (“чуття серця”) [4]. Навчання християнського життя або ж християнська педагогіка орієнтовані на весь вік життя людини, а не лише на певні вікові параметри. Через те завданням християнської педагогіки є не стільки воцерковлення (у більш формальному звучанні), скільки формування потреби вдосконалення особистості в системі координат євангельських цінностей. “Християнізувати волю” людини – завдання душпастирства [4].

Завдяки душпастирській діяльності виявляються потенційні можливості християнина, тобто те, наскільки він може прослідкувати за своїм духовним розвитком самостійно, наскільки розвинута його сила волі та наскільки йому потрібна пастирська допомога церкви. Християнство переборює падіння волі людини силою Духа Святого.

Розуміння природи й покликання священства та душпастирства, що маємо змогу простежити на прикладі праць Степана Ярмуся, Олександра Шмемана та їхніх однодумців, зводиться до потреби доброго духовного наставника, що виконує свої обов’язки за покликом душі, велінням внутрішнього голосу допомогти ближньому, а не з формальних причин. “Псевдосвященство”, “псевдодушпастирство”, “псевдостарчество” провокують скоріш за все духовну шкоду, аніж користь для вірних. Тяжіння до формалізму в будь-якій справі, а насамперед – у справі віри, духовного розвитку, призводить до зворотних процесів.

Проблема диференціювання “непорочного старчества” і “псевдостарчества”, “младостарчества” виявляється через розуміння й практикування окремо взятою людиною цінностей й антицінностей. Для свідчення цього можемо взяти описаний випадок з повсякденного життя. *“З нагоди моїх недавніх відвідин України, я мав доручення зайти до одного відомого монастиря й зустрітися з його намісником. Але поки настала домовлена година, я... чекав свого часу на коридорі. Аж тут почувся тяжкий хід людини. Я побачив, що то чернець іде в моєму напрямі. Він – людина могутньої будови, підійшовши, – став проти мене, оглянув мене, а тоді, тицьнувши мені під ніс свою правицю, наказово промовив: «Цілуй руку! Я – архимандрит». Я цей чернечий наказ покійно виконав. Ми переглянулись з присутніми при мені... але ніхто не промовив ні слова. Чернець-архимандрит пішов-собі, куди був наставлений. Я тихо про себе подумав: А де ж прославлене наше смиренне старчество? ... це різкий контраст ідеалу непорочного старчества-пастирства, якого очікує людина нашого часу”* [13, с.58–59]. Як очікується, “непорочному старчеству” (гідному душпастирству) властиві смиренність, духовна покора, готовність до жертвності.

“Я з усією силою відчуваю, – знаходимо в о. Шмемана, – що одна з головних небезпек завжди й усюди – псевдорелігія, псевдодуховність... Узагалі «псевдо»... Нарешті, як серцевий стогін: «Немає нічого гіршого за професійну релігійність!»» [6, с.58].

Отже, антонімічними в семантичному полі є, з одного боку, поняття любов, приязнь, пошана, прихильність, доброзичливість, а з іншого, – байдужість, неповага, недолюблювання, неприязнь, зневага, ворожість, ненависть тощо тяжіють до адекватних їм координат, у даному випадку це “старчество” і “псевдостарчество”, “душпастирство” і “псевдодушпастирство”, “релігійність” і “псевдорелігійність, професійна релігійність”, “добре священство, священство-душпастирство” і “професійне священство” та ін.

З богословських творів і душпастирського життя відомо, що не кожен священник одразу володіє даром духівництва. Однією з причин може бути недосвіченість, молодечий вік. Із цією метою митрополит Сурожський – Антоній (Блюм) погоджується з існуванням проблем у становленні молодого священника: “Дійсно, ти здобув освіту чи то в богословській школі, чи то в семінарії, чи в академії, але все одно ця розумова освіта не могла зробити тебе святим; не уявляй собі, що можеш людей вести від землі на небо... Знаєте, коли люди беруть провідника в гори, вони вибирають людину, яка там бувала, знає дорогу, уже проходила нею. А молодий священник, що говорить «Я здобув богословську освіту, я можу взяти людину за руку й привести в Царство Боже» – помиляється, тому що він там ніколи не бував” [9].

Методом подолання антицінностей є їх усвідомлення, зречення й трансформація на позитивні. “Не засуджую й Я тебе. Іди собі, але більше не гріши” (Ів. 8, 11). Слова Ісуса Христа, який прощає грішницю, наказуючи не чинити так, як це було раніше, адресовані всім, у тому числі й тим, хто має стосунок до категорії “псевдо”. У християнському катехізисі (педагогіці) покаяння й прощення – одні з найважливіших засобів оновлення особистості, початок удосконалення як звичайного віруючого, так і духівника, котрий також потребує духовної допомоги. Віра в Бога, смирення, любов, покаяння – головні засоби на шляху до вдосконалення. Стаючи на захист духовно слабких священників, описуючи, як вони не відчувають усього внутрішнього світу пересічних віруючих, що приступають до тайни Сповіді, яка здійснюється за посередництва священника, преподобний Макарій Оптинський повчає вірних: “Яка тобі до того справа, що духівник ваш, не розуміючи духовного життя, сварить вас; ти приходиш із покаянням до самого Господа й воно повинно бути смиренне; у такому улаштуванні й докір варто прийняти: видно, Господь попускає. Де ж узяти за нашою мораллю духівників? Але які б вони не були, усе ж їм довірені ключі в’язати й вирішувати та інших Таїнств бути служителями” [3, с.148].

Погляди, що існують у сучасній християнській свідомості про душпастирство, базуючись на співвідношеннях цінностей й антицінностей, природного й надприродного начал, у розвитку душпастирства виходять із визнання провідної ролі покликання (подібно до вчення “сродної праці” у Г.Сковороди). “Без душі і серця в своєму покликанні, – ні священнослужителя, ні тим більше душпастирства не може бути. Бо силуванням до цього самого себе та дійсним обманом людей – ніхто й нікого не обслужить. Якщо священник затрачує сенс свого покликання і більше не любить його – нехай має совість і від священнослуження відійде. Або нехай молиться, щоб той сенс повернувся до нього. Інакше ніякого священнодійства, ніякого душпастирства не буде” [13, с.72].

Згідно з пастирським богослов'ям священник-душпастир значну увагу повинен приділяти Людині, виходячи з духовного покликання, слідуючи євангельським заповідям Любові. Християнська релігія володіє потужним ресурсом людинознавства, а новітня доба є спраглою у відповідях на питання “Що є Людина і як сприймати інших Людей?”. “Чеснота людинолюбства” дозволяє реалізовувати потенційні можливості душпастирства. “Де священство ґрунтується на чистій любові до людей, де панівною буває атмосфера чоловіколюбства, де священник працює в любові і з любов'ю, – там... Царство Боже на Землі. В такій атмосфері, – де мир, злагода, добро, – душпастирство приємне... Але в такій громаді, і в такій Церкві священникові-заробітчанинові не буде місця” [13, с.73]. Зустрічаючи образний термін “священник-заробітчанин”, богослови критикують прагматичні нахили такого священника, у яких місце Абсолютного затьмарюється профанними речами.

Однак, “з іншого боку, – знаходимо доповнення в митрополита Антонія (Блюма): судити про священника тільки за його життям або за тим, що ти бачиш у його житті, не можна, тому що ти бачиш зовнішність. Скажімо, ти бачиш, що він грішна людина, а чи ти бачиш, як він плаче перед Богом, як він страждає про своє падіння або про свою слабкість? І отут, я думаю, – каже митрополит Антоній, що – і миряни повинні відіграти свою роль. Не треба ставити священника, особливо молодого, на такий п'єдестал, щоб він думав, начебто духовний геній. І треба його підтримувати, щоб йому не було страшно бути звичайним, “напівбездарним” священником, якщо він такий... Треба більше розвивати взаємодію між мирянами й священниками, щоб священник не мав тенденції й бажання панувати над волею Божою... миряни можуть зробити зі священника якогось псевдостарця: він буде уявляти, що він духівник, що він «веде» і все знає. Я думаю, що має бути співробітництво, співучасть. Цьому я навчився за своє життя; я не хочу сказати, що я кращий за когось, просто – я це знаю, і все це мені в суд і в осуд більше, ніж комусь, хто не знає” [9].

Відправним пунктом богословських підходів до проблеми виокремлення засобів душпастирства є систематизовані загальнохристиянські принципи віровчення. Про це наголошують П.Флоренський, О.Шмеман, О.Мень, В.Зеньковський, С.Ярмусь та ін. Згідно з означеними поглядами, людина потребує щирого й доброго помічника для свого духовного самопочуття. Вона має потребу “виговоритись” зі священником, полегшити страждання не лише духовні, але й фізичні, у такий спосіб очистити себе від різного роду негативу, особливо очевидно під час Тайни Сповіді. “Одна з речей, які священник повинен засвоїти, це – бути поблизу людини й мовчати, і вдивлятися, поки або Господь Бог йому не відкриє щось, або із власної досвідченості він не вловить щось і зможе тоді внести якийсь невеликий внесок. Не «тепер я тебе розумію й буду тебе вести», а «тепер я, здається, зрозумів щось, що тобі потрібно, я з тобою поділюся тим, що знаю або начебто знаю, а ти бери або не бери». Звичайно, залежно від того, хто говорить, ми приймемо його слово з більшою або меншою готовністю виконувати його раду, але, по суті, дуже важливо, щоб священник не думав, начебто він може замінити собою Святого Духа. Духовність ми описуємо здебільшого зовнішніми проявами: мо-

литовністю, тими чи іншими чеснотами, смиренністю й т. д. За своєю суттю духовність – це вплив Святого Духа на душу людини й відгук з його боку. На жаль, чим молодший священник, тим більше він «знає», те що його вчили в богословській школі «всьому» і він «все знає». Це тільки згодом починаєш розуміти, що ти нічого нічого не знаєш, тому що до тебе не дійшло через досвід те, про що ти говориш” [9]. Атмосфера людинолюбства й турботи про ближнього набуває сакрального змісту і є еталоном у визначенні орієнтирів душпастирства.

Основними чинниками душпастирства, які заслуговують на детальний аналіз свого застосування, є молитва, Святі Таїнства, Священне Писання, історія й авторитетні люди, література [13, с.73]. Зміст таких сакральних джерел є надзвичайно об’ємним. Крім того, у богословській думці існують неоднозначні погляди щодо специфіки їх застосування [6], через те увага до таких засобів удосконалення особистості складатиме проблематику наступних розвідок. Бачимо, що засоби душпастирського впливу на людину з певною розумною (оптимальною) умовністю можна вважати його інструментарієм. У християнстві сформувалося відносно цілісне богословське розуміння душпастирства.

Мова про природу душпастирства передбачає прояснення горизонтів душпастирської діяльності православних церков України в умовах секуляризації, глобальних проблем сучасності та особливо – в умовах невисокої довіри громадян до церкви й духовенства. Так, згідно із соціологічними дослідженнями, станом на 2009 рік “повністю довіряють” церкві лише 25,1% опитаних, що на 8,6% менше в порівнянні з 2000 роком [8]. Перспективи розвитку душпастирства в українському православ’ї окреслюються здебільшого лише завдяки соціальним доктринам чи концепціям. Глибинна ж сутність душпастирства виходить з духовного досвіду священнослужителів і по-особливому наближена до природи людини. Життя й духовний досвід отців, а також мирян, є прикладом цього: “Треба вчити людей, і почати із себе самого” [9].

Підводячи підсумки нашої статті, слід відмітити, що актуальність душпастирства визначається потребою кожної людини в духовній опіці, особливо, коли її віра в Бога ще визріває. “Різниця між віруючим і невіруючим така ж сама, як між статуєю й живою людиною. Статуя може бути в тисячу разів прекраснішою за дану людину, але вона – кам’яна, вона не рухається, мовчить. Людина може бути не примітна ззовні й нічим не вирізнятися, але вона сповнена життям... І саме такими ми повинні стати” [9].

З релігієзнавчої точки зору очевидним є факт, що серед православних богословських дискусій поняття “старчество” і “псевдостарчество”, “душпастирство” і “псевдодушпастирство”, “релігійність” і “псевдорелігійність, професійна релігійність”, “добре священство, священство-душпастирство”, “професійне священство” тощо мають місце завдяки своїй духовній функціональності й актуальності. Реалізація шляхів подолання антицінностей є важливим у справі становлення формації душпастиря.

Релігієзнавче пізнання душпастирства потребує подальшого продовження. Перспективами досліджень стануть історіософські розвідки проблеми з метою забезпечення її цілісного сприйняття й окреслення.

1. Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту: із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена / Об’єднання біблійних товариств. – Ukrainian Bible. – 1990.
2. Гаврюшин Н. К. Священство не должно быть профессией : протопресвитер Александр Шмеман. [Електронний ресурс] / Николай Костянтинович Гаврюшин. – Режим доступу : <http://www.bogoslov.ru/text/361386.html>.
3. Душевный лекарь : Святые отцы – мирянам / Украинская православная церковь, Полтавская епархия, Спасо-Преображенский монастырь ; одобрено Издательским Советом Русской Православной Церкви. – Изд. второе, испр., дополн. – Краматорск : Тираж-51. – 800 с.
4. Мещеринов П. Благословите, батюшка, или “Решай сам”? [Електронний ресурс] / Пётр Мещеринов, игум. – Режим доступу : <http://www.kiev-orthodox.org/site/spiritual/1652/>.

5. Мещеринов П. Читая “Дневники” о. Александра Шмемана... [Електронний ресурс] / Пётр Мещеринов, игум. – Режим доступу : <http://www.evangelie.ru/forum/t80368.html> .
6. Шмеман А. Дневники : 1973–1983 / Александр Шмеман, протоиерей ; сост., подгот. текста У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман ; предисл. С. А. Шмеман ; прим. Е. Ю. Дорман. – М. : Русский путь, 2005. – 720 с.
7. Степовик Д. Душпастир Києво-Могилянської традиції [Електронний ресурс] / Дмитро Степовик. – Режим доступу : <http://www.evangelie.ru/forum/t80368.html>.
8. Чи довіряєте Ви Церкві? (динаміка, 2000–2009): Соціологічне опитування. Центр Разумкова [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.uceps.org/ukr/poll.php?poll_id=83 .
9. Сурожский А. Царственное священство мирян [Електронний ресурс] / Антоний Сурожский, митрополит (Блюм) // О слышании и делании / Антоний Сурожский, митрополит. – Режим доступу : http://www.mitras.ru/church/ch_15.htm.
10. Шевченко В. Богословське релігієзнавство в його предметному змісті / Віталій Шевченко // Дисциплінарне релігієзнавство : навч. посіб. / за наук. ред. д-ра філос. наук, проф. Анатолія Колодного. – 2-ге допрац. вид. – К., 2010. – С. 35–48.
11. Ярмусь С. Досвід віри українця : Вибрані твори / Степан Ярмусь / упоряд. і авт. аналіт. післясл. проф. Анатолій Колодний. – К. : Світ знань, 2007. – 488 с.
12. Ярмусь С. Вибране із статей, проповідей і доповідей / Степан Ярмусь. – Вінніпег : Волинь, 1991. – 412 с.
13. Ярмусь С. Сучасне душпастирство. Кн. друга / Степан Ярмусь, протопресвітер. – К. ; Вінніпег : Жовтень, 1994. – 269 с.

The actuality of the problem “worthy priesthood” through the concept of “priesthood” in the context of social activity of orthodoxy is considered in the article from the religious point of view. Extreme manifestations of priesthood such as “pseudopriesthood”, “professional service” and ways to avoid them from the point of view of orthodox theologians of modern time are analyzed.

Key words: *theological religious studies, social activity of orthodoxy, pastoral theology, priesthood, Christian pedagogy.*

НАШІ АВТОРИ

1. Білоус Світлана – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.
2. Возняк Степан – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.
3. Ганаба Світлана – кандидат філософських наук, доцент Кам'янець-Подільського національного університету ім. І. Огієнка.
4. Гнатюк Ярослав – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.
5. Голянич Михайло – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.
6. Гоян Ігор – кандидат психологічних наук, доцент, декан філософського факультету Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.
7. Гринчишин Надія – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і політології Львівського державного університету внутрішніх справ.
8. Гуцуляк Олег – кандидат філософських наук, заступник директора наукової бібліотеки Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.
9. Гушпит Ганна – аспірантка кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.
10. Дойчик Максим – кандидат філософських наук, доцент, заступник декана філософського факультету Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.
11. Закревський Володимир – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Південного наукового центру Національної академії педагогічних наук (м. Одеса).
12. Квасюк Лариса – кандидат філософських наук, доцент національного університету “Острозька академія”.
13. Кудлач-Мельник Віра – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу.
14. Ларіонова Вікторія – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.
15. Ленард-Криськів Ірина – аспірантка кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.
16. Макарова Алла – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.
17. Мотрук Раїса – аспірантка кафедри вікової і педагогічної психології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.
18. Надурак Віталій – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.
19. Пішак Оксана – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу.
20. Пітулей Вікторія – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, філософії права і юридичної психології Івано-Франківського університету права ім. Короля Данила.
21. Пятківський Роман – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.

22. Рохман Богдан – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.
23. Синиця Андрій – кандидат філософських наук, викладач Львівського державного університету фізичної культури.
24. Сидорик Юрій – кандидат психологічних наук, доцент кафедри педагогічної та вікової психології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.
25. Стебельська Олександра – аспірантка кафедри філософії університету “Львівська політехніка”.
26. Трачук Марія – аспірантка кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.
27. Шибіста Христина – магістрантка кафедри педагогічної та вікової психології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.

ЗМІСТ

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

<i>Роман Пятківський. Цінність праксеології.....</i>	3
<i>Володимир Закревський. Соціальні технології як інструменти перетворень.....</i>	8
<i>Вікторія Пітулей. Феномен відповідальності як визначальна проблема філософії.....</i>	14

ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА

<i>Алла Макарова. Концепція справедливості Г.С.Сковороди в контексті ідей української філософії другої половини ХІХ – початку ХХ ст.</i>	20
<i>Ганна Гушпит. Морально-світоглядна проблематика в пошуках мислителів Київської філософсько-антропологічної школи.....</i>	25
<i>Лариса Квасюк. Дві духовно-інтелектуальні традиції в полеміці Л.Кревзи і З.Копистенського.....</i>	29
<i>Світлана Ганаба. Філософсько-освітні погляди Софії Русової в контексті сучасних педагогічних тенденцій.....</i>	35
<i>Ярослав Гнатюк. “Дух капіталізму” і “привид комунізму” на сцені української історії.....</i>	40
<i>Олег Гуцуляк. Історіософія кенозису Русі: від Малоросії до України.....</i>	47
<i>Ірина Ленард-Криськів. Можливості застосування критеріїв відкритості й закритості суспільства до аналізу концепцій новітньої української політичної філософії.....</i>	52

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Михайло Голянич. Ідеї гуманізації і творення майбутнього в сучасній зарубіжній філософії..</i>	60
<i>Ігор Гоян. Роль психологізму у формуванні методології гуманітарних наук кінця ХІХ – початку ХХ ст.</i>	68
<i>Андрій Синиця. Логіко-лінгвістичні передумови прагматичного повороту в аналітичній філософії.....</i>	74
<i>Олександра Стебельська. Репрезентація природи й сутності свідомості в теоріях еволюційної епістемології.....</i>	79

ЛЮДИНА І СУСПІЛЬСТВО

<i>Степан Возняк. Дегуманізація особистості як феномен сучасності.....</i>	86
<i>Оксана Пішак. Інтерсуб’єктивність як соціокультурна складова відношення “Я – Інший”..</i>	91
<i>Раїса Мотрук. Детермінація професійного самовизначення особистості.....</i>	97
<i>Христина Шибіста, Юрій Сидорик. Особливості часу сенсомоторної реакції в студенток з різними характеристиками їх поведінки під час спілкування зі своїми батьками.....</i>	102
<i>Віра Кудлач-Мельник. Виховання громадянськості під час вивчення дисциплін філософського циклу.....</i>	108
<i>Наталія Фреїк, Йосип Цимбрикевич. Життя і ентропія: проблеми взаємовпливу.....</i>	113

ІСТОРІЯ І ТЕОРІЯ ЕТИКИ

<i>Вікторія Ларіонова. Моральний вибір: феномен свідомості і поведінки.....</i>	120
<i>Віталій Надурак. Можливості впливу на розвиток суспільної моралі.....</i>	126
<i>Максим Дойчик. Категорія “гідність” в етиці Арістотеля.....</i>	133
<i>Надія Гринчишин. Феномен смерті та безсмертя в етичній концепції Емануеля Левінаса....</i>	139
<i>Марія Трачук. Трансформація ідеї гуманізму у філософській думці.....</i>	145
<i>Богдан Рохман. Екзистування свободи як абсолюту у філософії М.О.Бердяєва.....</i>	151

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО І ТЕОЛОГІЯ

<i>Світлана Білоус. Феномен душпастирства в православ’ї: до проблеми релігієзнавчого осмислення.....</i>	158
--	-----

НАШІ АВТОРИ.....	166
------------------	-----

CONTENTS

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL PROBLEMS OF PHILOSOPHY

<i>Roman Pyatkivskiy</i> . Value of Praxeology.....	3
<i>Volodymyr Zakrevsky</i> . Social Technologies as a Tool for Transformation.....	8
<i>Viktoria Pituley</i> . Social-philosophical Research of the Responsibility Problem	14

PHILOSOPHICAL UKRAINIAN STUDIES

<i>Alla Makarova</i> . G.S.Skovoroda's Conception of Justice in the Context of the Ukrainian Philosophy of the Second Half of the 19th – Beginning of the 20th Centuries.....	20
<i>Hanna Hushpyt</i> . The Moral and Ideological Problems of Kiev Philosophical Anthropological School.....	25
<i>Larysa Kvasnyuk</i> . Two Spiritual Intellectual Traditions in L.Krevza's and Z.Kopystensky's Polemics.....	29
<i>Svitlana Ganaba</i> . Sophia Rusova's Philosophical and Educational Ideas in the Context of Modern Pedagogical Tendencies.....	35
<i>Yaroslav Hnatiuk</i> . The "Spirit of Capitalism" and the "Ghost of Communism" in the Ukrainian History.....	40
<i>Oleg Gutsulyak</i> . The Kenosis Historiosophy of Rus: from Malorussia to Ukraine.....	47
<i>Iryna Lenard-Kryskiv</i> . Opportunities of Applying the Criteria of Open and Closed Society to the Analysis of the New Ukrainian Political Philosophy Concept.....	52

THE HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Mykhailo Holyanych</i> . Conceptions of Humanization and Creation of Future in Modern Foreign Philosophy.....	60
<i>Igor Goyan</i> . The Role of Psychologism in the Formation of the Humanities' Methodology at the End of the 19th – the Beginning of the 20th Centuries.....	68
<i>Andriy Synytsya</i> . Logic and Linguistic Preconditions of Pragmatic turn in Analytical Philosophy.....	74
<i>Oleksandra Stebelska</i> . Model of Consciousness Perception in the Theory of Evolutionary Epistemology.....	79

PEOPLE AND SOCIETY

<i>Stepan Vozniak</i> . Dehumanization of the Individual as a Phenomenon of Our Time.....	86
<i>Oksana Pishak</i> . Intersubjective as a Sociocultural Constituent of Relation "Me – Another"..	91
<i>Raisa Motruk</i> . Determination of the Professional Self-Determination of Personality.....	97
<i>Chrystyna Shybista, Juriy Sydoryk</i> . Characteristics of Sensomotor Reaction Time of Students with Different Characteristics of Their Behavior when Communicating with Their Parents....	102
<i>Vira Kudlach-Melnyk</i> . Citizenship Education during Studying Disciplines of Philosophical Cycle.....	108
<i>Natalia Freyik, Yosyp Tymbrykevych</i> . Life and Entropy: Problems of Interaction.....	113

HISTORY AND THEORY OF ETHICS

<i>Victoria Larionova</i> . Moral Choice: the Phenomenon of Consciousness and Behavior.....	120
<i>Vitaliy Nadurak</i> . The Possibilities of Influence on the Evolution of Social Morality.....	126
<i>Maksym Doichyk</i> . The Properties of Dignity in Aristotle's Ethics.....	133
<i>Nadia Hrynchyshyn</i> . The Problem of Death and Immortality in Emanuel Levinas' Ethical Views.....	139
<i>Maria Trachuk</i> . Transformation of Humanism Idea in the Philosophical Thought.....	145
<i>Bogdan Rohman</i> . Existing of Freedom as the Absolute in the Light of M.O.Berdyayev's Philosophy.....	151

RELIGION STUDIES AND THEOLOGY

<i>Svitlana Bilous</i> . The Phenomenon of Priesthood in Orthodoxy: to the Problem of Religion Comprehension.....	158
---	-----

INFORMATION ABOUT AUTORS.....	166
-------------------------------	-----

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 інтервала, шрифт “Times New Roman Cyr”, кегль 14. Поля: верхнє, нижнє, ліве – 2,5 см, праве – 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 бути побудованими за допомогою майстра таблиць редактора Microsoft Word. Формули підготовлені редактором 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 або перекладена українською мовою, відредагована й підписана автором(ами).

8. Разом зі статтею до “Вісника” необхідно подати дві рецензії провідних учених у даній галузі.

Наукове видання

ВІСНИК
Прикарпатського університету
ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ

Випуск 16

Видається з 1995 р.

Головний редактор *Василь ГОЛОВЧАК*
Літературний редактор *Руслана БОДНАР*
Комп'ютерна правка і верстка *Віра ЯРЕМКО*
Коректор *Надія ВЕБЕР, Надія ГРИЦІВ*

Друкується українською мовою
Реєстраційне свідоцтво КВ №435

Підп. до друку 18.10.2012. Формат 60x84/8. Папір офсет.
Гарнітура "Times New Roman". Друк на ризографі. Ум. друк. арк. 19,8.
Наклад 100 пр. Зам. № 103.

Видавець і виготовлювач
Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника
76018, м. Івано-Франківськ,
вул. С.Бандери, 1, тел.: 71-56-22.

E-mail: vdvcit@pu.if.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 2718 від 12.12.2006