

Міністерство освіти та науки України
Державний вищий навчальний заклад
“Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника”

ВІСНИК
ПРИКАРПАТСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
Філософські і психологічні науки

Випуск 17

Видається з 1995 р.



Івано-Франківськ
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника
2013

ББК 87–88
В53

Друкується за рішенням ученої ради Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника від 30 серпня 2013 р. (протокол № 7).

“Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки” включено до Переліку наукових фахових видань ВАК України 14.04.2010 р. № 1-05/3 і підтверджено МОН України у новому Переліку № 37 від 18.11.2011 р.

Редакційна рада: д-р філол. наук, проф. В.В. ГРЕЩУК (голова ради); д-р юрид. наук, проф. В.А. ВАСИЛЬЄВА; д-р філос. наук, проф. С.М. ВОЗНЯК; д-р фіз.-мат. наук, проф. А.В. ЗАГОРОДНЮК; 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 хім. наук, проф. Д.М. ФРЕЙК; д-р політ. наук, проф. І.С. ЦЕПЕНДА.

Редакційна колегія: д-р філос. наук, проф. С.М. ВОЗНЯК (голова редакційної колегії) (Прикарпатський університет); канд. філос. наук, доцент М.Ю. ГОЛЯНИЧ (відповідальний секретар) (Прикарпатський університет); д-р філос. наук І.М. ГОЯН (Прикарпатський університет); д-р психол. наук, доцент Л.Д. ЗАГРАЙ (Прикарпатський університет); д-р філос. наук, проф. М.В. КАШУБА (Львівська музична академія); д-р психол. наук, проф. З.С. КАРПЕНКО (Прикарпатський університет); д-р філос. наук, проф. С.Р. КИЯК (Прикарпатський університет); д-р філос. наук, проф. В.К. ЛАРІОНОВА (Прикарпатський університет); д-р філос. наук, проф. М.Г. МАРЧУК (Чернівецький університет); д-р психол. наук, проф. В.П. МОСКАЛЕЦЬ (Прикарпатський університет); д-р психол. наук, проф. Л.Е. ОРБАН-ЛЕМБРИК (Прикарпатський університет); д-р філос. наук, проф. М.Ю. САВЕЛЬЄВА (Центр гуманітарної освіти НАН України); д-р психол. наук, проф. М.В. САВЧИН (Дрогобицький педагогічний університет); д-р психол. наук, проф. Н.В. ЧЕПЕЛЄВА (Інститут психології НАПН України).

Адреса редакційної колегії:
76018, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57,
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника.
Тел.: (0342)59-60-15 (Івано-Франківськ). E-mail: prny_visnuk_filosofia@ukr.net

**Вісник Прикарпатського університету.
Філософські і психологічні науки. 2013. Вип. 17. 205 с.**

У цьому випуску вміщено статті з теоретичних питань онтології, призначення та структури філософії, історії філософії, етико-філософських проблем моралі, естетики, релігієзнавства і теології, філософського осмислення людини й актуальних проблем психології.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів.

**The Precarpathian University Journal. Philosophy and psychology. 2013. Issue 17.
205 p.**

This issue includes the articles dealing with the theoretical matters of ontology, the history of philosophy, ethical philosophical issues of morality, aesthetics, religious studying and theology, philosophical essence of a human being and urgent problems of psychology.

ТЕОРЕТИЧНІ ПИТАННЯ ОНТОЛОГІЇ, ПРИЗНАЧЕННЯ ТА СТРУКТУРИ ФІЛОСОФІЇ

УДК 111.7:1
ББК 87.216

Степан Возняк

ФІЛОСОФІЯ ЯК “КУЛЬТУРА ДУШІ”

У статті розкривається значення філософії для людини як засобу самопізнання, формування самосвідомості та творчого мислення, подолання стереотипів, догматизму. Показано місце й роль філософії у свідомому здійсненні життєвого вибору, становленні духовних інтересів і ціннісних пріоритетів людини.

Ключові слова: культура, душа, самосвідомість, цінності, соціалізація, персоніфікація.

В уяві пересічної людини слово “філософія” часто асоціюється із чимсь надто абстрактним, далеким від життя, незрозумілим. А між тим насправді вона має людиномірний характер. У перекладі з грецької мови це слово означає любов до мудрості, “любомудріє” (Г.Сковорода). Вважають, що цей термін уперше вжив старогрецький мислитель Піфагор: коли одного разу його назвали мудрецем, він відповів, що мудрими є боги, а він філософ, тобто шукач і любитель мудрості. У ті часи вважалося, що існує світова загальна, незалежна від людини вища мудрість (софія), яку неможливо пізнати, але можна прагнути до неї, любити її, що, власне, і роблять філософи.

Отже, термін “філософія” містить у собі два екзистенціали – любов і мудрість. Любов – прагнення до краси, досконалості, взаємності. А мудрість? У сучасному значенні вона є “позатеоретична форма філософського відношення до дійсності, яка не вичерпується пізнанням істини, а потребує “життя в істині” і “визначається як досвідченість, що характеризується етичною духовністю, причетністю до вищих життєвих цінностей” [1, с.401]. Мудрість – це спосіб життя, цілісне духовно-практичне знання, органічно взаємопов’язане з потребами реальної життєдіяльності.

Дослідники філософії переважно роблять наголос на суспільних її функціях – логіко-гносеологічній, методологічній, критичній, соціально-адаптивній, координуючій, інтеграції культури тощо. Не применшуючи їх значення, не можна не підкреслити, що за своєю сутністю філософія є знання, вільне від утилітарних практичних інтересів. Німецький філософ М.Шелер характеризував філософію як знання “заради спасіння”, протиставивши його “знанню заради досягнень і панування” [2, с.9]. Це, з одного боку. А з іншого, – філософія дотична не лише до суспільства взагалі, але насамперед до людської особистості. Вона, за визнанням римського філософа Цицерона, є “культура душі”.

У часи Цицерона поняття “культура” мислилось як обробіток, плекання, ушляхетнювання тілесно-душевних сил, схильностей, здібностей людей. А поняття “душа” завжди виражало “індивідуальну своєрідність внутрішнього світу людини, здатність до переживання, співпереживання або відчуження” [3, с.179]. Отже, висловлюючись словами Цицерона, філософія покликана розвивати, формувати духовний світ людини, давати, за висловлюванням Г.Сковороди, “життя духові нашому, благородство серцю, світлість думкам” [4, с.465].

Виникає питання, яким чином філософія виконує свою функцію “культури душі”. Передусім тим, що вона є формою пізнання й самопізнання. Існують різні форми пізнання – науково-природниче, історичне, естетичне, релігійне тощо. Кожна з них має свій предмет – чітко окреслені сфери дійсності. Щодо філософії, то вона такої чітко визначеної сфери дійсності не має. У цьому зв’язку іспанський мислитель ХХ ст. Х.Ортега-і-Гассет писав: “На відміну від ученого-природознавця, що прагне до пізнання матеріального світу, філософ не знає, який предмет філософії” [5, с.34].

Коли поглянути на філософію в ретроспективі, то побачимо надзвичайний різнобіч в осмисленні її предмета. Так, старогрецький філософ Платон вважав філософію “теорією

взагалі”, а його учень Арістотель – метафізикою, тобто вченням про заховані поза фізичними явищами “принципи, праснови дійсності”. Античні стоїки називали філософію “знаряддям для оволодіння життям”. Засновник класичної німецької філософії І.Кант розглядав філософів як “розумове пізнання за допомогою понять”, а Г.Гегель – як “вдумливе споглядання речей”, як “науку про абсолютне” [6, с.24]. Це також стосується й українських мислителів. У Д.Чижевського філософія – це “знання про загальне”, а в О.Кульчицького – “світоглядне універсальне знання, спрямоване на тотальність і сутність буття” [6, с.27]. Такий стан у неоднозначності у визначенні предмета філософії спонукає деяких дослідників, як, наприклад, російського професора В.Шаповалова, до думки про те, що “стосовно філософії більш правильно говорити про зміст, а не предмет філософії” [2, с.8].

Однак, на нашу думку, питання про те, чи має філософія предмет, чи ні, не є принциповим. Незважаючи на те, що уявлення про сутність філософії є історично змінним, залишається головне в них – філософія є знання про світ у цілому, вона є універсальним знанням, має гранично широкий рівень узагальнення. Завдяки цьому, вона допомагає людині в хаосі подій знаходити їх сутність, в одиничному, зовнішньому, випадковому виявляти спільне, загальне, як кажуть, “за деревами бачити ліс”. Це дозволяє виводити людину з лабіринту омани, догм, стереотипів на шлях обґрунтованого й аргументованого знання. Це особливо важливо в сучасну епоху, коли відбувається насильницьке нав’язування ідеологічних штампів, зомбування, коли в усі сфери духовної культури, зокрема в мистецтво, проникає містицизм і тому подібне. Ідеться, власне, про те, що філософське мислення становить ядро світогляду, забезпечує цілісність і чіткість світоглядних орієнтирів. Філософія є світоглядне знання й для людини виконує важливу зі своїх функцій – світоглядну.

Філософія як теоретичний світогляд забезпечує світобачення і світорозуміння людини логічною послідовністю, основоположними засадами, методами, надаючи, як говорив Г.Сковорода, “світлість думкам”. Вона дає теоретичне обґрунтування як змісту, так і способів досягнення узагальнених знань, а також принципів та ідеалів, які визначають мету, засоби й характер життєдіяльності людини.

Філософія має людиномірний характер. Вона виступає як форма людського самосвідомлення, мисленням під кутом зору людини, її місця у світі. У філософському світобаченні людина постає як цілісна особистість, як “цілий чоловік” (І.Франко), сплав знань, переконань, дій. Однією з головних властивостей людської цілісності є самосвідомість, яка формується насамперед самопізнанням.

“Пізнай самого себе” – було написано на фронтоні храму Аполлона в грецькому місті Дельфі й належить одному із “семи мудреців” античності. Цю тезу давньогрецький філософ Сократ перетворив у важливіший принцип пізнання. Протягом історії цей принцип набував різних сенсів, але завжди залишався й залишається однією з провідних гносеологічних засад. У Сократа самопізнання означає перш за все пізнання людиною себе як суспільної і моральної істоти, як людини взагалі, усвідомлення нею того, що осмислене життя, духовне здоров’я, гармонія внутрішніх сил і зовнішньої діяльності, задоволення від моральної поведінки становлять вище благо. Водночас самопізнання – засіб самооцінки, а також оцінки інших людей. Учень Сократа Ксенофонт зафіксував таку думку свого вчителя: “Хто знає себе, той знає, що йому корисно, і ясно розуміє, що він може, а що ні. Займаючись тим, що знає, він задовольняє свої потреби і живе щасливо, а не беручись до того, чого не знає, не робить помилок і уникає нещастя. Завдяки цьому він може визначити цінність також й інших людей, і користуючись також ними, має користь і береже себе від нещастя” [7, с.193]. А інший учень Сократа, класик античної філософії Платон у творі “Апология” Сократа” навів слова мислителя, сказані ним на суді: “...Найбільше благо для людини... коли я розмовляю, досліджуючи самого себе й інших, а життя без такого дослідження – не життя для людини [8, с.15].

Самопізнання набуло нового сенсу в епоху Середньовіччя і Відродження. Воно осмислювалось як шлях до пізнання Бога. Оскільки людина є образ і подоба Бога, то осягненню Божої благодаті має передувати самопізнання. “Ніхто не може пізнати Бога, – стверджував український релігійно-церковний діяч першої половини XVII ст. І.Копинський, – доки не пізнає насамперед себе”. А йому, пізнанню, має передувати пізнання навколишнього світу, і ніхто “не пізнає досконало себе, доки не прийде спочатку до пізнання всіх речей у світі” [9, с.26], бо зовнішній світ є теж творіння Бога.

Цікаву і досить продуктивну, важливу і для сучасної людини концепцію самопізнання висунув засновник української класичної філософії Г.Сковорода. Вона ґрунтується на так званій “сродності”, тобто спорідненості. Мислитель виходив з того, що природа, джерелом якої є Бог, визначила людині “сродність”, тобто природний нахил до певного виду діяльності. Шлях до щастя і полягає у збігу задатків з обраною сферою життєдіяльності. З ідеї “сродності” він робив глибокі соціальні висновки. Суспільні вади й нещастя постають з того, вважав він, що люди добровільно, або їх змушують обставини, беруться не за свою справу, до праці, до якої “не лежить серце”, немає охоти, здібностей, нахилів. Коли ж праця відповідає “сродності”, вона перетворюється в найпершу життєву потребу, стає “солодкою” [10, с.41]. Саме для цього людина повинна пізнати себе, виявити свою спорідненість, своє покликання.

Принцип самопізнання Г.Сковорода переносив на педагогічну практику. Завдання вчителя – розвинути й плекати, як садівник вирощує яблуньку: природа сама навчила яблуньку родити яблука й цього їй не треба вчити. Треба тільки відгородити від свиней, щоб не пошкодили коріння, очистити від гусені тощо. Так і вчитель має виявити прихильні, вроджені здібності дитини, дати їм проявитися на повну силу. Тільки за цих умов можливе виховання щасливої і суспільно необхідної людини.

Не можна не бачити актуальності концепції “сродності” Г.Сковорода для сучасної педагогіки. Думка про те, що виховання “впливає з природи”, що природа є найкращою вчителькою, яка вимагає тільки того, щоб не заважати їй виявитись, і що вихователь і вихованець повинні йти їй назустріч, становить сьогодні одну з домінант педагогічної практики.

Самопізнання – передумова життєвого вибору. Природа не дала людині, як іншим живим істотам, вітальних засобів. Ці засоби людина приречена творити сама. Серед багатоманітних видів життєдіяльності вона повинна робити вибір життєвого шляху. Тут важливо не помилитися, бо ціна вибору може бути дуже висока. Успішність вибору на пряму залежить від того, що Г.Сковорода називав “сродністю”, від нахилів, здібностей, пристрастей. Для цього людині необхідно виявити їх, осмислити. У цьому полягає одне з призначень філософії. В.Петрушенко відзначає: “Історичне покликання та глибинне виправдання філософії полягає саме в тому, щоб виробити і надати людині інтелектуальні засоби для свідомого здійснення життєвого вибору” [11, с.13]. Звідси полягає ключове завдання філософської освіти молоді – допомогти їй у самовизначенні.

Самостійне мислення не означає огульного заперечення думок інших людей, суспільних ідей. Воно визнає право кожного на власну думку. Самосвідомість має рефлексивний, оціночний характер. Людина здатна оцінювати й приймати рішення щодо власних і чужих поглядів, їх зіставляти з усталеними в суспільстві поглядами, приймати їх чи ні. Самосвідомість ґрунтується на переконаннях, які є становим хребтом життєвої позиції людини. Однак вона не є опозиційною до чужих переконань, а прагне їх зрозуміти, зіставити зі своїми, виявити прийнятне чи неприйнятне для себе. Допомогти людині в цьому й покликана філософія, здатна проникнути в їхню сутність.

Філософія за своєю природою софійна – плюралістична, поліфонічна. Вона не визнає раз і назавжди даних суджень, філософських догм, а допускає можливість різних тлумачень, бо шлях до істини проходить не прямо, а через різноманітність концепцій,

ідей, учень. Зрештою, філософія сама звільняється від жорстких світоглядних залежностей і дозволяє людині позбутися таких залежностей. Вона є, як відзначав О.Кульчицький, “виховним засобом проти догматизму (нахилу до необґрунтованого твердого твердження) та пов’язаного з ним фанатизму (нетерпимості) навіть у повсякденних справах” [6, с.34].

Самостійне мислення, яке великою мірою формується через самопізнання, має творчий характер. Існує, як відомо, два види мислення, як і два види діяльності, – репродуктивне й продуктивне. Перше – мислення за взірцями, догмами, стандартами, кліше. Нерідко люди надають йому перевагу, бо, мовляв, не потрібно напружуватись, тратити зусилля, а легше мислити й діяти за інструкціями, стандартами. Такі люди не мають власної думки й часто потрапляють у тенета чужих, далеко не позитивних, думок і вчинків, стають здобиччю омани. Зовсім інший характер має продуктивне мислення. Це мислення самостійне, здобує власними зусиллями на основі самопізнання і власної практики. Таке мислення має творчий характер, здатне до пошуку нового, неординарного. На формування такого творчого мислення зорієнтована філософія. На це звернув увагу Сократ: “Справжнє призначення філософії – будити у людей духовні інтереси, допомагати їх духовним шуканням і духовному піднесенню” [11, с.7].

Самопізнання не є “копанням” у собі, самоїдством. Останнє зумовлює сумніви в собі, у своїх можливостях, недовір’я до своїх вчинків, розчарування в житті, самовідчуженість. Зрештою, таке самоїдство породжує пасивність, інфантильність, дискомфортність. Мета ж самопізнання спрямована на продуктивне мислення, на виявлення в собі, у своїх вчинках позитиву як запоруки активного способу життя.

Людина та її самосвідомість формуються під впливом двох чинників – соціалізації й персоніфікації. Перший – засвоєння індивідом певної системи знань, норм, цінностей, які допомагають йому функціонувати як член суспільства. Однак поряд із стихійним, спонтанним впливом на свідомість людини соціалізація здійснюється також шляхом цілеспрямованого, насильницького формування так званої “громадської думки”, здібності мислити як “усі”. У цьому зв’язку особливе значення має персоніфікація – “становлення людської індивідуальності на шляхах формування особистості як вираженні внутрішнього самостояння, самодіяльності людини” [12, с.30]. Це здатність людини продукувати свою життєву активність виключно з власного внутрішнього духовного центру. Як писав німецький філософ Й.Г.Фіхте: “Я буду таким, яким сам себе створю”. А його співвітчизник І.Кант закликав: “Май мужність керуватися власним розумом”.

Поряд із здатністю до самостійного мислення важливою рисою цілісної людської особистості є чітко осмислена ціннісна орієнтація. З нею пов’язана проблема сенсу життя, людського щастя. Над цим питанням задумувалися мислителі всіх часів й епох. Одним з перших її поставив старогрецький філософ Арістотель. Сенс життя, досягнення щасливого життя він вбачав не в чуттєвих насолодах, у почестях і славі, не в примноженні багатства, а в активності душі, діяннях розуму, узгодженому з добродієністю. Про вище благо – “здоров’я душі” говорив мислитель елліністичної філософії Епікур. Подібні думки прослідковуються впродовж усієї історії філософії, у тому числі й української. Зокрема, цікаву концепцію сенсу життя висунув у так званій етиці “конкордизму” український мислитель, письменник, політичний діяч В.Винниченко. Вона ґрунтується на “законі погодження взаємоелементів буття”, серед яких чільне місце належить духовним потребам. Щастям, писав він, “є те, що дає довгу постійну радість життя”. А серед правил індивідуальної моралі особливо наголошував: “Будь чесним з собою”.

Сьогодні явно виявляє себе деформація цінностей. Для все більшої частини людей пріоритетними стали цінності матеріальні на шкоду духовним цінностям. Утрачають своє значення добродієність, щирість, дружелюбність, співпереживання, почуття справедливості тощо. Злободенною стає проблема гармонізації цінностей з перевагою ду-

ховних пріоритетів. У цьому полягає одне з призначень філософії, яка “надає можливість людям сформулювати власні ціннісні орієнтири, усвідомити сенс їх власного життя” [13, с.30]. Саме філософія, як стверджував американський філософ і психолог В.Франкл, є “основою методу логотерапії, або лікуванням смыслом” [13, с.31].

Говорячи про значення філософії для людини, О.Кульчицький висловив досить оригінальну й неочікувану думку: “Якщо філософія безперечно важлива для кожної людини, але не завжди однаковою мірою, то для українця вона особлива” [6, с.35]. У чому автор вбачає цю особливість? Логіка його міркувань така: “Чим більша роль у психічному житті чуттєвості, яка відповідно до бажань і побоювань людини змінює перспективу поглядів, тим значніша вимога якості й чіткості світогляду як засобу орієнтації”. Здобути таку чіткість без філософії неможливо. Саме філософія уточнює поняття, взаємини й абсолютну височінь вартостей життя; вона виступає картографією життєвих мандрів. Оскільки, з одного боку, в українській психіці не вистачає рефлексії, але, з іншого, – з багатьох покладів української почуттєвості неважко здобути потрібну кількість “девоції” – відданості чомусь вищому, без якої недосяжна філософська рефлексія, то існують водночас і потреба, і спроможність розвивати й поглиблювати філософську культуру українців [6, с.35].

На нашу думку, слід доповнити міркування О.Кульчицького щодо значення філософії для українців. Маємо на увазі її роль у пізнанні й осмисленні історії України. З огляду історичні причини, і насамперед перебування українських земель під пануванням чужоземних держав, відсутність власної державності в українців склався комплекс “меншовартості”. Історія народу та його культури зазнала чималих фальшувань, спотворень, замовчувань. Філософія своєю гносеологічною функцією повинна прислужитися до осмислення народом, і передусім молоддю, історичного шляху України, пізнати, як писав Т.Шевченко, хто ми і “чий ми діти”.

У цілому філософія виконувала й продовжує виконувати важливу просвітницьку функцію, яка реалізується в системі філософської освіти. Це завдання філософії дуже влучно визначив І.Кант, який у творі “Логіка. Посібник до лекцій”, лекції з якого він читав у Кенігсберзькому університеті: філософія має відповісти на такі питання: 1) що я можу знати; 2) що я зобов’язаний робити; 3) на що я можу сподіватись; 4) що таке людина? [13, с.375].

Мета вивчення філософії – не формувати однакових поглядів і переконань, а давати певний обсяг філософських знань і формувати вміння їх застосовувати, і насамперед у майбутньому сприяти самостійному осмисленню філософських і життєвих питань, протистояти різного роду псевдознанням і оманам.

1. Кримський С. Мудрість / С. Кримський // Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – С. 401–402.
2. Шаповалов В. Ф. Основы философии. От классики к современности / В. Ф. Шаповалов. – М. : Фаир-Пресс, 2001. – 608 с.
3. Хамітов Н. Душа / Н. Хамітов // Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – С. 179–180.
4. Ковалинский М. Жизнь Григория Сковороды / М. Ковалинский // Григорій Сковорода. Повне зібрання творів : у 2 т. – К. : Наук. думка, 1973. – Т. 2. – С. 439–476.
5. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства и другие работы / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : Фаир-Пресс, 1991. – 246 с.
6. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук / О. Кульчицький. – Мюнхен ; Львів, 1995. – 162 с.
7. Возняк С. М. Філософія Стародавнього світу / С. М. Возняк. – Івано-Франківськ : Видавець Третьяк І. Я., 2008. – 276 с.
8. Платон. Апологія Сократа / Платон // Діалоги / Платон. – К. : Основа, 1995. – С. 20–45.
9. Возняк С. Філософська думка України: імена та ідеї / Возняк С., Голянич М., Москаленко Ю. – Івано-Франківськ : Плай, 2003. – 136 с.
10. Шинкарук В. Григорій Сковорода / В. Шинкарук, І. Іванько // Григорій Сковорода. Повне зібрання творів : у 2 т. – К. : Наук. думка, 1973. – Т. 1. – С. 11–59.
11. Петрушенко В. Л. Філософія : курс лекцій / В. Л. Петрушенко. – Львів : Магнолія Плюс, 2004. – 528 с.
12. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К. : Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2008. – 367 с.
13. Вступ до філософії: історико-філософська пропедевтика / [Волинка Г. І., Гусев В. І., Огородник І. В., Федів О. О.]. – К. : Вища школа, 1999. – 624 с.

In the article has been analyzed the value of philosophy for a man as to the means of selfknowledge, forming of consciousness and creative thinking, overcoming of stereotypes, dogmatism. A role and place of philosophy are shown in unconscious realization of vital choice, becoming of spiritual interests and valued priorities of man.

Keywords: culture, soul, consciousness, values, socialization, personification.

УДК 1:1(091)

ББК 87.3

Ярослав Гнатюк

СТРАТЕГІЇ РЕДУКЦІЇ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ДО ФІЛОСОФСЬКОЇ ЛОГІКИ Й ФІЛОСОФСЬКОЇ ЕВРИСТИКИ

У статті аналізуються джерела активності та розвитку історії філософії. Головна увага звертається на Світовий дух – суб'єкт історії філософії як логіки поняття та концептуальний персонаж – суб'єкт історії філософії як логіки смислу, філософську логіку та філософську евристику. Обґрунтовується діалектичний зв'язок між Світовим духом як абсолютним чи універсальним суб'єктом і концептуальним персонажем як індивідуальним суб'єктом.

Ключові слова: історія філософії, філософська логіка, філософська евристика, принцип єдності історичного й логічного, Світовий дух, поняття, концептуальний персонаж, концепт.

Німецький ідеалізм як традиційна філософія і французький постмодернізм як сучасна антифілософія чи контрфілософія запропонували дві стратегії методологічної рефлексії над історією філософії. Перша з них – стратегія редукції історії філософії до філософської логіки, історичного до логічного. Друга – стратегія редукції історії філософії до філософської евристики, логічного до евристичного. Збагнути зазначені стратегії філософського дискурсу, принципи єдності історичного й логічного та евристичного й логічного можна лише почергово зіставляючи їх між собою, у компаративістській перспективі.

Зазвичай при метафізичному підході історичне й логічне розрізняють і протиставляють або як процесуальне й структурне, у відомій опозиції історичний процес – логічна структура, або як горизонтальне й вертикальне, у поширеній опозиції історичний час – логічне впливання, де в рамках історичного часу хронологічна послідовність представлена горизонтальною лінією, а в рамках логічного впливання структура міркування – вертикальною лінією. Відповідно до цього уявлення дедукція – це вертикальний рух вниз, а індукція – вертикальний рух вгору. Однак при діалектичному підході історичне й логічне не протиставляються, а співвідносяться та поєднуються. Таке поєднання здійснюється в контексті трансцендентальної парадигми філософської логіки.

Серед головних парадигм філософської логіки, що історично змінюють одна одну, виокремлюють натуралістичну, трансцендентальну й аналітичну. Названі парадигми виокремлюються на підставі різного тлумачення завдань загальної семантики – тлумачення, яке мало місце в ту чи іншу історичну епоху, було пов'язане з відповідним соціокультурним контекстом. У натуралістичній парадигмі філософської логіки як неформальна семантична модель, що реалізує логічні формалізми, виступав універсум природної або натуральної мови, причому такий, який повинен був служити цілям практичного законодавства [1, с.7]. У трансцендентальній парадигмі філософської логіки універсум натуральної мови також розглядався як реалізуюча неформальна семантична модель, але не під кутом зору практичного законодавства, а теоретичного опису всіх спостережуваних феноменів. В аналітичній парадигмі філософської логіки та чи інша ефективно побудована формальна семантична модель виступає реалізуючою моделлю універсуму штучної або формалізованої мови.

Загалом специфіку головних парадигм філософської логіки можна звести до певних відмінностей у розумінні вихідної ролі логічного знання в тому чи іншому суспіль-

стві. У давньогрецькому суспільстві, де склалася натуралістична парадигма філософської логіки, і середньовічному суспільстві, у якому вона стала пануючою, логічне знання використовувалось як теорія релігійно-правової аргументації [1, с.8]. У цих суспільствах натуралістичну парадигму філософської логіки репрезентують діалектика Платона, силлогістика, неформальна й метафізична логіка Арістотеля, діалектика стоїків і схоластична логіка.

А соціокультурним контекстом трансцендентальної парадигми філософської логіки є німецький протестантизм. Він задавав головний стандарт соціальної поведінки в Німеччині протягом XVIII–XIX ст. На сакральній базі суто протестантських аргументаційних практик у рамках цього культурного комплексу утверджувалася певна єдність теологічного, гуманітарного й природничо-наукового знання, яке розглядалось як філософія [1, с.10]. У результаті головне завдання трансцендентальної парадигми філософської логіки – експлікація умов можливості пізнання як такого, що має одночасно теологічний, гуманітарний і природничо-науковий виміри, – стало тлумачитися і як експлікація логічної функції “духу”, “розуму”, “свідомості” тощо [1, с.11]. Трансцендентальна парадигма філософської логіки в соціокультурному контексті лютеранства репрезентована логічним ученням про метод Г.Ляйбниці, трансцендентальною логікою І.Канта, трансцендентальною діалектикою Ф.Шлейєрмахера, діалектичною логікою Г.Гегеля та марксистською й неомарксистською діалектикою.

Щодо аналітичної парадигми філософської логіки, то вона стала можливою тільки в секуляризованому суспільстві з його демократичними цінностями та яскраво вираженим вектором емансипації соціальної дії від релігійних норм. У ньому стратегічна дія уявляється єдино соціальною. Її відмінність від інших форм поведінки зводиться до того, що тут до уваги беруться лише цільові проєкції індивіда, що відповідають конкретним фізичним референтам. Якщо подібні проєкції, здійснювані носіями античної й протестантської ментальності як системи норм поведінки, передбачали наявність якихось нефізичних референтів – “Бог”, “благо”, “дух” і подібних до них, то в стратегічній дії вони вже повністю ігноруються. Саме тому в аналітичній парадигмі філософської логіки головним завданням є пошук можливості ефективного задання класів референтів [1, с.11]. Її репрезентують уявлювана логіка М.Васильєва, онтологія й мереологія С.Лесневського, логіка предикатів Г.Фреге, системи філософської логіки Г. фон Врігта, логічна семантика Р.Карнапа, системи імовірнісної логіки, теорії семантичної інформації тощо.

Якщо в рамках натуралістичної парадигми філософської логіки досліджувалась аналітична істина, розроблялась онтологія Логосу як системи принципів або законів фізики, етики та логіки, що керують Космосом, пронизують його макро- та мікросвіти, то в рамках трансцендентальної парадигми логіки більшу увагу приділяли синтетичній істині. І.Кант у “Критиці чистого розуму” задавався запитанням “Як можливі апріорні синтетичні судження?” [2, с.41]. Г.Гегель, послуговуючись методом діалектичної тріади у вигляді схеми “теза – антитеза – синтез” із логічним наголосом на синтезі, де теза – дійсність, антитеза – розум, а синтез – примирення розуму з дійсністю, у “Філософії права” зазначав: “Що дійсне, те розумне, але не все, що існує, дійсне” [3, с.379]. Це твердження виражало ідею примирення людського розуму з релігійною й політичною дійсністю, самого Г.Гегеля з християнською релігією та Пруською монархією.

Завдяки синтезувальному підходу та зосередженню на синтетичній істині, Г.Гегель зумів реформувати традиційну логіку й створити власну філософську логіку. У його філософській логіці, названій ним діалектичною логікою, історія філософії була покладена в основу таких розділів діалектичної логіки, точніше, логіки діалектики як об’єктивна й суб’єктивна логіка. У такий спосіб був сформульований принцип єдності історичного й логічного. З цього приводу М.Булатов писав, що, крім принципу тотожності мислення й буття, який є теоретичною основою для логіки діалектики Г.Гегеля,

“існує й емпіричний базис логіки. На нього також опирався Гегель в процесі її створення. Цим базисом є історія думки, точніше, історія філософії. Численні категорії і поняття, зібрані й систематизовані Гегелем у Науці логіки, виникли й сформувалися поза нею, і це можна бачити через численні вікна в її будівлі, за ними вирує море історії філософії. Тому Гегель сформулював належний до цього принцип відповідності чи збігу історичного й логічного. Суть його в тому, що послідовність систем філософії в історії та ж, що й послідовність у виведенні понять, загалом і в цілому цей порядок однаковий” [4, с.139].

М.Булатов, інтерпретуючи більш конкретно принцип єдності історичного та логічного, зауважував, що “відповідно до цього принципу, Гегель кожне або майже кожне поняття у своїй логіці пояснює історичним матеріалом: буття – вченням елеатів, ніщо – буддистів, становлення – Геракліта, субстанцію – Спінози й т. д. Він робить це в Додатках і Доповненнях до параграфів” [4, с.139]. Але, наголошував М.Булатов, “окрім цього детального порівняння він робить спробу й більш загального зіставлення логіки та історії філософії, а саме знаходить відповідність між трьома головними частинами першої й трьома головними періодами другої. Відповідно до цього, в античності головною категорією було буття, і це простежується, починаючи з елеатів і до Прокла. А мислення сприймалось як також буття. У середні віки відбувається їх роздвоєння на сутність, субстанцію (Бога) і формальну суб’єктивну рефлексію, яка розробляє думку як наперед прийняту істину. В основі третього періоду, який припадає на Новий час, лежить думка про єдність об’єктивного й суб’єктивного, субстанції й суб’єкта, буття й мислення, опосередкована їх роз’єднанням і відмінністю. Цю єдність Гегель називає поняттям” [4, с.139–140]. Таким чином, принцип єдності історичного й логічного був сформульований Г.Гегелем у соціокультурному контексті лютеранства. Про це свідчать його слова: “Я лютеранин і хочу залишитися ним” [5, с.126]. Саме ж формулювання принципу єдності історичного й логічного Г.Гегель подав так: “Я стверджую, що послідовність систем філософії в історії та ж сама, що й послідовність у виведенні логічних визначень ідеї. Я стверджую, що, коли ми звільнимо головні поняття, що виступали в історії філософських систем, від усього того, що відноситься до їх зовнішньої форми, до їх застосування до часткових випадків і т. п., коли ми візьмемо їх у чистому вигляді, то ми отримаємо різні ступені визначення самої ідеї в її логічному понятті. Якщо, навпаки, ми візьмемо логічний поступальний рух сам по собі, ми знайдемо в ньому поступальний рух історичних явищ в їх головних моментах; потрібно тільки, звичайно, уміти розпізнавати ці чисті поняття в змісті історичної форми” [5, с.92–93]. У цьому формулюванні Г.Гегель зумів поєднати в єдине ціле історію філософії й філософію, побудувати поняття філософії як історії філософії.

Філософію як історію філософії Г.Гегеля досить критично оцінив К.Поппер. Свою оцінку він виразив такими словами: “Це лабіринт, у якому заблукали тіні й відлуння минулих філософій – Геракліта, Платона й Арістотеля, так само як Руссо і Канта – і в якому тепер вони справляють своєрідний відьмацький шабаш, несамовито прагнучи спантеличити й заморочити наївного глядача” [6, с.48]. Незважаючи на негативну оцінку К.Поппера, варто зазначити, що тільки завдяки Г.Гегелю історія філософії вперше набула статусу наукової дисципліни. Саме він зумів подолати ідеї своїх попередників, які мислили категоріями автономізму й відкидали зв’язок власних філософських систем із філософськими вченнями мислителів минулого та заперечували можливість і необхідність історії філософії як філософської дисципліни.

Окремим випадком єдності історичного й логічного є відносний збіг історії філософії з філософською логікою. Історія філософії як філософська логіка або, більш стисло, метафілософська логіка існує у двох європейських версіях. Насамперед у формі логіки поняття Г.Гегеля як третьої частини його логіки діалектики, а також у вигляді

логіки смислу Ж.Дельоза. Для Г.Гегеля філософія як історія філософії є наукою про розвиток і самопізнання Світового духу. Аналізуючи генезис концепції духу, К.Мангайм зазначав: “Першопочаткове поняття “Дух” не збігалося із сучасним предметним і соціалізованим набором значень; воно означало щось трансцендентне й екстатичне. Гегелевий термін ще відображає обидва значення – соціально обумовлену й об’єктивовану спадщину, виражену словом “культура”, і той захоплюючий та екстатичний досвід, корені якого відходять у ранні періоди розвитку релігії. Вживання німцями терміна “Дух”, якому вони віддають перевагу перед його синонімом – поняттям “культура”, видає ту ж амбівалентну інтерпретацію культури, як нагромаджена спадщина і як стан духовної оголеності, розкриття глибинних пластів душі” [7, с.63]. У цьому контексті К.Мангайм стверджував, що “не хто інший, як Лютер, переніс цю релігійну концепцію духу у світську філософію” [7, с.35].

Ураховуючи сказане, слід зазначити, що в Г.Гегеля Світовий дух – це ніщо інше як світова культура. Причому не світова культура загалом, а лише світова духовна культура, такі форми цієї культури, як філософська, наукова, правова, етична, естетична, історична тощо. Вона в Г.Гегеля розглядається за схемою “історичний тип філософії – філософська формація – понятійна модель”. Тому розвиток й одночасно самопізнання Світового духу при такому його розумінні є розвитком й одночасно осмисленням різноманітних форм світової духовної культури. За такого тлумачення логіка поняття Г.Гегеля набуває статусу логіки наукового пізнання світової духовної культури.

Для Ж.Дельоза, навпаки, філософія є мистецтвом створення концептів. “Творити все нові концепти – такий предмет філософії”, – зазначав він [8, с.9]. Тому, на його думку, “визначення філософії як пізнання за допомогою чистих концептів можна вважати остаточним” [8, с.12]. За Ж.Дельозом, “концепти не чекають на нас уже готовими, подібно до небесних тіл. У концептів не буває небес, їх потрібно винаходити, виготовляти або, швидше, творити, і без підпису того, хто їх створив вони ніщо” [8, с.10]. Він наполягав, “що концепти завжди несли і несуть на собі особистий підпис: аристотелівська субстанція, декарівське *cogito*, лябницьвська монада, кантівське *апріорі*, шеллінгівська потенція, бергсонівська тривалість” [8, с.12]. Через це логіка смислу як концептотворча діяльність чи концептуальна творчість постає в Ж.Дельоза логікою творчого пошуку, відкриття та винайдення якісно нового, або концептуальною евристикою.

Водночас Ж.Дельоз стверджував, що “концепти мають потребу в концептуальних персонажах, які сприяють їх визначенню” [8, с.6]. А концептуальний персонаж, за Ж.Дельозом, – це “становлення або ж суб’єкт філософії, еквівалентний самому філософу” [8, с.74]. Ж.Дельоз зауважував, що “риси концептуальних персонажів співвідносяться з історичною епохою та середовищем, де вони виникають, й оцінити ці відношення можна тільки за допомогою психосоціальних типів”, хоча “концептуальні персонажі й психосоціальні типи покликаються один на одного, поєднуються між собою, але ніколи не збігаються” [8, с.88; 82]. Отже, у метафілософській логіці або історії філософії як філософській логіці, відповідно до двох її версій, виокремлюються два головних суб’єкти – Світовий дух як суб’єкт-субстанція і концептуальний персонаж як суб’єкт і психосоціальний тип. Причому під Світовим духом як містичним поняттям замаскована світова духовна культура, а під концептуальним персонажем – психосоціальний тип філософської особистості.

Філософська логіка в історії філософії, за вченням Г.Гегеля, виконує орієнтувальну функцію, виступаючи своєрідним “ліхтарем” у величезному масиві історико-філософського фактологічного матеріалу, і дозволяє побачити “спалахи істини”, схопити моменти розвитку поняття в його необхідності, споглядаючи становлення понятійно-категоріального апарату в розвитку філософії як історії філософії й осягнути таким чином прогресивний характер філософії та її історії. Адже розширення спеціального слов-

ника систематичної філософії у вигляді понятійно-категоріального апарату, поповнення списків чи таблиць категорій філософії неминуче веде до зростання ступеня свободи філософського мислення, яке, помножуючи свої засоби чи інструменти, може довільно вибирати з наявного переліку філософських понять і категорій ті, які найбільш адекватно підходять для опису предмета дослідження. Сам Г.Гегель охарактеризував прогрес у ході розвитку філософії як історії філософії такими словами: “Відмінність епох, ступенів освіти й філософських систем полягає саме в тому, що в одних з них такі рефлексії, такі визначення думки й відношення поняття з’явилися у свідомості, а в інших цього не було, що одна свідомість досягла такого розвитку, а інша не досягла його. В історії філософії йдеться лише про цей розвиток і знаходження думок. Визначення правильно впливає з певного судження; але зовсім не одне й те ж, чи вже виявлені ці визначення, чи ні; важливе тільки виявлення того, що міститься в прихованому вигляді” [5, с.104].

Прогрес у ході історичного розвитку філософії в Г.Гегеля співвідноситься з прогресом світової історії, у якому Світовий дух виявляє себе як світова духовна культура. На думку Г.Гегеля, “світова історія являє собою хід розвитку принципу, зміст якого є свідомість свободи” [9, с.105]. Як бачимо, принцип свободи, за Г.Гегелем, лежить в основі розвитку як історії філософії, так і світової історії. А сам прогрес в історії філософії для Г.Гегеля є лише частковим випадком загального всесвітньо-історичного прогресу в усвідомленні свободи.

Прогресивний характер розвитку філософії як історії філософії Г.Гегель описує, послуговуючись такими тріадами: буття (елеати) – ніщо (буддизм) – становлення (Геракліт) [4, с.149], або буття (антична філософія) – сутність (філософія Нового часу) – поняття (німецька класична філософія, зокрема, її найвища вершина – філософія Абсолютної ідеї Г.Гегеля) [10, с.138].

Якщо в Г.Гегеля філософська логіка в історії філософії виконує орієнтувальну функцію, то в Ж.Дельоза вона виконує креативну функцію. Завдяки їй, філософське мислення як мислення конкретне трансформувалося в концептуальне мислення, систематична філософія в концептуальну евристику, а сама історія філософії перетворилася на інвентаризацію результатів творчого пошуку філософської особистості на суцільну й безперервну концептуалізацію. У ролі агентів концептуалізації чи суб’єктів історії філософії, за Ж.Дельозом, виступають концептуальні персонажі як психосоціальні типи філософських особистостей або інтелектуальних лідерів, які розкривають нові концептуальні перспективи та продукують нові смисли.

На погляд Ж.Дельоза, історичні типи філософії співвідносяться з відповідними концептуальними персонажами та створеними ними концептами. Виходячи із цього, він описує історію філософії як процес за схемою тріади, але не “історичний тип філософії – філософська формація – понятійна модель”, як у Г.Гегеля, а “історичний тип філософії – концептуальний персонаж – концептуальна конструкція”. Так, в античній філософії з концептуальним персонажем Мудрець, що репрезентує такі філософські особистості, як Фалес, Анаксимандр, Геракліт співвідносяться концепти “архе”, “апейрон”, “Логос”, “становлення” [8, с.7], а з концептуальним персонажем Друг, що репрезентує такі філософські особистості, як Піфагор, Сократ, Платон, Арістотель, співвідносяться концепти “філософія”, “Космос”, “гармонія”, “знання добра”, “ідея”, “ідеальна держава”, “форма”, “форма усіх форм”, “найперші принципи усіх речей” [8, с.79]. У філософії епохи Відродження й Нового часу з концептуальним персонажем Ідіот або в більш звичному для вітчизняного читача перекладі – Простак, що репрезентує такі філософські особистості, як Микола Кузанський і Р.Декарт, співвідносяться концепти “вчене незнання”, “універсальний сумнів”, “перша особа”, “вроджені ідеї” [8, с.72, 74]. У німецькій класичній філософії з концептуальним персонажем Суддя, що репрезентує таку

філософську особистість, як І.Кант, співвідносяться такі концепти, як “обмеженість теоретичного розуму”, “примат практичного розуму над теоретичним”, “категоричний імператив” та інші [8, с.84].

Розробляючи метафілософську логіку, Г.Гегель і Ж.Дельоз запропонували певні схеми метафілософської дедукції. У логіці поняття Г.Гегеля ця схема має такий вигляд:

Історичний тип філософії.

Філософська формація.

Понятійна модель.

А в логіці смислу Ж.Дельоза ця схема має дещо інший вигляд:

Історичний тип філософії.

Концептуальний персонаж.

Концептуальна конструкція.

У запропонованих Г.Гегелем і Ж.Дельозом метафілософських схемах дедукції визначальну роль відіграють суб'єкти історії філософії – філософська формація чи концептуальний персонаж. Для Г.Гегеля – це Світовий дух у вигляді світової духовної культури дефініційно специфікований як “духовна формація філософії” [11, с.571] або, більш точно, філософська формація. Відповідно для Ж.Дельоза суб'єкт історії філософії – це концептуальний персонаж, певний психосоціальний тип творчої філософської особистості або креативного інтелектуального лідера.

Проаналізовані суб'єкти метафілософської логіки не протистоять один одному, а пов'язані між собою, між ними існує певний діалектичний взаємозв'язок. За А.Уйомовим, “Аверроес вважає, що Бог пізнає загальне, а одиничне краще пізнається людиною” [12, с.162]. Виходячи із цього, можна стверджувати, що через Світовий дух як певну філософську культуру можна краще збагнути загальні тенденції розвитку філософських формацій в історії філософії, а завдяки концептуальному персонажу більш детально зрозуміти окремі філософські концепти тих чи інших філософських напрямів, течій і традицій.

1. Шуман А. Н. *Философская логика: истоки и эволюция* / А. Н. Шуман. – Мн. : Экономпресс, 2001. – 368 с.
2. Кант И. *Критика чистого разума* / И. Кант. – М. : Мысль, 1994. – 591 с.
3. Гегель Г. В. Ф. *Философия права* / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1990. – 524 с.
4. Булатов М. А. *Немецкая классическая философия* / М. А. Булатов. – К. : СтилоС, 2006. – Ч. II : Гегель, Фейербах. – 544 с.
5. Гегель Г. В. Ф. *Лекции по истории философии* / Г. В. Ф. Гегель. – С. Пб. : Наука, 1994. – Кн. 1. – 350 с.
6. Поппер К. *Відкритесупільство та його вороги* / К. Поппер. – К. : Основи, 1994. – Т. 2. – 494 с.
7. Манхейм К. *Избранное. Социология культуры* / К. Манхейм. – М. ; С. Пб. : Унив. книга, 2000. – 501 с.
8. Делёз Ж. *Что такое философия?* / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – М. : Академ. Проект, 2009. – 261 с.
9. Гегель Г. В. Ф. *Философия истории* / Г. В. Ф. Гегель. – С. Пб. : Наука, 1993. – 480 с.
10. Булатов М. Ю. *Філософський словник* / М. Ю. Булатов. – К. : СтилоС, 2009. – 575 с.
11. Гегель Г. В. Ф. *Лекции по истории философии* / Г. В. Ф. Гегель. – С. Пб. : Наука, 1994. – Кн. 3. – 583 с.
12. *Лекции и задачи по метафизике: А. И. Уёмов. Лекции по метафизике.* – Одесса : Астропринт, 2009. – Ч. 1. – 164 с.

At the article are analysed the sources of activity and the development of the history of philosophy. The main attention is addressed to the World's spirit – the subject of the history of philosophy as the logic of conception and conceptual character – the subject of the history of philosophy as the logic of sense, philosophical logic and the philosophical heuristic. The dialectical connection is grounded between the World's spirit as absolute or universal subject and by conceptual character as the personal subject.

Keywords: *the history of philosophy, philosophical logic, philosophical heuristic, the principle of the unity of the historical and logical, World's spirit, conceptual character, concept.*

УДК 1: 316.3: 111.1
ББК 60.028

Володимир Сабадуха

ОБҐРУНТУВАННЯ ОНТОЛОГІЧНИХ КРИТЕРІЇВ ІНДИВІДУАЛЬНОГО ТА СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ

У статті вперше сформульовано проблему онтологічних критеріїв індивідуального та суспільного буття. Доведено, що за основний принцип буття слід взяти ідею персоналізму.

Ключові слова: онтологія, сутнісні сили людини, особистісне начало, знеосіблене начало.

За умов надзвичайної динаміки індивідуального та суспільного буття людина втрачає критерії для оцінки процесу й результату власної діяльності. Проблема сутнісних ознак життєдіяльності людини та суспільства в умовах антрополого-глобальної катастрофи набуває першочергового значення. Життя потребує з'ясування сутнісних ознак людського буття, які були б вищі за економічні, соціально-політичні, правові, культурні умови життєдіяльності людини. Тому дослідження онтологічних критеріїв індивідуального й суспільного буття є надзвичайно актуальною проблемою, яка навіть не поставлена на порядок денний.

У XIX ст. виникають неklasичні онтології: 1) феноменологічна онтологія Е.Гуссерля; 2) фундаментальна онтологія М.Гайдеггера (буття – це перш за все людське буття – Dasein); 3) феноменологічна онтологія Ж.-П.Сартра, яка доводила, що буття – це єдність суб'єкта й об'єкта, яке має сенс, коли розглядається в єдності з Іншим, тобто “буття-із”; 4) екзистенційна онтологія в центр поставила людське буття тому, що лише таке його розуміння заслуговує на філософську увагу; 5) інтегральні онтологічні моделі. Незважаючи на певні досягнення в розумінні сутності онтології, проблема онтологічних критеріїв індивідуального та суспільного буття залишається недослідженою.

Попри те, що зазначена проблема нараховує як мінімум 25 століть (аналізувати її почав ще Платон), однак, на наш погляд, вона вимагає фундаментального переосмислення. Отже, метою статті є дослідження проблеми онтологічних критеріїв індивідуального та суспільного буття.

Проаналізуємо деякі підходи до розуміння онтології й онтологічних критеріїв. Першим, хто започаткував дослідження онтологічних характеристик суспільного буття та їхньої ролі в життєдіяльності людини й суспільства, був Платон. Вважаємо, в основу онтологічних критеріїв індивідуального та суспільного буття філософ поклав здібності еліти суспільства. Так, він звертає увагу на те, що здібності державних службовців – це “божественне золото, ... яке дароване богами, воно завжди в їхній душі, і вони не мають жодної потреби в золоті людському, до того ж, це було б блюзнірським гріхом, маючи те золото, опоганювати його домішкою золота смертного...” [13, с.105–106]. Ми бачимо, що здібності філософ піднімає на рівень вищий, ніж володіння матеріальними благами й політичною владою.

Отже, ще в IV ст. до н. е. Платон усвідомив, що індивіди, які спонукаються інтересом цілого, володіють божественними здібностями (розумій, особистісними здібностями. – В.С.). Суспільство й держава без індивідів особистісного рівня розвитку здібностей деградуватимуть. Для довідки зазначимо: по-перше, під здібностями філософ розуміє не здібності до окремих видів діяльності, а здібності до відтворення суспільних форм буття, виконання тих чи інших громадських і державних функцій та обов'язків; по-друге, Платон започаткував дослідження закономірностей суспільного буття, які пов'язані з рівнем розвитку здібностей еліти суспільства й сформулював два онтологічних закони. Перший: пріоритет у суспільстві має належати індивідам божественного (особистісного. – В.С.) рівня розвитку здібностей. Другий: власники засобів виробництва не повинні мати права обіймати керівні посади в державі. Підсумовуючи, зазначимо, що Платон першим в європейській філософії порушив питання й сформулю-

вав онтологічні характеристики буття, якими в нього виступають здібності членів суспільства до відтворення суспільних і державних форм буття.

Християнство розглядаємо як спробу запровадити в життя онтологічні критерії, а точніше, започаткувати в суспільстві особистісні виміри буття. Онтологічними критеріями в християнстві виступають Бог і християнські цінності. На жаль, церква не змогла сформулювати онтологічних критеріїв, бо сама опинилася під впливом посередньої людини.

Філософи ідеалістичного спрямування (Г.Гегель, А.Бергсон, М. Бердяєв, М.Бубер, С.Франк та ін.) за онтологічні критерії індивідуального та суспільного буття прийняли дух. Так, наприклад, С.Франк писав, що лише духовне начало має лежати в основі індивідуального та суспільного буття [18, с.76]. М.Бердяєв проголосив інтелектуально-психологічну ієрархію законом соціального та космічного буття, і навіть онтологічним законом [1, с.54–58].

Українські філософи теж не стояли осторонь зазначеної проблеми. Так, Г.Сковорода в основу онтологічних характеристик індивідуального та соціального буття поклав споріднену працю. На його переконання, усі проблеми в суспільстві від того, що люди займаються “несродною працею” [16, с.437].

Філософія прагматичного спрямування за онтологічні критерії буття взяла задоволення. Х.Ортега-і-Гассет, критикуючи цей напрям розвитку філософії, зазначав, що його представники комфорт прийняли за онтологічний критерій [12, с.67–68]. До аналогічного висновку дійшов М.Горкгаймер, коли стверджував, що панівний тип людини за онтологічні критерії прийняв споживання, задоволення, потяг до влади, грошей [5, с.57].

Існування різноманітних підходів до розуміння онтологічних критеріїв суспільного буття дає певні підстави зробити такі висновки. По-перше, наявність різних підходів до розуміння онтологічних характеристик суспільного буття зумовлена світоглядною та соціально-психологічною позицією дослідника. Проте ми вважаємо, що онтологічні критерії індивідуального та суспільного буття мають бути поза межами філософських партій, релігій, ідеологій, політики, бо вони стосуються граничних умов життєдіяльності людини й суспільства. По-друге, відсутність онтологічних критеріїв суспільного буття закономірно призвела до того, що людська спільнота опинилася перед фактом антрополого-глобальної катастрофи. Продуктивний підхід до розуміння онтологічних критеріїв дає феноменологічна онтологія Ж.-П.Сартра, яка тлумачить буття як неподільну єдність суб’єкта й об’єкта [15, с.15].

На наш погляд, причиною причин, що зумовлює відсутність онтологічних критеріїв суспільного буття, є брак загально визнаної філософської теорії особистості. Уважаємо, що концепція чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил людини дозволяє по-новому поглянути на проблему онтологічних основ індивідуального та суспільного буття й сформулювати гіпотезу про дві головні парадигми буття людини: знеосіблену та особистісну [14].

На базі узагальнення досліджень творчості українських, російських та європейських філософів, істориків, психологів В.Липинського, В.Мережковського, О.Герцена, К.Леонтьєва, В.Соловйова, А.Бергсона, М.Горкгаймера, К.Лефорта, Г.Маркузе, Х.Ортеги-і-Гассета, А.Тойнбі, В.Франкла, К.Юнга сформульовано основні ознаки знеосібленої парадигми буття людини:

1. Атрибут соціально-політичної активності належить людині маси, яка в дослідників отримала різні назви: О.Герцен, К.Леонтьєв називали її посередньою, В.Липинський і Д.Мережковський – “хамом” [8], В.Соловйов – “антихристом”, Х.Ортега-і-Гассет – людиною маси [11], Г.Маркузе – одновимірною людиною. У К.Юнга цей архетип поведінки людини отримав назву “Тінь” [19, с.203–204]. Люди цього типу розбудували

знеосіблену парадигму буття людини. Інші суб'єкти діяльності стали для цієї людини засобами досягнення мети.

2. Економічною умовою панування людини цього рівня розвитку сутнісних сил є відчуження основних мас населення від власності та управління виробничими й суспільними процесами [4, с.198].

3. Людина маси перетворила демократію із соціально-політичного механізму розв'язання суперечностей і проблем на механізм маніпулювання свідомістю пасивної більшості населення [7, с.XI]. М.Горкгаймер зазначає, що в сучасному суспільстві панують “безособистісні інституції” [5, с.137]. А.Тойнбі, узагальнюючи процес розвитку історії, підкреслив, що в сучасну епоху панує “знеосіблене управління суспільством” [17, с.265].

4. У моральній сфері безмежно панують евдемоністичні цінності, психологічна агресивність і насильство.

5. Формально проголошена свобода, але в реальності одні форми залежності змінюються іншими.

6. Відсутність органічних суспільних форм буття людини, які б сприяли розвитку її сутнісних сил, і втрата значною частиною людей смислу життя, віри в можливе – особистісне – буття, зумовили почуття “екзистенційного вакууму” (В.Франкл).

Уважаємо, що є певна відповідність між соціальними й інтелектуально-психологічними якостями посередньої людини й суспільною формою буття, яку ми назвали “знеосіблена парадигма буття людини”. Криза знеосібленої парадигми буття людини у вигляді антрополого-глобальної катастрофи говорить про те, що чинний шлях розвитку людини повністю себе вичерпав.

Для онтологічного обґрунтування знеосібленої й особистісної парадигм буття першочергове значення має метод. Серед великої кількості методів дослідження ми зупинилися на системно-структурному. З погляду системно-структурного методу, кожне явище можна аналізувати з позиції субстрату, структури, функції та напрямів розвитку [9, с.7–8]. Крізь призму названого підходу проаналізуємо дві парадигми буття людини та суспільства з метою виявлення їхніх сутнісних характеристик.

Першою сутнісною характеристикою будь-якого об'єкта є його субстрат. Зрозуміло, що субстратом будь-якої суспільної форми є людина, а точніше, її певний соціальний і культурно-історичний тип. Принциповим положенням культурології є твердження, що в основі всякої культури лежить той чи інший тип людини, який визначає рівень розвитку суспільства, характер соціальних зв'язків і всі інші параметри життєдіяльності людини та суспільства. На базі цього фундаментального твердження висновуємо, що субстратом знеосібленої парадигми буття є людина посереднього – другого – рівня розвитку сутнісних сил, якій належить пріоритет у суспільстві, її потреби покладено в основу взаємодії суб'єкта й об'єкта діяльності. Залежна людина – індивід першого рівня розвитку – у знеосібленій парадигмі відіграє роль соціального інструмента.

Панівним спонуканням до життєдіяльності в межах знеосібленої парадигми буття людини є *мотив* економічної, політичної, правової, світоглядної вигоди. Людина маси з її потягом до матеріального добробуту й успіху перетворилася на “ідеал”. У соціальній сфері зберігають і вдосконалюють механізм відчуження людини від процесів розробки та прийняття рішень. У політичному житті панує партійна вигода, а не інтерес цілого.

Субстратом особистісної парадигми буття людини є індивід третього – особистісного, шляхетного – рівня розвитку сутнісних сил. Потреби в розвитку сутнісних сил і вдосконаленні суспільних форм буття мають бути покладені в основу життєдіяльності соціуму. Загальновизнаним спонуканням до життєдіяльності стає інтерес людини й суспільства як цілісного організму.

Другою сутнісною характеристикою об'єкта є структура, тобто спосіб внутрішньої організації субстрату. Структура будь-якої суспільної форми характеризується

способом взаємозв'язку між активною меншістю та пасивною більшістю [10, с.173]. Усі історичні форми знеосібленої парадигми буття людини (рабовласницька, феодальна, капіталістична, розподільчий соціалізм) розбудовані на нееквівалентності механізмів обміну, тобто на економічній вигоді панівного класу.

В основу економічних структур особистісної парадигми буття мусить бути покладено принцип еквівалентності обміну продуктами діяльності, а у фундаменті соціально-політичних зв'язків має лежати принцип солідаризму. Правові структури мусять ґрунтуватися на принципі справедливості. Отже, якщо в особистісній парадигмі буття спосіб взаємозв'язку між суб'єктами діяльності на всіх структурних рівнях організації суспільства визначають зазначені принципи, то суспільна структура матиме згармонізований характер.

Третьою сутнісною характеристикою об'єкта є функція. Щодо людини та суспільства це означає наявність сталих форм поведінки в різних суб'єктів діяльності. Взаємостосунки людини посереднього рівня розвитку в знеосібленій парадигмі ґрунтуються на базі вигоди та насильства. При цьому потяг до вигоди прикривається гаслами свободи, рівності, братства, загальнолюдськими ідеалами, інтересом суспільства, фірми. Як остаточний висновок зазначимо, що зовнішні форми поведінки людини маси є проявом її внутрішньої екзистенційної порожнечі.

В основі поведінки людини в особистісній парадигмі лежить інтерес. За Д.Донцовим, інтерес особистості та суспільства – це те саме [6, с.269]. Поведінка особистості завжди скерована на розвиток Іншого та суспільних форм буття, а тому її діяльність набуває свідомого цілеспрямованого характеру. Зрозуміло, що далеко не кожна людина здатна свідомо керуватися інтересом, але це спонукання стає загальноновизнаним.

Четвертою характеристикою об'єкта є напрям розвитку його структур. Економічні структури розвиваються в знеосібленій парадигмі за рахунок ігнорування соціальних, культурних, духовних потреб людини, що породжує суперечності. Функціонування знеосібленої парадигми буття наочно демонструє, що вона не здатна розв'язувати головні протиріччя суспільного буття: між матеріальним і духовним, індивідуальним і колективним, свободою, рівністю та справедливістю, а тому її розвиток закономірно закінчується антрополого-глобальною катастрофою. Отже, методологічний аналіз двох основних парадигм буття людини підтверджує емпіричні узагальнення відомих мислителів ХХ століття щодо знеосібленого характеру буття людини у ХХ столітті. Особистісна парадигма буття людини – це закономірний результат розвитку людини та суспільства до більш досконалого стану.

Проаналізуємо дві парадигми буття людини крізь призму основної дихотомії людського буття: духовне – матеріальне. Аналіз знеосібленої парадигми крізь призму матеріальне – духовне доводить, що пріоритет у ній належить матеріальному, тому що її субстратом є людина посереднього рівня розвитку сутнісних сил. Орієнтація на матеріальне породжує хаос в індивідуальному та суспільному бутті. У знеосібленій парадигмі духовне не відіграє самостійної ролі й реально не впливає на розвиток суспільства, тоді як в особистісній – навпаки, пріоритет належить духовному, тому що її субстратом є індивід особистісного рівня. Ця ознака дає підстави стверджувати, що особистісна парадигма змінює структуру потреб людини з матеріальних на духовні.

Поняття знеосіблена й особистісна парадигма однаково стосуються як індивідуального, так і суспільного буття. Форми єдності індивідуального та суспільного буття досліджували українські й зарубіжні філософи: В.Винниченко, Д.Донцов, Е.Гуссерль (концепт “життєвий світ”), К.Леві-Стросс, К.Лефорт. Зазначені мислителі намагалися довести органічний взаємозв'язок між панівним типом людини та формою суспільних і державних форм буття. Ця проблема була предметом аналізу В.Винниченка, коли він працював над твором “Конкордизм”.

Аналіз поглядів В.Винниченка дозволяє висновувати, що поняттям “конкордизм” він позначав як вищий рівень розвитку людини, так і суспільства, коли єдиним спонуканням виступає інтерес, що приводить до взаємної погодженості (*concordia*) інтересів людини та суспільства. “Повинна бути в конкордиста стриманість і конкордистський спокій, себто спокійне погоджування всіх інтересів з інтересами ближнього, спокійне розуміння і жалість до хворих дискордистів, що найголовніше – огида до безнадійно гнилих, огида без ненависти, без люті, але й без бажання мати з ними спільні інтереси” [3, с.61]. Дисконкордизм – це протилежність конкордизму. Дисконкордизм – це модель розвитку людини й суспільства, де пануючим спонуканням є мотив вигоди [2, с.96]. Уживання одного поняття для характеристики рівня розвитку людини й суспільства свідчить про те, що В.Винниченко не розриває їх, а досліджує в діалектичній єдності.

Ідея знеосібленого й особистісного буття, з одного боку, підсумовує попередній розвиток як філософії, так і життя, а з іншого, – відкриває нові виміри для розвитку людини. По-перше, для подолання парадигмальної кризи людській спільноті необхідні онтологічні критерії, які за своєю суттю мають бути вищі за економічні, соціально-політичні, правові, культурні, світоглядні протиріччя. Онтологічні критерії індивідуального та суспільного буття – це абсолютна цінність, порушення їх мусить бути найбільшим соціальним гріхом як для окремої людини, так і суспільства. Уважаємо, що в основу онтології слід покласти концепцію чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил людини як суб’єкта діяльності. Особистісне стає єдиним онтологічним критерієм індивідуального та суспільного буття. По-друге, особистість приймається за ідеал і принцип суспільного буття. Відсутність особистостей у суспільстві – це шлях до його деградації. По-третє, особистісна парадигма буття (як суспільна форма) синтезує протиріччя між матеріальним і духовним на користь духовного, абсолютним індивідуалізмом та абсолютним колективізмом на користь солідаризму різних суб’єктів соціальної діяльності, між свободою й рівністю на користь справедливості.

Відродження особистісного первня в соціумі є нагальною потребою й буде означати початок нової епохи.

1. Бердяев Н. А. Философия неравенства / Н. А. Бердяев. – М. : ИМА-пресс, 1990. – 288 с.
2. Винниченко В. Щоденники / В. Винниченко // Київська старовина. – 2000. – № 6. – С. 83–102.
3. Винниченко В. Щоденники / В. Винниченко // Київська старовина. – 2001. – № 5. – С. 59–74.
4. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорій громадянське суспільство / Ю. Габермас ; пер. з нім. А. Онишко. – Львів : Літопис, 2003. – 318 с.
5. Горкгаймер М. Критика інструментального розуму / М. Горкгаймер. – К. : ППС-2002, 2006. – 282 с.
6. Донцов Д. Націоналізм / Д. Донцов // Твори / Д. Донцов. – Львів, 2001. – Т. 1 : Геополітичні та ідеологічні праці. – С. 243–416.
7. Липинський В. Повне зібрання творів, архів, студії / В. Липинський ; [ред. Я. Пеленський] ; НАН України, Ін-т східноєвроп. дослідж. – К. ; Філадельфія, 1995. – Т. 6, кн. 1 : Листи до братів-хліборобів: про ідею і організацію українського монархізму : твори. – 471 с.
8. Липинський В. Хам і Яфет / В. Липинський // Сучасність. – 1992. – № 6. – С. 63–76.
9. Никитин Е. П. Открытие и обоснование / Е. П. Никитин. – М. : Мысль, 1988. – 221 с.
10. Ортега-і-Гассет Х. Безхребетна Іспанія / Х. Ортега-і-Гассет // Вибрані твори / Ортега-і-Гассет Х. – К. : Основи, 1994. – С. 140–195.
11. Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас / Х. Ортега-і-Гассет // Вибрані твори / Ортега-і-Гассет Х. – К. : Основи, 1994. – С. 15–139.
12. Ортега-і-Гассет Х. Что такое философия / Х. Ортега-и-Гассет // Что такое философия? / Ортега-и-Гассет Х. – М. : Наука, 1991. – С. 51–191.
13. Платон. Держава / Платон ; пер. з давньогрец. Д. Коваль. – К. : Основи, 2005. – 355 с.
14. Сабадуха В. О. Українська національна ідея та концепція особистісного буття : монографія / В. О. Сабадуха. – 2-ге вид., випр. – Івано-Франківськ : Фоліант, 2012. – 176 с.
15. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо : нарис феноменологічної онтології / Ж.-П. Сартр ; пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук. – К. : Основи, 2001. – 854 с.
16. Сковорода Г. С. Розмова, названа алфавіт, або Буквар миру / Г. С. Сковорода // Твори : у 2 т. / Сковорода Г. С. – К., 2005. – Т. 1. – С. 413–463.

17. Тойнби А. Дж. Пережитое. Мои встречи / А. Дж. Тойнби ; пер. с англ. М. Ф. Носова, П. А. Кудашева. – М. : Айрис-пресс, 2003. – 672 с.
18. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франкл. – М. : Республика, 1992. – 511 с.
19. Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуации : [сб. ст. ; пер.] / К. Г. Юнг ; [послел. А. В. Брушлинского] ; Рос. акад. наук, Ин-т психологии. – М. : Наука. 1996. – 269 с.

The individual and social being ontological criteria's problem is stated in the article. It is proved that the basic principle of being must be the idea of personalism.

Keywords: *ontology, ontological criteria, essential powers of a man, personal principle, depersonalized principle.*

УДК 1(091):17.026.4

ББК 87.3

Максим Дойчик

**ПОСТАНОВКА Й РОЗВ'ЯЗАННЯ ПРОБЛЕМИ ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ
В НОВОЧАСНІЙ ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ**

Стаття є історико-філософським дослідженням особливостей розуміння проблеми гідності людини у філософії Нового часу. Проблема гідності розглядається в системі таких філософських, морально-етичних і педагогічних категорій, як розум, освіта, праця, свобода, цінність, щастя, благо. Здійснюється історико-філософський аналіз проблеми. Стверджується, що підставами гідності людини в моральній філософії Нового часу є її розумність, свобода, винахідливість, стійкість у випробуваннях, здатність розвивати свої знання та наполегливо працювати заради примноження суспільного блага. Простежується також й акцентуація уваги на важливості економічної незалежності для гідності людини.

Ключові слова: гідність, людина, розум, праця, свобода, суспільне благо.

Філософська думка нині все частіше звертається до творчої спадщини новоєвропейських мислителів. Для цього є вагомими підстави, бо філософська творчість Ф.Бекона, Р.Декарта, Дж.Локка, Т.Гоббса, Б.Спінози виявилась ідейно настільки багатого, що охопити її історико-філософським мисленням у повному обсязі не вдалося ще й дотепер. Мова йде, перш за все, про їх моральну філософію, зокрема, про розуміння ними гідності – гідності людини Нового часу.

Сучасні дослідження проблем і специфіки філософії Нового часу С.Аверинцева, О.Александрової, Г.Аляєва, В.Андрущенко, І.Бичка, А.Бичко, О.Варениці, М.Гарнцова, А.Гуревича, В.Горського, Д.Кирихіна, В.Ларіонової, Н.Мозгової, І.Огородника, Д.Прокопова, В.Ярошовця дозволяють наблизитися до глибин новоєвропейського розуміння гідності людини, створюють основу для усвідомлення гідності як важливого критерію гуманістичного поступу науки та суспільства.

Акцентування уваги на гідності як фундаментальному показникові цінності людської особистості в мінливих соціокультурних умовах виявляє неабиякий евристичний потенціал, відкриває шлях до вирішення й розв'язання багатьох протиріч буття сучасної людини.

Розглядаючи окреслену тему, слід первинно наголосити, що для філософів Нового часу осягнення людиною на засадах морального розуму своєї гідності, свободи, свого високого покликання було необхідною умовою та гарантією подолання гноблення, припинення людської особистості, розбудови нового прекрасного світу, сповненого гармонії та щастя.

На відміну від традиційної для середньовічної філософії гідності орієнтації на платонівсько-аристотелівське коло ідей, філософія гідності Нового часу апелює переважно до ідей стоїцизму, часом скептицизму й епікуреїзму.

Зміна онтологічного статусу людини пізнього Середньовіччя спричинила формування нового бачення її гідності. Однак ще тривалий час у свідомості Відродження середньовічні соціальні стереотипи й упередження феодального характеру продовжували виявляти стійкість і здатність до відтворення. Вони зберігали свою силу та значення також і в суспільному бутті, особливо на побутовому рівні, де гідність, зазвичай, інерційно сприймалась як прерогатива родовитих, багатих та знатних осіб.

Незважаючи на те, що перші спроби подолати церковні та станові обмеження людини були здійснені саме гуманістами доби Відродження, тільки Новому часу стало до снаги сміливо утвердити й у суспільній свідомості, й у суспільному бутті гідність як властивість кожного індивіда, а не тільки представників певних станів.

Характерною особливістю філософії гідності Нового часу є моральна реабілітація окремого емпіричного індивіда: обґрунтування його суверенності як морального

суб'єкта й утвердження його права на задоволення своїх потреб. Заперечуючи середньовічне минуле, ігноруючи середньовічну ідею гріховності людської натури, філософія гідності Нового часу окреслює нові вектори можливостей людини, які відкрилися з переходом до капіталістичних відносин. Проте розрив тут був не таким різким, як у випадку переходу від Античності до Середньовіччя. Новочасна філософія гідності постійно наголошує, що прагне того, “щоб людське не виявилось на шкоду божественному”, “щоб відкриття шляхів відчуттів і яскраве возгорання природного світла не породило в душах людських ніч і зневіру в божественних таїнствах”, щоб “чистий розум, звільнений від хибних образів і марноти, і все ж слухняний і відданий божественному одкровенню, віддав вірі належне” [1, с.69]. Докорінна переорієнтація цінностей із трансцендентної моралі на людську, кристалізація утилітарного погляду на гідність людини поєднувалися з подальшим дійсним визнанням й утриманням ідеї Бога, ідеї безсмертної людської душі. На думку Ф.Бекона, “Бог сотворив людський розум подібно до дзеркала, здатного відобразити увесь Всесвіт”, а “дух людський подібний до божественного світоча”, за допомогою якого він досліджує приховані таємниці природи [1, с.89].

Не намагаючись заперечити трансцендентність моральних сил, важливих для актуалізації гідності людини, філософія гідності Нового часу прагнула обґрунтувати етичну самоцінність людської особистості, відроджуючи тим самим античний ідеал: “Внутрішні хвилювання зачіпають нас сильніше, ніж пристрасті, і мають значно більше влади над нами, ніж останні <...>. Для того щоб душа знайшла в собі силу боротися з усіма зовнішніми тривогами, їй завжди потрібне внутрішнє задоволення, тоді вони їй не тільки не зашкодять, але, навпаки, примножать радість життя і, подолавши тривоги, душа буде відчувати свою досконалість. А для того, щоб наша душа була задоволена, вона повинна лише неухильно слідувати шляхом доброчесності. Кожен, хто живе так, щоб його совість не могла ні в чому йому дорікнути, чинить те, що вважає найкращим; це й означає слідувати шляхом доброчесності. Задоволення від усвідомлення цього настільки велике, і кожен вважає себе завдяки цьому настільки щасливим, що найбурхливіший тиск пристрастей не в змозі порушити його душевного спокою” [3, с.545]. Р.Декарт продовжує: “Задоволення, що постійно переживається тими, хто неухильно йде шляхом доброчесності, є звичкою їх душі, найменням якої є спокій або спокійне сумління. Задоволення, що переживається тими, хто тільки-но здійснив хороший вчинок, є пристрастю, тобто видом радості, яку можна вважати найприємнішою з усіх, тому що причина її цілком залежить від нас” [3, с.561–562].

На відміну від “внутрішнього задоволення”, яке люди отримують тоді, коли усвідомлюють гідність свого вчинку, для позначення зовнішньої складової виявлення цінності буття людини в Р.Декарта застосовується поняття “гордість”, яке він розуміє як радість, засновану як на любові до самого себе, так і на похвалі, визнанні іншими гідності твого вчинку. “Обидві ці пристрасті є свого роду двома видами поваги до самого себе, двома видами радості, оскільки повага інших дає привід поважати самого себе” [3, с.567].

За Нового часу за всіма людьми, хоч і формально, було визнано право бути людьми й поважати себе. Але так само, як і за доби Відродження, становлення нового образу гідності людини відбувалося поступово й постійно вимагало значних інтелектуальних, моральних і політико-правових зусиль для подолання традиційних кліше. Можна стверджувати, що цей процес не отримав свого логічного завершення і сьогодні. Навіть в умовах сучасної української дійсності ще дуже далеко до реального утвердження гідності будь-якої людини.

У Р.Декарта повага та зневага розглядаються як важливі ціннісно-емоційні стани людини, що “мають особливе значення, коли ми звертаємо їх до себе, тобто тоді, коли ми поважаємо або зневажаємо власну гідність” [3, с.546]. Кожна людина, яка шанує власну гідність, має давати собі звіт, “за що вона може поважати, а за що зневажати се-

бе”. Є тільки одна підстава, на якій ґрунтується самоповага людини – це свобода волі й влада людини над власними бажаннями: “Бо тільки дії, що залежать від нашої волі, дають підстави хвалити нас або ганьбити. Свобода волі дозволяє нам володарювати над собою й тим уподібнює нас до певної міри Богові, якщо тільки ми через власну слабкість не втратимо тих прав, які Він нам дарує” [3, с.547].

Справжня цінність людини, яка дозволяє їй поважати себе, полягає в усвідомленні, що “насправді їй належить тільки право розпоряджатися своїми власними бажаннями й що визнання та засудження залежать тільки від того, добре чи погано вона користується цим правом”. Окрім того, така людина почуває в собі тверду й непохитну впевненість користуватися цим правом як належним, тобто братися за все, що вона вважає найкращим, і завершувати почате; це й означає слідувати шляхом гідності. “У кого є це усвідомлення власної гідності, той легко переконається, що кожен може віднайти в собі це почуття, тому що в ньому немає нічого, що б залежало від інших. Люди, які мають це почуття, ніколи ніким не хехтують; хоч вони часто бачать, що інші роблять помилки, які виявляють їхню слабкість, вони більш схильні вибачати їх, ніж ганьбити, і відносять ті помилки швидше до незнання, ніж до відсутності доброї волі. Вони не вважають себе нижчими за тих, у кого більше земних благ, кому інші виявляють більше пошестей, хто розумніший, освіченіший або красивіший за них і взагалі переважає в будь-якому відношенні. Однаково вони не вважають себе набагато вищими за тих, кого, у свою чергу, переважають, тому що все це здається їм малозначущим у порівнянні з доброю волею, за яку вони себе поважають і яку вони так чи інакше передбачають у кожної людини” [3, с.547]. Гідна людина зазвичай є і найбільш смиренною, і добродісною смиренність ця полягає тільки в тому, що “ми роздумуємо про слабкість нашої природи, про помилки, які колись ми робили або здатні ще зробити, про те, що ці помилки не менші, ніж помилки інших людей, і тому не ставимо себе вище за інших і вважаємо, що інші, маючи, як і ми, вільну волю, також можуть нею скористатися” [3, с.547].

Осмилення людини як морального суб’єкта у філософії Нового часу відбувалось у чітко окреслених межах. З одного боку, наголошувалося на “необхідності відкриття людському розуму нового шляху”, відмінного від того, який був відомий у минулому, “наданні йому нових засобів допомоги, щоб дух цей міг скористатися своїми правами на природу”: “Люди не знають ні про свої багатства, ні про свої сили й уявляють собі перші великими, а другі – малими, ніж вони є в дійсності. Від цього походить те, що вони, надаючи непомірну ціну успадкованим мистецтвам, не шукають нічого більшого або просто принижують себе, витрачаючи свої сили на нікчемне, не випробовуючи їх у тому, що важливо по суті справи” [1, с.62]. Освіта й самоосвіта, науковий підхід у здобутті знання, як стверджує Ф.Бекон, потрібні “для користі й гідності людської” [1, с.70]. З іншого боку, акцентція уваги на великому потенціалі людини поєднувалася з визнанням того, що “у людини є одна вада: саме по собі знання, отримане людиною, може бути для неї небезпечним, може зробити її пихатою, марнославною й жорстокою, якщо воно не поєднується з протиотрутою, якою, у цьому випадку, є добродісність, що спроможна стримувати непомірні претензії людського знання” [1, с.90–91].

Слід наголосити, що в новоевропейській філософії гідність і справжня велич людини визначаються поєднанням саме цих двох складових: знання й добродісності. Знання ж, у свою чергу, розглядається як багатство духовне, на протигагу матеріальному багатству, жадоба якого призводить до нівелювання людської добродісності та домінування прагнення наживи. Багатство у вигляді знань – це та єдино важлива цінність, яка вирізняє гідну людину серед інших. “Завдяки науці, людина має перевагу над іншими людьми, подібно до того, як людина має перевагу над тваринами, оскільки, завдяки науці, розум людський підноситься до небес, чого не може зробити тіло” [1, с.142]. Наука дозволяє людині стати безсмертною, передати свої знання наступним покоління-

ням і, таким чином, забезпечити їх гідний розвиток, адже “наука приносить благо, до якого передусім прагне людина, а саме – безсмертя й вічність. Бо саме тому й народжують нащадків і намагаються прославити своє ім'я” [1, с.142].

Філософи Нового часу, рефлексуючи з приводу тенденцій, пов'язаних із формаційними зрушеннями, не оминули у своїх розмислах і такої доволі делікатної проблеми, як співвідношення між людською гідністю та соціально-економічними правами й умовами життя. Очевидно, що немає нічого спільного між людською гідністю та добрими умовами життя. Якби це було так, стверджували вони, то це означало би, що гідність належить тільки індивідам, які володіють високим рівнем матеріального добробуту. Послідовно дотримуючись цього підходу, необхідно було б допустити існування різних рівнів людської гідності, наявність більш гідного й менш гідного життя, відповідно до критерію володіння матеріальними благами. Гідність людини не залежить від багатства, стверджує Р.Декарт: “Ті, у кого найбільш ница душа, – найбільш зверхні й пихаті, у той самий час як гідні – найскромніші та найсмирненніші. У людей сильних і великодушних настроїв не залежить від їх статків або від нещастя, що часом можуть траплятися з ними, тоді як людьми зі слабкою та ницою душею керує випадковість; благополуччя служить їм не меншою підставою для зверхності, ніж нещастя – для смирення. Нерідко ми спостерігаємо, як вони ганебно принижуються перед тими, від кого очікують для себе якоїсь вигоди або ж якогось зла, але в той самий час вони зверхньо підносяться перед тими, від кого нічого не очікують і кого не бояться” [3, с.549].

Щодо багатства та бідності, то, на думку мислителів Нового часу, саме бідні люди розвивають культуру й моральність, тоді як життя тих, у кого єдина мета – розбагатіти, зводиться до варварства й розпусти. За словами Ф.Бекона, “багатства слід витратити на те, щоб здобути знання, а не застосовувати знання для накопичення багатства” [1, с.101], оскільки саме по собі багатство не здатне принести благо для людини. Як приклад філософ наводить слова Соломона: “З великого багатства немає жодної користі, за винятком можливості роздавати його” [1, с.428]. У цьому контексті слід згадати, що цар Соломон, хоч і володів такими зовнішніми благами, як слава, влада, багатство, однак нічого “із цієї ниви слави не скосив і не взяв собі, окрім честі шукати й знаходити істину” [1, с.125].

Новий час є періодом відносної емансипації індивіда. Це особливо чітко простежується у філософії гідності Ф.Бекона, Р.Декарта. Абсолютизуючи свободу, вони розмірковують над ідеєю морального вдосконалення людини, у якій індивідуальні інтереси виявляються в той самий час і суспільними. У своїй філософії гідності вони прагнуть довести, що багатство суб'єктивних можливостей людини здатне здійснити синтез ізольованих індивідуальних інтересів і суспільного руху в цілому. Існуючі суперечності долаються такими найкращими людськими здатностями, як розум і діяльність. Людська природа рухлива, мінлива, життєствердна, сповнена сили; власною діяльністю людина розгортає всі закладені в ній здібності. Вона не боїться боротьби й не боїться небезпек і ницості цього світу – жити у світі, навіть якщо він наскрізь просякнутий егоїзмом, є позитивною цінністю. Це динамічне розуміння людини ставить, таким чином, поряд із злом – добро, поруч з окремим індивідом – суспільство, у якому, і з погляду якого, усе вже виглядає не так похмуро. Розум, який урівноважує пристрасті й дозволяє людині розпоряджатися самою собою, відіграє вирішальну роль у переході від зла до добра, від індивіда до суспільства. Людина, сповнена почуття власної гідності та не безпідставно переживаючи цю душевну силу, скеровуючись мудрістю, здатна насолоджуватися життям найбільшою мірою. Мудрість гідної людини полягає в тому, щоб володіти своїми пристрастями й так уміло ними розпоряджатися, щоб легко можна було витримати спричинене ними зло й навіть обернути їх собі у радість [3, с.571].

Фактично філософія гідності Нового часу немов би одночасно стверджує й знімає антагонізм добра та зла, утверджуючи зняття злого, егоїстичного індивіда в добрій,

об'єднуючій усе суспільство кінцевій меті. Песимізм, пов'язаний із констатацією негідних мотивів і прагнень реальних індивідів, виявляється подоланим. Філософія гідності Нового часу сповнюється оптимістичним пафосом. Більше того, Просвітництво XVIII ст. прийде до думки про нескінченне моральне, інтелектуальне та соціальне вдосконалення людини. Її рушійна сила – розум, уподібнений до неперервно діючої машини, яка видає все більш довершені результати. Концепція можливого морального вдосконалення індивіда й суспільства в гармонії, гарантованій інтелектом, досягає своєї вершини у створених К.Гельвецієм, Ж.Кондорсе, Й.Гердером та І.Кантом грандіозних проектах реформаторського прогресу людського роду, прогресу аж до суспільства солідарності [2, с.75].

Становлення та розвиток капіталізму ставить знак рівності між гідністю й ініціативою, гідністю та вмінням бути успішним. Справжньою гідністю володіє та людина, яка не задовольняється становищем найманого робітника, доволі важким і принизливим за часів первісного нагромадження капіталу. Вона не мріє вічно експлуатувати зів'ялий аристократичний авторитет, а виявляє кмітливість, хоробрість для утвердження себе як буржуа-підприємця. Гідність здобуває та захищає людина, яка спроможна не тільки отримати в спадщину багатство, що тане з кожним днем, а й уміє збільшувати, нарощувати наявне. Примноження багатства й перетворення світу, що, у свою чергу, дають прибуток і славу – ось чесноти капіталістичної свідомості, її культурно-побутового розуміння поняття “гідність”. Найкращою ілюстрацією окресленої тенденції слугує заклик Ф.Бекона: “Доки філософи ведуть суперечку, що є головним – доброчесність або насолоди, шукай засоби оволодіти і тим, і другим. Доброчесність з допомогою багатства стає загальним благом” [1, с.374].

Лінощі, в'ялість, самозаспокоєння, споглядання й навіть стоїчна апатія, ціновані античністю, не є складовими гідності людини Нового часу. Вона має бути стрімкою, активною, пристрасною і, що найголовніше, не серцем, а головою повинна бути холодною й прагматичною, щоб швидко та чітко скалькулювати можливі вигоди й вірогідні збитки.

Формально право на виявлення почуття власної гідності, з позиції суспільства модерну, мають, звичайно, усі (цим капіталізм докорінно відрізняється від ієрархічної становості феодалізму), але реальною гідністю володіють лише успішні. Підприємницький успіх є тією чарівною силою, що робить людину гідною в очах інших і дозволяє з достатньою підставою пишатися собою, цінувати себе: “Багатства існують, щоб їх витратити, а витрати – щоб робити добро й цим здобувати почесні” [1, с.413]. Проте в Р.Декарта є й інша цікава думка. Слідом за Арістотелем він стверджує, що володіти благом, якого дана особа не гідна, – означає до певної міри спричинити зло [3, с.564]. Якщо доля наділяє кого-небудь благами, яких він дійсно не гідний, у людини, яка із цього приводу рефлексує, може пробуджуватися заздрість, тому що, “природно прагнучі до справедливості, ми гніваємося з того приводу, що вона не була дотримана при розподілі благ, тоді цю заздрість можна вибачити, особливо коли благо, якому заздять в інших, такого роду, що в їх руках воно може обернутися злом, наприклад, якщо цим благом є певна посада або служба, при виконанні якої вони можуть погано вчинити. Навіть якщо для себе бажають такого ж блага, а володінню цим благом поставлені перепони, оскільки воно знаходиться в інших, менш гідних руках, заздрість усе ж можна вибачити, якщо тільки злість стосується лише несправедливого розподілу благ, яким заздять, а не тих, хто ними володіє або розподіляє” [3, с.560].

Концепція раціональної душі й побудована на ній теорія саморозкриття людини набувають для філософії гідності цього періоду особливого значення. Завдяки їм, гуманізм принципово розширив свої межі. Ці аспекти залишаються вагомими й зберігають своє значення для розуміння гідності й у сучасному постіндустріальному суспільстві.

Саме особиста ініціатива та власні досягнення відкривають для людини широту об'єктивного виміру гідності. Пишатися собою й бути гідною визнання може та людина, яка зробила себе сама, утілила в успішних справах свої здібності, пододала перепони та труднощі.

Важливою умовою особистої ініціативи, а отже, і гідності, постає свобода. Свобода породжує визнання свободи іншої людини, підставою якої є її гідність. Людську гідність неможливо зрозуміти поза свободою. Гідність зобов'язує до солідарності та позитивної діяльності. Протиставлення свободи гідності означає нехтування людською істотою як цілим. Свобода, без урахування гідності, є відчуженою щодо людини. Гідність, відокремлена від свободи, є неповною гідністю. На переконання Р.Декарта, “гідна людина не надає значення тим благам, яких можна її позбавити, і, навпаки, високо цінує свободу й повну владу над самою собою” [3, с.567].

Отже, капіталістичний дух Нового часу трансформує поняття станової гідності. Гідність стає не спадковою, родовою, а індивідуально-особистісною та професійною: гідністю творця, майстра своєї справи, фахівця, успішного підприємця, організатора, управлінця. “Профі” – це людина фахова й відповідальна: учений, учитель, адміністратор, фінансист – важлива й шанована фігура в новому капіталістичному світі. Гідні люди “з природи своєї схильні здійснювати великі справи, але в той самий час вони не беруться за те, до чого не почувають себе здатними”. Вони вважають, що “немає нічого кращого, ніж робити добро іншим, нехтуючи при цьому своїми власними інтересами” [3, с.548]. На думку мислителів Нового часу, “чим більш шляхетна й великодушна людина, тим більш вона схильна віддавати людям належне”. Тим самим гідна людина не тільки виявляє глибинне смирення перед Богом, а й без будь-якого внутрішнього спротиву виявляє повагу й шанування до людей, а зневажає ж лише пороки. Навпаки, ті, у кого дух нищий і слабкий, найвищою мірою підвладні гріху й негативному сприйняттю оточення [3, с.553].

Отож розвинутий інтелект, свобода, відповідальність, відданість справі добра, індивідуальна ініціатива, орієнтація на успіх – ось соціально значущі складові “гідності” у раціоцентричній парадигмі Нового часу.

Як за Нового часу, так і сьогодні почуття власної гідності з повним моральним правом переживає не просто вільний індивід, а той, хто виявляє у свободі свою індивідуальність, свій творчий потенціал. Людина Нового часу цінує й поважає себе саме за те, що вона не така, як інші, не така, як усі, за те, що вона має своє власне обличчя, за те, що вона сама здатна будувати своє щастя.

1. Бекон Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Бекон ; [сост., ред., вступ. ст. А. Л. Субботина]. – М. : Мысль, 1971. – Т. 1. – 590 с.
2. Гусейнов А. Краткая история этики / А. Гусейнов, Г. Иррлитц. – М. : Мысль, 1987. – 589 с.
3. Декарт Р. Сочинения : в 2 т. / Р. Декарт ; [сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова]. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – 654 с.

The article represents a historical-philosophical analysis of the problem of human dignity as it is referred to in the Enlightenment philosophy. The problem of dignity is considered within the system of such philosophical, moral-ethical and pedagogical categories as intelligence, education, labour, freedom, value, happiness. The historical-philosophical research on the problem is done. The author claims that the premises of human dignity in the moral philosophy of the Enlightenment are: a person's intelligence, freedom, strength in overcoming difficulties, ability to develop one's knowledge and persist in enriching the social weal. The importance of economical independence for obtaining dignity is revealed.

Keywords: *dignity, human being, intelligence, labour, freedom, social weal.*

УДК 17.023.36:821.161.2

ББК 87.3.(4 Укр)

Михайло Голянич

ПРОГНОСТИЧНІ ІДЕЇ ВАСИЛЯ СТЕФАНІКА

У статті на основі аналізу творчості В. Стефаніка розкрито спрямованість його поглядів, письменницької та громадської діяльності в майбутнє, викладено висловлені ним головні прогностичні ідеї, акцентовано увагу на їх україноцентричний характер.

Ключові слова: людська душа, майбутнє, народ, прогностична ідея, “радість бути”, Україна.

Василь Стефанік, якого дослідники називають видатним новелістом, “художником слова” (С.Хороб), ким українська література може “величатися перед світом” (І.Франко), бо його твори мають “загальнолюдське звучання” (П.Тодорів), адже в них виражене “стремління до світової гармонії” (І.Андрусак), заслуговує без перебільшення епітета “провісник будучності”.

Справжній художник є “носієм несвідомо діючої душі людства” (К.Юнг) і реалізовує душевну потребу народу, створюючи образи для віддзеркалення майбутнього. Змальовуючи те, що було в минулому чи є в теперішньому, видатні митці провіщають те, що має бути, застерігаючи від небажаного в прийдешньому. Вище призначення художника, справжність його таланту виявляються в глибинній спорідненості створених ним образів із внутрішнім світом людини й сподіваннями всього народу на краще прийдешнє. У майбутньому, ніби в дзеркалі, висвічується провісницький дар мислителя, верифікуються спрямованість і цінність висловлених думок, ідей, передбачень для наступних поколінь.

Деякі критики, інтерпретатори й навіть пошановувачі творчості В. Стефаніка оцінювали його однобоко, називаючи “мужицькою дитиною” (Хр.Алчевська), або “новим” письменником тільки за те, що малював “теперішню” Україну з “новими” злиднями, “важкими економічними відносинами” (С.Русова), “володарем дум селянських” (В.Косташук), “співцем знедоленого селянства” (Ф.Погребенник), або вбачали в його творах “безпросвітний песимізм” (О.Грицай), тільки “малювання темних сторін людської душі” (Б.Лепкий). І, навпаки, більшість авторів відзначала оптимізм письменника. “Із його оповідань, – наголосив І.Франко у статті “Старе й нове в сучасній українській літературі”, – віє сильний дух енергії, ініціативи, а у всіх бачимо велику любов до життя і до природи – речі, зовсім суперечні песимізові” [8, с.108–109]. У творах В. Стефаніка виражена “віра в краще майбутнє” (В.Горват), “прагнення простого люду до щастя” (В.Лесин), “ключ до боротьби і надія на світле майбутнє” (М.Бажан). В. Стефанік був “великим мислителем”, “сином своєї доби” (Є.Кирилук) і водночас він є “перспектива української духовності” (Л.Сеник).

Про Василя Стефаніка не варто говорити в минулому часі, як відзначив О. Гончар, бо “є він і сьогодні цілком реально в нашій красній письменстві, живе всією своєю невмирущою творчістю, силою свого вогнем налитого слова”, адже український новеліст, як підкреслив Д.Павличко, – “постать світового формату” – “на століття обігнав свій час”, відкриваючи “тайники людської душі”, яка ставатиме “тим значимішою (повинна ставати!)”, чим “меншою ставатиме планета перед можливостями техніки і науки” [4, с.77, 46]. Назвавши разом з О.Кобилянською, Ю.Федьковичем і В.Стефаніка “трьома сильними талантами”, відзначивши, що своїми новелами Стефанік “уже набув слави”, Леся Українка підкреслила: “Які творчі сили мусять бути заховані в народі, ... і як розгорнулися б оці сили за кращих умов” [4, с.156].

Однак у тогочасних умовах і в наступний період, як написала Михайлина Коцюбинська, наші видатні митці мушили “набувати неабиякого суспільного гарту, іншого вибору вони просто не мали – адже література українська протягом десятиліть лишалася головним, а подекуди чи не єдиним чинником національно-культурного самоствер-

дження. ... В наш час – час загальної стандартизації і морального збайдужіння, коли моральну аморфність іноді підносять до рівня норми людської поведінки і неминучої умови людського існування, люди інтуїтивно, а то й свідомо тягнуться до морального очищення, шукають глибинних духовних джерел. У колі цих шукань етичний гуманізм екзистенціалістів, ... нове прочитання християнських духовних цінностей, намагання заново відродити принципи народної моралі. І тут Стефаників досвід – на часі” [7, с.263]. У ракурсі складних проблем сучасності справді актуалізується прогностичність Стефаникових ідей, а відповідно і їх вивчення.

У творчості В.Стефаника “закодований прогноз”, “послання Майстра у майбутнє”. Він “говорить до нас своїми неложними устами і застерігає від чужих стежок, якими не слід ходити, щоб не втратити своєї самобутності”, заради найвищого ідеалу – “свободи не тільки особистості, а й всієї національної спільноти” [3, с.34]. Поряд з розшифруванням “художнього коду”, “артистизму”, “поетичної форми” творів В.Стефаника постає не менш важливим і набагато складнішим розкриття його “внутрішнього болю”, “душевної роботи”, співпереживання, що набуває високого морального, ціннісного й соціального звучання і, як компас провісника, указує напрямок від себе до людей, з минулого в майбутнє, від того, що є, до того, яким мало б бути. Таємниця творчості як свободи волі є “трансцендентальною проблемою”, на думку К.Юнга, бо “художник є рушієм “несвідомого психічного життя людства”, а його “соціальна маска” іноді така важка, що “змушений жертвувати своїм щастям і всім тим, що складає сенс життя звичайних людей. Художній твір відповідає психічним потребам суспільства, в якому живе автор, і, внаслідок цього, означає більше, ніж його особиста доля, незалежно від того, усвідомлює він це, чи ні” [10, с.49, 52]. Під таким кутом зору Стефаникова творчість є “справді своєрідним посланням наступникам” (Л.Сеник), у якому безпосередньо висловлені думки про майбутнє або імпліцитно через словообрази автор провіщає те, що ледве вгадується на тлі “непідфарбованого життя” та поведінки персонажів. Найскладнішим у розкодуванні “послання нащадкам” залишається “головна річ *людська душа*”, “се трагедії душі, конфлікти та драми, що можуть *mutatis mutandis*” [лат. З відповідними змінами] повторитися в душі кожного чоловіка”, – писав І.Франко [8, с.109]. Таке повторення пов’язане з майбутнім, бо твори Стефаника, зацікавлюючи, захоплюючи читача, впливають на його душу. Душа є “вихідною точкою” сприйняття читачами Стефаникових смислообразів і водночас спрямовує до нового життя, до духовного піднесення людини в майбутньому.

Головною темою творів В.Стефаника були духовні інтереси людини. “Саме вони, – указує відомий дослідник – стефаникознавець Р.Піхманець, – нехай мізерні, нехай малопримітні за фізичною роботою – формували той самий селянський аристократизм (“повні пазухи ясного ідеалізму”), який забезпечив виживання української нації у віках, яким пишався”. Його він прагнув передати наступникам: “Зо дна душі я его винесу на світ Божий і я буду його показувати яко силу і спасення для нас” [2, с.247]. З душею пов’язані й екзистенційні мотиви, що простежуються в Стефаникових новелах. Через зіставлення внутрішнього й зовнішнього світів, свідомого й несвідомого, доброго та злого, раціонального й чуттєво-емоційного, індивідуально-біотичного та соціально набутого виявляється сутність існування людини, що в багатьох творах зображується в межових, критичних ситуаціях і в пошуках вибору наступних дій. Найчастіше через діяльність людей, спрямовану на реалізацію своїх можливостей у майбутньому, розкриває автор зміст людського життя. Герої новел здебільшого вибирають активний спосіб утвердження себе через улюблену працю (“Майстер”), співпричетність до значущих суспільно-політичних подій (“Марія”, “Сини”, “Дід Гриць”), через різні форми прояву людяності, милосердності та протесту проти соціального зла й несправедливості (“Вовчиця”, “Засідання”, “Дурні баби”, “Лист”, “Підпис”, “Палій”) навіть в обмежених зов-

нішніми чинниками несприятливих умовах. Персонажі не стільки говорять про життя, скільки переживають, активно діють, хоч знають про негативні наслідки (“Синя книжечка”, “Злодій”, “Лесева фамілія”, “Новина”, “Суд”, “Шкода”) чи сподіваючись на краще майбутнє (“Камінний хрест”, “Роса”). У багатьох новелах (“Лесева фамілія”, “У корчмі”, “Синя книжечка”, “Майстер”, “Злодій”, “Суд”) персонажі шукають вихід із складних ситуацій у пиятиці. Автор, засуджуючи такий спосіб життя, свідчить про непевність, утрату перспективи в майбутньому, посилає наступним поколінням своєрідний сигнал про неприйнятність такого вибору, його невідповідність моральним чеснотам. Тому його прогностична ідея поширення тверезості й сьогодні залишається актуальною.

Видатний новеліст розкриває складні проблеми життя, зображуючи людські муки в теперішньому заради завтрашньої “радості бути”. Він показував прагнення простого люду до щастя, бо “далі так жити не можна” (В.Лесин). Таким чином В.Стефанюк у художніх, публіцистичних творах, промовах і листах спрямовував увагу на майбутнє.

Близьке прийдешнє письменник прогнозує за реальними ознаками змін у природі й у суспільному житті: “сонце вже з морозом”, “хрести, що тепер їх ніяка зелень не закриває”, “сиві монотонні стерні”, на яких бідні вдови, старі діди з внуками збирають колоски, а дід Михайло – ковінки, щоб “було чим пропалити взимі” – “вони вістують, що осінь приходить” (“Вістуни”) [5, с.108, 109]. А на прикладі інших країв можна передбачити, що “машинами можемо направити свою господарку” [5, с.256].

На майбутнє автор переважно дивиться оптимістично. “Кажуть, що я песиміст. Але це неправда. ... Я представив важке темне життя ..., все те страшне, що є в ньому, а що так болить мене, писав я. ...Але коли я найшов у ваших душах такі слова, що можуть гриміти, як грім, і світити, як зорі, – то це оптимізм. ... Я радикалом завжди був і ... буду”, – виголосив письменник на ювілеї 26 грудня 1926 року у Львові [5, с.297]. Він спрямовував у майбутнє не лише увагу читача, а й свою діяльність, висловлюючи сподівання на позитивні результати.

Ще в 1895 р. після звільнення з-під арешту за агітацію на виборах “за мужицьких послів” відразу взяв участь у зборах, “аби мужикам показати, що за “бунтацію” не гниєся довго в криміналі” [5, с.9].

В.Стефанюк у серпні 1917 року, спостерігаючи розруху внаслідок воєнних подій, виступив на зборах у Снятині із закликком: “Хочемо відновити свою діяльність, хочемо працювати на своїй землі, поритій гранатами та кров’ю обтеклий, і сподіваємося, що успіх буде, бо народ наш серед гуку гармат охрестився. Отже, починаємо діло, хай ніхто не стане збоку поза товариством, хай і жінки до нього впишуться, і станьмо знов організованою силою. Нам треба самим відбудувати і себе і розвалені хати наші. Отже, всі до роботи”. Щоденна рутинна робота, як відзначив Р.Піхманець, “промови на вічах, зустрічі зі своїми виборцями і турботи про вирішення їхніх проблем постійно супроводжували його політичні будні” [2, с.98].

У наближене майбутнє були спрямовані його участь у створенні Радикальної партії і рішучий крок, коли розійшовся щодо “нових ідеалів” із своїми “молодими однодумцями”, що “на очах старілися”, і “пішов своєю дорогою”; критичне ставлення до ортодоксального соціалізму, прихильники якого трактували “мужиків” лишень як “додатки до січкарень”, а особистістю нехтували, що вело до “нищення душі”, нівелювання “індивідуальності найліпших людей”; політична діяльність як посла парламенту у Відні, як учасника проголошення ЗУНР; потім злука з УНР 22 січня 1919 р., що юридично задекларувала утворення соборної Української держави. Однак ця друга поїздка В.Стефанюка на “Велику Україну” розчарувала його, бо побачив “страшний хаос, і той хаос, – згадував потім син Юрій, – його, як доброго українця, наповнив великим страхом”. “До Русова приїхав блідий і знервований” і скупко говорив: “Це не та Україна, яку я довгими роками мріяв побачити” [2, с.96].

Унаслідок цього, письменник відійшов від активної політичної діяльності, відмовився від посади міністра земельних справ в уряді ЗУНР, щоб надалі залишатися “самим собою”. “Я буду свій камінь різьбити. Будуть з нього камінчики відлітати; будуть світові очі ранили, будуть вони пекучими іскрами на его шкірі” [4, с.82], – самооцінював свою письменницьку діяльність, сподіваючись на її результати в далекому майбутньому. “І чую в собі силу всіх спорохнявілих поколінь і всіх живучих, аби шукати щастя на землі”, – писав у листі до О.Гаморак [5, с.334]. У листах до О.Кобилянської, запрошуючи її до Русова, висловив бажання наговоритися “про вічні діла нашого народу”, поглянути з минулого “по тяжких тисячу літ за селами і на незнані тисячу перед ними” в далеку будучність [5, с.327].

Про прийдешнє неодноразово висловлював думки, сподіваючись на “файну годину”, щоб “здибались колись” з В.Морачевським [5, с.306], пояснюючи “непорозуміння з урядом Харкова” в листі (2 жовтня 1933 р.) до радянського консула у Львові, “що ніколи не любувався в галасі і в крикові людського ринку” і тому “не маю охоти, аби мене купали в помиях уже мертвого” [5, с.343]. Таке оригінальне морально-ціннісне бачення майбутнього після смерті виразив у новелі “Давнина” звертаннями баби Митрихи до невісток: “А як вмру, то маєте всі штири надо мною голосити чудними голосами, красними словами! Та й дід як умре, та й ему маєте голосити ще краснішими голосами. ... Він вам лишить грошей, що мете гратися в них” [5, с.105]. А також у новелі “Сини” словами старого Максима: “Як умру, то най на моїм полі чічки ростуть та най своїми маленькими головками кажуть отченаш за діда” [5, с.178]. Із сумом подумала про майбутнє дітей хвора матір (“Кленові листки”), що заспівала “слабим голосом, в якому виливалася душа і спадала між діти”, що будуть як “кленові листочки ... по пустім полю і ніхто їх позбирати не годен, і ніколи вони не зазеленіють” [5, с.134].

По-іншому висловив занепокоєння про майбутнє і “старий приятель Гриць” (“Дід Гриць”), що “двигав на собі три покоління”, але серед них “ті наші, що пішли на чужу службу, ніби від мене відвертаються, ніби не пізнають...”, і тому просить: “Але як умру, то зараз прийдьте до мене, бо боюся, що як вже буде по мені, то мої діти пообдирають стіни, та Шевченка, та Франка, та всіх наших повикидають на під. ... то запитайте при людях моїх дітей, чи вони мої ці образи будуть в хаті так шанувати, як я, чи пообертаять лицем до стіни, аби преподобатися ексекуторам та жандармам. Цей малий внук, він би ще пошєнував моїх приятелів, але де йому ще до сили”, – засумнівався в нащадках, що “пішли на службу”, і висловив надію на прийдешнє покоління [5, с.189, 190].

У промові в селі Задубрівці на Снятинщині (31 липня 1909 року), нагадавши про трагедію 1 липня в мурах університету, коли впав жертвою Адам Коцко, В.Стефаник наголосив: “Се для нас є добрим знаком, що той молодий чоловік загинув на барикаді. Тепер по Січинським і Коцку пізнаєте ви, що наша молодіж заразилася вами, ... окроплює свою ціль кров’ю і трупами встелює свою дорогу. На такій могилі, як могила Адама, зростуть великі квіти, за якими підуть всі ... і здобудуть свої права. ... Адам Коцко показав, що вже надійде той час, коли не будемо тікати з своєї рідної землі, що і в нас запанує правда і воля ... не падайте духом, але ідіть в боротьбу і виборіть собі право”. “Ви не тратьте надії, що не здобудете кращої долі”, – запевняв В.Стефаник у важливості боротьби, у процесі якої постає “із мужиків – народ”. “Я вже сивію ... і живу надією на покоління молоде” [5, с.294, 295, 293].

Завдяки молоді розкриватиметься в майбутньому потужний потенціал усього народу. “Ми народ молодий, сильний, – підемо вгору! – оптимістично провіщав В.Стефаник, висловивши в листі (10 вересня 1924 р.) до М.Ірчана сподівання: “Буду щасливий, як робітники, пімстившиися, принесуть нам у своїх черних руках Україну. І кожному з нас покладуть її ... під саме серце. ... жду від українського робітництва побіди, а тим самим і щастя для нас і кожного з нас” [5, с.340]. Висловивши побажання, щоб його пись-

менницький ювілей “відбувся не крикливо і не по-американськи”, В. Стефаник пояснив, що старався “тканину найделікатнішу, яка є на світі, робітничої душі розпростерти перед людськими очима, так, щоби вона блистіла, як чисте небо, і щоби блискавки гніву ударили громом...”, що “ціле своє життя грівся коло тих огнів – нашої поневоленої української маси, яка є так само велика, як той огонь...” [5, с.339–340]. Визволення “поневоленої маси” письменник пов’язував із формуванням народу з “мужиків”, “робітництва”, передусім молоді, яка показує приклад безкомпромісної боротьби, що в майбутньому приведе до “нового світу”, до вільного українського суспільства.

Письменник реально оцінював усю складність боротьби народу, що “лежить тепер в муках ... і треба ті страждання і судороги при рожденю нових форм життя і нових ідеалів витесати на камінних хрестах, бо се наша теперішня доба є великою добою нашої родин”, – передбачав у листі до К. Гаморака (8 червня 1899 р.) настання перехідної доби в історії українського народу [6, с.186].

Із тисячолітнього минулого “буття в муках” виводив мислитель передбачення прийдешнього “буття в радості” через “душевну роботу” під “світлом нашого розвою” в єдиній соборній Україні. Тому висловлені В. Стефаником безпосередньо або опосередковано прогностичні ідеї набували україноцентричного характеру й переважно, на нашу думку, були реалістичними. Це особливо яскраво виражено в художніх творах видатного новеліста: “Я таких оповідань буду сотки писати”, адресуючи їх тим, хто “чесно йде по сонцеві”, у кому вбачав майбутнє України. “Я люблю мужиків за їх тисячолітню тяжку історію, за культуру, що витворили з них людей, котрі смерті не бояться. ... За них я буду писати і для них. Буду писати для своїх приятелів”, але “писати для інтелігенції не буду” [5, с.324, 327], – підкреслив В. Стефаник, пояснивши, що “такий відломок суспільності” – інтелігенція була спольщена або змосковщена, і з неї що-небудь зачерпнути не було можна, бо вона “хоче видобутися наверх і запанувати” і “проярмаркувати інтереси” народу [5, с.276, 277].

Мислитель, засуджуючи “нових кар’єровичів”, тих “руських патріотів”, що дбають тільки про власну вигоду, “плачуть” по-фарисейськи за “мужицькі інтереси”, про долю України й так роздекламували Шевченка, “що з нього майже нічого не лишилося”, закликав: “Тепер наново треба би віднаходити й прояснювати Шевченка” [5, с.277]. У Шевченкових словах “показана нам далека-далека дорога до нашої майбутності”. ... “Там для всіх мільонів українського народу велика книга мудрості, книга любові до України”. ... “Читайте його слово, шукайте тої дороги, йдіть нею, щоб з вас були люди найтвердіші, а будете кращі ... і всі ми опинимося в вільній ... Україні”, – передбачав В. Стефаник [5, с.295].

Він, відмежовуючись від таких “народолюбців”, від “руської інтелігенції”, для якої “не маю серця”, бо “не можна любити те, що вродилося тому п’ятдесят років і є маленьке та до того миршаве”, бо “кожний літерат”, що “змагається повищити уровень ... нашої інтелігенції” через “товариствечка”, “жебранинку”, “літературку”, які може й “оправдані і мають будучність, але для мене вони бридкі”, – пояснював у листі до О. Кобилянської (листопад 1899 р.), відповідаючи на запитання “практичного чоловіка”, чому не намагається “змінити інтелігенцію”, відверто сказав про “блуди інтелігенції”. “Тому, що мені не хочеться бабрати в препаруванні легкої страви”, бо “наші газети і література – то легонька потравка для “молоденької інтелігенції”. “Я мушу забути за “почини” інтелігенції, яка не чує “той біль і поезію”, “що я чую”, і “виджу, що організм мужицький простягнувся струною між двома світами понад море і як на тій струнві грає душа мужицька на спілку з її нуждою” [5, с.327].

Із такого життя чимало селян шукали вихід, емігруючи за океан. Цю тенденцію першої масової еміграції з України письменник показав в образі газди Івана Дідуха (“Камінний хрест”), що “спродав усе, що мав, бо сини з жінкою наважилися до Канади і

мусив податися”, бо “сини не хоче бути наймитами”, а “ца земля не годна кілько народа здержіти”. Іван мав “такий туск”, що “на своїм горбі над усе сільське поле” “хресток камінний поклав”, бо хотів “кілько памнетки по собі лишити”, “та й умирати буду ..., а його не забуду” [5, с.71, 73]. Камінний хрест постав як смислообраз закорінення людини у свою землю (“за тим горбом таки ніколи не перебаную”), як символ поєднання минулого з майбутнім.

Майбутнє уособлене в дітях і не можна “давати їх на поталу”, тому “буковинські і покутські емігранти переносяться на нову землю задля дітей”, – писав В.Стефаник, підкресливши головну причину еміграції: “...найбільше через те, що нема де і не буде де заробити”, бо “в цім краю нема для дітей “який хліб найти” [5, с.272, 273]. “Все то для дітей, що “лопотять малими чобітками по пероні”, які перший раз їх мають, але що станеться із ними? – запитує письменник про майбутнє дітей, звертаючись до “руських патріотів”, “послів руських”, до “партій і кружків” і до тих, що “крали голоси в Тернополі”, тих “панотців, що ... водилися під час виборів, аби радикалів побороти”. “Відзиваюся до всіх жалуючих, плачучих, до всіх стоячих на чолі і до тих, що в їх руках сходяться гроші з цілої Русі-України, аби вони не давали тих дітей на поталу. Се важніше діло від “реальної політики”, від університету руського, від матеріалів, друкованих для чужих академій. Се мордовня тисячів дітей з нашої землі”, – з болем у душі писав В.Стефаник, указуючи на непевне майбутнє емігрантів і можливі негативні наслідки масової міграції з України, бо в найближчому майбутньому, як написав “Czas”, можна буде “мазурський люд переселювати на руські землі”. “Плачте, патріоти!” [5, с.274, 275, 276].

Таких патріотів, що не дбають ні про дітей, ні про “мужиків”, ні про майбутнє України, народ уже перестає слухати, та їм нема що дивуватися, бо “що вони могли сказати молодшим людям, що у них жолудок перший. Ті патріоти ледве чи були коли в житті голодні і не знають, що як чоловік голоден, то тогди не тільки що не хоче “Русі”, але навіть сонечка божого не хоче бачити” [5, с.255], – писав В.Стефаник, запитуючи, чи відважилися би “деякі руські” панове у Львові ... говорити мужикам за тоту свою “Русь”, котрій би було все одно, чи мужик голодує, чи ні” тоді, якщо у майбутньому “мужики” за прикладом інших народностей “самі собі повишукують свої спілки”, так як тепер уже гуртуються, а в читальнях “починають розбирати свої справи цілком інакше, як се подають світлі русини” [5, с.255]. Така розбіжність у поглядах на майбутнє викликана тим, що “наша інтелігенція згори виробляє собі якісь гадки про мужиків часто-густо і не бачачи їх на очі” і тому не може показати певної перспективи для полегшення народу, а закликає тільки “Тримаймося, русини”, “ви повинні йти та робити на славу нашої Русі”, і не дбає, “аби наші газети та книжки подавали чисту правду, не зафарбовану страхом світлих русинів”, які гадають, що селяни не вміють “робити коло землі” і “вічно клянчуть за гній, за управу збіжжя”, а народу “коби землю дати” та подавати все, що “діється межи мужиками інших країв, як вони вибороняють собі волю та як собі радять”, – підкреслював письменник головні питання, що хвилюють народ і від чого залежить покращення його життя в майбутньому [5, с.256].

Адже в теперішньому становище простого люду погіршується і стає нестерпним, як показав письменник: “Йдуть цілі громади, гонять їх десь, що вони самі не знають. ...Коли б ви виділи, як їх пхають, тих бездомних мужиків, у вози і як поїзд рушає, а ви певні, що то здоровий кусень червоного м’яса з нашого тіла, – ой, то би почули Ви цілу гніль нашого життя. ...І виджу банду опришків, що вигоняють їх з землі. ... Бачу наших руських панів, що жалують “селянина” і слизькі сльози проливають, ... що увихаються, як шевці, аби з них взяти голоси і стати руськими послами або підслухати співанку і видати етнографію. ... бачу цілу освічену руськість, що “хоче стати інтелігенцією і хоче, аби мала поетів ота погань, що закрила ціле наше життя хмарою сліз ошуканчих і потоками декламацій з Шевченка. ... Мені все здається, що Чернівці є згряя купців і якихось

міністерських політиків...”, а “всяка всякість руська то вона є спеціальністю до втокмасювання людей у болото. Коби Ви до нас були борше плечима обернені!”, – звертався новеліст до О.Кобилянської в листах (січень і квітень 1899 р.), висловлюючи свій біль і водночас “гнів на тих синьо-жовтих лайдаків”, що мають “дерев’яні душі”. “І хотів би-м мститися на тих каліках, що зробили патріотичний шпиталь з нашої землі” і “... рад би-м ... братися до чищення авгієвої стайні” [5, с.328, 329, 330].

Осмилюючи необхідність наступних конкретних “очищаючих” дій, В.Стефаник указував їх спрямованість на майбутні зміни, бо “тепер у нас ... вже нема ніяких конституційних законів, ... наш народ живе в теперішнім часі, як в часі абсолютизму. ... Наші надії на парламент завели нас, бо правительтво ... спирається лише на більшості послів, які зовсім не дбають про народ. ... уряд робить нам лише самі кривди, а не стоїть на сторожі права, право для нас не існує”, – констатував безправність українців у чужій державі. Оскільки “державна не годна була ... покращити долю народу, ... не змогла втворити урядів, котрі були б близькі народу, ... то панує страшне невдоволення нашого народу з урядів. Не можу сказати, що всі урядники, без винятку, робили зле народові, але напевне можу сказати, що всі урядники... не зуміли допомогти народові”, – викривав антинародність політики урядів та імпліцитно спрямовував думки на необхідність створення української держави, що мала б у майбутньому організувати життя народу на своїй землі. Адже тодішня держава “не була прилагоджена до перестрою господарки”, “ми мусили чужинцям так дешево збіжжя продавати”, бо мужикам “диктується ціну, а великим фабрикантам ні”. Тому “домагаємось від держави тих речей до удержання життя” і щоб “не змушувати народ, аби йшов до ворога на погибель” [5, с.296, 297], – підкреслив мислитель головну функцію держави обороняти свій народ і забезпечувати належні умови його вільного розвитку. Така Стефаникова характеристика тодішнього становища народу, відчуженість від нього урядів й урядників, нездатність і небажання більшості парламенту конституційно забезпечити права громадян і поліпшити долю народу залишається актуальною, бо й через сторіччя прогностично віддзеркалює становище України та проблеми забезпечення прав людини, розв’язання якої було продекларовано на правовій основі ООН уже після Другої світової війни. У зв’язку із цим, зацікавлює провісницький образ В.Стефаника, що побачив у світі: “Праворуч ... сине поле і чорні скиби, і білий плуг, і пісня, і піт солений. Ліворуч чорна машина, що з червоного рота прокльонем стогне” [5, с.157]. Цим “Стефаник уже попереджав людство про наближення потворної “чорної машини”, що потім прийме назву фашистської сили, що несла нечувані випробування”, – оцінював дослідник В.Іванишин, назвавши українського новеліста “не менш прозірливим” серед європейських письменників, що відчув “апокаліптичну візію” [1, с.215, 216].

В.Стефаник висловив також важливу прогностичну ідею вільного розвитку всіх націй і радив розрізняти “інтернаціональний соціалізм і “шовіністичний патріотизм” соціалістів і “націоналів”, викривати “дволичність політики польських соціалістів”, котрі у своїй “програмі не звертаються до словаків, угрів або інших націй, але пруть до русинів і литвинів і хочуть їх мати в своїй будучій республіці”, а “як русини протестують проти такої неправди, перекидаються патріоти польські в інтернаціоналістів і докоряють радикалам, що в них напрям класовий ослаблюється національним. Від інших народів (чому конче від тих, що були під Польщею?) жадають вони, аби покинули аспірації національні в ім’я інтернаціонального соціалізму, а самі того ... не держаться” [5, с.290], – писав В.Стефаник у статті “Польські соціалісти як реставратори Польщі од *porza do porza*” (1895 р.). Він прогнозував загострення національного питання для українців і застерігав від помилок у минулому, коли “ренегати”, “денаціоналізовані елементи” укладали “всілякі унії” політичного чи церковного характеру, миру і перемир’я, які роблено в нашій історії після воєн за визволення української нації, вони ж “ніколи

ніяким добром не кінчалися для неї. ... Те, що діється на наших очах тепер, це не є де-націоналізація, ані утиск чужої нації – це є полювання на фізичну загибель нашої нації”, – з гіркотою писав в листі (18 лютого 1923 р.) до С.Даниловича, відверто назвавши “змагання в справі польсько-української угоди ... політично блудними” [5, с.338]. Їх “гіркий фінал” підтвердив Стефаникове передбачення про необхідність нових підходів до налагодження українсько-польських відносин на справедливих засадах, бо “руських і польських мужиків точить такий сам черв’як і не їм сваритися за те, що мама одного навчила говорити по-руськи, а другого по-польськи, а йти спільно до спільного добра”, вибирати “своїх хлопських послів”, а не “шляхетських ... послів у Відні, котрі хлопів мають за недоспіле бидло і йдуть насупротив усім слухним домаганням як польських, так і руських мужиків” [5, с.261–262]. Пошук такої спільної лінії узгодження між українцями й поляками стосунків по-справедливому був спрямований письменником у майбутнє і передбачав усунення труднощів об’єктивного й суб’єктивного характеру в українсько-польських відносинах. “Їх складність полягала і полягає в тому, що ... не завжди обом народам судилося опинитися під одним “цивілізаційним дахом”, що мало неабиякий вплив на характер взаємин і формування ментальності обох суспільств”, – слушно зауважив сучасний науковець у своїй монографії І.Цепенда, указавши також на вплив “третіх сил” і підкресливши “очевидний факт, що, живучи поруч упродовж віків, дві великі нації пріоритетом спільного буття вважали боротьбу за власну державність, і нерідко боротьба однієї нації відбувалася за рахунок іншої” [9, с.7]. Таке ґрунтовне дослідження, співпраця українських і польських учених, сучасний стан міждержавних відносин і порозуміння між народами Польщі й України засвідчують реалістичність Стефаникових передбачень, особливо щодо взаємодії й взаємодопомоги прогресивних соціальних і політичних верств українців та поляків у впорядкуванні міжнаціональних відносин на цивілізаційних засадах.

Передбачливими були також погляди В.Стефаника на співвідношення національного й соціального чинників у діяльності політичних партій і пошук порозуміння з “польською молодіжкою” та представниками інших націй у виробленні спільних форм боротьби (страйків, бойкоту тощо) за соціальне й національне визволення на конкретному етапі історії. Спочатку письменник розглядав націю із зовнішнього боку під кутом зору стосунків з іншими націями й тоді соціальне питання відходило на другий план. На відміну від польської нації, де маленька частина “правдивої інтелігенції і провідників” показала, що “вона щось варта в поступі народа”, наша нація складається з “робучих мужиків, і вони тепер дивгають цілу вагу посвяти, кроваву і невольничу за поступ цілої нації” [6, с.110, 109]. Але “русини усі майже рівні” економічно й “немає один одному що відбирати”, а треба боротися з іншою нацією, тобто на першому місці постає розв’язання національного питання. Потім, аналізуючи програми народовців, які “причепилися до народности (національности) і ... стараються лиш о написи руські на урядах, о добро урядників, о благодать для попів – а за мужиків забули, ... мали народ за худобу, як боялися їм правду сказати”, – висунув на перший план соціальні питання, побачивши виокремлення всередині нації соціальної групи “богатирів”, тобто багачів. “Національність сама в собі – нічо, бо форма” як торба, “пуста всередині”. “Тим одним наш мужик не проживе, що він русин, бо чоловік не лиш словом, але і хлібом жиє. Стане нашому селянинові добре жити, як буде мати добрі школи, як не буде прикований до ненастанної праці – то тоді буде наш мужик і мудрий, і здоровий, і Русь сама собов настане” [6, с.33], писав у листі до А.Шмигельського (червень 1894 р.), пояснюючи, що “всіх мужиків на купу багатих і бідних не можна лучити, ... кожний за свою працю має право до нагороди”, яка “даєся мужикам не вся”, що “одна правда і для пана і для Йвана”; оскільки люди самі завели порядки, то їх “мож змінити”, але це “річ важка до рішення” [6, с.34]. Таким чином, письменник указав на складність і суперечливість за-

плутаного вузла національного й соціального питань, проектуючи його розв'язання в майбутнє України.

Україна єдина у світі й буде створюватися “не з'їздами, не статтями чи програмами удаваних патріотів, бо в ній мав би “панувати чоловік, а не радикали, поступовці та соціалісти” чи “більшовики”, яких “ми, мужики, не боїмося”, “хоч нам часто страшно робиться від цього слова” [5, с.298], – реально прогнозував мислитель. Борців за Україну він зобразив у багатьох творах, найвиразніше в новелі “Сини”: “Послідній раз прийшов Андрій: “Тату, – каже, – тепер ідемо воювати за Україну”. – “За яку Україну?” А він підоймив шаблев грудю землі та й каже: “Оце Україна, а тут, – і справив шаблев у груди, – отут її кров; землю нашу ідем від ворога відбирати”. – “Сину, – кажу, – та є ще в мене менший від тебе, Іван, бери і его на це діло” [5, с.179–180]. Образи таких справжніх українських патріотів вивів у новелі “Марія”: “У місті зійшлося їх сила, паничі і прості хлопці. Хоругви й прапори шелестіли над ними і гримів спів про Україну”. Пісня випростувала душу Марії, сини якої полягли за Україну. “Блискотять ріки по всій нашій землі і падають з громом у море, а нарід зривається на ноги. Напереді її сини, і вона з ними йде на тую Україну, бо вона тая Україна ... хоче, щоби були всі вкупі” [5, с.168, 172], – образно виражає новеліст прогностичну ідею єдності українського народу.

Потужна енергія народу проявляється в боротьбі за своє національне й соціальне визволення і навіть принесено великі людські жертви в ім'я майбутнього України, як змальовано в новелі “Дід Гриць”: “Я як кілька день тому почув у собі нову силу, то, відий, все сонце, яке я двигав на собі три покоління, воскресло в мені... Тепер я богач, ще погодую цілу Україну. ... Наші діти покінчили школи, пристали до нас. Сунемо за дітьми тисячами, моцні та розумні”, “діти наші множилися, всі одного духа, та війна багато їх поклала в сиру землю, а всі, що лишилися, яких ми відгодували і що їх Франко навчив, зробили одну коменду українську, а коменда, каже, має бути Україна. – Внуки пішли, а я ще і внуку відпровадив, аби в шпиталях ходила за хорими. Ані одно не вернуло. ... Лишаю букату поля..., аби, як будуть згортати кістки наших стрільців у купи, – то аби і за мене хто там згорнув кілька лопат. Але високі, бо ж на тих костях зацвіте наша земля” [5, с.188, 189, 190], – оцінював письменник жертвність народу з позиції майбутнього розквіту України.

Стефаникові словообрази виражають внутрішні сили народу, спрямовані в майбутнє України через любов до неї, як Т.Шевченко, І.Франко та справжні українолюбці, котрі показували приклад прояву моральних чеснот, сили духу, самоочищення й самотворення для всіх, хто хоче по правді жити і “йти по сонцеві”, спрямовувати свою діяльність на розбудову незалежної України в колі європейських народів, як прогнозував В.Стефанік у привітанні з нагоди відкриття пам'ятника І.Котляревському в Полтаві (1903 р.), відзначивши, що “перший талановитий поет ... “промовив рідним словом і на українським ґрунті сполучив європейські поступові ідеї з національними українськими традиціями” [5, с.291]. В.Стефанік концентрував увагу на дітях як уособлення майбутнього народу, закликав виховувати ту “надію нашу” і передусім вірити: “Віriamo всі і ніхто не годен нас побороти, ні знищити. Такої нам віри треба...” для формування “нового світу” у майбутній Україні. Він поставив також питання про розвиток “літературної української мови, без якої нема ні літератури, ні науки, ні публіцистики”, – без яких не уявляв “оборони селянського світу”, “визволення українського народу”, його “будучності” і “людського поступу” [5, с.296, 279].

Отже, головним кодом для розуміння Стефаникових прогностичних ідей є “людська душа” і майбутнє людини, що залежить від її здатності усвідомлювати себе відповідальною за свою долю, відчувати “безневинну провину” і “гріх” і самоочищуватися через “душевну роботу” та “будувати себе”. Крізь призму людини вирісувались орієнтири змін у природі, суспільстві, Україні, усьому світі, загалом усього того, що

мало складати зміст переходу від “мук” минулого й теперішнього існування до “радісті буття” у майбутньому.

1. Іванишин В. Син землі / Володимир Іванишин // Василь Стефаник – художник слова. – Івано-Франківськ : Плай, 1996. – С. 210–226.
2. Піхманець Р. В. Іван Франко і Василь Стефаник на тлі доби / Роман Піхманець ; НАН України, Львів. від-ня Ін-ту л-ри ім. Т. Г. Шевченка. Франкознавча серія. Вип. 13 ; [наук. ред. М. З. Легкий]. – Львів, 2009. – 262 с.
3. Сенік Л. Василь Стефаник – перспектива української духовності: проблема закодованого прогнозу / Любомир Сенік // Вісник Прикарпат. ун-ту. Філологія. – 2012. – Вип. 34–35. – С. 32–35.
4. Співець знедоленого селянства. Відзначення сторіччя з дня народження Василя Стефаника. – К. : Дніпро, 1974. – 198 с.
5. Стефаник В. С. Вибране / Василь Стефаник ; [упорядкув., підготов. текстів, прим. і слов. В. М. Лесина, Ф. П. Погребенника]. – Ужгород : Карпати, 1979. – 392 с.
6. Стефаник В. Повне зібрання творів : у 3 т. Т. 3 : Листи / Василь Стефаник. – К. : Вид-во Акад. наук Української РСР, 1954. – 327 с.
7. Стефаник В. Камінний хрест: [для старш. шк. віку] / Василь Стефаник ; [упорядкув. текстів, передм. І. М. Андрусяка]. – К. : Школа, 2007. – 272 с.
8. Франко І. Зібрання творів : у 50 т. Т. 35 : Літературно-критичні праці / Іван Франко. – К. : Наук. думка, 1982. – 511 с.
9. Цепенда І. Є. Українсько-польські відносини 40–50 років ХХ століття : етнополітичний аналіз / Ігор Цепенда. – К. : ІПЕНД ім. І. Ф. Кураса, 2009. – 387 с.
10. Юнг К. Г. Психологія і література / Карл Густав Юнг // Психологія і мистецтво / К. Юнг, Э. Нойман ; пер. с англ. – М.: REFL-book ; К. : Ваклер, 1996. – С. 30–54.

In the article the author on the basis of the analysis of Vasyl Stefanyk's works reveals the direction of his views, his literary and public activity into the future; highlights the main prognostic ideas he voiced; focuses the attention on their Ukraine-centric character.

Keywords: human soul, future, nation, prognostic idea, “zest for life”, Ukraine.

УДК 141.1:62

ББК 87.3

Уляна Винник

ОСОБЛИВОСТІ РОЗГЛЯДУ Х.ОРТЕГОЮ-І-ГАССЕТОМ ВЗАЄМОВПЛИВУ ТЕХНІКИ Й ФОРМУВАННЯ “МАСОВОЇ ЛЮДИНИ”

У статті на основі аналізу праць Х.Ортеги-і-Гассета висвітлено його підхід до розкриття ролі техніки в суспільстві та її впливу на формування “масової людини” у контексті розгляду цієї проблеми в історії філософії. Відзначено також особливості тлумачення іспанським філософом поняття “техніки” і головних рис “масової людини”.

Ключові слова: людина, екзистенція, духовність, масова людина, масова свідомість, техніка.

На початку ХХІ століття з розвитком сучасної техніки, новітніх технологій перед людиною відкривається безліч можливостей організації її праці та дозвілля, з’являється широке розмаїття шляхів самоорганізації й самореалізації індивіда, що, звичайно, є явищем позитивним. Однак, як і в кожного феномену, у техніки й технологій є, щонайменше, два боки, один з яких проявляється у формуванні “масової” свідомості людини, спрощеності, однобокості її мислення, нівеляції моральних цінностей тощо. Проблему “масової людини” розглядали багато філософів, та, на нашу думку, найбільш ґрунтовно її розробив екзистенціаліст Х.Ортега-і-Гассет.

Філософські ідеї Х.Ортеги-і-Гассета щодо людини чи техніки досліджували: Н.Аверкіна, яка зосередила свою увагу на людині як “радикальній реальності”, А.Васильєва, М.Колесник, О.Матвейчева, які аналізували аспект техніцизму. Також ряд авторів дотично розглядали людину крізь призму культурологічних поглядів, серед них:

Д.Буклов, А.Горбатова, В.Капітанова, Л.Капітанова, О.Руткевич, Е.Соколова, О.Радугін. Однак проблема взаємовпливу техніки та “масової людини” у філософії іспанського мислителя є недостатньо дослідженою. Відповідно, актуалізується необхідність проаналізувати праці Х.Ортеги-і-Гассета, у яких акцентується увага на розвитку техніки у зв’язку з формуванням “масової людини”. Важливо розглянути ці положення філософа в контексті історії філософії. Це можливо зробити на основі аналізу праць Х.Ортеги-і-Гассета “Бунт мас”, “Роздуми про техніку” і робіт К.Маркса, Г.Маркузе, Е.Тоффлера, ідеї яких з різних боків відображають взаємозв’язок розвитку техніки та становлення “масової людини”.

Питання про сутність техніки, як і вивчення техніки в цілому, нині не є предметом опанування виключно технічних дисциплін. Розвиток техніки значною мірою вплинув на прискорення історичного процесу, спричинив різке посилення соціальної динаміки. Техніка пронизує практично всі сфери життя сучасної людини, тому техніку в розвитку людства досліджують чимало філософів.

У сучасній філософській літературі поняття техніки в широкому значенні тлумачиться як сукупність пристроїв і засобів, що матеріалізують знання; особливе самостійне динамічне середовище, яке складається з артефактів, створених людиною для подолання власної фізичної недосконалості та для панування не тільки над природою, а й над сферою людського життя. Крім широкого трактування техніки, зустрічається й протилежна крайність – вузька, одностороння інтерпретація цього поняття, а саме:

1) техніка як виробництво надлишкового, діяльність, спрямована на користь, посередник між людиною та природою, інструмент;

2) прикладне природознавство, мистецтво, знання, творчість, комунікація.

Між широким і вузьким трактуванням поняття “техніка” існує ряд проміжних його визначень, серед яких найбільш прийнятним є розуміння техніки як створення (у тому числі, винайдення, проектування й конструювання) і використання знарядь у найширшому значенні слова. Таке розуміння техніки включає в її зміст:

- усі технічні засоби;
- явне та неявне технічне знання, тобто сукупність усіх знань, навичок, умінь, способів (методів) тощо, необхідних для створення, застосування й розвитку вказаних засобів (найважливішою і визначальною складовою цього компонента техніки на сучасному етапі її розвитку виступають саме теоретичні й прикладні технічні науки);
- винахідницьку технічну діяльність;
- проектування, конструювання та виготовлення технічних засобів;
- діяльність з використання цих засобів.

Проблема визначень поняття “техніка” у тому, що кожне з них неповністю, не зовсім точно виражає його зміст, виділяючи один з його аспектів. Саме тому сьогодні науковці ведуть мову про те, що техніка – це не поняття, а концепт. Тим не менш, стаття обмежується тлумаченням поняття “техніка” представником екзистенціальної філософії Х.Ортегою-і-Гассетом, який, у свою чергу, визначив техніку дещо інакше, ніж запропоновано вище: техніка – це зміна чи перетворення тієї природи, яка робить нас залежними, це реакція людини на природу чи обставини, у результаті якої між природою, середовищем і людиною виникає певний посередник – надприрода або нова природа, надбудована над першою. Техніка допомагає людині задовольняти не тільки її природні потреби, а й “надприродні” прагнення, виготовляти “надлишкове”, яке б надавало їй зручність і комфорт. Тобто техніка сприяє пристосуванню навколишнього середовища для людини, покращенню її добробуту, збереженню її зусиль і часу тощо. Однак філософ виділив і проблему, що прийшла з технікою: будучи практично безмежною, техніка перетворюється в чисту форму, що не здатна розкрити зміст життя, яке є не лише боротьбою з матерією, а й боротьбою людини зі своїм духом. Сучасна людина

страждає виснаженням здатності бажати, вона вже не знає, ким їй бути, їй уже не вистачає уяви скласти сюжет свого життя, тому безмежні можливості техніки стали джерелом духовного зубожіння чи спустошення. Тож людина, удосконалюючи техніку, створює проблему дегуманізації, що загострює екзистенціальну проблему: сутність людини змінюється під впливом техніки, бо, уявивши себе здатною бути всім, людина перестала усвідомлювати, ким вона є насправді. Таким чином, постала “масова людина”, яка характеризується, перш за все, своєю фізичною інертністю, безвідповідальністю, посередністю; з’являються “вчені неуки”, нездари, що негативно впливають на розвиток суспільства з огляду своєї спрямованості на зовнішнє, на екзотерику та “масової свідомості”, що сформувалася в результаті впровадження машини у виробництво, конформної поведінки, заміни нуклеарної сім’ї на різноманіття видів спільного проживання, а оскільки свідомість людини формується, насамперед, під впливом сім’ї, яка повинна передавати новому поколінню моральні настанови, традиції, норми поведінки в суспільстві, то зникнення її в традиційному розумінні – значна проблема для становлення й розвитку індивідуальності – гуманної, духовної, справжнього інтелектуала тощо. Крім цього, якщо важіль влади буде зосереджений у руках “мас”, то це призведе до послаблення держав, техніка розвиватиметься виключно в заданих рамках і відбуватиметься дегуманізація суспільства (поява тоталітарних режимів – “фашизму”, “сталінізму”), тому Х.Ортега-і-Гассет поставив актуальну проблему взаємовпливу техніки та формування “масової людини”. Важливо розглядати техніку крізь призму людиновимірності, що передбачає розвиток техніки залежно від того, якою буде людина: якщо людина усвідомлюватиме себе як виробник, а не тільки споживач стосовно техніки, то вона залишатиметься на першому місці і її ціннісні орієнтації будуть гуманними та спрямованими саме на її внутрішній світ, та детально дослідити вплив техніки на становлення “масової людини” та виявити причини нівеляції нею екзистенціального як такого.

Свого часу ще К.Маркс, як і пізніше Х.Ортега-і-Гассет, виділив техніку як одну з причин становлення “масової людини” й означив проблему, яка постала із впровадженням машини у виробництво, техніки в життя суспільства, окресливши, здебільшого, її економічний аспект. К.Маркс наголосив, що машина змінює соціальну структуру суспільства (збільшується кількість безробітних) і людина піддається експлуатації: “Викидаючи всіх членів сім’ї на ринок праці, машини розподіляють вартість робочої сили чоловіка на всю його сім’ю. Тому вони знижують вартість його робочої сили. Можливо, купівля сім’ї, розділеної на 4 робочих сили, коштує дорожче, ніж раніше коштувала купівля робочої сили голови сім’ї, зате тепер 4 робочих дні заступають місце одного, і їх ціна знижується пропорційно до перевищення доданої праці чотирьох над доданою працею одного. Для існування однієї сім’ї тепер четверо повинні надавати капіталу не тільки працю, а й додану працю. Таким чином, машини разом з людським матеріалом експлуатації, цією справжньою ареною капіталістичної експлуатації... збільшують і ступінь експлуатації” [1]. Експлуатація жіночої та дитячої праці відбувалася внаслідок знецінення фізичної праці в результаті машинізації виробництва; жінки й діти юридично вважалися недієздатними, а голова сім’ї, укладаючи контракти на 18-годинну жіночу та дитячу роботу, ставав, фактично, їх рабовласником: “Машини повністю революціонізують і формальний вираз капіталістичних відносин, договір між робітником і капіталістом. На основі товарообміну передбачалося, насамперед, що капіталіст та робітник протистоять один одному як вільні особистості, як незалежні товаровласники: один – як власник грошей і засобів виробництва, інший – як власник робочої сили. Однак тепер капітал купує неповнолітніх або малолітніх. Раніше працівник продавав свою власну робочу силу, якою він володів, як формально вільна особистість. Тепер він продає дружину й дітей. Він стає работорговцем” [1]. Як наслідок, діти знаходилися поза увагою, без опіки батьків, вели дорослий, часто аморальний спосіб життя та вже до 18 ро-

ків перетворювалися на людей у літах: “Дитяча праця була покликана на допомогу... для того, щоб діти заробляли собі власний хліб насущний. Не маючи сил витримати таку непомірну працю, не маючи підготовки, необхідної для спрямування свого подальшого життя, вони були в становищі, яке знищує фізично й морально” [1]. Відповідно, такі люди були вбогими не тільки матеріально, а й морально, інтелектуально, однак не внаслідок свого природного невігластва, а через штучне перетворення незрілих людей на машин для виробництва доданої вартості [1]. Оскільки в умовах виживання принципи моралі не є доцільними, то в таких людей не залишалося нічого святого, жодних моральних цінностей, адже середовище формує особистість, і якщо в людину змалку не закладають моральних принципів, якщо вона звикає не жити, а виживати, то, у результаті, вона не цікавиться власним особистісним чи соціальним розвитком. Відповідно, нею можна маніпулювати та нав’язувати свою точку зору, спосіб життя, потреби тощо.

Поглибивши тезу К.Маркса стосовно впливу техніки та формування людини, Г.Маркузе проаналізував питання маніпуляції людиною шляхом формування суспільством “репресивних” потреб, досліджуючи окрему людину крізь призму суспільства. Як і Х.Ортега-і-Гассет, Г.Маркузе звернув увагу на становлення обмеженої людини, яка, на думку німецького філософа, “загіпнотизована” засобами масової інформації, що нав’язують індивідуальній свідомості хибні потреби та культ споживання. Г.Маркузе підкреслив, що саме розвиток техніки забезпечує злиття культури, політики й економіки в могутню систему панування над людиною, яку прив’язують до суспільства репресивні, економічно координовані потреби (розслабитися, розважатися, споживати й поводити себе відповідно до рекламних зразків, любити й ненавидіти те, що люблять і ненавидять інші тощо), що “нав’язуються індивіду особливими соціальними інтересами в процесі його придушення... Їх втамування може приносити значне задоволення індивіду, але це не те щастя, яке слід оберігати й захищати, оскільки воно скоує розвиток здатності розпізнавати недугу цілого та знаходити шляхи її зцілення” [2, с.6–7]. Таким чином, суспільство формує індивідуальні потяги, потреби й прагнення в наперед заданому напрямку. У результаті “ейфорії в умовах нещастя” людина позбавляється ґрунту як онтологічного, так і морального, на якому вона могла би розвинути автономію й, таким чином, формується модель одновимірного мислення й поведінки: “Ніколи раніше суспільство не володіло таким багатством інтелектуальних та матеріальних ресурсів і, відповідно, ніколи раніше не знало такого об’єму панування суспільства над індивідом” [2, с.XI–XII]. “Репресивне суспільство” утихомирює відцентрові сили за допомогою техніки, опираючись одночасно на нищівну ефективність і зростаючий життєвий стандарт; воно породжує одновимірну людину, а придушена людина відтворює відносини примусу. “Одномірність” мислення й поведінки людини проявляється в сучасному суспільстві на різних рівнях і в різних сферах та зводить нанівець особистий простір її внутрішньої свободи. Пересічна людина втрачає свою природну здатність жити емоціями, схильність до екзистенціальних переживань, які вона компенсує, здебільшого, своєю цілеспрямованістю на технічне. Система цінностей людини змінюється під впливом масового виробництва та розподілу, в результаті яких людина оцінюється за предметами вжитку. “Люди повинні... знайти шлях від хибної свідомості до істинної, від близьких їм до справжніх інтересів. Це можливо тільки тоді, якщо ними оволодіє потреба в зміні свого способу життя, запереченні позитивного, відмові, – потреба, яку існуюче суспільство зуміло приборкати настільки, наскільки воно здатне “надавати блага” у все більшому масштабі й використовувати наукове підкорення природи для наукового підкорення людини” [2, с.XVII]. Тому формування помилкових, репресивних потреб, що прив’язують людину до сучасного суспільства, стає основою саморегулювання сучасної цивілізації та, як наслідок, окремої людини, у результаті чого вона стає обмеженою, вузькоспеціалізованою, одномірною, зорієнтованою на технічне.

Х.Ортега-і-Гассет назвав людину, що пригнічує свою екзистенцію “масовою людиною”, яка постала через взаємодію техніки та ліберальної демократії й проявилася руйнуванням традиційних форм доіндустріального життя, “зростанням життєвої сили” сучасного суспільства. Філософ підмітив, що небачене зростання можливостей як суспільства, так й окремої людини (розширення її уявлень про світ, стрибкоподібне зростання рівня життя всіх верств населення, нівеляція станів, що супроводжується комфортом і громадським порядком) відбулося під впливом технічних досягнень, однак “людина маси” не залучена в достатній мірі до традиційної культури: школи встигали подати лише зовнішні форми, техніку сучасного життя, навчили користуватися сучасними апаратами та інструментами, але не дали поняття про великі історичні завдання й обов’язки, успадкування традицій тощо. “Той світ, що оточує нову людину з коліски, не тільки не спонукає її до приборкання самої себе, не тільки не ставить перед нею жодних заборон і обмежень, але, навпаки, невпинно ятрить її апетити, які... можуть рости безкінечно” [3, с.55]. У зв’язку із цим, Х.Ортега-і-Гассет виділив дві основні риси масової людини:

1) безперешкодне зростання життєвого попиту та, відповідно, нестримна експансія власної натури;

2) вроджена невдячність до всього, що зуміло полегшити їй життя [3, с.56].

Належність до маси – цілком психологічна ознака (не економічна, як у К.Маркса, і не соціальна, як у Г.Маркузе). Дитина, дорослішаючи у світі, де потурають, підтримують ілюзію, що все дозволено, ніщо не є обов’язковим, не оволодіває поняттям про свої межі, не зважаючи, таким чином, на інших чи не вважаючи кого-небудь кращим за себе. Звідси – небажання прислухатися, рости, збагачуватись, а маса – це і є безліч людей без оригінальних думок, особливих талантів, у той час як її елемент – це середня, пересічна людина: “Меншість – це сукупність осіб, наділених особливими якостями; маса – не наділених нічим. Маса – це “середня людина”... тією мірою, якою вона не відрізняється від інших і повторює загальний тип” [3, с.19]. Духовно до маси належить той, хто в кожному питанні задовольняється готовою думкою, адже він не здатний проектувати й планувати з огляду на свої обмежені творчі можливості. На відміну від людини еліти, яка є людиною “великого шляху” і прийшла в цей світ творити, людина маси – та, хто живе, не докладаючи зусиль, пливучи за течією; людина, яка відкинула колишню мораль не заради нової, а щоб, згідно зі своїм життєвим укладом, не дотримуватися ніякої; людина, цілі, цінності та спосіб життя якої збігаються із цілями, цінностями й способом життя більшості. Однак, “усередині будь-якого класу є свої власні маси та меншість” [3, с.21], адже нерідко можна зустріти немислячих псевдоінтелегентів в інтелектуальному середовищі чи людей з найвищою загартованістю духу серед робітників.

Х.Ортега-і-Гассет розмежував “масову людину” та індивідуальність: більшість людей у процесі технізації стають “масовими” і перестають бути самі собою, тоді як індивідуальності використовують техніку задля свого розвитку й стають особистостями, “елітою”, здатною творити та “йти всупереч”. З іншого боку, філософ помітив, що тепер більшість прагне замінити еліту та виконувати передову, визначальну роль у розвитку суспільства: “масі” доступні блага та досягнення, які раніше могли використовуватися тільки меншістю; вона оволодіває й використовує техніку як матеріальну, так і соціальну, юридичну; диктує свої умови, не опираючись на закони, вона вже не підкорюється меншості, не слідує за нею й не зважає на неї, а витісняє меншість, сама її замінює. Сучасна дослідниця Н.А.Аверкіна зауважила, що нинішній індивід протягом усього століття так і не вийшов зі стану “людини маси” і продовжує перебувати в ньому. Людство вже занадто звикло до словосполучень “масова культура”, “масове виробництво”, “масове споживання”, “засоби масової інформації”, “масові видовища”, “масові партії” – нині індивід так само знаходиться в середовищі тотального тиску маси. По-

трібно зауважити, що, будучи масовою, відірваною від справжнього буття, людина не розвиває значною мірою свою внутрішню природу. Як наслідок – поява великої кількості пропозицій, породжених інстинктивним попитом масової людини, що дещо стримує прояв її екзистенціально спрямованої сутності. Відповідно, якщо людина бачиться тільки поверхнево, зовнішньо, то техніка вважається критерієм, за яким оцінюється окрема людина, у той час як машину слід розглядати людиновимірно, а не навпаки.

Процес становлення масової людини – складне явище, яке формувалося протягом десятиліть під впливом декількох факторів, пов'язаних із технікою, серед яких, зокрема: машинізація виробництва, наслідком якої було не тільки безробіття, а й виробництво надлишкового, однакового, зайвого, що посприяло виникненню в людини безлічі потреб на базі емоцій (бажання насолоджуватися, розслаблюватися, бути незалежною від суспільства з огляду свого небажання підкорюватися нормам, законам, бути вільною); у результаті – занепад інституту сім'ї, яка почала втрачати свою традиційну основу, замінюючись різноманіттям видів спільного проживання, що зауважив Е.Тоффлер, доповнивши ідею Х.Ортеги-і-Гассета стосовно “масової людини”, яка відривається від традицій через зміну ритму та способу життя, унаслідок динамічного прогресу техніки й регресу внутрішнього світу людини. На думку Е.Тоффлера, класична “нуклеарна” сім'я розпалася: “Якщо індустріальна ера з її прискореним ритмом життя вкорочує сімейний цикл, то надіндустріалізм вже тепер загрожує розбити його вщент” [6, с.283]. Філософ, проаналізувавши зміну видів шлюбу під впливом техніки, висловив думку, що в епоху стрімкого розвитку техніки сім'я втрачає свою традиційну основу й замінюється різноманіттям видів шлюбу та спільного проживання. Справді, наприклад, із розвитком засобів пересування члени однієї сім'ї можуть проживати в різних країнах чи на різних континентах, що, в основному, сприяє розпаду сім'ї; з новаціями у сфері медицини стало поширеним явище сурогатного материнства; як данина часу, моді – узакононення в деяких країнах моногамних шлюбів тощо. Проте сім'я – це перший соціум, де формується екзистенція, внутрішній світ людини. Якщо в сім'ї не культивується мораль і гніздо, де жило декілька поколінь, розпадається, сім'я як базова ланка суспільства губиться, а людина викинута в мегаполіс, де їй треба виживати, то екзистенціальні, моральні чинники в її свідомості слабнуть, нема на що опертися та чого дотримуватись і людина бореться за життя, насамперед біологічно.

Таким чином, становлення масової людини відображає процес домінування техніки: у другій половині XIX століття техніка та технології тісно взаємодіють з наукою, яка, зберігаючи свою культурно-світоглядну функцію, знаходить нове соціальне призначення – стає продуктивною силою суспільства. На початку XX століття в техніці починають домінувати малі системи, що характеризуються жорсткою детермінацією, унаслідок чого зміна певного елемента строго визначеним чином детермінує стан інших елементів. Починаючи з другої половини XX століття, у техніці засвоюються об'єкти, системна складність яких вища, ніж у малих систем. Це – складні динамічні системи з масовими стохастичними взаємодіями між елементами, які викликають випадкові коливання в поведінці систем і потребують саморегулювання. Перехід до масового засвоєння у виробництві об'єктів кожного нового рівня системної організації відповідає технічній революції і є її головним показником. У періоди таких революцій відбуваються перебудова системної складності техніки та, як наслідок, зміна всього “неорганічного тіла цивілізації” (традицій, норм, що розвиваються протягом усієї історії людства та мають властивість передаватися з покоління в покоління, успадковуватися соціально) й окремої людини, яка переймає від оточення, у якому соціалізується, моральні засади, що керуються соціальними зв'язками. У людини, яка викинута з традиційних моральних настанов (а нові в неї не створюються, бо в процесі їх потенційного становлення вона жила в несприятливому для формування моральних принципів середовищі), нема

вже нічого, що б регулювало її поведінку, ставило би певні межі, а це призводить до за-непаду екзистенціального світу людини, перетворюючи її на об'єкт маніпуляцій. Безумовно, техніка революціонує суспільство: тривалість життя виросла у 2 рази, з'явилися блага, комфорт, однак з приходом сучасної, зокрема машинної, техніки відбувається зміна соціальної структури суспільства, машина привносить конкуренцію, безробіття, відходять на задній план традиції, моральні засади, що закладалися століттями. Спостерігається процес, коли соціальний, а тим паче духовний, прогрес не встигає за технічним; відповідно – зростають егоїзм у поведінці людини та нівеляція екзистенціального, придушення власних почуттів, орієнтація на техносферу для задоволення своїх егоїстичних, “надлишкових” потреб ціною збіднення власного внутрішнього світу.

1. Маркс К. Капітал / К. Маркс. – Режим доступу : http://www.vixri.ru/d/Marks%20Kar1%20%20_KAPITAL.pdf.
2. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе ; [пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина, сост., предисл. В. Ю. Кузнецова]. – М. : Изд-во АСТ, 2002. – 526, [2] с. – (Philosophy).
3. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания / Х. Ортега-и-Гассет ; [сб.: пер. с исп.]. – М. : АСТ МОСКВА, 2008. – 347, [5] с. – (Philosophy).
4. Степин В. С. Философская антропология и философия науки / В. С. Степин. – М. : Высш. школа, 1992. – 191 с.
5. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер ; [пер. с англ.]. – М. : Изд-во АСТ, 2002. – 776 с.
6. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер ; [пер. с англ.]. – М. : Изд-во АСТ, 2002. – 557, [3] с. – (Philosophy).
7. Электронная библиотека “Нестор” [Электронный ресурс]. – Режим доступу : URL : <http://libelli.ru/works/marx2.htm>. – Назва з екрану.

On the basis of analysis of works of J.Ortega y Gasset his approach to the disclosure of the role of technology in society and its impact on the formation of “mass man” in the context of investigating this problem in the history of philosophy is studied. Also features of the Spanish philosopher’s interpretation of concept “technology” and the main features of the “mass man” are reviewed.

Keywords: man, existence, spirituality, mass man, mass consciousness, technique.

УДК: 111.82:217

ББК 87.3

Микола Нікульчев

ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНІСТЬ ЛЮДСЬКОГО ДУХУ П.О.ФЛОРЕНСЬКОГО ЯК СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ПРИНЦИПУ ВСЕЄДНОСТІ

У статті зроблено історико-філософський аналіз спадщини П.О.Флоренського. Показано, що у “філософії культу” автора яскраво проглядається інтерсуб'єктивність людського духу як одного із соціальних аспектів принципу всеєдності. Культ постає як тілесно-просторове втілення апріорних умов досвіду, який визначає систему людських орієнтирів і цілей, тобто виступає як спосіб цілепокладання, що забезпечує єдність людської діяльності. Це дало нам можливість відкрити нові методологічні засади для висвітлення характеру та специфіки сучасних соціально-політичних реалій.

Ключові слова: істина, Софія, софіологія, культ, онтологія, космологія, культура, ритуал, всеєдність, інтерсуб'єктивність.

Ідея всеєдності російської філософії, розглянута в історико-філософському вимірі, відкриє нам додаткові можливості плідного дослідження нагальних проблем сучасного українського суспільства. Завдяки історико-філософському аналізу, відкриваються нові методологічні можливості для висвітлення характеру та специфіки сучасних соціально-політичних реалій і пошуку шляхів їх оптимізації. Дослідженням філософії всеєдності на різних етапах її розвитку й існування займалося чимало філософів у Росії, а на вітчизняних теренах їй приділялося, на наш погляд, недостатньо уваги. Вважаємо, що саме

ці аспекти є найбільш актуальними нині з огляду на соціокультурні, політичні, економічні, геополітичні умови розвитку українського суспільства.

Якщо перший етап – етап зародження та розвитку головних засад філософії всеєдності – припадає на 1871–1900 роки, то другим є етап еволюції цієї ідеї в роботах послідовників В.С.Соловйова, одним з яких був і П.О.Флоренський. Ми спробуємо показати оригінальність трансформації основних концептів всеєдності у філософській спадщині П.О.Флоренського й оцінити перспективи використання його соціально-філософських методологічних розробок у сучасній вітчизняній філософії.

Висновки та теоретичні положення дозволять нам по-новому оцінити ідею всеєдності й доповнити сучасне історико-філософське розуміння російської релігійної філософії Срібної доби.

Методологія дослідження базується на евристичному потенціалі як класичної філософії, так і сучасних історико-філософських підходів до дослідження поставлених проблем. Зокрема, використовуються порівняльний опис та аналіз різних шкіл і напрямів філософії всеєдності, а також їхня логіко-філософська систематизація та класифікація. Одним з основних для нас є компаративний метод.

Теоретико-методологічні засади ґрунтувалися на здобутках історико-філософської науки, зображених у працях Г.Аляєва, В.Асмуса, П.Гайденко, В.Карімова, С.Кримського, В.Ларіонової, О.Лосєва, Д.Музи, Н.Скотної, Т.Суходуб та ін. Особливе місце належить використанню культурологічного підходу, розробленого науковцями, які є представниками київської школи культурантропології, зокрема, професором В.Горським. Ці методи дозволили виявити й усебічно розглянути найбільш характерні риси філософії всеєдності, її провідні соціальні інтенції й аспекти.

У своїх роботах П.О.Флоренський прагне синтезувати історико-філософські даності не на базі абстрактної передумови, а як систему різних культурних форм. Головною інтуїцією соціокультурного синтезу в нього виступає форма органічної єдності, що розуміється ним у значенні платоно-арістотелівського ідеалізму. В одному з останніх листів (від 21 лютого 1937 року) із Соловків П.Флоренський писав синові: “Що я робив усе життя? – Розглядав світ як єдине ціле, як єдину картину й реальність, але в кожен момент або, точніше, на кожному етапі свого життя розглядав світове співвідношення на розрізі світу за певним напрямком, у визначеній площині й намагався зрозуміти будову світу за цією ознакою, що на цьому етапі мене займає. Площини розряду мінялися, але одна не скасовувала іншої, а лише збагачувала. Звідси – безперестанна діалектичність мислення (зміна площин розгляду), при сталості установки на світ як ціле” [4, с.18].

Домінантою думки П.О.Флоренського завжди залишається проблема онтологічної основи становлення й утвердження людини та культури. У ранній період творчості в рамках теоретико-пізнавальних завдань мислитель виробляє свій філософський метод, а надалі сама онтологічна проблематика ініціюється пошуком засобів для створення антропологічної та соціокультурної концепції.

Онтологія мислителя розкривається в його концепції софійного буття. Саме “Софіологія” сприймалася сучасниками як фундамент його конкретної метафізики. Софіологія П.О.Флоренського пов’язана з формуванням символу Софії. Продовжуючи лінію, що йде від античного неоплатонізму до християнського платонізму, від Н.Кузанського до Шеллінга та В.С.Соловйова, філософ бере за основу власне трактування проблеми тотожності ідеального та реального, духу й матерії. Софія, яка інтерпретується як іманентне природі начало і, у той самий час, як сущий, звернений на самого себе й що володіє не тільки зовнішньою, але й внутрішньою формою або ідеєю, стає універсально-філософським символом культури, за допомогою якого виражає включеність людини в природне буття.

Створюючи власну софіологію, П.О.Флоренський прагнув перебороти абстрактний характер раціоналістичної онтології й наблизити модель буття до наукової, міфопоетичної свідомості. При цьому він окреслив контури “екологічної” моделі світу, у якій нейтральне місце займають уже не абстрактні інтуїції розуму, які пізнають, а фізичні, що перебувають у живому, діяльно-суспільному ставленні до навколишнього середовища.

Таким чином, у софійній онтології П.О.Флоренського культ одержує першорядне значення: він покликаний відігравати роль сполучного начала між видимим і невидимим світами, переборювати створену розумовим гріхом межу між ідеальним, софійним і “тварним” буттям. Онтологічна місія культу є визначальною відносно всіх інших.

Культ – це форма діяльності, зміст якої водночас іманентний і трансцендентний актуальному стану культури: перебуваючи в культурі, він стає більшим від неї самої. Інакше кажучи, культ виступає універсальною формою й способом відтворення культурою своїх гранично-категоріальних структур, який здійснюється за допомогою їхнього перетворення з умов у цілі та норми культурної творчості. Культ, яким він з'являється в міркуваннях П.О.Флоренського, постає універсальним механізмом трансцендування культурою власних основ, свого роду машиною, що перетворює ідеально-буттєві (“софійні”) передумови космічної всеєдності (“єдиносутності”) на ідеально-телеологічні визначення людської діяльності самої людини. Справедливо зауважив С.С.Хоружий: “Як усякий символізм, філософія П.О.Флоренського цурається антропології й бажала б, якщо можливо, розчинити її у філософії природи, але коли треба було б дати в її рамках визначення людини, таким визначенням було б: людина є істота, яка відправляє культ” [7, с.113].

Культуроцентрична модель соціуму виражається в П.О.Флоренського як особлива просторово-символічна конструкція. Це – низка концентричних прошарків, що розташовуються навколо єдиної нерухомої точки, яка є орієнтиром ідеального соціокультурного космосу. Таким універсальним центром космосу є храм і його осередок – евхаристична жертва. Саме в храмі як символі Всесвіту знаходиться центр як змістовна єдність духовно-органічного універсуму. Храм є також відображенням цілокупності людського тіла й системи його проєкцій; у його тричастинній структурі виражаються три сторони людської істоти – тіло, душа й дух, які інтерпретуються як три види тілесності – фізичне, астральне та духовне. Навколо цього центру “робить свій плін усе коло буття”, це – “абсолютна точка світу” [3, с.132]. На цей центр культурного космосу життєво орієнтована людина.

За словами філософа, “приймаючи щось за безумовну цінність і орієнтуючись на неї актом волі, людина формує власний “світ” у ході рефлексивного пізнання первинного акту вибору. Визначене орієнтування припускає й деяку визначену систему ліній руху нашого життя. Якщо актом волі ми орієнтуємо себе, то далі потрібне впізнання свого акту, “критичний” розбір тих основних кутів зору, які він, безумовно, припускає й вимагає та відкидання яких було б разом – відкиданням самого орієнтування” [3, с.129]. Похідні від онтологічного центру культури – “основні кути зору” – розуміються філософом як категорії. У культурі категорії з апіорних умов досвіду набувають характеру апостеріорних форм самої культурної реальності: “Як розумні, будучи і його (розуму) категоріями, як реальні – вони перевищують його й перебувають поза ним, самі суть реальності” [3, с.130].

Таким чином, у понятті орієнтування російським мислителем розкриваються культурно-аксіологічні імплікації пізнавального процесу, а його трактування категорій як пізнавальних форм, похідних від позагносеологічних складових людського світу, наближається до обґрунтованого в сучасній філософській і культурологічній літературі поняття “категорії культури” [1, с.205]. Згідно з П.О.Флоренським, орієнтування задає визначений характер просторово-тимчасових атрибутів конкретного типу культури. Орієнтація в просторі заснована на фіксації його неоднорідності, на виділенні в ньому

особливостей, які мають для людини аксіологічне значення: "...адже орієнтуватися в просторі – це значить установити своє ставлення до тих або інших речей світу" [3, с.138]. Це можливо лише в тому разі, якщо речі, які оточують людину, ландшафтні утворення яким-небудь чином позначені попередньою культурною діяльністю. Інакше кажучи, просторове орієнтування припускає перебування в навколишньому середовищі смислосмістовних місць, а їх відсутність робить таку орієнтацію неможливою: "Якби не було їх безумовно, то не було б і розпізнавання місця в просторі, тому що природне робиться усвідомленим, коли воно відзначено, коли на нього потрапила мітка духу – якийсь карб, надрубання – яка, в істоті своїй, є не фізична тільки, але насамперед духовна; замітка – знак людської діяльності" [3, с.132].

Оскільки ж сполучення смислу та реальності має своїм джерелом "літургічну діяльність", остільки "простір є, тому що є культ, тому що є в ньому деяке розчленування розумністю, деяка причетність його до світу ідеального, але розумне й ідеальне в плоті дається тільки культом" [3, с.133]. Культурноцентрична модель соціуму П.О.Флоренського є, зрештою, інтелектуальним симулякром міфологічної картини світу, у якій ритуал відіграє першорядну роль, а з іншого боку, репрезентує історичні універсальні характеристики культури в цілому, виявляючи властиву їй механізмам здатність до космоїзації, упорядкування реальності, перетворення її з природно-стихійного на культурне влаштування світу людиною.

Ритуал не просто створює та ритмічно відтворює культурну форму соціуму, а й знімає опозицію "культура – природа", яка олюднюється, наділяється особистісним змістом. Ідеальний культурний космос, описаний П.О.Флоренським, виявився, однак, позбавленим ізсередици будь-яких історичних змін, а ці останні сприймаються мислителем за посередництвом міфологічної установки, яка домінувала в його філософії. Як відзначає С.С.Хоружий, такою міфологічною домінантою в російського філософа виступала міфологема Едему – первозданного, утраченого й знову знайденого раю [7, с.123]. Звіди рух культури набував характеру й виразності в образі "вічного повернення" ідеального типу культури, періодично змінюваного його ентропійно-хаотичним розпадом. Останній, згідно з П.О.Флоренським, настає, "коли єдність людської діяльності стала розпадатися, коли теургія звузилася лише до обрядових дійств, до культу в пізнішому змісті слова" [3, с.105]. У такому разі колись єдині культурні діяльності перестали бути самі собою та стали примхою чи вигадкою. "Так відбулася західноєвропейська гуманітарна цивілізація – гниття, розпад і майже вже смерть людської культури. Так розпалася й розклалася на спеціальності, подробиці й частковості, з яких жодна не необхідна й усі випадкові та умовні, людська особистість, яка загубила безумовну умову своєї єдності, а з нею – і ноуменальну міцність самосвідомості. Так розсипалася душа в суму помислів і станів, навіюваних випадковими вітрами ззовні" [3, с.105–106].

Відкидаючи цивілізацію як стан спеціалізації й технічності, що призводить до розпаду споконвічної теургічної єдності людської істоти, П.О.Флоренський відмовляє їй в аксіологічному значенні й, водночас, отожднює з культурою. Оскільки остання постає інобуттям культу, остільки її онтологічна позиція виявляється двозначною. З одного боку, культура розуміється філософом як тотожна цивілізації й становить собою продукти розпаду культу. У цьому цивілізаційному аспекті свого змісту культура постає позбавленою іманентних онтологічних основ, буття в собі – адже якщо культ є первісне буття, то культура – це лушпиння культу, яке відшаровується – характеризується мислителем як феномен, ціннісна значущість якого разом з відпаданням від культу виявляється нульовою. У культурі немає як іманентних її онтологічних умов, що гарантують її захищеність від природно-ентропійних процесів, так і внутрішніх аксіологічних критеріїв, що забезпечують телеологію культурної творчості: "Як у площині культури відрізнити церкву від шинку або американську машину для виломлювання

замків від заповіді “Не вкради” – теж надбання культури? Як у тій самій площині розрізнити Великий покайний канон Андрія Критського від творів Маркіза де Сада? Усе це є в культурі, і в межах самої культури немає критеріїв вибору, критеріїв розрізнення одного від іншого: не можна, залишаючись вірним культурі, схвалювати одне й не схвалювати інше, приймати одне й відкидати інше... для розцінки цінностей потрібно вийти за межі культури та знайти критерії, трансцендентні їй. Залишаючись же в ній, ми змушені приймати її всю цілком, усю, як вона є. Інакше кажучи, ми повинні тоді обожнити її та вважати останнім критерієм усякої цінності, а в ній – маємо обожнити себе як діячів і носіїв культури” [3, с.127].

Згідно із самохарактеристикою П.О.Флоренського, темою, що визначала його культурно-історичні погляди, було “заперечення культури як єдиного в часі й просторі процесу із запереченням еволюції, яке впливає звідси, і прогресу культури” [2, с.115]. Для мислителя, який належить до традиції соловйовської метафізики всеєдності, заперечення в будь-якому об'єкті єдності означало невизнання його причетності до сущого, а отже, і заперечення в ньому онтологічного змісту. Тим самим виявлялося, що культура та цивілізація як змістовно тотожні позбавлялися онтологічного, а слідом за ним й аксіологічного статусу. Цей шанс реабілітувати культуру, наділити її хоча б потенційною значущістю, вірогідно, залишався б лише за однієї умови: якби в працях П.О.Флоренського з'явилася тема історичного розвитку культури. Тоді її актуальна ціннісно-онтологічна несамодостатність мала б характер тимчасового й історично переборного стану. Однак, як ми змогли переконатися вище, філософ позбавляє культуру історичного виміру, заперечуючи її єдність у просторі та часі, з одного боку, і відкидаючи ідею еволюції, – з іншого.

У П.О.Флоренського, таким чином, виявляються два образи культури, що виключають один одного:

- як позбавленого будь-якого укорінення в бутті і, відповідно, якої-небудь ціннісної значущості стану людства, яке впало в гріх “спеціалізації й технічності”;
- як стану причетності до всеєдиного універсуму через особливу, буттєву й ціннісно значущу діяльність – культ.

Ця бінарна опозиція культури й культу, послідовником якої виступав П.О.Флоренський, оцінюється мислителем не стільки з позиції її філософської та наукової доказовості, скільки з погляду її етичної, імперативної ефективності. На його думку, “сакральна теорія, піднімаючи кожного на вищий щабель участі в трансцендентних діяннях, тим самим надзвичайно яскраво робить кожному окрему особистість, але не в її самотності, а в союзі з усіма учасниками священної дії, тому що священнодійство за природою своєю соборне. Так, із сакральною теорією висувається знову соборність, хорове начало, синергізм. Особистість тут усе – але в усіх, у єдності всіх, і ніщо – поза всіх, сама по собі” [3, с.118].

Образ культури стає в П.О.Флоренського гранично аксіологічним за своїм змістом. За його допомогою мислитель прагне, урешті-решт, не стільки пояснити наявну панораму світу людини або вловити схований закон її історичного становлення, скільки оцінити, помістивши в позачасовий ціннісно-ієрархічний ряд ту або іншу форму, той або інший результат людської діяльності.

Перевага етико-аксіологічної домінанти парадоксальним чином ріднила культурологію П.О.Флоренського з неокантіанською філософією цінностей. Пояснюючи в “Авторафераті” специфіку власних культурно-історичних уявлень, філософ писав: “Перший тип відзначається органічністю, об'єктивністю, конкретністю, самозібраністю, а другий – роздробленістю, суб'єктивністю, абстрагованістю й поверховістю. Ренесансна культура Європи закінчила своє існування до початку ХХ століття, і з перших же років нового сторіччя можна спостерігати по всіх лініях культури перші паростки культури нового типу” [2, с.114].

Характерна негативна залежність культурної типології П.О.Флоренського від неокантіанства, що відкидається ним, виявляється в тому аксіологічному схематизмі, який знайшов вираз у створеній ним моделі культурно-історичного процесу як ритмічної зміни сакрально-середньовічної та заснованої на “ідеологізмі” культури відродження, тотожної цивілізації. Таким чином, вигнаний на початку “ідеологізм” як спекулятивно-умоглядний спосіб розуміння й творення культури просякнув, поза волею самого філософа, у серцевину його культурно-типологічної схеми.

Культурна типологія П.О.Флоренського формувалася на тлі духовної ситуації ХХ сторіччя, для якого було властиве передчуття кінця класичної європейської культури, чії ідеали піднімалися до відродження гуманізму та Реформації. Особливо гостро криза цінностей європейської культури відчувалася в Росії – цій класичній країні життєвого неблагополуччя, у якій конфлікт між дійсністю й моральним ідеалом, сущим і належним був більш очевидним, ніж у благополучній Європі, де, за влучним висловом Є.М.Трубецького, цей конфлікт був замазаний культурою. Унікальна чистота розриву між ідеалами культури західноєвропейського типу й традиційною, ґрунтовною духовною традицією, з одного боку, і дійсними колізіями індивідуального та суспільного буття, – з іншого, дозволила російській філософській думці початку сторіччя створити цілу літературу, зорієнтовану на критику західноєвропейської культури.

Живлячись антизахідницькими й антираціоналістичними установками попередньої національної філософської традиції, російська філософія Срібної доби задовго до О.Шпенглера відкрила для себе тему занепаду Заходу, зосередившись на осмисленні причин моральної, практичної неспроможності ідеалів західноєвропейської культури. Якщо для О.Шпенглера цивілізація виявлялася “логічним наслідком, завершенням і результатом культури”, її неминучою долею, і в цьому смислі, за словами німецького філософа, “у кожній культурі своя власна цивілізація” [8, с.31], то в російській філософській думці початку минулого сторіччя цивілізація розумілася як винятково невласне, чужорідне утворення стосовно національної культури, а остання поставала вже не як величина, що історично змінюється, а як незмінна, собі тотожна форма духовності, не здатна породити цивілізаційні форми зсередини самої себе.

Таким чином, осмислення проблеми взаємовідношення культури та цивілізації супроводжувалося в російській філософії Срібної доби формуванням своєрідної міфологеми російської культури як якогось позачасового зразка, з позиції якого й велася критика західноєвропейської культурної традиції. Нереалізованість ідеалів останньої в російській дійсності, з одного боку, і втрата цими ідеалами свого релігійно-морального первородства через їх розчинення в бездуховній повсякденності західноєвропейського світу, – з іншого, стали головними темами російської філософії культури ХХ сторіччя.

У дослідженні стану європейської культури природним виявлявся перехід до питання про причини культурної кризи й шляхи виходу з неї. Якщо знайдені причини вбачалися в іманентних вадах ціннісних засад європейської культури, тобто в споконвічній відчужено-цивілізаційній природі її релігійних, філософських, моральних передумов, то вихід з кризи вбачався більшістю російських мислителів не в поверненні європейської культури до власних джерел, тому що джерела саме й виявлялися споконвічно відповідальними за актуальний стан цієї культури, а в результаті орієнтації західноєвропейської культури на Схід, у перетворенні її культури. Звідси вихід західноєвропейської цивілізації з кризи розумівся не стільки як теоретичний перегляд нею власних основ, скільки як практична переорієнтація її на принципово інші ціннісні начала. Ця настанова приводила до того, що тема культури в російській філософській публіцистиці початку ХХ сторіччя набувала характерних рис культурного проектування. Головною метою філософської культурології ставало завдання конструювання проекту нової культури, створення якого припускало вже не тільки теоретичну констатацію духовної

вичерпаності старого культурного тла, а й практичну роботу зі створення культури нового типу, у якому б сполучилися духовні основи національної культурної традиції з цивілізаційними досягненнями західноєвропейського світу.

Таким чином, змістовною домінантою соціально-історичної думки в російській філософії ставало конструювання соціокультурних утопій. При всьому розходженні утопічних проєктів нової культури їх поєднувало те, що всі вони виявлялися орієнтованими до практичної творчості культури, а не до теоретично-неупередженої констатації характеру її минулих і теперішніх форм. У цій перевазі практичного, релігійно-етичного вектора культурологічної рефлексії над теоретичним і споглядально-естетичним її змістом і полягала головна відмінність російської філософської культурології від її західноєвропейських аналогів, авторами яких були такі різні за своїми філософськими поглядами мислителі, як Г.Ріккерт і О.Шпенглер, В.Дільтей і Е.Кассіпер. Практично перетворювальна домінанта в російській філософії культури визначила її орієнтованість у майбутнє, прагнення до глобальних прогностичних узагальнень. До речі, типовим прикладом культурологічного прогнозу було й пророкування М.О.Бердяєва щодо величі та священних традицій культури, які ввійдуть усередину, та істинно духовної культури, яка зжила свій ренесансний період та якій доведеться повернутися до релігійних начал.

Софія як внутрішня форма всеєдності, її ідея стає в П.О.Флоренського універсально-філософським символом культури, за допомогою якого він вирішує проблему тотальності ідеального й реального, духу й матерії, культури й природи. Прагнучи перебороти раціоналізм і тим самим наблизити модель буття до міфопоетичної свідомості, він намічає контури такої моделі світу, у центрі якої перебуває релігійний культ.

У софійній онтології П.О.Флоренського культ – сполучна ланка між видимим і невидимим світами – переборює розумову межу між ідеальним і матеріальним буттям. Культ (храм, жертва) – універсальний символ, який знаходиться в центрі соціокультурної моделі, він одночасно конкретний та ідеальний, єдиний і множинний, частина світу – він може бути і її ідеєю, тобто внутрішнім і зовнішнім цілим. Саме образ храму у філософа – символ всеєдності. Культура – це система цінностей, які виникли в культі; це впорядкування світу за релігійними категоріями культу. Культ постає універсальним засобом щодо перетворення “софійних” передумов космічної всеєдності на ідеально-телеологічні визначення людської діяльності й самої людини. Культура, відірвана від культу (наприклад, епоха Відродження), утрачає свою єдність.

П.О.Флоренський намагається створити органічну концепцію культури: культ як головна ідея культурного синтезу стає в нього формою органічної єдності. Органічність же нерозривно пов'язана із цілісністю організму, соборністю як збиранням воєдино частин. Вселюдська єдність як органічна форма персоніфікована в образах різних органічних співтовариств – від християнської Трійці до спільного монастирського життя. Ідеалом органічного цілого для П.О.Флоренського була культура російського Середньовіччя, її культова форма.

Вузькорелігійне розуміння культу як сакрального ритуалу (теургії) локалізує його у сфері релігії, тому що лише культ виявляється за природою своєю соборним. Утілення ідеалу всеєдності приписується П.О.Флоренським минулому (стаття “Троїце-Сергієва Лавра і Росія”). Філософ геніально відчув форму всеєдності в російській культурі XIV–XV ст., але це ретроспективне бачення залишається в романтичному дискурсі, естетично забарвлюється. Як здійснити цей ідеал в історії? Це питання залишається відкритим. Від соборності культу немає шляхів до реальної всеєдності в культурі, яку філософ позбавляє історичного виміру, заперечуючи її єдність у просторі та часі. У всякому разі цей ідеал у дні написання П.О.Флоренським статті про єдність російської культури перетворився на антивсеедність або на помилкову всеєдність (марксистсько-ленінський комунізм).

У той самий час культ у софіології П.О.Флоренського стає “трансрелігійним”. Це визначення ролі культу побудовано за аналогією до поняття трансраціонального в С.Л.Франка. Транснаціональне, відповідно до його вчення, фактично поєднує апофатичний і катафатичний шляхи збагнення Істини. Філософія трансрелігійного культу пов’язує містичну й магічну його сторони. При цьому культ постає як тілесно-просторове втілення апріорних умов досвіду, який визначає систему людських орієнтирів і цілей, тобто виступає як спосіб цілепокладання, що забезпечує єдність людської діяльності.

Крім того, у “філософії культу” П.О.Флоренського яскраво виявилася настанова мислителя на інтерсуб’єктивність.

Отже, розуміння соціальності як вищої форми тілесності – одна з первинних інтуїцій християнської традиції (“Церква як тіло Христове”). Ця думка була розвинута О.С.Хом’яковим у вченні про соборність, вона лежала в основі концепції Боголюдства В.С.Соловйова. Настанова на інтерсуб’єктивність людського духу характерна й для творчості П.О.Флоренського; вона відбиває соціальний аспект принципу всеєдності.

1. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / Арон Яковлевич Гуревич. – Вильнюс : Минтис, 1989. – 289, [1] с. – (Вехи цивилизации).
2. Флоренский П. А. Автореферат / П. А. Флоренский // Вопросы философии. – 1988. – № 12. – С. 113–119.
3. Флоренский П. А. Из богословского наследия / П. А. Флоренский // Богословские труды. – 1977. – № 17. – С. 143–248.
4. Флоренский П. А. Иконостас / П. А. Флоренский ; [авт. вступ. ст. игумен Андроник (Трубачев) и др. ; подготов. текста и коммент. А. Г. Дунаева]. – М. : Искусство, 1995. – 254, [1] с. : ил.
5. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский ; [вступ. ст. С. С. Хоружего ; историогр. очерк игумена Андроника (Трубачева)]. – М. : Правда, 1990. – 490 с. : ил. – (Из истории отеч. филос. мысли) ; М. : АСТ, 2003. – 640 с.
6. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / прот. Георгий Флоровский ; [предисл. прот. И. Мейендорфа]. – К. : Христиан.-благотвор. асоц. “Путь к истине”, 1991. – 599, [1] с. : портр.
7. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии : учеб. пособ. / Хоружий С. С. – С. Пб. : Алетейя, 1994. – 445, [2] с. – (Серия “Наши современники”).
8. Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории : в 2 т. / Освальд Шпенглер ; [пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна]. – М. : Мысль, 1993. – Т. 1. – 663 с.
9. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс ; [пер. с нем., вступ. ст. П. П. Гайденко]. – М. : Политиздат, 1991. – 527, [1] с. : ил. – (Мыслители XX века).
10. Beck H. G. Kirche und theologische Literatur in byzantini schen Reich / H. G. Beck. – Munchen : Verlag, 1994. – S. 12–35.
11. Bilaniuk P. T. Studies in Eastern Christianity / P. T. Bilaniuk. – Toronto : Longman. – 1989. – Vol. 1. – P. 157–182.

The given article presents the historical and philosophical analysis of P.A.Florensky's heritage. It is shown that the author's "philosophy of worship" clearly reveals the intersubjectivity of human spirit, as one of the social aspects of the principle of unity. The cult appears as a physically-dimensional embodiment of a priori conditions of experience that defines the system of human targets and objectives, i.e. serves as a way of goal-setting, ensuring the unity of human activity. This gave us the opportunity to open a new methodological framework to highlight the nature and specifics of the current socio-political realities.

Keywords: truth, Sofia, sophiology, cult ontology, cosmology, culture, ritual unity.

ЗНАЧЕННЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІВ ДЛЯ ГАЙДЕГТЕРІВСЬКОГО РОЗУМІННЯ СУТНОСТІ МИСЛЕННЯ

Уводячи в сутнісне мислення екзистенціали як буттєві риси присутності (*Dasein*), Гайдеггер відрізняє їх від категорій як способів рубрикації й осягнення суцього (на відміну від буття). Сутнісне мислення Гайдеггер протиставляє як розрахунковому мисленню, так і мисленню як представленню, пов'язаному з поставом (технікою), котре загороджує буття і має справу тільки з наявним з метою панування і розпорядження.

Ключові слова: мислення, категорії, екзистенціали, представлення, буття, пам'ять, вдячність.

Гайдеггерівська концепція мислення дозволяє переосмислювати наші способи осягання одвічного предмета філософії – власне мислення. Мартін Гайдеггер вважає, що, уводячи питання про сутність мислення в гідне поле запитування, ми стаємо здатними зрозуміти мислення як спів-дію істотності буття й жодним чином не змішуємо його з розповсюдженими способами здійснення інтелектуальної активності, орієнтованими на розрахунок з метою підкорення суцього й розширення контролю над ним. Тоді сутнісне мислення постає вчуванням, вслуховуванням людської істотності в неприховане (в істину).

Гайдеггер у своєму тлумаченні мислення виступає різко проти розведення чуттєвого, такого, що пов'язане з переживаннями, і раціонального, ментального. Його принциповий поворот у тлумаченні мислення – обернення мислення на *емоційно-екзистенціальне*, точніше – *введення емоційно-екзистенціального в мислення як необхідного його виміру, необхідного способу руху, способу існування його істотності*. Як слушно зазначає П.П.Гайденко, Гайдеггер, подібно до М.Шелера, виходить з первинності емоційно-практично-діяльного ставлення людини до світу [3, с.370]. Гайдеггер вводить *екзистенціали* як внутрішні виміри сутнісного мислення, які відрізняє від *категорій*.

Про природу та зміст екзистенціалів ідеться в працях А.С.Гагаріна, П.П.Гайденко, Ю.А.Разінова, О.С.Новикової, В.Б.Окоророва, К.Фрумкіна та інших. Сам М.Гайдеггер вважає *екзистенціали буттєвими рисами присутності (Dasein)*. Ось як німецький філософ у праці “Буття і час” розрізняє категорії та екзистенціали: “...Ми називаємо буттєві риси присутності *екзистенціалами*. Їх потрібно чітко відділяти від буттєвих рис не-присутньо-сумірного суцього, котрі ми йменуємо *категоріями*. Цей вираз береться й фіксується в його первинному онтологічному значенні. Антична онтологія має взірцевим ґрунтом свого тлумачення буття внутрішньосвітове зустрічне суще. Способом доступу до нього вважається *νοεiv*, відповідно *λογος*. Сущє зустрічне в них. Але буття цього суцього повинно піддаватися схопленню в якомусь особливому *λεγειν* (с-казуванні), щоб це буття задалегідь стало зрозумілим як те, що воно є і в усякому суцшому вже *ε*. Це завжди таке передуюче звернення до буття в обговоренні (рос. *об-суждении*) (*λογος*) суцього *ε καθη-γορεισθα*. Слово значить найближчим чином: публічно звинуватити, виказати щось комусь напрямки. В онтологічному застосуванні термін означає: ніби виказати суцшому напрямки, що воно завжди вже *ε* як суще, тобто дати для всіх його побачити в його бутті. Розглянуте й видиме в такому показуванні *ε καθηγορια*. Вони охоплюють апіорні визначення суцього, по-різному відкритого для розгляду й обговорення в *λογοςі*. Екзистенціали й категорії суть дві основоможливості буттєвих рис. Сущє, що відповідає їм, вимагає завжди різного способу первинного опитування: сущє *ε хто* (екзистенція) або *що* (наявність у найширшому смислі). Про взаємозв'язок цих двох модусів рис буття можна говорити тільки із вже проясненого горизонту буттєвого питання” [10, с.44–45]. Отже, категорії фіксують риси такого суцього, яке не сумірне з *Dasein*, тобто ці риси притаманні й *Dasein*, але тією мірою, якою воно схоже на решту

суцього й нічим істотним від неї не відрізняється. Оскільки ж категорії не здатні схопити саму істотність Dasein у його істині, то вони мають відношення лише до *суцього*, адже тільки *присутності* (Dasein) доступне буття як таке.

У праці “Європейський нігілізм” Гайдеггер пише: “Категорії суть називання суцього, що виявляють, в аспекті того, то суще як таке за своїм влаштуванням є. Як такі називання категорії, власне, розпізнаються при осмисленні того, що мовчазно говориться за звичайного називання й обговорення суцього” [12, с.85]. Отже, категорії мають відношення до суцього (і тільки до суцього); вони вмонтовані в судження й на рівні розсудку (за Кантом) нерелексивно просто застосовуються. Проте, на відміну від Канта, Гайдеггер вважає, що категорії відповідають влаштуванню суцього.

У праці Гайдеггера “Про істотність і поняття $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ” стосовно категорій читаємо: “Катῆγορια ми перекладаємо через поклик $\acute{\iota}$, звісно, не охоплюємо таким чином усю повноту грецького значення: $\kappa\alpha\tau\alpha\gamma\omicron\rho\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ – на агорі ($\alpha\gamma\omicron\rho\alpha$) у відкритому судовому розгляді комусь не на життя, а на смерть сказати, що він є ’той, котрий...’; звідси йде і більш широке значення: щось закликати як те й те, так, проте, що в цьому призові і крізь нього це призване стає [поміщується] у загальнодоступне і відкрите, явне. Катῆγορια є іменування того, що є щось: будинок, дерево, небо, море, тверде, червоне, здорове. Цей ’термін’ “категорія” – напроти, має на увазі деяке покликання, що відмічає відмінне. <...> Те, що стоїть-в-собі (’субстанція’) – якісність (’квалітет’) і тому подібне роблять, проте, буття (істотність) суцього цілковито відкритим. Категорії суть тому відмінно помічені, тобто такі, що несуть усяке звичне й щоденне покликання, *катῆγορια*, в особливо підкресленому смислі. ‘Категорії’ лежать в основі тих щоденних покликань, котрі оформляються у висловлювання, ‘судження’; тому й можуть бути ці категорії знайдені, своєю чергою, під проводом висловлювання, того, що зветься $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$; ось чому Кант змушений був таблицю категорій ‘виводити’ з таблиці суджень; ось чому пізнання категорій як визначень буття суцього, так звана метафізика, є в деякому сутнісному смислі пізнання цього логосу, тобто ‘логіка’; тому метафізика утримує ім’я логіки там, де вона приходить до повного (можливого для неї) усвідомлення самої себе, у Гегеля” [13, с.132–133].

Проте, як нам здається, Гайдеггер тлумачить природу категорій в аристотелівсько-кантівському розумінні й чомусь обходить гегелівський підхід до цієї проблеми. Адже за Гегелем категорії постають формами змістовної тотожності мислення й буття, тому саме в рухові категоріального складу мислення, що розгортає себе, буття приходить до свого усвідомлення. Саме в цьому русі долається суб’єкт-об’єктна дихотомія. Правда, П.П.Гайденко стверджує, що, згідно з міркуваннями Гайдеггера, категорії, незалежно від того, чи вони розуміються онтологічно або гносеологічно, передбачають за самою своєю природою розділення суцього на суб’єкт і на об’єкт і тому не здатні захопити того первісно нерозчленованого цілого, з якого виходить екзистенціальна онтологія самого німецького мислителя. А для осягнення цієї цілісності необхідно створити нові засоби, поняття особливого роду – екзистенціали [4, с.420]. У цьому пункті з ним можна було б і посперечатися, оскільки “поняття особливого роду” (екзистенціали) не сам Гайдеггер “створює”, а *відкриває* їх у товщі людського способу буття.

За Гайдеггером, не категорії як такі одразу ж розчленовують світ на суб’єкт та об’єкт, – це є особливістю новоєвропейської ментальності, коли наука саме як дослідження інституалізується та спеціалізується [11, с.266, 269]. А за таких умов мислення знаходиться в полоні *представлення*. За часів античності людина постає такою, що споглядається суцим. У новий час взаємини обертаються: представляти тут значить “наявне перед-поставляти уперед себе як дещо, що проти-стоїть, співвідносити його із самим собою, тобто з тим, хто представляє, і змушувати наявне вступати в такий зв’язок із собою як сферою, що задає міру. Але, набуваючи образ суцього, людина саму себе ста-

вить на сцену, тобто у відкрите коло всього, що взагалі й усе-відкрито представляється. Тим самим людина саму себе покладає як сцену, на котрій віднині зобов'язане представляти, репрезентувати себе суще, на котрій суще зобов'язане ставати образом. Людина стає репрезентантом сущого як пред-метного" [11, с.276–277], а тому представляти значить "ставити перед собою і для себе" [11, с.277]. У представленні суще вже не присутнє, а протипоставлене, тут не виявлення чогось, а ухоплення чогось для розрахунку й обчислення, для забезпечення. Представлення не є вчуванням присутнього. Минула істотність мислення, стверджує Гайдеггер, сформована за представленням і як різновид представлення. "Наш власний спосіб мислення живиться ще минулою істотністю мислення, представленням. Але ми ще не мислимо, оскільки ще не досягнули власної для мислення істотності, на яку ми ще не втратили прав. Ми ж не знаходимося у власному мисленні" [14, с.116]. Панування мислення як представлення веде до зростання пустелі. Людський здоровий глузд постає лише сплосченим продуктом того різновиду представлення, котрий у кінцевому підсумку дав можливість визріти епосі Просвіщення у XVIII столітті. Його влада простягається й до цього часу. У сучасній машинній цивілізації "способи оформленого й готового представлення, що стають в їх механізмові все більш витонченими, за-ставляють те, що, власне, є. Це за-ставлення здійснюється не попутно, а з принципу тотально пануючого способу представлення. Цей спосіб представлення, що за-ставляє, здоровий людський розсудок завжди має на своєму боці" [14, с.128]. Спосіб представлення, за Гайдеггером, має істотне відношення до по-ставлення, яке характеризує сутність техніки. І тут виникає певний парадокс: представлення, за визначенням, має нам репрезентувати реальність, але воно здатне водночас і затуляти її від нас, точніше – затуляти не суще, а буття. Із цього приводу слушно зауважує В.П.Візгін: "Поставлення за-ставляє просвіт буття, за-городжує його. Заставляючи, тобто загороджуючи, світло буття (до речі, метафора світла – типова метафора для Марселя, але не для Гайдеггера, хоч у нього і є вираз *Lichtung*), я включаю механізми заставлення як примусу. Отже, за-ставляючи (загороджуючи), я *з-мушую* (примую) (рос. – *заставляю*). Іншими словами, панування поставлення є 'царство необхідності', несвободи. Світ примусу – світ заставленості, загородженості, затемнення і, до речі, забуття (буття). Такий світ є світ причинності, необхідності. Йому протистоїть світ відкритості, просвіту, свободи" [1, с.421]. Гайдеггерівське сутнісне мислення саме пов'язане із цим другим світом, ось чому воно – *інше мислення*.

Проте звичайне представлення й гадка завжди прагнуть зробитися судом над мисленням. Гайдеггерівські оцінки представлення в чомусь істотному збігаються з гегелівською критикою мислення як представлення і його протиставленням такого мислення мисленню в поняттях (у суто гегелівському тлумаченні). На думку О.Г.Погоняйла, Гегель у "Феноменології духу" виступає як перший критик усієї новоєвропейської парадигми, тобто – горезвісного мислення, що представляє. Таким чином, Гегель десубстанціалізує свідомість. Для свідомості, що представляє, представлене уявляється чимось відмінним від свідомості, але в *понятті* ця відмінність опиняється всередині свідомості. За Гегелем, у дійсному мисленні предмет рухається не в представленнях або образах, а в *поняттях*, тобто в деякому розпізнаваному всобі-бутті, яке безпосередньо для свідомості від неї ж не відрізняється [7, с.787]. Проте для Гайдеггера й гегелівське спекулятивне мислення (у поняттях) є недостатнім, оскільки шлях спекулятивного (Гегель) й інтуїтивного (Гуссерль) мислення ще потребує *просвіту*, який доступний для проникання. А це вже завдання *іншого мислення* [15].

Повертаємося до гайдеггерівського тлумачення природи категорій. Отже, із самого початку категорії виявляються в онтичному розділенні сущого на класи, роди, розряди, і лише потім, як зазначає Ю.А.Разінов, упізнаються як онтологічні експліканти того, що в цьому розділенні певним чином уже виразилося. Категорії зрозумілі як такі називаються

вання, у котрих суще виставлене на вид у своєму буттєвому влаштуванні. Виходячи із цього, метафізика робить рішучі охоплення і розгортання сущого в усій повноті його складу, який охоплюється складом категорій. А саме це визначення відбувається як деяке “мовчазне називання”, яке невимовно присутнє в будь-якому повсякденному висловлюванні про світ. Категорії непримітно вбудовані у звичну ходу наших думок і міркувань, що свідчить про те, що метафізика приховано править світом. Філософські категорії є онтологічними предикатами сущого, несумірного з Dasein, за допомогою яких суще може бути наявно представлене як предмет. Оскільки категорії визначені як “основні слова метафізики”, вони зберігають значення як важливі інструменти пізнання влаштування сущого й тому не можуть бути однозначно списані в архів історії. Проте буття як таке не може бути схоплене складом категорій, тому що саме не має складу. Тим самим у категоріях упущене питання про істину буття [8]. Ю.А.Разинов вважає, що проблема екзистенціалів є проблемою виявлення таких кристалізацій у досвіді неklasичного мислення, котрі за своєю методологічною роллю могли б бути зіставленими категоріями класичної філософії. Екзистенціали в онтології Гайдеггера відіграють приблизно таку ж роль, що й категорії в рамках класичної онтології, тобто є опорними основами мислення про буття. Категорії та екзистенціали визнаються Гайдеггером як фундаментальні одиниці онтології, на основі котрих реалізується можливість побудови двох її типів: на базі категоріального аналізу – класичного типу, на базі екзистенціально-феноменологічного аналізу – неklasичного. Категорії та екзистенціали альтернативні одне одному в смислі можливостей “онтологічної предикації”, але водночас їх можна зіставляти за фундаментальністю, хоча вони й не рівні, оскільки за категоріальним мисленням виявляються більш первісні – екзистенціальні основи [8]. Отже, за Ю.А.Разиновим, екзистенціали – це кристалізації фундаментального досвіду присутності (Dasein), конститутивні моменти її, вони є структурами екзистенції як способу буття присутності. Dasein розімкнене до буття, і буття розімкнене, своєю чергою, у ньому. Тому екзистенціали, вважає Ю.А.Разинов, є способами тримання такої подвійної розкритості присутності в простір самого буття. Відповідно, “екзистенціально-феноменологічний аналіз є такий аналіз присутності, що розуміє саму себе, у котрому самовиявляються структури її буття (її складність), і, водночас, явлений її простий смисл (її простота)” [8].

А.С.Гагарін визначає екзистенціали як способи людського існування, як сили, що конституують Я людини, як смисложиттєві основи буттєвування людини, як форми можливого прояву онтичної реальності для людського буття [2, с.9]. К.Фрумкін пише: “Екзистенціал – буттєва риса присутності, елемент екзистенціальності, одержаний з аналізу екзистенції. Протилежність – категорія, котра відноситься до наявності так само, як екзистенціал до екзистенції” [9]. П.П.Гайденко вважає, що екзистенціали виражають модуси буття світу в його нерозривному зв’язку з буттям людської свідомості або, що те ж саме, модуси людського існування в його злитості з життєвим світом [4]. В.Б.Окороков стверджує, що гайдеггерівська фундаментальна онтологія, “переформовуючи фундаментальні ‘сутності’, разом із тим перебудовує й саме мислення; а екзистенціали: жах, страх, турбота та ін. – є тими самими структурами (параметрами), через які буття вторгається в ‘істотність’ свідомості й пронизує її онтологічно” [6, с.215]. Гайдеггер сховав “сутність в ‘екзистенціали’ й одержав їх як межу існування та смислу буття” [6, с.151]. В.Б.Окороков припускає, що екзистенціали, які не піддаються умоглядному дослідженню, можуть бути описані у “квантовій теорії свідомості” [6, с.70–71]. Католицький богослов Карл Ранер як центральне поняття для свого антропологічного та трансцендентального богослов’я вводить поняття “надприродний екзистенціал”, беручи слово “екзистенціал” з філософії Гайдеггера (сам К.Ранер відвідував лекції німецького філософа у Фрайбурзі в 1922–1936 рр.). Завдяки надприродному екзистенціалу, “людина сприймає саму себе й навколишнє середовище у світлі благодаті Божої” [5, с.XIX].

Крізь екзистенціали проступає саме *буття*, оскільки вони є буттєвими рисами присутності (Dasein), а саме тільки Dasein відкритий буттю і буття в ньому й крізь нього відкривається. У категоріальному ж каркасі репрезентоване, нам дане тільки *сущє*. Ось у чому була правда Канта стосовно непізнаваності й недоступності нам (у раціоналістично-науковій установці) речей-в-собі.

Можна погодитися з Ю.А.Разіновим: у Гайдеггера залишається не проясненим питання про методологічний статус екзистенціалів та екзистенціальних понять як базових одиниць аналітики. Сам автор відмінність між екзистенціалами й екзистенціальними поняттями характеризує як відмінність дорефлексивного та рефлексивного рівнів (за аналогією з категоріями – як “основними словами” і як “основними поняттями” метафізики). Екзистенціальний аналіз зосереджений на розкритті “завжди своїх” буттєвих здатностей присутності, котрі ніколи не можуть бути даними наявно, а завжди розкриваються як буттєві можливості, поновлення яких присутність завжди бере на себе сама. Проте з наступним твердженням Ю.А.Разінова погодитися важко. Він стверджує, що екзистенціали (на відміну від категорій) не є родами буття тому, що кожен з них, сам по собі будучи простим смислом буття, розкриває при цьому смисл іншого екзистенціала, а категорії залишаються непроникливими одна для одної характеристиками сущого [8]. Проте, як відомо, у гегелівській логіці категорії взаємно пронизують одна одну, кожна наступна містить у собі й розкриває попередню (сутність – істина буття, становлення – істина буття й ніщо і т. д.). Стосовно ж розпізнання екзистенціалів і феноменів, які сам Гайдеггер схильний ототожнювати, Ю.А.Разінов має рацію, стверджуючи разом з В.О.Конєвим, що екзистенціали є “вибудованими феноменами”: наприклад, у конститутивах “буття-в”, “люди”, “розташування”, “розуміння”, “мовлення” вибудовується висхідний для аналізу присутності цілісний феномен “буття-у-світі”. Складність полягає в тому, що в цьому “беруть участь” й інші “вибудовані феномени”, котрі не визначаються як екзистенціали (світ, підручність, знак тощо) [8].

У праці “Буття і час” Гайдеггер аналізує такі екзистенціали, як “буття-у-світі”, “буття-з-іншими”, “буття-до-смерті”, “страх”, “рішучість”, “турбота” та ін. А в лекціях “Що зветься мисленням?” він розглядає інші – “пам’ять” і “вдячність” (правда, *не називаючи* їх “екзистенціалами”) як необхідні виміри сутнісного мислення. Пам’ять Гайдеггер інтерпретує не як деякий суто психологічний феномен, а екзистенціальний, що неодмінно належить справжньому мисленню. Пам’ять – це зібраність мислення. У чому? У тому, що нас зберігає, оскільки воно нами помислене. Мислиме потребує пам’яті. “Мислимому і його мислям, до ‘gedanc’, належить вдячність (Dank). Але, може бути, ці співзвуччя слів ‘мислення’ з пам’яттю і вдячністю є лише поверхневою та штучною вигадкою” [14, с.158]. Пам’ять є цілісність духу як постійна внутрішня зібраність у тому, “що сутнісно звернене до усякої чуттєвості”. Це – єдність завжди власної при-сутності. Пам’ять означає те ж саме, що молитва, по-минання: перебування, що не відпускає. “Як таким чином зрозуміла пам’ять Gedanc є також і те, що іменується словом ‘вдячність’ (‘Dank’). У вдячності дух пригадує (gedenkt) те, що він має, і те, що він є. Пригадуючи таким чином, і тому в якості пам’яті, дух примислює себе (denkt...zu) до Того, чому він належить (gehört). Він мислить себе таким, що слухає (hört), не в смислі простого підкорення, а таким, що слухає, у смислі молитви, що слухає. Висхідна вдячність – це вдячність собі (Sichverdanken). Тільки в ній ми й лише з неї слідує те мислення, котре ми знаємо як нагороду й плату в хорошому й поганому смислі” [14, с.161]. Gedanc означає: душа (Gemüt), серце, глиб душі, те найбільш внутрішнє людини, котре тягнеться далі за все назовні й досягає крайності в найбільш віддаленому, а тому це не є яесь “внутрішнє мислення”. “Gedanc, глиб серця, є зібраність усього того, що нас зачіплює, що нас зворушує, що нам до душі – нам, оскільки ми є як люди” [14, с.250]. Таким чином, Гайдеггер стверджує, що сутнісне мислення є такою зібраністю людської істотно-

сті, що думка йде не від інтелекту, а з глибин серця, від імені всієї нашої істоти в її істотності.

Не мислення “дякує” – саме справжнє мислення і є найбільшою вдячністю. А найбільшою невдячністю, мабуть, – необдуманість. Чиста *вдячність* – на відміну від компенсації, відшкодування, подарунка й т. п. – те, що *ми мислимо*. Гайдеггер пише: “Ми примислюємо від себе тому, що закликає мислити, своє дане для мислення (das zu-Denkende zudenken). Але це дане для мислення не є дещо, що ми лише зі свого боку вносимо й приносимо (auf- und mitbringen), щоб зробити тим самим дар у відповідь (Gegengabe). Коли ми думаємо про те, що закликає нас мислити, ми пригадуємо тим самим про те, що саме те, що закликає мислити, дає нам для мислення. Цей спогад, котрий як мислення є справжньою вдячністю, потребується саме в тому, щоб дякувати, а не віддавати взамін і відпрацьовувати. Таке дякування – не відшкодування, а відкритість назустріч. Тільки ця відкритість назустріч дає нам можливість зберегти у своїй сутності те, що первісно дається для мислі” [14, с.252–253]. Ось чому мислення є *благодаріння*. *Прекрасне, благодатне* мають бути *внутрішнім виміром мислення*, його дорогою, способом розгортання; без цього мислення зсихається до ratio. “Якби мислення могло те, що у всякий час дається для думки, приводити його у власну сутність, то воно стало б найвищою вдячністю смертних. Це мислення було б супроводженням того, що призиває мислити в його власну усамітненість (Abgeschiedenheit), котра ховає те, що закликає мислити, непошкодженим у його гідне запитування поле. Ніхто з нас не насмілиться здійснити таке мислення навіть у найвіддаленішому наближенні або хоча б розіграти його прелюдію. Якщо це так недосяжно високо, то підготовка до нього, навпаки, цілком можлива” [14, с.253]. Бачимо, що мислити, за Гайдеггером, – це приводити дане для думки у власну сутність, а не просто аналізувати, досліджувати, вираховувати.

Отже, екзистенціали, відповідно до гайдеггерівської концепції мислення, повинні ставати свого роду “категоріями”, тобто *формами* сутнісного мислення. На нашу думку, Гайдеггер пропонує не просто мислити **про** екзистенціали, а **мислити екзистенціалами**. Саме за таких умов можливе, як він говорить, “виховання” мислення, перехід до іншого мислення, у якому неприхованість мислиться як просвіт, котрий тільки й надає буття і суще, їх присутність одне з одним і заради одне одного. “Спокійне серце просвіту є місцем тиші, з котрого виникає щось на кшталт можливості буття і мислення і буття, тобто присутності й сприйняття. У цій зв’язаності взаданичується можлива вимога обов’язковості мислення” [15]. Що означає *мислити екзистенціалами*? Мислити – це насамперед *входити в ситуацію мислення*. Для такого входження, своєю чергою, треба увійти *в ситуацію пам’яті й вдячності* (а не просто “пам’ятати” і “дякувати”), увійти у глиб душі та серця. І при цьому жодним чином не абстрагуватися від ситуацій “буття-у-світі”, “буття-з-іншими”, “турботи” тощо.

1. Визгин В. П. Философия Габриэля Марселя: темы и вариации / В. П. Визгин. – С. Пб. : Изд. дом “Мирь”, 2008. – 711 с.
2. Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия : одиночество, смерть, страх (от античности до Нового времени). Историко-философский аспект : автореф. дис. на соискание уч. степени д-ра филос. наук : спец. 09.00.03 “История философии” / А. С. Гагарин. – Екатеринбург, 2002. – 46 с.
3. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М. : Республика, 1997. – 495 с. – (Философия на пороге нового тысячелетия).
4. Гайденко П. П. Экзистенциал / П. П. Гайденко // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под ред. В. С. Степина. – М. : Мысль, 2001. – Т. 4. – 736 с.
5. Горелов А. Карл Ранер о Боге и человеке / Алесандро Горелов // Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие ; [пер. с нем. В. Витковский]. – М. : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – (Современное богословие). – С. XV–XXI.
6. О कोरोков В. Б. Метафизика эпохи трансцендентального мышления : специфика, сущность и тенденции развития / В. Б. О कोरोков. – Дніпропетровськ : Вид-во Дніпропетр. ун-ту, 2000. – 264 с.

7. Погоняйло А. Г. В дополнение к переводу / А. Г. Погоняйло // Кожев Александр. Введение в чтение Гегеля ; [пер. с фр. А. Г. Погоняйло]. – С. Пб. : Наука, 2003. – С. 760–791.
8. Разинов Ю. А. От категорий к экзистенциалам: к проблеме экспликации форм неклассической рациональности в онтологии М. Хайдеггера [Электронный ресурс] / Ю. А. Разинов. – Режим доступа : http://gzvon.pyramid.volga.uva/biblioteka/kafedra_filosofii/libph/konev/01/r2g13.pdf.
9. Фрумкин К. Словарь хайдеггерианских терминов (по “Бытию и времени”) [Электронный ресурс] / К. Г. Фрумкин. – Режим доступа : http://nounivers.narod.ru/pub/h_voc.htm.
10. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – С. Пб. : Наука, 2003. – 450 с. – (Слово о сущем).
11. Хайдеггер М. Время картины мира / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Время и бытие. Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика. – (Мыслители XX века). – 447 с.
12. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Время и бытие. Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика. – (Мыслители XX века). – 447 с.
13. Хайдеггер М. О существе и понятии $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. Т. В. Васильева] // Васильева Т. В. Семь встреч с М. Хайдеггером. – М. : Издатель Савин С. А., 2004. – С. 119–182.
14. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. Э. Сагетдинов]. – М. : Академический Проект, 2006. – 351 с. – (Философские технологии).
15. Хайдеггер М. Конец философии и задача мышления [Электронный ресурс] / Мартин Хайдеггер. – Режим доступа : <http://vox-journal.org/html/issues/vox5/83>.

While introducing into essential thinking existentials as ontological features of Dasein Heidegger makes difference between them and categories as the mean for classifying (categorizing) just existence, not ontological. The existential thinking Heidegger opposes to the thinking as representation, that deals with technics which obscures ontological and operates just with the present being for the purpose of domination and disposing.

Keywords: *thinking, categories, existentials, representation, being, memory, thanksgiving.*

УДК 17.037

ББК 87.7

*Вікторія Ларіонова***МОРАЛЬНЕ ВІДЧУЖЕННЯ (ЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ)**

У статті автор розмірковує над проблемою морального відчуження, формами його прояву: коли людина не постає творцем моральних норм, послаблення моральної мотивації, відчуження людини від власної моральної сутності. Доводить, що всяке відчуження має моральні виміри. Аналізує шляхи подолання відчуження як комплексний багаторівневий процес.

Ключові слова: відчуження, моральне відчуження, самовдосконалення.

Уся історія людства є процесом поступового відчуження від людини результатів її діяльності (політики, економіки, науки, моралі тощо) і перетворення цих результатів у зовнішню, ворожу їй силу. В епоху Нового часу цей процес значно прискорився, а починаючи з другої половини ХХ століття проблема відчуження стала набувати особливої масштабності й актуальності.

На процеси відчуження в сучасній Україні впливають й інші фактори, серед яких: кризовий стан в економіці, перехід від колективістських цінностей до індивідуальних, послаблення моральної мотивації в усіх сферах життя. Ці чинники служать каталізаторами відчуженості, призводять до появи нових форм відчуженої свідомості. Таким чином, відчуження поступово перетворюється в один із визначальних факторів сучасного суспільного життя. У подібній ситуації особливе значення й актуальність мають спроби теоретичного осмислення проблеми відчуження і пошук шляхів її подолання.

Аналіз процесів, які відбуваються в нинішньому суспільстві, приводить до розуміння того, що, залишаючись зовні істотою суспільною, людина, по суті, “зраджує” своїй соціальності. Спостерігається все більше прагнення особистості до самодостатності та закритості. Сучасну цивілізацію називають атомоцентричною, а процеси відокремлення особистості, що відбуваються в ній, атомізацією суспільства. Характерно, що при існуючому рівні атомізації людина ще ніколи не була настільки залежною від соціуму, як сьогодні, причому не тільки в побутовій, а й в етичній сфері. Вона змушена існувати відразу в декількох соціально-етичних парадигмах; привчена знаходитися в рамках суспільних цінностей та орієнтуватися на них у морально маркованих ситуаціях, вона водночас починає сприймати себе як міру й уважати моральним орієнтиром цінності свої або певної групи.

Об’єктом дослідження є відчуження як процес перетворення діяльності та її результатів на самостійну силу, панівну над людиною й ворожу їй.

Предмет дослідження – моральні характеристики відносин відчуження в суспільному житті й індивідуальній свідомості.

Мета дослідження полягає в комплексному етико-філософському аналізі проблеми морального відчуження та окресленні можливих шляхів її подолання.

Відчуження – процес, у ході якого результати активності або сама активність деякого суб’єкта стають самостійними стосовно цього суб’єкта, відокремлюючись від нього та визначаючи себе чужим до нього.

В історії етико-філософської думки проблемі відчуження відводилося значне місце з огляду на особливу її значущість для осмислення суспільних процесів.

Проблематика відчуження вперше по-справжньому постала в створених у Новий час теоріях суспільного договору. Т.Гоббс, Дж.Локк, Ж.-Ж.Руссо розглядали виникнення держави як акт відчуження людиною своїх прав і свобод на користь держави. Держава обмежує свободу людини, ставить перепони на шляху реалізації її особистих інтересів і бажань. Так, Гуго Гроцій застосовував термін “відчуження” в юридичному сенсі для позначення передачі прав суверена від однієї особи іншій.

Представники німецької класичної філософії І.Кант, Ф.Шеллінг, І.Г.Фіхте, Г.В.Ф.Гегель, Л.Фойербах виявили різні аспекти відчуження: моральні, естетичні, релігійні й, відповідно, запропонували різні способи його подолання – шляхом морального виховання, художньої творчості, філософського пізнання світу, любові.

Філософського значення відчуженню надав Гегель, який окреслив становлення дійсності (об'єктивізацію) як процес самовідчуження Абсолютного духу, який повертається до себе в людській свідомості. Людина, за Гегелем, постає одночасно й результатом відчуження, і такою, що подолала відчуження: тою мірою, якою вона належить природі, людина є самовідчуженим духом; але тою мірою, у якій вона здатна до пізнання абсолюту, вона долає відчуження.

Запропоновану Гегелем схему розкритикував Л.Фойербах: не людина є самовідчуженою Богом, а, навпаки, Бог являє самовідчужену людину: “Абсолютна сутність, Бог людини є його власна сутність” (“Суть християнства”).

Марксистське трактування економічного відчуження стало найбільш розробленою і, безсумнівно, найвпливовішою з усіх концепцій відчуження, запропонованих у німецькій філософії XVIII–XIX ст. К.Маркс показав, що відчуження міститься в самих об'єктивно-історичних умовах існування – у системі відносин експлуатації, у практиці перетворення людини в річ тощо. Для того, щоб дійсно ліквідувати відчуження, вважав Маркс, необхідно почати зі зміни об'єктивних умов існування людини.

Після Маркса категорія відчуження знаходиться у фокусі уваги більшості етико-філософських течій, насамперед, неомарксизмі й різних напрямках ірраціоналізму.

У XX – на початку XXI ст. концепція відчуження знаходиться в центрі уваги більшості впливових філософських напрямів. При цьому магістральними шляхами переосмислення та збагачення цієї концепції стали неомарксизм та ірраціоналізм у різних його варіаціях.

Термін “відчуження” набув філософського поширення в середині XX ст. завдяки публікації ранніх робіт К.Маркса й ревізії його філософської спадщини, здійсненій неомарксистами.

У неомарксизмі робиться особливий акцент на важливості подолання відчуження, самовідчуження. У роботах Д.Лукача, Г.Маркузе, Т.Адорно, М.Хоркхаймера відчуження переосмислюється з урахуванням тих нових даних про суспільство масового споживання й маніпулювання, про які не знав К.Маркс. Як шлях подолання відчуження неомарксистки пропонують ініціювати зміни у свідомості суспільства: відмовитися від споживацького ставлення до світу, перейти від модусу “мати” до модусу “бути”.

Надалі різні неомарксистські концепції істотно розширили трактування відчуження, пік полеміки навколо якого припав на перші десятиріччя після Другої світової війни. Одними з перших на концепцію відчуження у філософії Маркса звернули увагу Д.Лукач і Г.Маркузе. Проблема відчуження стає також однією із центральних для екзистенціалізму (Сартр, Ясперс, Гайдеггер), франкфуртської школи, окремих напрямів психоаналізу (Е.Фромм, почасти В.Райх). Ж.-П.Сартр розглядав відчуження як наслідок онтологічного конфлікту між невідчужуваною свободою індивіда й навколишнім світом; тим самим відчуження стає невід'ємною компонентою людського буття. Для Маркузе відчуження постає наслідком домінування інструментальної раціональності в сучасній європейській культурі, яка перетворює всі елементи буття в засоби, що відчужує їх від індивіда.

Другим напрямом переосмислення ідеї відчуження в етико-філософській думці стали різні версії ірраціоналізму: філософія життя, фрейдизм, екзистенціалізм.

З.Фройд розглядав відчуження в контексті особистісної патології, викликаної тиском культури – ворожої щодо прагнень людини. Е.Фромм зробив відчуження одним із ключових понять свого психоаналізу культури.

Найбільш оригінальне трактування відчуження виникає в екзистенціалізмі. М.Гайдеггер виділяє онтологічне відчуження, спровоковане проектом Модерну.

М.Бердяєв пов'язує подолання відчуження зі свободою й творчістю. Ж.-П.Сартр, А.Камю, Х.Ортега-і-Гассет, С. де Бовуар звертають увагу на суб'єктивний бік відчуження, роблячи акцент на процесі переживання суб'єктом стану відчуженості від чогось, а не на об'єктивних соціальних процесах. Відповідно шляхи подолання відчуження екзистенціалісти вбачають у практиці *духовного самовдосконалення*, насамперед в усвідомленні своєї безумовної свободи й у прийнятті поєднаної з нею відповідальності.

Ідеї, що стосуються *подолання морального відчуження*, найбільш близькі до комунітаристської парадигми сучасної етики, представлені іменами А.Макінтайра, М.Сандел, А.Етціоні та ін.

Усяке відчуження має *моральні виміри*. Сам процес відчуження від людини будь-чого – держави, праці, освіти, науки, мистецтва, самої моралі – є процесом дегуманізації та елімінації реального морального змісту з відчужених соціальних форм. Якщо моральний контроль над якоюсь сферою людського життя слабшає, вона перетворюється на щось аморальне й вороже стосовно людини. Зняття відчуження, у свою чергу, й означає його повернення під моральний контроль.

Мораль є найбільш дієвим механізмом подолання партикуляризації та фрагментації підсистем суспільного життя, видів людської діяльності й елементів індивідуальної свідомості. З функціональної точки зору мораль може розглядатися як сукупність універсальних норм, ідеалів і правил, найважливішою метою яких і є подолання відносин відчуження на різних рівнях соціального життя.

Поряд із пошуком пріоритетних напрямів у вивченні феномену сучасного відчуження важливе виявлення механізмів нівелювання негативних його проявів. Не переко-нувати людство в тому, що відчуження переборне або, навпаки, неперепорне, а обґрунтувати його невід'ємність від людського буття, змістовне існування й таке розуміння зазначеної проблеми, при якому необхідність ефективізації механізмів подолання його форм – актуальне завдання соціальної філософії.

Відчуження є системною проблемою, де кожен компонент знаходиться в постійній взаємодії з усіма іншими.

Перший пласт відчуження людини – це відчуження від моралі, що розуміється як сукупність зовнішніх норм, заборон, вимог, приписів, заповідей, правил тощо. У самому слові “мораль” повсякденна свідомість відчуває відтінок відчуженого формалізму. Мораль – сторона формалізована, теоретична. Що стосується моральності, під нею розуміють особистий вибір, переконаність, живу свідомість.

Якщо мораль твориться зовнішніми силами – державою, Богом, то людина автоматично позбавляється статусу творця моральних норм. А це призводить до нової, ще більш серйозної форми відчуження у сфері моралі – відчуження від процесу моральної творчості. У цьому аспекті творення моральних норм видається знеособленим процесом, що відбувається поза духовним світом суб'єкта. Зводячи в статус творця моральних норм Бога, державу або абстрактне людство, людина одночасно зводить саму себе до статусу простого виконавця й позбавляє себе прав і честі творця моралі. Нормотворчість – це тільки частина (хоч і надзвичайно важлива) власне моральної творчості. Іншою стороною моральної творчості є процес подальшої реалізації моральних норм. Моральні норми можна виконувати формально й автоматично, але можна робити це також щиро та з урахуванням особливостей ситуації. Оскільки кожна ситуація морального вибору є унікальною, неповторною, то й реалізація вибору кожного разу буде мати свої творчі особливості.

Реальність показує, що відчуження може проникнути й на глибинний рівень моральної свідомості, а це призводить до виникнення відчуження людини від власної мо-

ральної сутності. Цей рівень відчуження особливо яскраво проявився на етапі розвитку споживчого суспільства сучасності й був з двох сторін описаний неомарксизмом й екзистенціалізмом. Неомарксистичні описали зовнішні умови формування “одновимірної” людини, а екзистенціалісти – внутрішні механізми, які призводять до розчинення “Я” в суспільстві й до прийняття несправжнього життя.

При відчуженні від моральної сутності відбувається розщеплення особистості на “справжню” та “ілюзорну”. Друга спочатку формується як маска, але потім зростається з обличчям і, по суті, стає ним. Масова культура, індустрія реклами, маніпулююча ідеологія сучасності спрямовані на те, щоб людина вважала потреби фантомної, ілюзорної особистості своїми власними – потреби в постійному оновленні матеріальних благ, що мають ознаку престижності. Що стосується більш масштабних цілей і цінностей – справедливості, відповідальності, обов’язку, то вони сприймаються як “несправжні”, тобто абстрактні, ворожі й не мають ніякого зв’язку з реальністю.

Відчуження від власної моральної сутності неминуче призводить і до відчуження від моральної сутності іншої людини. Інший сприймається як чужий, як ворог, як перепона, як засіб. Суспільство, де поширюється таке відчуження, швидкими темпами втрачає соціальний капітал, який полягає в довірі людей один до одного. А суспільство, не скріплене узами довіри, здатне увійти в стан хаосу.

На процес посилення морального відчуження можна подивитися й з іншого боку, розглянувши *рівні* відчуження з точки зору інтенсивності, що відбувається в моральній свідомості. Із цієї позиції відчуження людини в моральній сфері також може бути реалізоване на трьох основних рівнях.

Уявлення про відчуженість, безособовість моральних норм може спричинити істотне послаблення моральної мотивації. Виникає своєрідна “спокуса” особистою вигодою, людина діє під впливом миттєвої слабкості або поступається тиску групи, спонтанно відмовляючись від своїх переконань.

На вищому рівні відчуження від моральних норм відбувається вже не послаблення, а серйозна деформація моральних уявлень. Прояви її досить різноманітні. Якщо застосувати до всього спектра моральних деформацій уявлення Арістотеля про “золоту середину”, то норму можна уявити в центрі пересічних відрізків, крайніми точками яких будуть релятивізм і догматизм, конформізм і суб’єктивізм, ідеалізація й мізантропія. Усі ці крайнощі представляють різні прояви єдиного процесу відчуження.

На найвищому рівні відчуження від моральних норм людина проявляє нігілістичне ставлення до загальнолюдських моральних принципів. На цьому рівні виникають цинізм, людиноненависництво, безпринципність, які можна об’єднати в єдиному понятті аморалізму.

Ще одним критерієм для виявлення різних форм відчуження та побудови його моделей є характер суб’єкта. На рівні індивідуального відчуження окрема людина протистоїть безособовим моральним нормам, прагненню інших узурпувати її творчі функції. Квінтесенцією індивідуальної відчуженості є роздвоєння особистості й подальша підміна власного істинного “Я” несправжньою, “засланою” особистістю.

На рівні великої групи, колективу, організації, суспільства в цілому формується соціальне відчуження. Цей рівень також пов’язаний з певним роздвоєнням і полягає у формуванні подвійних стандартів та поширенні лицемірства й брехні. Тобто в суспільстві формально декларуються одні норми, а люди фактично живуть за іншими.

Можлива й більш витончена форма відчуження у сфері моралі. Це – ідейно-моральне відчуження, яке виникає в тому разі, коли в суспільстві поширюються антигуманні, ворожі людині ідеї, що набувають теоретичного обґрунтування й видимості наукового (навіть етичного) виправдання. Саме на цьому рівні формуються масштабні ідеологічні та філософські течії, які втягують у свою орбіту некритично мислячих лю-

дей. Деякі з них декларують національну або расову винятковість, інші, навпаки, проповідують квієтизм і закликають до відмови від спроб змінити світ. Але будь-які з них несуть загрозу як особистості, так і суспільству, оскільки брехня в них набуває видимості правди.

Подолання відчуження такого високого рівня вимагає наявності в людей розуміння механізмів дії моралі на теоретичному, понятійному рівні. Якщо для подолання менш складних рівнів відчуження достатньо тільки порядності й рішучості діяти, то спростувати квазінаукові побудови може тільки людина, котра володіє глибокими науковими знаннями й розуміється в етиці на високому теоретичному рівні.

Можна сказати, що як тільки моральна складова будь-якої підсистеми суспільного життя слабшає, ця підсистема отримує імпульс до самостійного розвитку, при якому моральні цілі замінюються приватними.

Феномен відчуження як реакція на те, що стало ворожим, домінуючим і до того ж створене самою людиною, отримує в художній літературі чи не найповніше висвітлення.

Подолання відчуження слід розглядати як комплексний багаторівневий процес, який повинен проходити одночасно в політичній, економічній, соціальній і духовній сферах суспільного життя. Не можна зводити причини відчуження до якоїсь окремої сторони суспільного життя. Однак неможливе й подолання відчуження в рамках лише однієї з підсистем соціального життя, наприклад, у моральній свідомості індивіда.

Відносини відчуження не можна подолати за допомогою глобальних проєктів і революційних трансформацій. Реальна ліквідація відчуження починається на рівні особистого морального вибору й реалізується в локальних спільнотах. Усі дієві заходи з подолання відчуження – це заходи локального характеру, які повинні опиратися на живу практику й традицію безпосередніх (тобто невідчуження) моральних відносин.

У світі подвійних цінностей і норм людина кожного разу має можливість вибрати підставу для здійснення й виправдання вчинку. Упевнена в можливості й моральній допустимості такого вибору, вона вважає себе по-справжньому вільною, хоча найчастіше це свобода уявна, оскільки реалізується вона у виборі між готовими стереотипними шляхами; при цьому в людини створюється ілюзія, що вона вибирає сама. Таким чином, під суб'єктивним виправданням розуміється така моральна дія людини стосовно самої себе, своїх учинків і всього, що визначається її волею й свідомим рішенням, яка спрямована на моральну легітимізацію справжнього стану справ.

Аналіз того, як людина сприймає правду про себе й про світ, а так само того, як вона із цією правдою чинить, дає нам можливість оцінити не тільки її моральний стан, а й етичну картину світу, що існує в суспільстві.

Суспільна норма не відповідає поняттю правової норми, бо правове поле й поле громадської етичної норми хоча й перетинаються, але повністю не збігаються. При цьому слід зазначити, що особливо “морально навантаженими” можна вважати ті варіанти, при яких виникає конфлікт особистих і громадських норм.

Процеси відчуження призводять до соціальної аномії, масової появи атомізованих індивідів, розриву традиційних суспільних зв'язків, втрати соціального капіталу, зростання проявів “подвійної моралі”. Відчуження людини від людини або людини від суспільства неминуче призводить до самовідчуження. На індивідуальному рівні відбуваються втрата духовної цілісності “Я”, розщеплення моральної свідомості людини на справжнє й хибне, перетворення соціальної маски в обличчя, відчуження особистості від власної моральної сутності.

Відчуження – масштабний і системний процес, і підходити до питань його подолання потрібно комплексно, урахувавши особливості всіх сфер суспільного життя. Як передбачається, особливу роль тут має відігравати етика, оскільки моральні відносини як кровоносні судини пронизують усі підсистеми суспільства.

Партикуляція різних видів людської діяльності й підсистем життя суспільства є наслідком наростання дегуманізації соціального життя і викликана втратою політикою, економікою, освітою, мистецтвом реального морального змісту.

У контексті сучасної культури побудова типологій виявляється складною через те, що поняття норми втратило свою значимість. Ми живемо у світі “без спеціальних розміток і визначальних координат, у міріадах загублених подій” (М.Фуко). Однак у суспільстві намітилися спроби виходу зі сформованого постмодерністського глухого кута.

Найбільш дієві заходи – це заходи локального характеру, які опираються на живу практику й традицію безпосередніх моральних відносин.

Ліквідація відчуження повинна відбуватися “знизу” – починатися на рівні особистого морального вибору й реалізовуватися в локальних спільнотах.

Незаперечним є те, що сутнісним визначенням нового людського буття стане соціальна та духовна єдність у спільній долі землян. Це нове майбутнє максимально зменшить відчуження людини від людини, суспільства, природи й від продукту праці, покладе кінець поділу людства за соціальними та політичними ознаками й створить реальні умови для його самопізнання. Нове майбутнє у своєму розвитку буде являти собою якісно новий ступінь розвитку людини та суспільства.

1. Апель К.-О. Ситуація людини як етична проблема / К.-О. Апель // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.
2. Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность (философские раздумья о жизненных проблемах) / В. С. Библер // Этическая мысль: науч.-публиц. чтения. – М., 1990. – С. 16–57.
3. Єрмоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи : монографія / А. М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 2010. – 416 с.
4. Канке В. А. Этика ответственности. Теория морали будущего / В. А. Канке. – М. : Логос, 2003. – 352 с.
5. Ларцев В. С. Социокультурный генезис личности (социально-философский анализ) : монография / В. С. Ларцев. – К. : Информ.-изд. фирма “Принт-Экспресс”, 2002. – 360 с.
6. Летов О. В. Человек и “сверхчеловек”. Этические аспекты трансгуманизма / О. В. Летов // Человек. – 2009. – № 1. – С. 17–24.
7. Рікер П. Етика і мораль / П. Рікер // Навколо політики. – К. : Дух і Літера, 1995. – 335 с.

In the article author deals with the problem of moral subtraction, forms of it s display: when a person doesn t appear as a creator of moral norms; weakening of moral motivation, person s subtraction from the personal moral nature. It s proved that any subtraction hes moral dimensions. The author analyzes weys of negotiaation of subtraction as a complex of multidimention process.

Keywords: alienation, moral alienation, sel-imrovement.

УДК 17.023

ББК 87.715

Віталій Надурак

ОСНОВНІ НАПРЯМИ ВПЛИВУ РЕЛІГІЇ НА СУСПІЛЬНУ МОРАЛЬ

Стаття присвячена аналізу головних аспектів впливу релігії на суспільну мораль. Виділено чотири основних напрями такого впливу: релігія сприяла ефективнішому виконанню існуючих моральних норм, адже створювала ефект “надприродного нагляду”; вона відіграла важливу роль у розвитку існуючих моральних орієнтирів до рівня морального ідеалу; зумовила існування норм і принципів, які були необхідними для виконання специфічних для неї завдань; релігія була одним з головних факторів, який привів до універсалізації існуючих систем моралі.

Ключові слова: релігія, суспільна мораль, надприродний нагляд, моральний ідеал, універсалізація моралі.

Мораль останнім часом стала предметом активного дослідження представників різних наукових дисциплін. Кілька десятиліть роботи, яка особливо активізувалася з початком нового тисячоліття, дали значний результат: сьогодні існує досить вагома

фактична база для ґрунтовних висновків про походження та еволюцію суспільної моралі. Важливо те, що ці дослідження давно перестали бути прерогативою тільки філософів – учені багатьох наукових галузей (особливо біологи та психологи) вносять нині основну частку нового матеріалу, який розширює наше розуміння моралі.

Довгий час головним джерелом моралі вважалася релігія. Проте у світлі напрацьованого наукою матеріалу можна стверджувати, що еволюційне коріння моралі сягає часів значно давніших за появу перших релігій. Тому доцільно вести мову про релігію лише як один із чинників, що впливають на розвиток суспільної моралі. У межах синергетичного підходу до вивчення системи суспільної моралі ми стверджуємо існування кількох факторів, що мають вплив на її розвиток. До них, крім релігії, відносяться *потреба співжиття* (люди не можуть вижити поодиноці й це спонукає їх до взаємодії, яка, у свою чергу, зумовлює появу певного набору моральних норм, без яких вона неможлива), *біологічна природа людини* (відомо, що певна частина моральних норм має біологічне коріння), *національно-культурна специфіка народу-носія моралі й економічна сфера суспільного буття* [1]. Їх ми називаємо керуючими факторами або ж параметрами, що більш звично для синергетичної традиції, системи суспільної моралі.

Мета статті полягає в тому, щоб, урахувавши результати останніх наукових досліджень, виявити основні аспекти впливу релігії на мораль. Для досягнення поставленої мети буде використаний доробок таких дослідників, як Ара Норензаян, Азім Шариф, Брендон Рендольф-Сенг, Вілл Жервей, Джозеф Генріч, Майкл Нільсен, Майкл Реймонд, Франс Роес, які зробили останніми роками вагомий внесок у наукове розуміння впливу релігії на мораль.

Почнемо з констатації того, що фактично всі існуючі сьогодні системи моралі розвивалися під значним впливом релігії. Навіть людина нерелігійна, яка сповідує, на її думку, світську етику, насправді нерідко слідує моральним приписам, які розвинулися за впливу релігійного фактора. Протягом тривалого періоду історії мораль розвивалася у безпосередньому зв'язку з релігією, отримуючи від неї легітимацію багатьох норм. Частина норм моралі з'явилися тільки під впливом релігії. Значна кількість інших норм, хоча й завдячують появі таким керуючим факторам, як потреба співжиття чи біологічна природа людини, проте закріпитись й утриматись у суспільній свідомості змогли завдяки дії релігійного чинника. Справа в тому, що норми, які були покликані утримувати гармонію в людських спільнотах, у багатьох випадках не виконали б це призначення, якби не були освячені зв'язком із божественною реальністю. Наприклад, необхідність соціальної єдності хоч і могла усвідомлюватися людьми, проте норми, які її забезпечують, не змогли б діяти з необхідною ефективністю, якби їх "гарантом" не виступали "вищі сили". Подібна ситуація склалася й зі співвідношенням релігії з біологічно зумовленими нормами. Попри те, що схильність до моральної поведінки закладена в людській природі, у ній також присутні й деструктивні потяги. Релігія якраз і допомагала закріпити конструктивні норми та подолати деструктивну поведінку шляхом обіцянки винагороди чи покарання, посиленням на авторитет "вищих сил" тощо. Виконання норм, продиктованих базовими керуючими чинниками, не завжди дається легко – дуже часто це пов'язано зі значним обмеженням власної вигоди, свободи й т. п. Тому без легітимації й "нагляду" з боку релігії ("Бог усе бачить") їх ефективність була б значно нижчою.

Остання думка нещодавно отримала експериментальне підтвердження. Дослідники з університету Британської Колумбії Вілл Жервей (Will M. Gervais) та Ара Норензаян (Ara Norenzayan) вирішили перевірити *гіпотезу надприродного моніторингу*, згідно з якою: "Думки про Бога примушують віруючого почуватися так, наче за його поведінкою спостерігають" [6, с.298], тобто "...думки про Бога запускають той самий психологічний відгук, що й відчуття соціального нагляду" [6, с.298]. Тому, коли віруючий відчує, що за його поведінкою спостерігає Бог і бачить усі його вчинки, то це при-

веде до того, що він буде більш схильним до просоціальної поведінки, особливо в співпраці з незнайомцями у великомасштабному середовищі.

Вілл Жервей та Ара Норензаян знаходять для висунутої гіпотези підтвердження й у дослідженнях інших учених, які встановили, що думки про надприродну істоту (supernatural agent) “ґрунтуються на тих самих нейронних механізмах, що регулюють розмірковування про думки іншої людини” [6, с.298]. Зокрема, колектив датських дослідників [12] виявив, що “молитва до Бога в християн активізує ті частини мозку, які традиційно ідентифікувалися зі сприйняттям думок інших (mind perception)” [6, с.298]. Тому, базуючись на існуючих даних, автори вирішили перевірити свої припущення про те, що розмірковування про Бога посилюють публічну самосвідомість (public self-awareness), тобто відчуття нагляду за собою, яке людина переживає, коли за її поведінкою спостерігають інші. Із цією метою вони й провели кілька експериментів, у яких спочатку використовувався метод праймінгу, а потім потрібно було скласти спеціальні тести, які мали оцінити відчуття публічної самосвідомості. Зокрема, у перших двох експериментах учасники спочатку мали виконати завдання, у якому треба було провести певні маніпуляції зі словами, які мали релігійний зміст (це й був праймінг, який мав викликати в них згадку про Бога). Потім вони повинні були оцінити відчуття власної публічної самосвідомості та власну релігійність, які вимірювалися за спеціальною шкалою. Як і припускали дослідники, якщо учасники спочатку виконували завдання зі словами з релігійним змістом, то потім вони оцінювали відчуття публічної самосвідомості вище, аніж ті, у яких перед тим не задіювали згадки про Бога.

У третьому експерименті, ґрунтуючись на думці, що люди намагаються подати себе в позитивному світлі, коли відчувають, що за їх поведінкою спостерігають, автори припустили, що згадка про Бога має посилити соціально бажану реакцію [6, с.300]. Тому учасники спочатку, як і в попередньому випадку, виконували завдання зі словами, які мали релігійний зміст чи були позбавлені його. Потім вони мали дати відповідь на 11 питань, за якими організатори оцінювали їх готовність чинити соціально бажані дії (приклад запитання: “Незалежно від того, хто мій співрозмовник, я завжди прагну уважно слухати кожного”). І, наприкінці, автори оцінювали релігійність учасників за відповідною шкалою. Експеримент підтвердив висунуте припущення: учасники, у свідомості яких спочатку актуалізували релігійні поняття, продемонстрували в другому завданні вищі показники із соціально бажаної реакції.

Щоправда, треба наголосити, що ці експерименти дали стійкі результати тільки серед віруючих учасників. Що ж до людей, які характеризували себе як слабовіруючі або ж невіруючі, то стійкого результату не було отримано, тому ця категорія людей потребує подальших досліджень.

Подібні до описаних експерименти проводили й інші науковці. Наприклад, Брендон Рендольф-Сенг (Brandon Randolph-Seng) і Майкл Нільсен (Michael E. Nielsen) здійснили кілька експериментів, в одному з яких учасникам необхідно було пройти два тести. Перший полягав у тому, що їм роздавали певну послідовність слів, з яких треба було скласти речення. Були три групи слів: перші містили нейтральні слова, другі – пов’язані зі спортом, а треті – на релігійну тематику (спасіння, святий, хрест, віра, молитва тощо). Учасникам повідомлялося, що мета цього тесту – визначити їх мовні здібності. Одразу ж за цим треба було виконати друге завдання, у якому необхідно було вписати цифри в невелике коло із закритими очима, причому учасник знаходився в кімнаті сам, а отже, міг, обманувши організаторів, підглядати (звісно, такий “обман” був запланований, більше того – важке завдання разом зі створеними умовами повинні були йому сприяти). Організатори передбачали, що ті учасники, які спочатку будуть піддані мовному тесту з релігійними словами, у завданні із цифрами вестимуть себе чесніше. Так і трапилось. У групі, яка в першому тесті працювала з нейтральними словами, у другому

тесті до обману вдалися 44% учасників, у групі зі словами, пов'язаними зі спортом – 50%, а в групі з релігійними словами – жоден. Таким чином, отримані результати продемонстрували, що “релігійні образи (representations) автоматично впливають на поведінку” [10, с.308], роблячи учасників дослідження більш чесними.

Брендон Рендольф-Сенг і Майкл Нільсен провели ще один експеримент, який був організований подібно до першого. Одним із його завдань було виявити, чи впливатиме на рівень обману внутрішня релігійність. Урешті було встановлено, що такого впливу немає: усі учасники з групи, до якої було використано праймінг з допомогою релігійних слів, демонстрували однакову поведінку. Дослідники припускають, що тут швидше за все автоматично активувався стереотипний образ релігійних людей (який стосується їх поведінки. – *Н.В.*), ніж особиста віра” [10, с.312].

В експериментах, які проводили інші дослідники, ефект впливу “потойбічних спостерігачів” на поведінку людей теж був повторений. Зокрема, студенти, яким повідомляли, що в кімнаті, у якій проводиться експеримент, був помічений привид, потім менше обманювали під час виконання запропонованого завдання на комп'ютері [4, с.457]. В іншому експерименті діти, яким спочатку заборонили дивитися в коробку, яка стояла перед ними, а потім повідомили, що вигадана надприродна істота – принцеса Аліса – спостерігає за ними, значно менше заглядали в заборонену коробку [4, с.461].

Найбільш вірогідне пояснення результатів цих експериментів можна знайти в іншій статті Ари Норензаяна в співавторстві з Азімом Шарифом (Azim Shariff). У ній йдеться про те, що в давніх спільнотах велике значення відігравала репутація індивіда, яка допомагала виявляти тих, хто веде асоціальні дії, і карати їх, підтримуючи таким чином групову стабільність. “Тому загроза бути виявленим (у поганій поведінці. – *Н.В.*) стала могутньою мотивацією до доброї поведінки” [9, с.58]. Отож, як засвідчують дослідження, навіть “коли людина бачить фотографічне чи схематичне зображення людських очей, то це посилює її просоціальну поведінку в економічних іграх і зменшує рівень обману в природних умовах” [9, с.58]. Відповідно, коли людині явно чи неявно нагадують про певного надприродного наглядача, це теж посилює її прагнення чинити просоціально. Тобто в цьому разі ми маємо справу зі своєрідним заміщенням суспільних наглядачів надприродними.

У випадку з учасниками експерименту, які не вважають себе релігійними людьми, проте теж реагували на праймінг релігійними словами, то цілком можливо, що в них спрацьовував певний архетиповий образ потойбічних сил, яких на свідомому рівні вони не визнавали. Величезну частину своєї історії людина жила з вірою в надприродні істоти, які спостерігають за нею й здатні впливати на людський світ. Тому цілком можливо, що подібні образи за цей час міцно вплелись у нашу підсвідомість і створюють відчуття потойбічного нагляду, що й було зафіксовано в згаданих експериментах. Щоправда, ця гіпотеза потребує подальшої перевірки.

Для нашого дослідження, загалом, не має принципового значення, яким саме чином впливають релігійні образи на поведінку невіруючих людей і чи впливають узагалі. Найголовніше, що такий вплив існує принаймні на людей, які визнали власну релігійність. Ураховуючи те, що протягом значної частини історії майже всі були віруючими, то можна стверджувати, що релігія активно впливала на суспільну мораль, легітимуючи та підтримуючи виконання тих норм, які були необхідними для спільного життя. Оскільки сьогодні більшість населення земної кулі також вважає себе віруючими (про це свідчать соціологічні дані), то релігія надалі продовжує впливати подібним чином на суспільну мораль.

Крім того, що одна з функцій релігії полягала в тому, щоб допомогти закріпити конструктивні норми в суспільній моралі посиленням на авторитет “вищих сил”, вона також відігравала важливу роль у розвитку тих моральних орієнтирів, які були продик-

товані іншими керуючими параметрами, як-от: потреба співжиття та біологічна природа людини. Справа в тому, що названі фактори пропонували тільки певний мінімум морального життя, який міг гарантувати виживання людського роду. Релігія ж сприяла розвитку цих вимог, формуванню морального ідеалу, який часто мало нагадував початковий “оригінал”. Наприклад, якщо взяти етичний принцип, який вимагає зважати на інтереси іншого, не наносити йому шкоди, то християнство виводить його в ранг ідеалу: “возлюби ближнього свого як самого себе”, “хто вдарить тебе по лівій щоці, підстав тому й праву” і т. п. Також, завдяки релігії, мораль почала регулювати не тільки зовнішній бік людської поведінки, але і її внутрішню складову. Є.Беляєва пише, що з появою світових релігій розвивався зміст традиційних норм моралі, адже зріс акцент на мотивації при їх виконанні. Таким чином, під регуляцію потрапляли не тільки справи, а й порухи душі, а перед самою душею ставився припис самовдосконалення, а не тільки відтворення стереотипно хорошого морального рівня [2].

Треба відзначити, що в системі моралі різних народів є норми, існування яких продиктоване виключно дією релігії, оскільки вони покликані забезпечити досягнення мети чи виконання догматів, які визначені відповідною релігією. Наприклад, у буддистській моралі є норма, яка забороняє чинити насилля стосовно всіх живих істот (не тільки людей, а й тварин). Пояснити її походження з точки зору біологічного керуючого параметра неможливо. По-перше, якби це було так, то, з огляду на однакову природу всіх людей, ця норма повинна була б з’явитись у всіх моральних системах, проте цього не трапилось. По-друге, у природі вбивство живих істот іншого виду є цілком законним і часто необхідним, адже це дає потрібну для виживання високопоживну їжу. Отож указана норма, з точки зору природи, виглядає недоцільною, а тому мало ймовірно, що вона сформувалася б у процесі природного відбору. Важко її пояснити й потребою співжиття. Натомість базові ідеї буддизму проливають світло на її походження. Зокрема, ідеться про ідею перевтілення карми, яка в одному житті перебуває в тілі людини, а в наступному може втілитись у тварині. Усі живі істоти мають однакову карму й тому накладати заборону на вбивство людини, проте дозволяти вбивство тварин буде морально непослідовно, адже різниця між нами тільки в тому, що в цьому житті ми народилися людьми, а вони – тваринами. Крім того, як стверджує найчисленніший напрямок буддизму – махаяна (саме в обличчі махаяни буддизм став світовою релігією), усі живі істоти наділені природою Будди (тобто за своєю суттю ми й тварини – одне й те ж саме або навіть єдине ціле).

Свого часу, вивчаючи біологічні засади людської моральної поведінки, дослідники зіткнулись із питанням, як змогли виникнути моральні норми, що підтримують благозичливе ставлення до *всіх* людей. Адже в природі нібито зустрічається лишень “етичне” ставлення до тих, хто має з нами спільні гени (родичів) і членів групи, з якими ми маємо безпосередні зв’язки, що дають змогу в майбутньому розраховувати на адекватну відповідь. Наприклад, у статті колективу авторів на чолі з Джозефом Генрічем (Joseph Henrich) зауважується: “Масштабні спільноти, у яких незнайомці регулярно беруть участь у взаємовигідних угодах, являють собою своєрідну головоломку. Еволюційні механізми, що пов’язані з кровною спорідненістю та взаємністю і які, в основному, підтримують соціальність приматів, не демонструють готовності поширюватися на великі групи, що не пов’язані родинними зв’язками. Припускаємо, що еволюція таких спільнот може потребувати норм та інституцій, які підтримують чесність у недовговічних обмінах” [7, с.1480]. Факторами, що здійснюють таку підтримку, автори називають світові релігії та ринок.

Треба одразу ж зауважити: є всі підстави вважати, що в нашій природі закладені механізми, які стимулюють “моральне” ставлення не тільки до означеного кола осіб. Таким механізмом є емпатія [5]. Проте в указаному випадку ми розглянемо релігію, що

теж є фактором, який, на думку багатьох дослідників, спричинився до універсалізації моральних систем. Особливо яскраво цей вплив помітний на прикладі поширення світових релігій. До їх появи населення у відповідному регіоні сповідувало національні чи родоплемінні релігії. До сфери дії моралі, яку вони несли, потрапляли переважно ті, хто належав до відповідного племені чи народу. З появою світових релігій, які містять ідею єдиного Бога або єдиного закону відплати (карми) чи єдиної природи Будди всіх живих істот, ситуація зазнала суттєвих змін. Адже “перед Богом усі рівні”, для нього немає “ні елліна, ні іудея”, і, тому моральні норми, які він пропонує, з однаковою силою діють як при стосунках між одноплемінниками, так і в ставленні до будь-якої іншої людини (принаймні єдиновірця). Аналогічний ефект спостерігався й раніше, коли виникали національні релігії, які давали змогу переступати вузькі межі родоплемінних вірувань і включати до сфери дії моралі більші групи людей.

Таким чином, поширення релігій і особливо тих, що мають статус світових, сприяло універсалізації моральних норм, розширенню сфери дії моралі від кола родичів чи осіб, з якими людина перебувала в безпосередніх постійних контактах, до спільноти, кількість членів якої, потенційно, охоплює все людство. Уже згадуваний колектив авторів на чолі з Джозефом Генрічем наголошує, що в міжгруповій конкуренції, мабуть, отримували перевагу ті релігійні системи, що стимулювали просоціальну поведінку в широких спільнотах (а не тільки тих, що ґрунтуються на кровній спорідненості чи безпосередніх контактах. – *Н.В.*) [7, с.1480]. При цьому вчені посилаються на етнографічні дані, які засвідчують, що зростання “моральних релігій” (*moralizing religions*) посилюється зі зростанням розміру спільнот та їх складності [7, с.1480]. Відповідно ті групи, мораль яких під впливом релігії універсалізувалась, активно зростали й, таким чином, отримували перевагу в конкурентному міжгруповому змаганні.

Більш детальне дослідження цього питання можна знайти в статті Франса Роеса (*Frans L. Roes*) і Майкла Реймонда (*Michel Raymond*) “Віра у моралізуючих богів” [11]. Вони пишуть, що, “згідно з теорією моралі Річарда Александера, людські соціальні групи стають більшими в результаті міжгрупового змагання за кращі місця для проживання та ресурси. Хоча великі групи й більш успішні в такому змаганні, проте вони постійно зазнають тиску імовірності розпаду” [11, с.126]. Причиною цього є те, що життя в групі продукує нові, на цей раз внутрішньогрупові конфлікти – за партнера, ресурси тощо. Засобом запобігання та подолання таких конфліктів стала мораль, яка об’єднує суспільство, обмежуючи зазіхання одного його члена на права іншого. Тому якщо більшій спільноті дійсно більше підвладні розколам, то ті з них, які все ж зберігають єдність, імовірно, мають ефективніші норми моралі, зокрема такі, що встановлені моралізуючими богами (далі в статті автори пояснюють, що моралізуючими богами вони називають тих, які “розповідають людям, що слід робити, а що – ні” [11, с.127].

Отже, автори статті своїм дослідженням хочуть перевірити такі гіпотези:

1. Конфлікти й війни будуть частіше зустрічатися в ареалах, які більше придатні для людського життя.

2. Частота війн і конфліктів позитивно корелюватиме з розміром спільноти.

3. Розмір спільнот буде відносно більшим у кращих для проживання місцях.

4. Розмір спільноти позитивно корелює з вірою в моралізуючих богів [11, с.127–128].

У своєму дослідженні автори користувались етнографічними базами даних, у яких міститься інформація з більше ніж тисячі спільнот земної кулі [11, с.128]. Зокрема, вони використовували Етнографічний атлас Джорджа Мардока [8] у редакції 1999 року, який містив інформацію про 1 267 спільнот і базу даних *Standard Cross-Cultural Sample (SCCS)* з інформацією про 186 культур. Аналіз цих даних підтвердив чотири висунуті гіпотези [11, с.133]. Таким чином, зазначене дослідження надало емпіричне підтвердження висловленій вище думці про те, що релігія відіграла велику роль у трансформа-

ції моральних систем у бік універсалізації її вимог. Адже тільки така мораль могла подолати бар'єр клановості та родинності й забезпечити співіснування непов'язаних родинними чи особистими зв'язками людей у межах великого суспільства.

Отже, викладений у статті матеріал дає підстави виділити кілька основних напрямів впливу релігії на суспільну мораль. По-перше, релігія сприяла ефективнішому виконанню тих норм, які вже були сформовані, адже створювала ефект "потойбічного нагляду". По-друге, релігії зумовили розвиток існуючого мінімуму морального життя, формування морального ідеалу та включення у сферу моральної регуляції внутрішнього світу людини. По-третє, релігія сприяла появі нових моральних норм і принципів, які покликані були забезпечити досягнення специфічної для неї мети. І, нарешті, релігії зумовили процес універсалізації суспільної моралі. Цілком можливо, що вплив релігійного чинника на суспільну мораль не обмежується виділеними напрямками. Дослідженню цього питання буде присвячена наша подальша робота.

1. Надурак В. Структура моралі: синергетичний підхід / В. Надурак // Гілея: науковий вісник : зб. наук. праць. – К. : ВІР УАН, 2011. – Вип. 52 (спецвипуск). – С. 341–347.
2. Человек. Культура. Синергия : учеб. пособ. по курсу филос. для студ. и асп. [Електронний ресурс] / [Е. В. Беляева, В. И. Миськевич, И. А. Рябков, Ю. А. Харин] ; под ред. Ю. А. Харина. – Минск : БГУИР, 2000. – Режим доступа : http://bsuir-helper.ru/sites/default/files/2009/02/07/met/Kharin_Chiel.kult_sinierngh.rar.
3. Alexander Richard D. The biology of moral systems / Richard D. Alexander. – Hawthorne, N.Y. : A. de Gruyter, 1987. – 301 p.
4. Bering J. M. The folk psychology of souls / Jesse M. Bering // Behavioral & Brain Sciences. – 2006. – Vol. 29, Issue 5. – P. 453–498.
5. Decety J. The neuroevolution of empathy / Jean Decety // Annals of the New York Academy of Sciences. Issue: Social Neuroscience : Gene, Environment, Brain, Body. – 2011. – Vol. 1231. – P. 35–45.
6. Gervais W. Like a camera in the sky? Thinking about God increases public self-awareness and socially desirable responding / Will M. Gervais, Ara Norenzayan // Journal of Experimental Social Psychology. – 2012. – № 48. – P. 298–302.
7. Henrich J. Markets, religion, community size, and the evolution of fairness and punishment / Joseph Henrich et al. // Science. – 2010. – Vol. 327. – P. 1480–1484.
8. Murdock G. P. Ethnographic atlas / G. P. Murdock. – Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 1967. – 128 p.
9. Norenzayan A. The origin and evolution of religious prosociality / Ara Norenzayan, Azim F. Shariff // Science. – 2008. – Vol. 322. – P. 58–62.
10. Randolph-Seng B. Honesty: one effect of primed religious representations / Brandon Randolph-Seng, Michael E. Nielsen // The international journal for the psychology of religion. – 2007. – № 17 (4). – P. 303–315.
11. Roes F. L. Raymond M. Belief in moralizing gods / Frans L. Roes, Michel Raymond // Evolution and Human Behavior. – 2003. – № 24. – P. 126–135.
12. Highly religious participants recruit areas of social cognition in personal prayer / [U. Schjoedt, H. Stodkilde-Jorgensen, A. W. Geerts, A. Roepstorff] // Social Cognitive and Affective Neuroscience. – 2009. – № 4. – P. 199–207.

The article is devoted for analysis of the main aspects of religion's influence on social morality. There are four main directions of such influence: religion promotes better fulfillment of moral norms, because it creates effect of supernatural monitoring; it played an important role in the development of moral orientations up to the level of moral ideal and causes existence of norms and principles that are needed for achievement of its specific aims; religions also played a significant role in the universalization of morality.

Keywords: religion, social morality, supernatural monitoring, moral ideal, universalization of morality.

УДК 17: 37.034

ББК 87.77

Ольга Радченко

ГІДНІСТЬ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ ЯК МОРАЛЬНА ОСНОВА ЯКОСТІ ЖИТТЯ

Розкрито поняття гідності людини як вродженого права та якісного результату морального вдосконалення й самовдосконалення. Показано взаємозв'язок гідності сучасної людини та якості життя.

Ключові слова: гідність, індивідуальне, колективне, суб'єктність, об'єктність, якість життя.

Сучасна особистість у взаємозв'язку з іншими людьми прагне, потребує утвердити себе, з одного боку, як особлива, унікальна людина, а з іншого, – як представник певної соціальної групи з приналежністю до спільноти та відчуття себе як частини цілого. Цей процес відображає предметне поле протистояння спрямувань до унікальності особистості (крайньою формою її постає егоїзм: “Я – усе, Інші – ніхто”) і спрямувань до відмови, уникання цієї унікальності, особливості (межі якої – крайній альтруїзм, “Інші – усе, Я – ніхто”).

Пошук гармонійної нормальної взаємодії Я – Інші в історії людства є різноспрямованим. Водночас він зазвичай є різноакцентним, з перевагою однієї або іншої позиції, коли певна людина чи група людей наділяється більшою значущістю на фоні зменшення значущості Іншого чи інших. У сучасному світі йдеться про гідність як про повагу до себе й до інших. Це постає основою принципу гуманізму.

Проблему гідності у філософії, етиці, психології розглядають провідні вчені. Сутність сучасного гуманізму розкривають, зокрема, Г.Арендт, Ф.Бьюдженталь, Е.Левінас, А.Маслоу, Ж.-П.Сартр, А.Швейцер, М.Шелер. Різнобічно осмислює проблему гідності людини у світі Е.Фромм, окреслюючи проект побудови оновленого суспільства на засадах суб'єкт-суб'єктності.

З-поміж українських науковців, які розробляють проблему гідності, варто виокремити в контексті нашого дослідження напрацювання Т.Аболіної, Г.Дичковської, М.Дойчика, М.Кашуби, О.Кундеревиц, В.Ларіонової, В.Малахова, В.Мовчан, М.Рогожі, Г.Чайки, Т.Чмут, О.Шинкаренко.

Метою статті є висвітлення проблеми гідності як шляху від моральних девіацій варіантів становлення відповідної гармонійності у зв'язку з якістю життя.

Насамперед звернімося до визначення поняття “гідність”. Це – поняття моральної свідомості, категорія етики, що розкриває моральне ставлення людини до себе, до інших людей і суспільства загалом. Гідність пов'язана із цінністю, значущістю кожної людини.

З позиції гуманістичної етики й психології кожна людина для щасливого життя має і може реалізувати себе з любов'ю й повагою до себе та інших. Визнання гідності кожної людини впливає з принципу рівності всіх людей у моральному сенсі. Законодавчі акти європейських країн, як і більшості країн світу, відображають рівність усіх людей, незалежно від віку, статі, віросповідання, соціального статусу тощо. Таке визнання є неодмінною передумовою моральних взаємин між людьми. Гідність постає як особливе моральне ставлення людини до себе, що виявляється в усвідомленні своєї самоцінності й моральної рівності з іншими людьми; ставлення до людини інших людей, у якому визнається її безумовна цінність.

Категорія “гідність” є однією із сутнісних характеристик людини, що на рівні відчуттів, почуттів проявляється з давніх часів. У міфології цінність людини утверджується, зокрема, її походженням від богів. Християнське Середньовіччя утверджує цінність, гідність людини як творіння Бога. Відродження розвиває ідею про те, що людина має нести в собі цінності людства для гідного представлення всього людського роду, примножувати його чесноти та бути гідною звання людини.

По-перше, відтоді утверджується думка, що гідність людини визначається її здатністю приборкати чуттєву природу розумним волевиявленням. Продовжуючи цю тра-

дицію, Ш.-Л.Монтеск'є стверджує, що окремі вади виникають від дефіциту в людині самоповаги. Ф.Шиллер запевняє, що почуття власної гідності чинить “опір духу інстинкту”. По-друге, як зазначає В.Мовчан, гідність опирається на вміння формувати досконалі стосунки, предметний світ як розкриття творчої сутності людини. По-третє, умови нормального суспільного життя визнають цінною гідність людини, пов'язану з творчістю. Таке суспільство заохочує, підтримує справді творчих, гідних громадян для загального добробуту, примноження цінностей [3, с.363]. За Д.Дідро, поняття гідності ґрунтується на понятті про загальне благо.

Категорія “гідності” посідає одне із центральних місць в етиці А.Шопенгауера. З одного боку, уявлення про гідність він вибудовує так: воля, просуваючись “драбиною” прагнень та імпульсів, звертається до самої себе й частково супроти самої себе. Бо саме від волі походить “тотальне себелюбство”. Але воля, штовхаючи до усвідомлення себе як цінності, як свободи, сприяє особливому людському пізнанню й самопізнанню: з'являється універсальне усвідомлення людиною своєї провини й гріховності; упокорюється і послаблюється себелюбство. Воля, урешті-решт, веде до нової мудрості, до простоти та гідності людини.

Сучасна філософія, зокрема постмодернізм, намагається повернути людину до її сутності, знявши формальні нашарування гранднаративів, насамперед релігії та раціоналізму. Шляхи до себе різні, множинні, багатоголосі, їх джерела – у давнині. Звідси особлива увага до міфології, внутрішніх станів, переживань, підтекстів, контекстів як підказок на шляху до себе.

Гідність перебуває в полі взаємодії індивідуального й загального. Розглянемо другий аспект цього зв'язку. Гідність як форма самосвідомості опирається на її визнання суспільством. Це визнання людина сприймає як свідчення її гідності, навіть за відсутності якісних моральних чеснот, як певний моральний кредит з вірою в людину, у теперішньому й майбутньому, що є поштовхом до саморозвитку й самовдосконалення в різних аспектах. Так, К.Маркс акцентує на діяльнісному аспекті гідності, вважаючи, що остання надає її прагненням найвищого благородства.

Критеріями гідності постає наявність у людини моральних та інших чеснот. Однак моральна максима утверджує повагу до будь-якої людини, передбачає гідність, навіть потенційну, у всіх. І.Кант підтверджує взаємозв'язок мікро- і макросвітів категоричним імперативом моралі та закликає вбачати загальне в кожному одиничному: навіть караючи злочинця, “не ображати людство шляхом принизливих засобів покарання” [цит. за 3, с.363].

Тоталітарні системи мають на меті руйнацію, нівеляцію людської гідності взагалі. Людина зі зруйнованим або не сформованим, спотвореним почуттям гідності не здатна нормально утверджувати його в стосунках з іншими.

Підсвідомо, архетипово людина прагне почуватися цінною, значущою, важливою в житті, у тому числі й своєму, проте не має відповідних моделей наслідування. Відбувається так звана “туга за втраченим раєм” і намагання хоч на мить повернутися туди шляхом штучно зміненої свідомості (зокрема, алкоголь, наркотики, секс тощо). Стан вищого задоволення настає на короткий час, проте потім чекає різке падіння в реальність, що ще більше загострює загальне відчуття втрати й прагнення до потрібного. Тобто це оманливий вихід, який дає швидше відмінний результат від глибинно бажаного.

Моделі отримання бажаного ціннісного результату, який базується на гідності, сакральності людини, є в різних культурних, релігійних, інших соціальних системах. У сучасності вони активуються напрямами гуманістичної психології, психотерапії. Їх мета – допомогти людині віднайти власну гідність й утвердити її як базову цінність у власному житті та житті нащадків. Звісно, цей перехід потребує внутрішньої готовності, мужності й відповідальності. Проте результатом є власне повноцінне життя з ресур-

сом виходу в здоров'я, повагу, достаток, радість, прагнення жити й іти, долаючи перешкоди, до власних вершин, до себе у своєму житті. Ф.Бьюдженталь показово називає свою працю “Наука бути живим” як певне гасло, яке виражає ключову потребу віднайдення й утвердження власної гідності, власного життя як частини буття.

Самореалізація людини як особистості передбачає, насамперед, уміння орієнтуватися в моральних цінностях, обирати життєво важливі для власного життя моральні системи й окремі цінності, здійснювати пошук істинного сенсу життя.

Гідність відображається й у правовій системі регуляції людських взаємин. Важливо, що розуміння індивіда як такого, що втілює загальнолюдські цінності, набуває в ідеї моральної гідності характеру презумпції (тобто попереднього визнання), а не безпосередньо емпіричної констатації. Так, у Конституції України стверджується, що гідність є однією з “найвищих соціальних цінностей” (ст. 3), декларується, що “усі люди є вільні і рівні у своїй гідності та правах” (ст. 21) і що “кожен має право на повагу до його гідності” (ст. 28). Гідність громадян охороняється Цивільним, Кримінальним кодексами України. Зокрема, у Цивільному кодексі України зафіксовано, що гідність є особистим немайновим благом (ст. 201); є правом на повагу й недоторканність фізичних осіб (ст. 297, пп. 1, 2), яке захищається судом (з відшкодуванням моральної шкоди).

В Україні діють міжнародні конвенції, що стосуються захисту людської гідності – “Європейська конвенція про запобігання катуванням чи нелюдському або такому, що принижує гідність, поводженню чи покаранню” і “Конвенція ООН проти катувань та інших жорстоких, нелюдських або таких, що принижують гідність, видів поводження і покарання”. Однак в умовах посттоталітарної системи маємо формальне проголошення, проте фактичне ігнорування гідності як людини, так і українського соціуму.

Повертаючись до індивідуального аспекту гідності, зауважимо, що це поняття утверджує принципову цінність індивіда як людини взагалі, як представника людства, саме цим і визначаючи моральний стандарт його самооцінки. Утвердити, обстояти або втратити свою гідність особа здатна лише в такій гранично широкій перспективі – у проекції власного індивідуального Я на загальнолюдські потенції, цінності й ідеали. Наскільки повно проявляється в конкретному поводженні особистості історично сформоване начало людяності як такої, наскільки людяними є її задуми та вчинки – такою є проблема людської гідності в її “внутрішньому” аспекті, аспекті морального самовдосконалення особи. З іншого боку, проблема гідності – це й проблема забезпечення поваги до кожного індивіда, його людських прагнень і прав з боку інших людей та суспільства в цілому. Нестача такої поваги досі, на жаль, залишається відчутною моральною вадою нашого суспільства.

Однак до людства неможливо належати більшою чи меншою мірою. Перед цією ідеєю всі ми морально рівні – від президента до жебрака, від святого до грішника. Кожен має дбати про “внутрішню людину”, поважати цю “внутрішню людину” в інших.

Викладеному розумінню моральної гідності людини відповідає філософське її бачення як істоти, здатної до трансцендування, тобто до виходу за межі наявного буття, у сферу постійно оновлюваних можливостей і перспектив. Стверджуючи презумпцію моральної гідності щодо кожного людського індивіда, ми водночас абсолютно обґрунтовано кажемо про когось, що він або вона – людина гідна, тобто належним чином реалізує свою гідність, а про когось іншого маємо зовсім протилежну думку. Таким чином, ми ще раз переконуємося, що презумпція гідності – не просто емпірична оцінка, а ціннісний стандарт, не моральна зрівнялівка, а основа рівності вихідних вимог і критеріїв, котрим кожен конкретний індивід може відповідати по-різному.

Поєднуючи індивідуальне й загальне в сучасному світі стосовно гідності, виходимо на поняття “якість життя”. Якість сучасного життя є предметом наукових досліджень як на рівні держав, так і на міжнародному рівні, адже в умовах глобалізації поси-

люється взаємовплив одиничного й загального. Якість життя включає рівень суб'єктності громадян, ці два явища тісно взаємозв'язані.

Сучасний світ перебуває в пошуку новітніх орієнтирів духовно-морального розвитку, іншої якості життя. Останнє включає як об'єктивні чинники, що не беруть участь в оцінці рівня життя (якість води, повітря, наявність і доступність культурних установ і так далі), так і глибоко суб'єктивні чинники (наприклад, задоволеність індивідів своїм життям). Якість життя безпосередньо залежить від стану здоров'я, комунікацій у соціумі, психологічного й соціального статусу, свободи діяльності та вибору, від організованості дозвілля, рівня освіти, доступу до культурної спадщини, можливості соціального, психологічного й професійного самоствердження, адекватності взаємин [4]. Визначимо ключові поняття, поєднані з гідністю. Суб'єкт – носій певного роду діяльності, джерело активності, спрямованої на об'єкт. Звідси суб'єктність – самолегітимація власних думок, дій одноосібно або у взаємодії з іншими в контексті гуманізму, з утвердженням гідності. На паралелі проступає псевдосуб'єктність як егоїстичне твердження себе шляхом знеособлення, об'єктивування інших.

Перехід до постіндустріального суспільства супроводжується все більшою увагою до сизигійності й синергетики як способів осмислення якості життя людини та суспільства. Молодіжне середовище поєднує аксіологічні традиції й новацію, критично оцінює досвід попередніх поколінь і прагне затвердити якісно кращий (у її відчутті та розумінні) шлях морального розвитку особистості й суспільства. Метою такого процесу змін є пошук та утвердження сучасних форм суб'єкт-суб'єктної взаємодії.

Розглянемо проблему “від об'єктності до суб'єктності” як шляху від моральних девіацій у середовищі поч. ХХІ ст. до варіантів становлення, що відповідають гармонійній аксіосфері в контексті якості життя.

Одним з програмових документів цього процесу можна вважати першу доповідь ПРООН (1990 р.), де сформульовано поняття людського розвитку: “Розвиток людини є процесом розширення спектра вибору. Найбільш важливі елементи вибору – жити довгим і здоровим життям, отримати освіту й мати гідний рівень життя. Додаткові елементи вибору включають політичну свободу, гарантовані права людини та самоповагу” [5]. Людський розвиток передбачає збереження позитивних результатів упродовж тривалого часу й протидію процесам, які ведуть до пригноблення людей і посилюють структурну несправедливість.

Виходячи із цього, у 2010 р. ПРООН запропонувала нове, уточнене визначення, що відповідає сучасній практиці: “Розвиток людини є процесом розширення свободи людей жити довгим, здоровим і творчим життям, а також здійснення інших цілей, які, на їх думку, мають цінність; активно брати участь у забезпеченні справедливості й стійкості розвитку на планеті” [5]. Як бачимо, поняття “людський розвиток” розширене з позиції релятивізації поняття “цінність”, гармонізації взаємозв'язку “людина – світ” і суб'єктності. Суб'єктності як осмислення власної цінності, свободи й відповідальності за своє життя, життя взагалі.

У контексті нашого дослідження застосуємо теорію К.Р.Поппера про “закрите” і “відкрите” суспільство. На думку британського філософа, “закриті” суспільства (тоталітарні держави) характеризуються вірою в існування магічних табу, іншими словами, влада як гіперсуб'єкт інтерпретує і диктує деякий дискурс ірраціонального, сакрального масам, що об'єктивувалися. У “відкритому” ж суспільстві (яке, за К.Поппером, є громадським ідеалом) люди навчилися значною мірою засновувати свої рішення на спільному обговоренні, можливостях власного інтелекту. Цінностями цього суспільства виступають влада розуму, справедливість, рівність, відвертання міжнародних злочинів. К.Поппер прагне зняти можливість директивного громадського перетворення на базі цієї теорії, стверджує, що “відкрите” суспільство – це лише своєрідне громадське на-

лежне, єдиний шлях для того, щоб залишитися людьми. Ілюзію історичного загального прогресу автор замінює ідеєю самовдосконалення: “Прогресувати можемо тільки ми, людські індивідууми, захищаючи й посилюючи ті демократичні інститути, від яких залежить свобода й прогрес. Ми повинні стати творцями своєї долі” [цит. за 1]. Таким чином, основою нормальних громадських стосунків виявляється здійснена суб’єкт-суб’єктна взаємодія.

Провідні системи “закритих” суспільств (у т. ч. посттоталітарних) спрямовані на об’єктність людини як слухняного виконавця. Знання в цій системі, як правило, відірвані від реальних життєвих процесів, за винятком важливих з позиції влади окремих галузей. Навіть за умови більшої творчої свободи й активності людина в рамках закритої системи відчуває тиск і неможливість сповна реалізувати творчі ідеї, проекти. Можливі варіанти рішення: інтелектуальна міграція, згортання або відмова від напрацювань, максимальна формалізація. Візантійський архетип “гіперопікаючої матері” потребує слабких “дітей”, на тлі яких розкривається можливість проявляти свою значущість, владу [2]. “Сильні діти” всіляко утискаються, виводяться в ранг небезпечної маргіальної. Їх реакція протесту подається як особлива, небезпечна для учасників “слухняної” системи небажана реакція. Цей шлях згортання веде до спрощення й у крайніх формах – до стагнації системи.

Можливим позитивом може бути позитивна деконструкція, коли на місце формальної псевдосистеми, що пішла, приходять якісно нова, з пріоритетом людського життя, позитивної самореалізації, суб’єкт-суб’єктності. Так, цінність людини, її суб’єктність, готовність до успішної, гуманної, взаємовигідної співпраці з іншими, суспільством через певний період часу сприйматимуться як норма. Для цього важливо скоректувати як зміст, так і форму подання. При цьому важлива критична точка (якісно й кількісно) для зміни застарілих формальних підходів, затвердження нових. Показником успішного результату може бути підвищення рівня та якості життя людини, суспільства, що проявляється як об’єктивно, так і суб’єктивно (нормальне самовідчуття особи, її прагнення в майбутнє, віра в реалізацію потенціалу, у щастя, важливий власний життєвий результат). Підсумовуючи, перефразовуємо висловлювання К.Поппера: нормальне суспільство з відповідними системами (освіта, охорона здоров’я, державне управління тощо) потрібне для того, щоб людина змогла залишитися людиною. І, навпаки, суб’єктність, гідність людини є основою якісного життя – людини й суспільства.

1. Грицанов А. А. Новейший философский словарь / А. А. Грицанов, К. Р. Поппер. – Мн. : Книжный дом, 2003. – С. 770.
2. Донченко О. Архетипи соціального життя і політика (глибинні регулятиви психополітичного повсякдення) : монографія / О. Донченко, Ю. Романенко. – К. : Либідь, 2001. – 334 с.
3. Мовчан В. С. Історія і теорія етики / Віра Мовчан. – Дрогобич : Коло, 2003. – 512 с.
4. Режим доступу : http://ru.wikipedia.org/wiki/Качество_жизни.
5. Режим доступу : <http://gtmarket.ru/news/2013/03/14/5622>.

The concept of dignity of man opens up as an innate right and quality result of moral perfection and self-perfection. Intercommunication of dignity of modern man and quality of life is shown.

Keywords: *dignity, individual, collective, subject, об’єктність, quality of life.*

ТРАНСФОРМАЦІЯ МОРАЛЬНИХ ПРІОРИТЕТІВ НА ШЛЯХУ ДО ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ

У статті розглядається генезис цінностей і формується визначення моральних пріоритетів відповідно до зростання й значимості людської особистості в суспільстві та її індивідуальної свободи. Досліджуються взаємозв'язок цінностей і сформованих на їх базі моральних пріоритетів з гендерними цілями суспільства та відповідність їх з особистісними інтересами кожної статі.

Ключові слова: мораль, моральні цінності, моральні пріоритети, особистість, стать, гендер.

Однією з умов перетворення суспільства є утвердження нових моральних пріоритетів. Адже їх вплив на людину, особливо моральний вимір людського буття, є досить великим і зумовлює її поведінку, свідомість, систему цінностей і взагалі життєтворчість у цілому. Сьогодні ми стикаємося з деформацією морально-духовної сфери буття, руйнацією самобутності й унікальності кожного індивіда, що супроводжується перетворенням його на людину “одного дня”, відчужену, зі спотвореним уявленням про жалість і милосердя, співчуття та зневагу, добро й зло. Особливо це важливо в сучасний період, де чітко вимальовується криза духовності – проблема “втраченого покоління”, відсутність соціальної захищеності, руйнування системи цінностей суспільства і, як наслідок, відсутність моральних орієнтирів поведінки людини.

Зниження рівня загальної, зокрема й моральної, культури, соціальна апатія, проникнення в суспільну свідомість інноваційних моральних цінностей, що характеризуються заміщенням гуманізації меркантилізацією та раціоналізацією, – усе це впливає на процес формування індивіда в умовах нинішньої дійсності. Ще П.Сорокін на початку ХХ століття характеризував свій час як кризовий, його слова досить сильно відповідають і духу нашого часу: “... всі найважливіші аспекти життя, укладу і культури західного суспільства переживають серйозну кризу... Хворі плоть та кров західного суспільства, і ледь на його тілі знайдеться хоча б одне здорове місце чи нормально функціонуюча нервова тканина... Ми ніби знаходимося між двома епохами: вмираючою чуттєвою культурою нашого променистого вечора і наступаючої ідеаціональної культури завтра, що твориться. Ми живемо, мислимо, діємо в кінці сяючого чуттєвого дня, що тривав шість віків. Але світло повільно згасає, і в темі, що згущується, нам все важче відрізнити це величчя і шукати надійні орієнтири в сутінках, що наступають. Ніч цієї перехідної епохи починає спускатися на нас, з її жахами, тіннями, що лякають. За її межами, однак, ми відрізняємо розквіт нової великої ідеаціональної культури, що вітає нове покоління – людей майбутнього” [7, с.427]. Це чи не основна характеристика сучасної інтелектуальної ситуації європейської культури. Інтерес посилюється й до “філософії цінностей”, що зумовлено перехідним станом українського суспільства, невизначеністю ціннісної системи, кризою духовної життєдіяльності людини, а також кризою мистецтва й науки, філософії та релігії, права, моралі й способу життя. Це – криза форм соціальної, політичної, економічної організації, включаючи форми шлюбу й сім'ї [2, с.64]. Це – криза майже всього життя, образу думок і поведінки, що властиві західному й українському суспільству. Та найбільший її прояв відбивається на самій людині, яка спрямована не на усвідомлення сенсу свого існування, а на матеріальне благополуччя й особистісний успіх, престиж і соціальний статус.

Попри такий кризовий стан духовної культури, модернізуючись, суспільство все ж надає людській особистості та її індивідуальній свободі великого значення, однак залишає її наодинці із собою, власними інтересами, цінностями та переконаннями. Намагаючись відповідати суспільним вимогам і не переживати конфлікт із ними, людина пристосовується до сформованих умов і всупереч наданій їй свободі й цінності втрачає себе.

Проблема ускладнюється й гендерним моментом, який вносить різноплановість у формуванні моральної культури особистості, що фактично взаємопов'язані й часто визначають один одного. Адже людина стає особистістю у відносинах і через відносини з іншими людьми, буття особистості, реалізація себе може бути здійснена тільки через відносини й досвід, який впливає з них. А гендерний аспект становить вагому складову взаємовідносин.

Такі умови спричиняють постійну зміну цінностей та їх смислу. Генезис цінностей, зміна пріоритетності тої чи іншої цінності, у свою чергу, змістовно та концептуально виражають проблему особистості, її місця в суспільстві, а також орієнтацію, якою вона визначає смисл свого буття й у цьому зв'язку являє собою виняткову цікавість як для теоретичної думки, так і для соціальної практики.

Перелік джерел, присвячених філософському аналізу різних аспектів проблеми цінностей, ціннісних орієнтирів і моральному виміру людського буття, є досить широким. Так, у працях С.Ф.Анісімова, Г.В.Гребенькова, С.Б.Кримського, М.Д.Култаєвої, В.А.Малахова, І.С.Нарського, С.В.Пролеєва, Л.В.Сохань, І.В.Степаненко, В.П.Тугарінова, Н.В.Хамітова та інших дослідників розглядаються загальнотеоретичні аспекти аксіології й водночас репрезентуються різні бачення проблеми цінностей у культурі взагалі й українській зокрема. Представляють суттєве зацікавлення праці Ю.Габермаса, А.Маслоу, Ч.Стівенсона, С.Франка, Е.Фромма, Ф.Фукуями та багатьох інших, де йдеться про дослідження багатоаспектних проблем розбудови “духовного суспільства”. Безпосередньо гендерною теорією займалися зарубіжні дослідники Сандра Бем, Роберт Сталлер, Рода Унгер, російські – І.С.Кон, Н.Л.Пушкарьова, Н.О.Шведова, В.І.Успенська, українські науковці В.П.Анаєва, Т.І.Гундорова, О.Р.Кісь, Л.С.Кобилянська, Л.В.Лавриненко, І.В.Лебединська, Л.А.Усамова та інші.

Незважаючи на такий широкий спектр звернень до вказаної проблематики, нам рідко зустрічається осмислення моральних пріоритетів в їх взаємозв'язку з теорією гендеру. Ця частина питання залишається відкритою й вимагає додаткового осмислення чи навіть переосмислення.

Мета роботи – дослідити вплив моральних пріоритетів на формування людської особистості, її свідомість і духовну й фізичну діяльність у співвідношенні з гендером, а також показати їх зміну відносно переоцінки ціннісної системи суспільства.

Сьогодні ми стикаємося з відмінним ціннісним світом чоловіка та жінки, що є наслідком багатовікового панування патріархальних уявлень про світ. У кожного з них свої особливості. Переважно співвідношення цінностей світу чоловіка та цінностей світу жінки має підпорядкований характер. Це проявляється в залежності жінки від чоловіка, а відповідно й прийнятті нею тих цінностей, що були утверджені патріархальною культурою.

Гендерна поляризація суспільства зумовила, по-перше, різні ролі, які чоловік і жінка виконують у соціумі, по-друге, чоловічі й жіночі види діяльності, які різко розмежувалися, а відмінності між ними освячувалися релігією або посиленнями на природу та вважалися непохитними й, по-третє, відповідно до вищезазначених моментів і відмінну систему цінностей, яка була строго ієрархічна, жінці відводилася підпорядкована роль, так що навіть ідеальний образ жінки конструювався з точки зору чоловічих інтересів.

Нині ситуація змінилася досить радикально. Моральні пріоритети патріархального устрою втратили свої позиції, актуальним стало питання правильної побудови морального світу обох статей.

У жіночому світі і світоглядні, і моральні, естетичні, зрештою, навіть побутові цінності виявляються аж надто відмінними від узвичаєних для патріархального суспільства “жіночих” інтересів і соціальних ролей. Саме традиційні уявлення (турботлива й покірна господиня, віддана коханка, хранителька домашнього вогнища тощо) і демістифікуються як силоміць нав'язані жінці “сильною” статтю. Утім і чоловічий світ у своє-

му ціннісному аспекті повинен підтримувати ті цінності, які створив сам чоловік, хоча сьогодні це зробити все важче й важче. Адже деякі з них не відповідають духу сучасної культури й навіть суперечать новим ціннісним орієнтирам. Постмодерністська відмова від універсалізму, від ідеалізації єдиного універсального розуму дає підстави вже не ототожнювати загальнолюдське лише із чоловічими цінностями, а розглядати його як гармонійну єдність нетотожного. Кожна грань цієї єдності самоцінна, але й необхідна для універсуму [6, с.21].

У всі часи дуже сильно цінилися чоловіча хоробрість і сила – засоби та символи родової безпеки й захищеності, завжди була велика цінність материнства, цінність хліба, домашнього скоту та зброї. Усе це також було об'єктом посвячення, про ці природні та соціальні явища, що виникли, у всіх народів склалися легенди, міфи, епічна чи лірична поезія, що володіли ознаками традиційності. Але нині відзначаються поряд із цими моментами й такі якості чоловіка, як турботливість, уміння розуміти жінку й допомога їй по господарству та у вихованні дітей. Однак до жінки вимоги стали жорсткішими, адже поряд із материнством від неї вимагають збереження фізичної краси й молодості та вміння поєднувати в собі риси хорошої матері, домогосподарки й спеціаліста у своїй галузі (сфера роботи).

Усі ці моменти зумовили зміну ціннісної системи суспільства та трансформацію пріоритетних цінностей. Розкриваючи глибше проблематику, доцільним буде надати визначення основних понять і через їх формулювання показати можливі пріоритети гендерно-трансформованого суспільства.

Цінність – термін, що використовується у філософії та соціології для позначення людських, соціальних і культурних значень певних об'єктів та явищ, що відносяться до світу належного, до Абсолюту [3, с.798].

Цінності існують в культурі в певному ієрархічному порядку, тобто йдуть від менш важливих до більш значущих. Відповідно, людина для визначення власного смислу буття буде керуватися тільки пріоритетними цінностями, що є найбільш близькими до її потреб та інтересів. Саме вони намічають ті моральні пріоритети, які вона встановить як такі, що найбільш повно характеризують її світовідчуття та світорозуміння.

Під *пріоритетом* розуміють:

- 1) першість у відкритті, винаході, висловленні ідеї;
- 2) переважне право, значення чогось.

Життєві пріоритети особистості розглядаються як система категорій: світогляд, мотиви, потреби, інтереси, переконання, установки, самореалізація. Досить важливе місце тут належить створенню ідеалу, який сприяє усвідомленості особистістю своїх дій і вчинків.

Отже, під *моральними пріоритетами* ми будемо розуміти перевагу одних моральних якостей, цінностей, принципів і норм над іншими, що певною мірою визначають спрямованість способу буття людини до ідеалу належного.

В основі формування моральних пріоритетів особистості лежить діалектична взаємодія зовнішнього та внутрішнього. Особистість вибірково ставиться до зовнішніх впливів, керує своїми діями та вчинками, формує активну життєву позицію, тобто відображення дійсності людською свідомістю має не лише форму пізнання, а й форму оцінювання (відображення реального зв'язку об'єкта з потребами, інтересами, бажаннями, прагненнями, цілями, ідеалами суб'єкта). Унаслідок цього, здійснюючи самовиявлення, особистість проявляє незалежність від зовнішніх обставин, реалізує самодетермінацію. Також, будучи одиницею певної соціальної групи, яка об'єднується єдиними соціокультурними умовами життєдіяльності, особистість співвідносить свої смисложиттєві уявлення, плани на майбутнє, можливості професійного вибору з конкретними умовами життєдіяльності цієї соціальної групи. Іншими словами, особистість приймає (чи не приймає) соціальні норми, ідеали, вимоги суспільства й ставить їх у ряд особистісних

переконань, цінностей і, як наслідок, дотримується відповідних правил поведінки, у тому числі й з урахуванням гендерного чинника [1, с.608].

У найширшому розумінні гендер можна визначити так: гендер – це змодельована суспільством і підтримувана соціальними інститутами система цінностей, норм і характеристик чоловічої й жіночої поведінки, стилю життя та способу мислення, ролей та відносин жінок і чоловіків, набутих ними як особистостями в процесі соціалізації, що, насамперед, установлюється соціальною, політичною, економічною й культурною константами буття й фіксує уявлення про чоловіка та жінку залежно від їх статі [5, с.87].

З визначення випливає, що не біологічна стать, а соціокультурні норми розкривають психологічні якості, моделі поведінки, професії жінок і чоловіків. Бути в суспільстві чоловіком або жінкою означає не просто мати різні анатомічні властивості, а й виконувати нав'язані їм гендерні ролі.

Гендер стосується не тільки чоловіків і жінок як окремих індивідів, а й характеризує відносини поміж ними як соціально-демографічними групами та гендерні відносини в цілому – те, як реалізуються соціальні ролі жінок і чоловіків, дівчаток та хлопчиків, як вони соціально вибудовуються.

Гендер створюється (конструюється) суспільством як соціальна модель жінок і чоловіків, що визначає їх положення і роль в суспільстві та його інститутах (сім'ї, політичній структурі, економіці, культурі й освіті тощо).

Саме наявність гендерної зміни в суспільстві спричинило перегляд існуючих цінностей і формування нових ідеалів чоловіка та жінки. На задній план відходять цінності, які пригнічували жінку, робили її залежною від чоловіка, що також пов'язано й з утвердженням цінності кожної особистості та її індивідуальної свободи. Пріоритетами для жінки стають її потреби й інтереси, через які вона намагається утвердити себе як самодостатню та повноцінну індивідуальність, також здатну до творчості та гідну нарівні із чоловіками змінювати й будувати власний спосіб і смисл буття. Важче в цьому плані чоловікам, які ще й досі не можуть відверто визнати свої інтереси, що досить часто суперечать створеній ними ж ціннісній структурі. Основним пріоритетом для них уже не залишається бути годувальником сім'ї. На рівних правах з жінкою він може вести домашнє господарство, не втрачаючи своїх маскуліних якостей (фізична сила, логічність, об'єктивність, незалежність, стійкість), а жінка працювати на роботі, не втрачаючи своєї жіночності (ніжність, чуйність, турботливість, уважність тощо). Головною перевагою для обох статей мають бути взаєморозуміння, повага, підтримка, а не повна рівність у всьому, що нівелює справжню сутність чоловіка чи жінки, роблячи їх несправжніми.

Відповідно гендерний чинник завжди був і є важливим у визначенні індивідом своєї позиції в житті, своєї буттєвості. Він є тим чинником, який певною мірою обмежує свободу особистості, не дає їй повноцінно розкритися та жити згідно з власним призначенням, а цінності, які встановлює для себе індивід, деякою мірою є його наслідок.

Так, фактично, зміна цінностей узагалі та зміна гендерної культури в умовах сучасного суспільства є одним із тих компонентів, які міняють духовну культуру особистості та її моральні пріоритети.

На шляху до гендерної рівності ми повинні сформувати таку гендерну культуру, яка б не обмежувала людину в її свободі вибору та самореалізації відповідно до певної статі.

Суспільство гендерної рівності – це такий стан суспільства, у якому чоловікам і жінкам як рівноправним партнерам надаються рівні можливості для добровільної участі в усіх видах діяльності, де вони користуються однаковими політичними й економічними, соціальними та культурними правами й свободами, а також виконують однакові обов'язки та несуть однакову відповідальність [4, с.114]. Відповідно трансформація моральних пріоритетів людини повинна виявлятися не у формуванні підпорядкованої системи цінностей одній із статей, а утверджувати повагу, толерантність, взаєморозуміння й цінність кожної особистості незалежно від того є вона чоловіком чи жінкою. Не

суперництво повинно стати основним пріоритетом, а підтримка один одного та вміння враховувати внутрішній світ кожного.

Так, у сучасних умовах неможливо обійтися без переосмислення існуючої ціннісної ієрархії патріархального суспільства, у якому вже існуючі правила та норми поведінки, ціннісні орієнтири засвідчили свою неефективність. Зміни, що відбуваються в усіх сферах суспільного життя та в самій людині, показують певну спрямованість цінностей на підтримання діалогу між статями, який проявляється у визнанні значущості обох сторін. Провідними моральними пріоритетами людини на шляху до гендерної рівності поступово стають відкритість один до одного та цінність кожного.

1. Капустюк О. Вплив гендерної соціалізації на самодетермінацію особистості / О. Капустюк // Гендерна освіта – ресурс розвитку паритетної демократії : зб. матеріалів наук.-практ. конф. – К., 2011. – 778 с.
2. Катаєв С. Сучасне українське суспільство : навч. посіб. / С. Катаєв. – К. : Центр навч. л-ри, 2006. – 206 с.
3. Новейший философский словарь / сост. А. А. Грицанов. – Мн. : Изд. В. М. Скакун, 1998. – 896 с.
4. Основи культури гендерної рівності : навч. посіб. / за ред. О. Семиколєної. – К. : Ніка – Центр, 2010. – 176 с.
5. Психология личности : словарь-справочник / под ред. П. П. Горностая, Т. М. Титаренко. – К. : Рута, 2001. – 320 с.
6. Сімона де Бовуар. Друга стать : у 2 т. – Т. 1 / Сімона де Бовуар ; пер. з фр. Н. Воробйової та ін. – К. : Основи, 1994. – 390 с.
7. Сорокін П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин ; [общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Солосонова] ; пер. с англ. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.

The genesis of values is examined in the article and determination of moral priorities is formed in accordance with an increase and meaningfulness of human personality and its individual freedom that society. Intercommunication of values and moral priorities are formed on its base is investigated with the gender aims of society and it's accordance to personality interests of every sex.

Keywords: morality, moral values, moral priorities, personality, sex, gender.

УДК 17:37.034

ББК 87.77

Богдан Рохман

ПРОБЛЕМИ МОРАЛІ: ТЕОРІЯ ТА ПРАКТИКА (РОЗДУМИ ПІСЛЯ КОНФЕРЕНЦІЇ)

У розвитку вітчизняної гуманітарної науки простежується тенденція актуалізації тих наукових напрямів, які поєднують класичні теоретичні положення з прикладними й практичними в соціокультурній сфері. У зв'язку із цим, 24–25 травня 2013 року науковцями кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника було проведено IV міжнародну наукову конференцію з етики на тему “Проблеми моралі: теорія та практика”. До кола проблем, що обговорювалися на цьому заході, увійшли: історія етичних учень, теоретичні проблеми моралі, проблеми прикладної етики, етика в різних сферах людського буття.

На конференції було зроблено ряд доповідей відомих науковців, що різнопланово висвітлювали теоретичні й практичні проблеми моралі.

Т.Е.Василевська у своїй доповіді “Інституціональні та особистісні чинники підтримки етики державних службовців” зацентувала увагу на нагальному здійсненні системних конструктивних перетворень в етиці держслужби й особливо на потребах її реформування. Накресливши шляхи зазначеної новації, науковець пов'язала їх із внутрішніми імперативами й особистісними моральними чеснотами працівників державної служби. Стимулами добросовісного поведіння чиновництва було виокремлено такі: оптимальна структура організації, створення сприятливих умов праці, прозорі та справедливі

процедури підбору й кар'єрного просування кадрів, підтримка позитивної мотивації тощо. Більш широке впровадження моральної регуляції у сферу виконавчої влади можливо за умов посилення уваги до особистісного компонента держслужби, культивування поваги до особистості й громадянина, працівника державної організації; підбору та просування кадрів з урахуванням не тільки професійно-етичної, а й моральної складової професіоналізму; наголошування на моральних підставах кодексу поведінки держслужбовця.

Виступ професора А.М.Єрмоленка “Принцип об'єктивності і дискурс-етична когерентність соціального знання” було присвячено актуалізації ролі наукового знання та відповідальності інтелектуалів за нього. Основною проблемою соціальних (політичних) суджень і висловлювань є аргументованість й обґрунтованість, від чого залежать досягнення істини та об'єктивність знання. Головна роль тут відводиться філософії, яка має бути не лише актуальною, а й істинною. Доповідач звернув увагу слухачів на те, що знання, яке претендує на істину, має значущість тільки в діалогічній формі, а тому моральний дискурс передбачає рівноправність партнерів аргументації. “Значущість знання спирається на неодмінну моральну передумову – передумову визнання всіх можливих компетентних аргументувальників рівноправними учасниками дискурсу” (А.М.Єрмоленко). Для того, щоб визначити принцип об'єктивності соціального знання, варто перенести його у сферу практичного діалогу, розглядати у зв'язку з принципом прагматично-діалогічної когерентності соціальних (політичних) висловлювань. Тому універсальний дискурс – це й етична, морально-практична категорія.

Професор М.В.Кашуба у своїй доповіді “Проблеми етики в українській філософії XVII–XVIII ст.” акцентувала увагу на питаннях призначення людини, сенсу її життя, оцінки вчинків, можливості відвернення від зла, що хвилювали українських мислителів і залишаються актуальними нині. Найбільш гостро ці питання постали в XVII столітті, коли українське суспільство переживало стан нестабільності, невпевненості, розгубленості й зневіри. Людина в такій ситуації особливо болісно відчувала свою слабкість і самотність, беззахисність та розгубленість. Доповідач наголосила, що така ситуація дуже нагадує сьогодення й окреслені проблеми є злободенними.

Глобальній кризі основоположних буттєвих і ціннісних параметрів людського існування була присвячена доповідь професора В.К.Ларіонової “Екзистенціали людського буття як предмет етичного аналізу”. Доповідачка зазначила, що екзистенціали мають безпосереднє відношення до людини й можуть бути розглянуті як етичні категорії. Саме екзистенціали сприяють повнішому розумінню справжнього людського існування. Повсякденність постає первинною можливістю осягнення буття. Важливе місце в духовному житті посідають творчість, любов, свобода. Творчість сприяє духовному перетворенню праці: з фізичної необхідності за допомогою екзистенціального прозріння вона стає творчістю, тобто набуває духовної сутності. Любов змушує людину здійснювати моральний вибір у бік більш піднесених форм. Від людини залежить, чи залишатися на біологічному рівні, чи здійснити жертву егоїзму, осягнути духовний зміст любові. Духовність в екзистенційному вимірі, стверджує В.К.Ларіонова, це інтеграційна категорія, що об'єднує всі вищі потенції людського духу в один центральний вузол головного морального вибору людини – досягнення справжнього життя.

Професор В.А.Малахов запропонував у доповіді “Доброта в сучасному світі: етос та практика” до розгляду природу й сутність моральної доброти. Автор наголошував на тому, що сучасні ринкові стосунки доброти характеризують як щось надлишкове й шкідливе. Проте принциповою для людської моральності стає збереження етосу доброти за умов нашого сьогодення. Мужність доброти – найактуальніший і найважчий нині різновид мужності. Етос доброти за сучасних умов своєрідним чином актуалізує раціональний, навмисний вимір праксису як такого: “Нинішній світ такий, що в доброті справді доводиться “практикуватися”, аби вона не вивітрилася з людських стосунків, що стало б непоправною антропологічною катастрофою”, – завершує свій виступ В.А.Малахов.

УДК 141.319.8

ББК 87.216

Дарія Скальська

ЕСТЕТИЧНИЙ АНТРОПОЛОГІЗМ: ВИТОКИ Й ТРАДИЦІЇ

У статті аналізуються перспективи естетики модерної доби. Естетичний дискус як частина філософської антропології набуває статус “естетичного антропологізму” з його витоками, традиціями та посттрадиціями.

Ключові слова: філософська антропологія, принцип антропологізму, естетика, мистецтво, феноменологічно-екзистенціальна лінія, метатрадиція.

Сучасний естетичний дискус усе більше набуває рис свого роду “естетичного антропологізму”. Він переповнений мотивами, з одного боку, культу свободи й людини-творця, могутність якої полягає у творінні з “нічого” – “сущого”, у тому числі й самої людини. З іншого, – неприйняття всього, що існує саме по собі, незалежно від індивіда – чи це природа, а чи суспільні, культурні, релігійні утворення, чи навіть саме буття як таке. Інколи це викликає відчуття кризи та занепаду. Тому й постала необхідність з’ясувати роль і місце західноєвропейської естетики у створенні нової онтології ХХІ сторіччя як “нової естетики”, заснованої на принципах антропологізму.

Трансформація такого змісту у філософську антропологію надає їй право вже в найширшому та найзагальнішому своєму значенні виступати власне тим середовищем, “єдністю багатоманітності”, де вибудовується методологічна база для соціально-гуманітарних наук і, у першу чергу, культури й аксіології. Якщо ж поставити собі за мету виокремити в самій філософській антропології її предмет, проблему чи певні персоналії, то будемо мати справу власне з феноменом естетики й естетичного як такого, де “людське” найбільш субстанційно виражене, а антропологічний принцип у цій структурі є визначальним.

Цікаво, що така внутрішня переорієнтація всієї філософії ХХ століття на художньо-естетичні позиції відбувається інтуїтивно, на все ще парадоксальному усвідомленні більшістю вчених своїх зв’язків з раціоналістичними традиціями класики. Більше того, “...ряд напрямів сучасної буржуазної філософії із часів Канта, і через звернення до великого філософа, сподіваються повернути впевненість у непогрішимої істинності власного шляху та навіть дати логічне обґрунтування всій сучасній науці. Незалежно від їх бажання чи супроти йому, а інколи навіть несподівано для них мистецтво стає не тільки парадигмою реальності, а й генеративною моделлю, джерелом конститутивних ідей гносеології та метафізики: онтологічний статус мистецтва абсолютизується, отримує невласливу йому функцію виробництва різних онтологічних конструкцій, призначених для заповнення вакууму величезного розриву в еволюції традиційного філософського знання” [1, с.5–6].

Естетика та мистецтво, які у філософії минулих віків виступали лише компонентами класичної системи, розпочали “вторгнення” у гносеологію, метафізику таких репрезентативних напрямів сучасної філософської антропології, як феноменологія й екзистенціалізм. У період кризових колізій, що відбувалися в європейській філософській свідомості ХХ століття, саме естетика стала симптоматичним вираженням духовної ситуації в багатьох країнах Заходу. Імплікована в розвиток філософсько-антропологічної свідомості, вона виявилася найбільш “живою” і найбільш соціальною формою культури й традиції, зазнаючи водночас впливу на формування та становлення власної теорії. “Чи не тут слід шукати відповідь на запитання про те, – зазначає відомий критик буржуазної філософсько-естетичної свідомості К.Долгов, – чому великі сучасні буржуазні філософи займаються в основному естетичною проблематикою й таємницями худож-

ньої творчості, а буржуазна наука ще із часів Буркхардта й Ніцше перейшла на естетичні позиції, з яких намагається не тільки витлумачити минуле, а й “окреслити” картину близького та віддаленого майбутнього” [3, с.55].

Антропологізм розпочав своє розгортання у “філософії життя”, екзистенціалізмі, феноменології, власне “філософській антропології”, неотомістській філософії, персоналізмі, які становлять найбільш впливовий потенціал сучасної західної філософії. У той самий час антропологічна налаштованість шкіл викликала конфронтацію з боку сциєнтистськи, позитивістськи спрямованих теоретиків, у творчості яких спостерігалось намагання “розправитися” з особистістю, суб’єктивністю, історичністю та іншими параметрами, звівши їх до об’єктивних реальностей мови чи інших структур. У таких випадках філософська проблема людини вимальовувалась як “концепція теоретичної смерті людини” [7, с.7].

Новітня доба попри таку переповненість духовними імперативами все ж підготувала ґрунт для систематизації традицій і новацій, утопій та інтуїцій, логіки й мови, ілюзій і міфів, переживання та комунікацій. В антропософському плані визрів синтез методів екзистенціально-феноменологічних, аналітико-технологічних, герменевтико-психотерапевтичних. Надзвичайно точно зазначена ситуація представлена в ґрунтовному дослідженні постмодерної раціональності Т.К.Гуменюк, яка акцентує увагу на той стан, коли сама філософія ставить себе під знак питання, ревізує не лише свій самообраз, понятійний апарат, свої категоріальні основи, а й сучасний стазис, “вкидаючи, таким чином, себе у період незвичайної творчості” [2, с.15].

Серед типів філософування, окрім сциєнтистського, спекулятивно-метафізичного, діалектико-матеріалістичного, релігійного, ірраціоналістичного, критико-раціоналістичного, появляються спроби компаративістського способу дослідження, який можна вважати радше доповненням до антропосвітоглядного. Надбання посттрадиційної методології виявили неможливість однолінійного порівняння шкіл, персоналій, концепцій, а тому мова часто заходить про окремі філософські культури, парадигми, глобальні людські перспективи. По суті, триває процес переключення з класичної філософської проблематики на широку проблематику філософської антропології та культури. При цьому європейські мислителі, подібно до художників, формують свій стиль, модерну манеру спілкування та комунікації. Фактично, ідеться про таку філософську діяльність мислителів, під якою розуміються антропологізм і суцільна антропологізація науки.

Історично склалося так, що, торуючи свій самостійний шлях в європейській культурі, естетика як органічний компонент західної “буржуазної” свідомості через необхідність виконувала роль самокритики, що найкраще висвічувало її коло проблем, історичну значущість, впливовість на суспільний прогрес чи спадкоємність. Така спроба самоперевірки поширилась у феноменологічній естетиці, а конкретніше, у практиці послідовників Е.Гуссерля (1859–1938). Саме він, “останній класик” німецької філософії, мав на меті дослідити структури феноменів чистої свідомості шляхом феноменологічної редукції (“епохе”), тобто поетапного очищення пізнання від натуралістично-предметних, психологічних і соціально-історичних характеристик. Гуссерль піддав критиці традиційний філософський об’єктивізм, у якому ігнорувалася роль людини як першоджерела словесних значень світу, тобто суб’єктивний та активний бік пізнання, внутрішній досвід і духовно конститутивна діяльність. Упровадивши поняття “інтенціональне життя”, Гуссерль за допомогою феноменологічного методу здійснив своєрідну реформу до “трансцендентально-інтенціонального” у свідомості, яка виступає первинно-фундаментальною основою та фактом утворення світу. Людина постає як центр, а звернення до предметів в їх ставленні до суб’єкта дає право вважати їх “інтенціональними предметами”.

Діапазон феноменологічних досліджень послідовників Гуссерля поширювався на естетичну й художню проблематику, звертаючись до літератури та мистецтва. Най-

більш яскраве вираження естетично-феноменологічний аналіз отримав у працях польського вченого Романа Інгардена (1893–1970). Він залучив до своїх логіко-гносеологічних експериментів музику, живопис, літературу та інші види й жанри мистецтва, вибудовуючи певні сходинки, опираючись на які можна аналізувати всю внутрішню складність естетичного, починаючи від звичайного чуттєвого споглядання й аж до формування “фаз естетичного переживання”. Учений зазначав, що “весь процес естетичного переживання включає в себе, з одного боку, активні фази, а з іншого, – миттєві фази пасивного відчуття, моменти “застиглості” споглядання” [6, с.133]. Окрім цього, Інгарден надає важливого значення інтерпретації, розмежовує опосередковане знання та спогади, розглядає кожний твір мистецтва як “поліфонічну гармонію” структурних елементів.

Наступне покоління феноменологів – М.Мерло-Понті, М.Дюфренн, Г.Морпурго-Тальябуе – часто вирішувало проблему з протилежних (у рамках феноменології) позицій. На це, безумовно, вплинули історичні та соціальні умови, пов’язані з подіями війни, окупації й національного Опору, а також інші політичні потрясіння. В їх задум входило вибудувати своєрідну соціальну організацію за логікою та принципами мистецтва. Виникає новий тип естетичного дійства, далекий від феноменологічних операцій. “До мистецтва звертаються не як до “матеріалу”, а як до джерела соціальних ідей і соціальних конструкцій, на основі яких і засобом яких можна буде побудувати новий, більш досконалий соціальний механізм” [5, с.39]. Такі мислителі, як Дюфренн у Франції, Морпурго-Тальябуе в Італії, очікують “месіанської” ролі мистецтва й естетики у вирішенні соціальних катаклізмів буржуазного суспільства й культури. “Мистецтво виявляється для них єдиним незакаламутненим джерелом, прообразом соціальної побудови людського суспільства, звільненого від гніту й омертвляючої рутини спустошених, обезлюднених форм” [5, с.41]. Скажімо, на думку Дюфренна, “прометеївська” роль мистецтва полягає в тому, щоб повернути людину в природний стан, а це – стан “поетичний” або “естетичний”. Дюфренн обстоює концепцію артизації дійсності, де ототожнюються мистецтво, гра, політика й життя. Тенденції феноменологічної естетики мали значний вплив на художню практику, оскільки за концепцією “онтологічного плюралізму” Р.Інгардена або ж “артизованої дійсності” Дюфренна чи “емпіричного досвіду” в “естетичному” тлумаченні Морпурго-Тальябуе формувалася певна естетична програма. Можна зауважити, що “самокритика” буржуазної свідомості в рамках феноменології не переросла в конструктивну концепцію, проте розкрила проблематику та її компетенцію, яка не пов’язувалася ні з онтологією, ні з гносеологією, ні з логікою чи соціальністю. Феноменологія вийшла на роздоріжжя аксіології, а естетика спрямувала свою потенцію в антропологію.

Феноменологічні сентенції послужили для одного з найбільш оригінальних представників цього спрямування М.Шеллера можливістю дослідити спонтанні спрямування особистості до цінностей як таких, що, з одного боку, мають апіорні емоційні передумови, а з іншого, – самі виступають іманентними умовами пізнавальної, релігійної, моральної орієнтації людини. Тому, коли шеллерівська філософська антропологія склалась як самостійний напрям, такі її представники, як А.Гелен, Е.Ротхаккер, Е.Хенгстенберг та інші поставили собі за мету цілісне дослідження людського буття із врахуванням як суб’єктивних, так й об’єктивних його параметрів. Трансцендування, історичність, свобода, мова вписались у філософську рефлексію теоретичного надбання ХХ століття, а феноменологічний метод інтенсивно “розворушив” екзистенціалізм, де “інтенціональність” із гносеологічної шкали переводиться в онтологічну, а “ейдетична інтуїція” як безпосереднє бачення істини перетворюється на ірраціональну екзистенціалістську, що витікає з пізнавальних потенцій підсвідомості та негативних емоцій.

Екзистенціалістська естетика К.Ясперса, М.Гайдеггера, Ж.П.Сартра, Н.Аббаньяно намагалася досягнути буття як безпосередню, нерозчленовану цілісність об’єкта й суб’єкта, тобто буття людини, екзистенція якої раціонально не пізнається, а опановується

безпосереднім “переживанням”. Антропоцентризм, як і у випадку з феноменологічними прикладами про звернення до естетичного контексту, підказував, що зрозуміти “переживання” можна лише спираючись на художньо-образні засоби мистецтва. У західно-європейській культурі популярність екзистенціалізму зростала від залучення до його кіл художньої інтелігенції. У ньому її приваблювали теоретичні ідеї, викладені в романах, міфах, поетиці, есеїстиці. Мистецтво ототожнювалося з філософією, а естетика – із вченням про “людину часу”. Влиття екзистенціальних поглядів у загальну антропофілософську течію було закономірним. “Нечіткість методологічних та світоглядних засад зумовила відносну легкість взаємодії, а іноді й інтеграції екзистенціалізму з психоаналізом, феноменологією, персоналізмом, неотомізмом” [8, с.26]. Аналізу естетичної концепції антропологічно орієнтованої філософії найбільш оригінально та змістовно імпонує феноменологічно-екзистенціальна лінія.

Феноменологи й екзистенціалісти пережили глибокий зв’язок не тільки в спільних фундаментальних принципах, а й у деяких круговертях своєї історії. Такі спостереження підтверджує той факт, що учень Гуссерля Макс Шеллер зблизив феноменологію та інтуїтивізм і в той самий час підготував ґрунт для розвитку екзистенціалізму. Якщо Гуссерль у своїй естетиці мав на увазі “чисту свідомість”, то Шеллер говорив про свідомість “особистості”, таким чином помістивши її в центр феноменологічного пізнання, а це, відповідно, випередило екзистенціалістську концепцію “суб’єкта існування” як пізнавального суб’єкта. Подальшу еволюцію провів інший учень Гуссерля – М.Гайдеггер, який у центр дослідження помістив апріорне “людське існування”. Спільною для феноменологічних та екзистенціальних естетичних концепцій стала проблема існування. У центрі уваги феноменологів опиняється питання буття твору мистецтва чи літератури, а екзистенціалістів – питання буття особистості. Така постановка приводить філософів до з’ясування взаємозв’язку між існуванням і сутністю, що переводить онтологічні пошуки в гносеологічні. Загалом суб’єктивізм знову виступає тією основою, на якій замикаються феноменологічні, екзистенціалістські й інтуїтивістські концепції мистецтва, а сам екзистенціалізм як ірраціоналістична тенденція та символ песимізму й безнадійності кризового періоду західної культури отримав назву “апофеозу суб’єктивності” [10, с.110].

Серед художньої інтелігенції на Заході філософія екзистенціального спрямування отримала досить стабільну популярність. Певну роль відіграли ті обставини, що представники цієї школи вирізнялися крайньою неоднорідністю в соціальних, політичних поглядах і життєвих позиціях. “Якщо Сартр та Камю під час Другої світової війни були активними діячами французького Опору, Ясперс при пануванні нацистів був звільнений за політичну неблагонадійність, то Гайдеггер і при Гітлері залишався на філософській кафедрі” [1, с.59]. Аналогічна ситуація щодо діаметрально протилежних політичних орієнтацій склалася в попередників екзистенціалізму зі школи “філософії життя”. Поряд з Ф.Ніцше, В.Дільтеєм, О.Шпенглером, А.Шопенгауером та іншими представниками волонтаристично-песимістичного спрямування вимальовується постать авторитетного інтуїтивіста А.Бергсона. Те, що поєднало цих мислителів, було вихідним пунктом не тільки екзистенціалізму, а й принципово нової платформи пізнання людських реалій та цінностей. Під час аналізу майже всіх сфер суспільного життя їх ідеалом досліджень обиралося мистецтво, де, завдяки ірраціональній інтуїції, пізнавалася глибинна антропологічна історія.

Ідейною предтечею екзистенціалізму виступила творчість С.Кіркегора, який заклавав підвалини нового розуміння буття в цілому, здійснивши своєрідний “трансцендентний прорив” в європейській філософській культурі мислення. Значна плеяда екзистенціалістів звернулася до проблеми людського існування в найширшому онтологічному контексті. “Саме злиття цих двох фундаментальних питань – питання про людину

та питання про буття – злиття, зумовлене загальним намаганням подолати іманентизм панлогізму й абсолютного суб'єктивізму, намаганням до нового відкриття Трансцендентного, зумовило поворот до онтології в таких мислителів, як М.Гайдеггер, К.Ясперс, М.А.Бердяєв, Г.Марсель та інших” [1, с.7].

Екзистенціальна думка С.Кіркегора була критичним переосмисленням гегелівської філософії Абсолютного Суб'єкта, зверненням до німецького романтизму, до Шиллера, Гете, до Канта, до Шеллінга та до близьких за духом письменників Е.Гофмана й Ф.М.Достоевського. В екзистенціальну проблематику ХХ століття вона принесла зближення науки й мистецтва, філософії та естетики в їх “прориві до трансцендентного”. Звичайно, художні есе та філософські романи отримали інший, раціонально-понятійний спосіб аргументації, ставши предметом академічної філософії. “Буття і час” Гайдеггера, тритомна “Філософія” Ясперса, “Буття та ніщо” Сартра закладають категоріальний фундамент екзистенціальної онтології, а їхні автори підвладні еволюціям і переломним моментам свого життя та часу.

Західноєвропейську культуру екзистенціалізму доповнюють також такі персоналії, як Карл Ясперс, Альбер Камю, Сімона де Бовуар, які вивели екзистенціалізм на світовий рівень, зробили його надбанням історії. Загальну спрямованість “олюднення” світу вони дійсно довели до “антропоцентризму” через призму мистецтвознавчих досліджень та естетичних розробок.

Естетичний дискурс, що завжди утримував у полі зору окрему людину з її переживаннями, емоціями, намірами й тривогами, пристрастями, перевагами та недоліками, крім екзистенціально-феноменологічної філософії як антисциєнтистської орієнтації, почали пропагувати інші напрями як заклик до “емпіричної філософії”. У такому контексті відбувається становлення нової методологічної бази – через естетизацію філософської думки, виникнення нових явищ в естетиці та мистецтві, зокрема таких, які здаються несумісними, однак стійко існують у людському соціумі. “Цінність антропологічного знання полягає саме в тому, що воно виступає своєрідною протигагою як до раціоналізації, так і до ідеологізації культури. Воно є продуктом діяльності конкретної людини, що освоює буття, на відміну від абстрактного спостерігача не теоретично, а духовно-практично. Саме людина є такого роду сутністю, де зустрічається суб'єктивне й об'єктивне, пізнавальне та ціннісне, фантастичне й дійсне, теоретичне та практичне. Саме для людини сенс буття досягається завдяки пізнанню, а пізнання виявляється формою життя” [9, с.14].

Можна стверджувати, що естетичний антропологізм виникає на класичному матеріалі методології нового часу з її характерними рисами абсолютності й імперативності об'єкта, а також на некласичних типах філософствування першої половини ХХ століття з його модуляціями суб'єкта та суб'єктивності. На ньому базуються нові естетичні настанови – постнекласичні. Посттрадиційна методологія (метатрадиція), що витікає з людського “Я”, у діяльній сутності якого знімається попередня дихотомічність (класичне та некласичне), проявляється в здатності творити власний життєвий світ, людиновимірну цілісність, естетичну аксіологію.

1. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному / П. П. Гайденко. – М. : Республика, 1997. – 495 с.
2. Гуменюк Т. К. Постмодернізм як транскультурний феномен. Естетичний аналіз : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук / Т. К. Гуменюк. – К., 2002. – С. 15.
3. Долгов К. М. Ретроспектива или перспектива? Критика утопических концепций современной феноменологической эстетики / К. М. Долгов // О современной буржуазной эстетике : сб. статей. – М., 1976. – Вып. 4. – С. 55.
4. Долгов К. М. Критика буржуазного философско-эстетического сознания : автореф. дис. на соискание уч. степени д-ра филос. наук / К. М. Долгов. – М., 1973. – С. 5–6.
5. Долгов К. М. От Киркегора до Камю / К. М. Долгов. – М., 1990. – С. 39, 41.
6. Ингарден Р. Исследования по эстетике / Р. Ингарден. – М., 1962. – С. 133.

7. Кузмицкас Б. Предисловие / Б. Кузмицкас // Антропологический поворот в философии XX века : сб. статей. – Вильнюс, 1987. – С. 7.
8. Левчук Л. Т. Західноєвропейська естетика XX століття / Л. Т. Левчук. – К., 1997. – С. 26.
9. Марков Б. В. Философская антропология / Б. В. Марков. – С. Пб., 1997. – С. 14.
10. Мельвиль Ю. К. Пути буржуазной философии XX века / Ю. К. Мельвиль. – М., 1983. – С. 110.
11. Скальська Д. М. Естетичні виміри філософсько-антропологічних вчень XX століття / Д. М. Скальська. – Івано-Франківськ : ІФНТУНГ, Факул, 2003. – 231 с.

The paper analyzed the perspectives of modern era aesthetics. Aesthetic discus as part of philosophical anthropology acquires the status of “aesthetic anthropologism” with its origins, traditions and posttraditions.

Keywords: *philosophical anthropology, anthropological principles, aesthetics, art, phenomenological-existential line, metatradition.*

УДК 1(091):124.4:17.022.1

ББК 87.3

Анастасія Яремак

ЛЮДИНОМІРНІСТЬ ЕСТЕТИЧНОГО ІДЕАЛУ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

У статті досліджується роль людини як важливого фактора формування естетичного ідеалу. Проаналізовано особливості розвитку людиномірності в естетичних цінностях різних періодів розвитку філософської думки в Україні.

Ключові слова: *ідеал, естетичний ідеал, естетичні цінності, етичні цінності, прекрасне, людиномірність, антропоцентризм, гуманізм.*

Однією з визначальних особливостей поглядів українських філософів у сфері естетики є акцент на людиномірність. Саме ця риса послідовно постає з екзистенційного, гуманістичного й етико-спрямованого характеру української філософської думки. Людина завжди займає чільне місце як об'єкт і суб'єкт філософського дослідження, тому важливо з'ясувати, яким чином вона присутня в естетичних поглядах українських мислителів віддавна й до сьогодні.

Вивченням цієї проблеми займалися І.Іваньо, який дослідив особливості розвитку української естетичної думки; Ф.Прокопович, аналізуючи риторичне мистецтво, не проминув увагою питання прекрасного в людині; Т.Шевченко, М.Гоголь, Леся Українка та ін. розкривали питання людиномірності естетичного ідеалу у своїй творчості; І.Франко, досліджував й аналізував творчість своїх сучасників, зокрема, Лесі Українки та В.Стефаніка. Також людиномірності стосуються напрацювання С.Возняка, О.Дарморіза, А.Камінського, Л.Левчук, І.Мірчука, В.Мовчан, О.Петрушенка. До останніх публікацій на вказану тему належать стаття А.Камінського “Естетичний ідеал”, де визначаються роль і завдання цього поняття [4], стаття О.Дарморіза “Естетичний ідеал в українській філософській думці першої половини XX століття”, у якій окреслюються погляди українських мислителів XX століття на поняття естетичного ідеалу, естетичного смаку, цінності [2].

Мета статті – проаналізувати людиномірні аспекти естетичного ідеалу в українській філософській думці протягом усього часу її становлення й пошуку суттєвих особливостей, які сформувалися в процесі історичного розвитку філософських поглядів різних мислителів.

Розглядаючи поняття ідеалу, знаходимо чітке й доволі вичерпне визначення, згідно з яким ідеал – це “...уявлення про найвищу досконалість, котра як взірць, норма і мета визначає спосіб і характер діяльності людини або соціальної групи” [9, с.231]. Отже, узагальнюючи, можна підсумувати, що ідеал – це взірць, який є досконалим у своєму роді. Естетичний же ідеал – це “...вид естетичного відношення, що є взірцем на-

лежної чи бажаної естетичної цінності (ідеал краси, ідеальна гармонія тощо). Він формується в певних історичних умовах і змінюється відповідно до розвитку суспільства” [7, с.83]. Таким чином, естетичний ідеал – поняття вужче й позначає досконалий зразок того, що сприймається емоційно-чуттєвим шляхом. Естетичний ідеал існує як поняття належне – таке, до якого людина прагне і який бажає втілити.

Оскільки людина розглядається як суб’єкт пізнання і творець ціннісних орієнтирів, то необхідно також окреслити, що конкретно ми маємо на увазі під поняттям “людиномірність”.

Якщо антропоцентризм возвеличує людину, підносячи її як “центр Всесвіту”, “кінцеву мету світобудови” [9, с.33], то людиномірність має на меті пояснити процес формування цінностей і найвищої та найдовершенішої з них (ідеалу, зокрема естетичного) і навіть характер усїєї філософії, опираючись на положення про людину як мірило. Представникам антропоцентричного світогляду властиво зосереджувати увагу та спрямовувати свої міркування на саму проблематику людини, а людиномірність – це швидше присутність у міркуваннях апеляції до людських потреб і бажань, її діяльності.

Окрім того, важливо зазначити, що людиномірність естетичного ідеалу в українській філософській думці має гуманістичне спрямування. Це зумовлено тим, що естетичний ідеал не лише зосереджується на необхідності людини як основної точки відліку філософських розмислів, а й акцентує увагу на потребі утвердження свободи, щастя, принципів рівності, людяності, справедливості.

Як від точки відліку, від людини беруть початок будь-які судження у сфері естетики, оскільки вони виникають на основі емоцій. Хоч естетичний ідеал багатомірний, проте особливу увагу варто звернути на людину, її ціннісні орієнтири, які лягають в основу її діяльності й суджень, а відтак і формування самого естетичного ідеалу. Українська філософська думка робить акцент на питанні людини, її смисложиттєві проблеми й знаходиться в постійному пошуку підстав людського буття. Тому, зважаючи на наявний тісний зв’язок уявлень про естетичне й етичне, естетичний ідеал тут розглядається здебільшого нерозривно пов’язаним із пошуками рис досконалої людини. Таким чином, мірою прекрасного постає сама людина.

Досконалий естетичний взірець історично змінюється, якщо розглядати його в хронологічному розвитку. Отож розглянемо зародження, формування й розвиток людиномірності естетичного ідеалу в українській філософській думці в історичній динаміці.

Зародження естетичних цінностей в українській філософській думці бере початок ще в українській дохристиянській міфології. І.Іваньо зазначає: “У свідомості народу історично першим об’єктом і мірою краси виступає не людина, а природа, від якої залежало людське життя” [3, с.25]. Однак природні стихії та явища часто уявлялися антропоморфними. Наприклад, мавки поставали в людській уяві як молоді красиві дівчата. Леся Українка пізніше поетизує цей образ у “Лісовій пісні”:

“...ти зовсім така,
як дівчина... ба ні, хутчій як панна,
бо й руки білі, і сама тоненька...” [5, с.356].

Погляд на Сварога як на батька та виокремлення його дітей Сварожичів, які прагнуть світом, – це цілком однозначне свідчення того, що людям у той час було притаманно бачити богів олюдненими – такими, які мають не лише ідеалізовану зовнішність (мавки), володіють неймовірною силою (Перун, Стрибог), а й відповідний сімейний уклад, який гармонійно функціонує. В означений період, ще до приходу християнства, основні естетичні цінності формуються в синкретичній єдності зі світоглядними позиціями щодо богів і духів як людиноподібних істот.

У філософській думці Київської Русі головним проблемним полем для міркувань стає відношення “людина – Бог”. Відтак С.Возняк пропонує вважати парадигмою того

часу “антропотеоцентризм” [1], що цілком закономірно. Звісна річ, що естетичний ідеал втілюється в іконописі, де зображення Бога неможливо уявити інакше, як у людській подобі. Людська подoba в іконописі – це крок до осмислення добродетностей, які є обов’язковими атрибутами набожної людини й водночас утіленням розуміння нерозривного зв’язку естетичного ідеалу з етичними цінностями, такими як добродетельність, милосердя, людинолюбство.

Після занепаду Київської Русі та Галицько-Волинського князівства у світогляді відбуваються суттєві зміни. Антропоцентрична спрямованість у пошуках естетичного ідеалу залишається, але набирає нового значення, унаслідок піднесення ролі творчої активності людини, “антропокреатоцентризм” [1]. У філософських пошуках акцент з осмислення добродетностей як таких зміщується на пошуки активного їхнього втілення. І.Іванько, досліджуючи розвиток естетичної думки в Україні, вважає, що становлення естетичних ідей у цей період залежить від бурхливого розвитку гуманістичних поглядів: “Діячі братських шкіл під впливом гуманістичних ідей прагнули використовувати мистецтво для розвитку людини, її освіти й виховання. Частина полемістів відчула вплив гуманістичних ідеалів і прагнула вийти за рамки традиційних релігійних уявлень, опановуючи ідеї світського мистецтва й філософії” [3, с.56]. Справді, хоча в цей час поновлюється інтерес до філософії Київської Русі, на зміну особистій аскетичній практиці, запропонованій філософськими міркуваннями тієї доби, приходять ідеї людини світської, яка бере активну участь у суспільних процесах і є носієм національного світогляду. Таким чином, людиномірність естетичного ідеалу означеного періоду проявляється в спробі осмислити нову якість людини через світське мистецтво, яке стверджує потребу самозаглиблення у внутрішній духовний світ. Сакральний живопис також зазнає відповідних змін, які зумовлені духом епохи.

Просвітницька філософська думка в Україні характеризується “антропораціоцентричним” [1] світоглядом, де навіть естетичний ідеал осмислюється з позицій раціонального підходу. Ф.Прокопович у праці “Про риторичне мистецтво” вважає необхідним дотримання в мовному оформленні промови розумності: “...як ми захоплюємося обличчям людини, у якій вбачаємо вчений розум: яке б воно не було, а милуємось ним як красивим” [8, с.264]. Таким чином, мислитель загострює увагу на тому, що людська здатність продуктивно раціонально мислити постає нарівні з внутрішньою гармонією людського організму як одна з визначальних рис, за якими можна скласти уявлення про людину як естетично досконалу. До традиційної уваги, яка звертається на чесноти людини як необхідний атрибут її естетично ідеального образу в українській філософській думці означеного періоду, додається раціональність (на відміну від думки доби Київської Русі, коли в пошані була мудрість).

Представники українського Просвітництва, як і представники українського Відродження, ідеальною людиною вважають людину активну, а її краса виявляється в гармонійній цілісності. Г.Сковорода в пошуках гармонійної людини зосереджує свою увагу на її серці, краса якого важливіша, ніж тілесна досконалість. Запропонована ним оновлена древньогрецька тріада “істина–добро–краса” найповніше окреслює гуманістичне та раціоцентричне спрямування осмислення естетичного ідеалу епохи Просвітництва в Україні. Г.Сковорода, як і його попередники в братських школах, вважав, що мистецтво повинно виконувати виховну функцію, а не замикатися саме на собі, окреслюючи морально-етичні орієнтири.

Академічна філософія XIX століття в Україні не цікавиться естетичною проблематикою в тому ж обсязі, що й раніше, звертаючи свою увагу основним чином на гносеологічні й онтологічні питання. Але важливо відмітити, що в цей період значного поширення набувають переконання щодо людини як істоти активної (І.Шад), люблячої, бажаної добра світові (О.Козлов), людина розглядається як мірило й запорука власно-

го щастя та добробуту (М.Каразін), розробляється проблематика природних прав людини (І.Ризький) тощо. Ця людиномірність філософських міркувань щодо естетичних цінностей натомість значним чином розгортається у філософії українського романтизму та суспільно-політичній думці кінця ХІХ – початку ХХ століть.

В естетичній думці українського романтизму людиномірність проявляється здебільшого в естетичних образах. Слід згадати, що людина та природа розглядаються в романтизмі в синкретичній єдності. Відтак уявлення про естетичний ідеал часто передається у формі “олюдненої” природи, природних образів, яким приписуються людські риси. Означені образи неодноразово знаходимо у творах Т.Шевченка (у поезіях “Тополя”, “Причинна”, “Думка” та ін.), М.Гоголя (“Вечори на хуторі поблизу Диканьки”, “Вій” тощо). Для Т.Шевченка заперечення людини в будь-якому аспекті є немислимим: уся його творчість насичена гуманістичним підходом до розуміння людини, ствердженням її прав, міркуваннями про необхідність духовної свободи. Типізований образ козака в поезії “Іван Підкова” розгортає перед читачем зразок досконалої людини, яку так поцінують у цей час – суспільно-активної, свободолюбної, вольової. М.Гоголь у “Мертвих душах” саме через естетичні образи, відштовхуючись від проявів потворного та неетичного, ілюструє моральні вади й шукає ідеальну людську істоту, а, як наслідок, знаходить взаємозв’язок між характером душі (мертва чи жива) і зовнішністю людини. Зовнішність завжди несе відбиток душевних якостей: красивою може бути тільки чиста душею людина, людина, сповнена чеснот гуманістичного характеру, що М.Гоголь і розкриває в означеному творі.

У той період у центрі роздумів про людину постало відношення “людина – нація”. До цього підштовхували реалії життя – факт відсутності власної української держави змусив зосередити значну увагу мислителів українського романтизму на питаннях історії та національній ідеї. Саме тому, на нашу думку, пануючим напрямом світоглядної парадигми в романтичний період є “антропонаціоцентризм” [1]. Це питання в естетичній площині вирішується знову ж через художні образи, але в цьому разі вже героїчного характеру, які завжди є втіленням ідеальних етичних якостей в “ідеальній” естетичній формі. Ідеальність форми не слід розглядати як суто гармонійне поєднання рис чи пропорційність у зовнішності, вона цілком може бути втілена й в образі літнього мудрого чоловіка (наприклад, кобзаря).

Кінець ХІХ – початок ХХ століть ознаменувався у філософській думці розгортанням суспільно-політичних парадигм, які подекуди розвивалися на ґрунті та під впливом романтизму. Леся Українка, наприклад, уміло синтезувала романтичні настрої з ідейністю суспільного спрямування. Ідейність мистецтва, згідно з її поглядами, цілком може визначати виховну функцію основною функцією мистецтва. Не останнє місце в осмисленні нею естетичних цінностей через призму мистецтва займає й народність мистецтва. Мистецтво заради мистецтва – беззмістовне, замість такого підходу Леся Українка пропонує розглядати завданням мистецтва служіння вищій меті. Уявлення мислительки про естетичний ідеал формується під впливом поєднання ідей загальнолюдського та національно-особливого, принципів рівності й братерства, концепції свободної активної людини. Гармонійне поєднання цих двох начал (загальнолюдського й національно-особливого) та інших міркувань, сповнених гуманізму, закономірно прослідковується в її поетичній творчості.

На людиномірність необхідно також зважати, вивчаючи теоретичний доробок І.Франка. Він стверджує, що “поетична краса, се не є сама краса поетичної форми, ані нагромадження якихсь нібито естетичних і гарних образів, ані комбінація гучних слів. Усі ті складники тільки тоді творять дійсну красу, коли являються частинами вищої цілості – духовної краси, ідейної гармонії” [10, с.273–274]. Таким чином, прекрасне актуалізується там, де присутні вища ідея й воля до її втілення, сама ж краса як така

не має ваги й не є повноцінною красою. Отже, можна зробити висновок, що приналежність І.Франка та Лесі Українки до націонал-демократичного напрямку та тісне спілкування приводять до подібних поглядів на роль свідомої й активної особистості в розвитку ідеї краси, прекрасного, ідеального у сфері естетики.

В.Стефаник, зосереджуючи увагу на соціальних проблемах, завжди торкається теми потреб людини, її бажань, прагнень. У творах філософа часто знаходимо міркування над проблемами селянства та робітників, що свідчить про тяжіння В.Стефаника до народності мистецтва. Йому також притаманно звертати увагу на соціальні протилежності через художні образи. Наприклад, в оповіданні “У нас все свято” естетичний ідеал виступає як засіб підкреслити контраст реального та належного в суспільних відносинах.

Філософ української діаспори І.Мірчук у своєму курсі лекцій з естетики наголошує на унікальності ролі людини (цілої нації) у формуванні естетичного ідеалу: “Різні естетичні ідеали, що виступають рівночасно у різних народів або суспільних кіл, які відповідно до своїх здібностей виконують призначене їм завдання, належать так само до одного і того самого поняття. Що в українців розвинулася так високо народна музика, а у німців – епічна творчість, це вказує тільки на різні ролі, які ці народи мають відіграти в історичному процесі, але рівночасно всі ці прояви вселюдської творчості в різних країнах та у різних народів є одно вартні і тільки взаємно себе доповнюють” [6, с.24]. Така світоглядна позиція, як і в інших його міркуваннях про естетичний ідеал, нагадує естетичну позицію Г.Гегеля.

Упродовж періоду існування Радянського Союзу естетичний ідеал розглядався в рамках марксизму-ленінізму. Довершеним, взірцевим зразком людини була людина, яка чесно працювала, розвинена фізично, щаслива й, що найголовніше, така, яка живе, радіючи суспільному ладу тоталітарної держави, яка, у свою чергу, пропонує суворий контроль щодо порухів душі й тримає в жорстких рамках уявлення про національну ідентичність. Таким чином, людська постать в уявленні про естетичний ідеал наче й була присутня, але відсувалася на периферію цінностей. Зважаючи, що естетичні цінності в українській філософській думці завжди нерозривно пов’язувалися із цінностями етичними й мали чітко виражений гуманістичний характер, закономірно виникає відповідний дисонанс, який почав знаходити логічне вирішення з приходом періоду незалежності України.

Філософська думка в Україні сьогодні зацікавлена в теоретичних розробках естетичної проблематики, її стосунку до людини та “людиномісткості” естетичних категорій, зокрема, естетичного ідеалу. Серед сучасних дослідників можна прослідкувати плюралізм поглядів. А.Камінський досліджує естетичний ідеал і дотримується ідейного поля антропоцентризму: “Естетичний ідеал...перебуває в органічному взаємозв’язку з національним ідеалом” [4, с.78]. О.Петрушенко розглядає естетичний ідеал дещо ширше, визнаючи необхідність зміни ідеалу згідно з вимогами суспільства. О.Дарморіз теж стоїть на позиціях об’єктивного підходу, стверджуючи, що естетичний ідеал це – “... уявлення бажаного досконалого стану з погляду прекрасного – завжди є образом взірцевого, а отже ціннісного, оскільки естетична цінність відображає ступінь досконалості, якою людина наділяє об’єкт свого естетичного сприйняття” [2, с.124].

Так чи інакше ідеал в естетичній сфері завжди орієнтований на людину, яка постає своєрідною мірою прекрасного, бо й антропоцентричний погляд, у якому підноситься ідея нації, і логічне зауваження щодо історичної мінливості ідеалу разом із суспільством, і твердження про те, що саме людина виокремлює ціннісні риси й наділяє ними об’єкт сприйняття, – усе це однозначно свідчить про закономірну тенденцію в сучасній естетичній думці вважати роль людини у формуванні естетичного ідеалу винятковою.

Людиномірність належала до основних світоглядних орієнтирів, притаманних українській філософській думці. Із часом питання людини, що містив у собі естетичний ідеал, змінювалися відповідно до потреб, які висувала та чи інша доба. Однак людина,

вирішуючи проблеми естетичних цінностей та естетичного ідеалу, ніколи не залишалася осторонь і, судячи з усього, була визначальним фактором для формування естетичних поглядів будь-якого періоду розвитку української філософської думки.

1. Возняк С. Антропоцентризм філософської думки України: ретроспективний погляд [Електронний ресурс] / С. Возняк. – Режим доступу : <http://www.mesoeurasia.org/archives/5882> (17.06.2013).
2. Дарморіз О. Естетичний ідеал в українській філософській думці першої половини ХХ століття / О. Дарморіз // Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. – 2008. – № 11. – С. 124–132.
3. Иваньо И. Очерк развития эстетической мысли Украины / И. Иваньо. – М. : Искусство, 1981. – 424 с.
4. Камінський А. Естетичний ідеал / Адам Камінський // Мандрівець. – 2005. – № 4. – С. 73–79.
5. Леся Українка. Лісова пісня / Леся Українка // Зібрання творів : у 2 т. / Леся Українка. – К. : Наук. думка, 1975. – Т. 1. – 728 с.
6. Мірчук І. Естетика / Іван Мірчук. – Мюнхен, 2003. – 108 с.
7. Петрушенко О. П. Словник з естетики / О. П. Петрушенко. – Львів : Магнолія, 2006, 2009. – 353 с.
8. Прокопович Ф. Про риторичне мистецтво / Феофан Прокопович // Філософські твори : у 3 т. / Ф. Прокопович. – К. : Наук. думка, 1979. – Т. 1. – 512 с.
9. Філософський енциклопедичний словник / голов. ред. В. І. Шинкарук. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
10. Франко І. Леся Українка / Іван Франко // Твори : у 50 т. / Іван Франко. – К. : Наук. думка, 1981. – Т. 31. – 595 с.

In the article the role of man as an important factor of the aesthetic ideal's formation is examined. The peculiarities of human-measure's development in aesthetic values of different periods of the development of philosophical thought in Ukraine are analyzed.

Keywords: *ideal, aesthetic ideal, aesthetic values, ethical values, beautiful, human-measure, anthropocentrism, humanism.*

УДК 1.17.7.73.79 (791)

ББК 7.01

Катерина Ірдиненко

ЕСТЕТИЧНІ КОНЦЕПЦІЇ ТАНЦЮ В КОНТЕКСТІ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОГО ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОГО МИСТЕЦТВА

У статті проаналізовані постмодерністські тенденції розвитку сучасного хореографічного мистецтва, показані риси, які притаманні постмодерністському мистецтву в цілому, представлена постмодерністська епоха як багатомірне теоретичне та художнє відображення духовного повороту в самосвідомості західної цивілізації щодо сфери мистецтва й філософії.

Ключові слова: *постмодерн, модерн, танець, танцювальні техніки, синтез мистецтв.*

Розвиток естетики та постмодерністського мистецтва у ХХ столітті є складним і суперечливим процесом. Аналіз основних тенденцій ХХ століття дає змогу органічно поєднати історико-естетичний матеріал із новими теоретичними розвідками української та світової науки, ввести в широкий науковий ужиток нові джерела. Риси, які притаманні постмодерністському мистецтву, характеризують не стільки саме його, скільки виражають загальну культурну парадигму сучасності, зокрема, невизначеність, відкритість, незакінченість, фрагментарність, тяжіння до реконструкції, колажність, цитатність, відмову від канонів, від авторитетів, іронічність як форму руйнування присутності самоіронії, багаторівневе тлумачення, маргінальність, іманентність, що перетворює культурну діяльність на інтелектуальну гру, звернення до матеріальності, девальвацію естетичної цінності, ідею штучної краси, що стирає опозицію природне – штучне й наполягає на нарочитій ненатуральності, не-імітації природи як еталона. Це неповний перелік основних визначень постмодерністського мистецтва [4, с.183].

Постмодернізм – це багатомірне теоретичне та художнє відображення духовного повороту в самосвідомості західної цивілізації щодо сфери мистецтва й філософії. Че-

рез усі проблеми постмодернізму проходить образ культурного розвитку, що охоплює складні процеси сучасності. Постмодернізм робить висновок, що “головний недолік усієї попередньої філософії” полягає в сліпому наслідуванні “гранд-нарративу” (Ліотар). Позиція постмодернізму зорієнтована на плюралізм. Постмодернізм як специфічна система світосприйняття та самовідчуття розкривається в багатьох працях західноєвропейських (Р.Барт, Ж.Бодрійар, Ж.Дельоз, Ж.Ф.Ліотар, М.Фуко, Ж.Дерріда, Ф.Гваттарі, У.Еко, Ю.Кристева та ін.), російських (В.Арсланов, В.Діанова, Н.Малишевська та ін.) і вітчизняних (Т.Бондарчук, Т.Гуменюк, Н.Жукова, В.Личковах, О.Оніщенко, О.Петрова та ін.) науковців.

Проблема пошуку нової хореографічної мови, нових засобів виразності стала однією із центральних проблем танцювального світу ХХ століття. Питанням хореографії постмодернізму присвячено ряд мистецтвознавчих робіт (В.Ванслов, В.Гаєвський, Н.Зозуліна, Н.Маньковська), але аналіз саме постмодерністського хореографічного мистецтва є недостатньо вивченою проблемою для сучасної естетики та мистецтвознавства.

Відзначимо, що постмодерністський бум прискорив природний перебіг процесу синтезу мистецтв, що особливо відчутно в театрі та мистецтві танцю. Поєднання уяви й переживання, ібсенівської готичної композиції та ієрогліфічних прийомів А.Арто, асоціативність суто сценічних образів, гра зі знаками культури як символ свободи від будь-яких естетичних догм – характерні риси театрального постмодерну. Синтезом драматургії, музики, танцю й сценографії відмічені постмодерністські театральні експерименти італійського режисера Д.Корсетті. Його творче кредо – створення сценічного “кодексу жестів” – своєрідної партитури для голосів і рухів акторів, що нагадує естетику відеокліпів. Так, відкидаючи спроби ілюстративного перенесення текстів Ф.Кафки на сцену, Корсетті в спектаклі “Опис однієї битви” згуртовує в єдине ціле три новели – “Нора”, “Опис однієї битви”, “Вирок”. Зводячи їх основні сюжетні лінії в єдину партитуру, де всі елементи – візуальні, звукові й пластичні – мають рівне смислове значення, режисер формує сценічний символ духовного й тілесного лабіринту, внутрішнього конфлікту розщепленої свідомості, що не знаходить вихід. Доповнена кінопроекціями, театром тіней, танцями, пантомімою, гра актрис створює алегорію процесу болісного розривання землі, що проливає світло на таємницю в її глибинах, – підземної споруди, здатної захистити від підступності повсякденного життя, де “все залишається незмінним” [2, с.52].

Новий етап розвитку сучасного хореографічного мистецтва пов’язаний з наростаючою відвертістю суспільного життя й розширенням культурного простору. У зв’язку із цим, дія сучасного хореографічного мистецтва на культурне життя суспільства посилюється. Постмодерністська хореографічна естетика сконцентрована на думці цілісності життя, що сполучає мешканця нашої планети й природу. Сьогодні формується новітній рівень сприйняття хореографічних інтерпретацій глибин людської душі, її оригінальних проявів у місці й часі. І у ХХІ столітті мова хореографії зберігає в цілому такий іронічний тон постмодерну й вельми традиційний еталон. У результаті виникають нові танцювальні жанри та напрями.

Contemporary-Dance, або модерн (контемпорарі данс, контемпорарі, контемп), постмодерн – напрям сучасної хореографії, що зародився в США (кінець ХХ – початок ХХІ століття) на основі американського та європейського модерну й постмодерну. Народження цього хореографічного напрямку було спровоковане бажанням танцівників відійти як від уже існуючих традиційних догм класичного танцю, так і від безпечності естрадного танцю. Серед усіх відомих митців у світі Contemporary-Dance Марта Грехем є найбільш знаковою особистістю. Техніка Грехем широковідома й викладається в усьому світі. Оскільки Contemporary-Dance динамічно розвивається, то постійно з’являється багато молодих талановитих виконавців і хореографів у цьому танцювальному напрямі.

Contemporary-Dance широко використовується в сучасних балетах М.Канінгема, М.Бежара, Б.Ейфмана, У.Форсайта, П.Бауш. Сучасне мистецтво, проявом якого є Contemporary-Dance, дає глядачам абсолютну свободу розуміння дії. Танцюрист, який виконує цей стиль, накопичує енергію, думки, емоції, а потім віддає їх глядачеві. Але щоб накопичити вищесказане, необхідно “зануритися” у себе, а для цього – пізнати себе. Існує дві думки відносно походження Contemporary-Dance. Перша зводиться до розгляду сукупності авторських технік європейського походження, орієнтованих на класичний танець із застосуванням нових технологій сучасної хореографії. Зазначеної точки зору дотримуються хореографи й балетмейстери, які представляють N-Y Citi Ballet, English National Ballet, Grand D’Opera, а також І.Кіліан, Б.Ейфман та ін.

Друга думка презентує Contemporary-Dance не як єдиний однозначний стиль, а скоріше як набір танцювальних технік і методик, які сформувалися на основі американських та європейських танців модерн і постмодерн. У цьому випадку відмінними особливостями Contemporary-Dance є переміна напружених м’язів і різкого розслаблення, робота з диханням, падіння й підйоми, різкі зупинки (часто на прямих ногах), балансування, швидка зміна емоційних станів [11, с.59].

Беручи до уваги думки сучасних науковців [8–10], можна сформулювати й думку, що Contemporary-Dance одночасно базується на західному танці (класика, модерн) і на східних мистецтвах руху (цигун, тай-цзі, йога).

Таким чином, для Contemporary-Dance, як і для всього сучасного мистецтва, ключовою характеристикою є симбіоз – Сходу й Заходу, класики й авангарду, професійної техніки та свободи самовиразу.

Водночас слід відзначити, що Contemporary-Dance – це не єдиний однозначний стиль, а скоріше набір танцювальних технік і методик, запозичених із модерну та постмодерну. Відмінними особливостями Contemporary-Dance є: класична виправка й натягнутість (руки, ноги, спина), дихання, різкі зупинки та падіння й підйоми. Contemporary-Dance потрібно сприймати як театр танцю.

Величезна роль у Contemporary-Dance належить технікам, які навчають координувати свідомість і тіло. Тому для танцівників Contemporary-Dance встати на півпальці не є проблемою. Тим самим Contemporary-Dance дає людям необмежені можливості самовираження в танці, координує думки, емоції, тіло, дарує прекрасні фізичні можливості останнього.

Аналізуючи зазначений напрям, можна стверджувати, що в Contemporary-Dance широко використовуються різні техніки, які, створюючи неперевершену легкість рухів, візуально звільняють тіло від напруження. Для більшого впливу на глядача в танець вкраплюються елементи аеробіки. При цьому танець не втрачає чуттєвості. Це справжня суміш усіх пластичних прийомів різних напрямів танцю (естрадний, народний, балет), музики, театральної гри, малюнка.

Сьогодні Contemporary-Dance – своєрідний мікс з класичного танцю, джаз-модерну й різних “східних” рухів: цигун, тай-цзі, цюань, йоги. Це – напрям танцювального мистецтва, своєрідна призма сприйняття сучасного танцю, коли танцюрист, як справжній актор, накопичує усередині себе енергію, думки, емоції, а потім передає їх глядачеві через рух – розмову свого тіла. Тому нині Contemporary-Dance – не просто один із напрямів сучасної хореографії, а світовідчуття й гармонія емоцій, справжня енциклопедія знань про можливості людського тіла та взаємодії тіла-розуму, тіла-простору, тіла-тіла [7, с.67].

Відносно постмодерністського танцю – то він інтернаціональний, бо вбирає в себе елементи танцювального мистецтва Сходу, вільний і пластичний танець, прийоми фольклорного танцю американських індіанців, афрокарибську танцювальну техніку, неокласичні принципи танцювальної естетики. Використовуються елементи йогівської

медитації, античної тілесної фактурності, зближення з побутовою пластикою, плотська розкріпаченість, гротесковість, хаотичність. Усе це створює новий імідж танцювального мистецтва як квінтесенції культур. Багато принципів “тотального театру” П.Брука та Є.Гротовського виявилися затребуваними сучасним танцем. Звернення до різних форм пластики, у яких розкриваються неосвоєні можливості людського тіла, що виходять за межі класичного балету, дає цікаві результати [5, с.99]. Іронія стає “радикальною, самодосконалою грою...” (І.Хасан). Іронія, пародія, принцип гри – широко вживані естетичні прийоми постмодернізму. Іронія як гра з дефініціями, категоріями, фактами, жанрами, стилями тощо породжує необмежену кількість іронічних значень твору, тоді як модернізм шукав єдине, найостанніше, найсучасніше значення. Надзвичайна толерантність і відкритість постмодернізму до всесвіту гри допускає дифузію великих стилів, еkleктичне змішування художніх мов, знищення меж між традиційними видами й жанрами мистецтва, розвиток тенденцій синестезії, в основі яких лежить іронія. Отже, іронізм стає провідним смислотворчим і формотворчим принципом мозаїчного постмодерністського мистецтва. Іронічна ритуальність балетного постмодерну багато в чому пов’язана з його “посланням” публіці. Принципи задоволення, радощі людських контактів з глядачами стали визначальними в концепції балету як “живого спектаклю”, що витікає з ідеї танцю як способу життя. Стирання граней між театром і повсякденним життям у балетному варіанті народжує феномени танцівника-фермера (стиль “Буто” М.Танака та його групи “Майдзуку”), що не відокремлює своє мистецтво від важкої сільської праці [9, с.23–24].

Експерименти у сфері нюхової, тактильної й смакової дій на глядачів також є характерними атрибутами постмодерністських пошуків нової чуттєвості. “Прийдіть і візьміть цю красу, поки вона гаряча” – так називається одна з хореографічних композицій А.Ейлі. Постмодерністська балетна естетика зосереджена на ідеї цілісності життя, що об’єднує мікро- і макрокосмос, людину й природу у великому історичному часі.

Модерністський розпад раціонального, стабільного “Я” підготував ґрунт для гетерогенного суб’єкта постмодернізму. Теми життєвої енергії й ентропії, екзистенціального лабіринту й хаосу, авантюрних пригод меншин, прихильних альтернативним стилям життя, склали канву стилізованих біографій і автобіографій.

Для постмодерністських балетних пошуків властива зосередженість на філософській природі танцю як синтезу духовного й тілесного, природного й штучного, миттєвого й сьогодення. Полемізуючи з естетикою авангарду, постмодерн повертає в балет емоційність, психологізм, ускладнений метафоризм, “олюднює” героя. Це підкреслюється включенням у балетне дійство елементів театральної гри, хепенінгів, танцювальних соло й дуєтів, побудованих за принципом великих планів і стоп-кадрів у кіно. Ігровий, імпровізаційний початок підкреслює концептуальну розімкнутість, відвертість хореографії, її вільний асоціативний характер. Із цим пов’язані принципова відмова від балетмейстерського диктату, установка на рівнозначну роль хореографії й музики – балетної та небалетної. Виразом подібного естетичного повороту в балетній техніці стали: відмова від фронтальності й центричності, перенесення уваги на спонтанність, імпровізаційність; акцент на жесті, позі, міміці, динаміці руху як основних елементах танцювальної мови; принцип оголення фізичних зусиль, узаконення позатанцювальних поз і жестів за допомогою таких характерних прийомів, як падіння, перегини, зльоти; інтерес до енергетичної природи танцю, психосоматичних станів радості, гніву, тілесної істерії; ефект спресовано-розрідженого танцю, що досягається контрапунктом плавної музичної течії й рваної ритмопластики, в’язкими, плавними, широкими лініями руху й дрібною або великокадровою жестикуляцією; поєднання архаїчної й суперскладної техніки (біг по колу, симфонізм ритмопластики, різні лейтінтонації). Найбільш розвиненими в постмодерністській хореографії є тенденції суто пластичного експериментування,

зосередження на розкритті механізму руху людського тіла (Т.Браун), а також поєднання танцювальної й спортивної техніки [6, с.34].

У хореографічному боксі Р.Шопіно екіпіровані в боксерську форму танцівники демонструють на рингу володіння як класичним танцем, так і спортивними прийомами, створюючи під музику Верді й Равеля атмосферу небезпечного мистецтва, чия жорстока, люта краса свідчить про метаморфози традиційних естетичних цінностей. Для мозаїчної постмодерністської хореографії властива нова манера руху, пов'язана зі сприйняттям тіла як інструмента, що володіє власною музикою. Тілесна мелодія може звучати й у тиші.

Стиль “оркестровки танцівника” А.Прельжокажа (Франція) заснований на виявленні характеру, індивідуальності виконавця, зближенні балету й драматургії. Порівнюючи танець із вазою, світло – з водою, що наповнює вазу, а костюми й декорації – з квітами, що її прикрашають, Прельжокаж підкреслює, що у вазі є власна цінність і краса, що лише відтіняється додатковими аксесуарами. Проте вона не тотожна класичному балетному культу прекрасного як витонченій стилізації: постмодерністська концепція краси танцю вбирає в себе неєвропейські, некласичні принципи танцювальної естетики. Плотська розкріпаченість, гротесковість, хаотичність, зближення з побутовою пластикою створюють новий імідж балетного мистецтва як квінтесенції полілогу культур. Француз Ф.Декуфле, а за ним і Ж.Монтальво ввели в танець елементи балагану, цирку, паноптикуму, у яких гротескова або навіть потворна зовнішність артиста тільки вітається. У Contemporary-Dance важлива, перш за все, особистість виконавця, яка переломлюється крізь призму принципів: “я сьогодні тут і зараз”, “мої страхи, мої протести, мої бунти – сьогодні і зараз” [3, с.54].

У сучасному постмодерн танці автентичність й авторство завжди під питанням. Багато хореографів намагаються знайти конфлікт між іміджем і реальністю, інформацією, що отримується ззовні, з інформацією, що отримується зсередини.

Наразі різноманіття форм сучасного танцю настільки велике, що важко передбачити, у якому напрямку піде його розвиток. Неможливо заперечувати й дію класичного балету. Коли закінчилося протистояння танцю модерну й класичного балету (про це говорить постановка “Епізодів”, здійснена в 1959 році спільно М.Грехем і Дж.Баланчиним), ці дві головні естетичні концепції танцю стали багато в чому ближчі один одному.

У сучасному постмодерністському танці творчість М.Ека, І.Киліана, У.Форсайта, Х.Ван Ваблена органічно сполучає класичний танець і сучасну танцювальну техніку.

Відомий критик-мистецтвознавець Н.Кюрюмова пише: “Сучасний танець-постмодерн – це мистецтво, яке є принципово авторським, індивідуальним. Воно належить сфері некласичного, тій сфері мистецтва й узагалі людської думки, яка відкидає наявність будь-яких еталонів, зразків, стандартів і моделей і робить ставку на індивідуальність автора, що створює свій власний автономний художній світ. Не ставить першочерговими поняття ідеалу й краси, скоріше прагне до точної реєстрації сучасного стану світу – і людини в ньому [5, с.77].

З появою концепції постмодерну в хореографії все перемішалось. По-перше, ніяких пафосних висловів. Природне в цьому контексті вже здається нудним, але й мучити танцюристи вже себе не дадуть. До цього часу з'явилося безліч технік, які відносяться до групи технік “соматик”, що є і технікою роботи з тілом у спорті або, наприклад, танці, і в той самий час оздоровчою технікою. Вони проповідували нові ідеї про те, як можна рухатися. Танцюристи постмодерну дивували глядача (тепер уже назавжди рівного) несподіваними збоями, балетними ексцесами, фокусами, але тепер вони вже піклуються про тіло й нікому не дадуть його в образі – це вже зовсім не Буто.

Нішу аутодеструктивних жестів займають акції й перформанси. Межа між мистецтвом танцю та лайф перформансом (live performance, Das Leben als Kunstwerk) прохо-

дить там, де власне тіло піддається насильству. У постмодерні ніякого “прекрасного”, “піднесеного”, “тріумфування” бути не може, а може бути лише те, що здатне здивувати. Є спектаклі “ікони стилю” М.Каннінгема, у яких рухам придумали номери, потім номери перемішали навмання й роздали танцюристам.

Є класична робота І.Райнер “Трію Ей” (Trio A, 1966), що спочатку була частиною спектаклю “Розум це м’яз” (The Mind Is a Muscle): з “холодним носом”, тобто без усяких емоцій, струнка, але абсолютно звичайна, а не по-балетному худа дівчина в спортивних тапочках й у відверто не театральному спортивному або робочому костюмі, дуже зосереджено, жодного разу не поглянувши на глядача, робить нескладні, проте дивні рухи, які міг би зробити будь-який перехожий. Рухи уповільнюються, прискорюються, повторюються, але танець при цьому є єдиною хореографічною фразою. Щоразу (спочатку разом із самою Івонною його танцювали такі зірки постмодерну, як засновник контактної імпровізації Стів Пекстон і Давид Гордон (David Gordon), тому він і називається тріо) цей танець виконується точно так само, ніякої свободи чи імпровізації. Отже, у постмодерн-танці нога, загалом, виглядає як нога, тільки йде чомусь у зворотний бік або світ за очі [1, с.121]. Таким чином, танець епохи постмодерну позбавлений єдності стилю й естетики. Він схожий на заплутану будівлю з безліччю по-різному обставлених кімнат. Це не тільки постмодерністський танець в Америці з його спрямованістю в “абстрактний танець” і експерименти зі сценічним простором; не тільки європейський балет, що більше схиляється до “театру танцю” П.Бауш, а багато напрямів, труп і хореографів, які не схожі у своїй творчості ні на кого з попередників.

1. Гаевский В. С. Дивертисмент / В. С. Гаевский. – М. : Искусство, 1981. – 160 с.
2. Гаевский В. С. Парадиз Пины Бауш / В. С. Гаевский // Балет. – 1996–1997. – Декабрь–январь. – С. 52–54.
3. Голейзовский К. Жизнь и творчество : статьи, воспоминания, документы / К. Голейзовский. – М. : Искусство, 1984. – 290 с.
4. Жукова Н. А. Елітарність як компонент культуротворення: досвід неklasичної естетики / Н. А. Жукова. – К. : Парапан, 2010. – 244 с.
5. Еко У. Філософія модерна / Умберто Еко. – Рига, 1988. – 220 с.
6. Лопухов Ф. В. Пути балетмейстера / Ф. В. Лопухов. – Берлин : Петрополис, 1965. – 180 с.
7. Кюрюмов Н. В. Хореографические эксперименты / Н. В. Кюрюмов. – М. : Искусство, 1972. – 210 с.
8. Лопухов Ф. В. Шестьдесят лет в балете / Ф. В. Лопухов. – М. : Искусство, 1972. – 320 с.
9. Чепалов А. М. Танец рассвета / А. М. Чепалов. – М. : Искусство, 2000. – 190 с.
10. Фирер О. Неумирающие образы / О. Фирер. – М. : Прима, 2001. – 210 с.
11. Louppe L. Poétique de la Danse Contemporaine / L. Louppe. – P. : Contredanse, 1997.
12. Kroker A. The Postmodern Scene / Kroker A., Cook D. – 2010. – P. 19–28.

The postmodern tendencies of the development of modern choreography art are described in the article, showed the features, which connected to the postmodern art in whole, represented the postmodern epoch as a wide theoretical and artistic presenting of spiritual changes in mentality of western civilization in the sphere of art and philosophy.

Keywords: *postmodern, modern, dance, Contemporary-Dance, dance techniques, synthesis of art.*

УДК 1.13

ББК 87.212

Алла Макарова

ДВІ МОДЕЛІ ВІДНОСИН ЛЮДИНИ З БОЖЕСТВЕННИМ У ПРАЦЯХ
АНСЕЛЬМА КЕНТЕРБЕРІЙСЬКОГО

Розглядаються окремі проблеми й причини трансформації моделей відносин людини із сакральним божественним у середньовічній релігійно-філософській думці. Аналіз проведено крізь призму понять “об’єктивація сакрального”, “символізація сакрального” і “раціоналізація сакрального” з посиланням на праці Ансельма Кентерберійського.

Ключові слова: божественне сакральне, теоцентризм, об’єктивація сакрального, символізація сакрального, раціоналізація сакрального.

Проблема конструктивності діалогу людини й сакрального – чи не найдавніша в історії філософії. Той факт, що з народженням культури, цивілізації, технологій вона не лише не застаріла, а й піднімається сучасними філософами з новою гостротою, свідчить про її практичну цінність для самовизначення й самоствердження людини. Вивченню різних аспектів цієї проблеми присвячено більшість філософських трактатів усіх часів – від міфологічних “Книг мертвих” до сучасних ієратологічних розвідок, наприклад, Р.Кайуа [8], Т.Буркхарда [4], Р.Отто [9], М.Еліаде [5], Р.Жирара [6] та інших. У філософії ХХ століття до цієї проблеми зверталися представники екзистенційної, феноменологічної, герменевтичної, комунікативної течій, філософи, політики, філософи історії, релігійні філософи [7]. Можна сказати, що пошук людиною власної сутності й призначення так чи інакше приводив її до припущення про існування невидимих, позаматеріальних причин подій, що траплялися з індивідом чи людством загалом. Думка про наявність єдиного ідеального джерела або рушія світових процесів аргументувалася філософами з не меншою переконливістю, ніж піддавалася критиці. Проте навіть у період найбільшого розквіту матеріалістичних тенденцій у філософії (Новий час, ХІХ століття) людство продовжувало шукати нові сакральні орієнтири, які б допомогли подолати настрої пригніченості, знецінення смислів, дезорієнтації та страждання у світі множинного видимого, що постійно народжується й помирає. На право визнаватися сакральними претендували не лише абсолютні сутності (віра, надія, любов, свобода), а й окремі складові людського ества (душа, дух, серце, розум, свідомість і навіть тіло). Поняття сакрального вписувалося в контекст індивідуального (суб’єктивного) і в контекст загальнолюдського (об’єктивного), набувало соціального та суспільного забарвлення тощо [3]. І все ж найпоширенішим аналогом поняття “сакральне”, яке виявляє всю гаму перелічених інтенцій, і у ХХІ столітті залишається поняття “Бог”.

Об’єктом нашого аналізу є філософський твір середньовічного християнського мислителя Ансельма Кентерберійського “Прослогіон” [1], у якому рельєфно показано прагнення людини знайти оптимальний спосіб спілкування із сакральним (Богом) через певний акт вербальної комунікації. **Предметом** статті є прийоми об’єктивації й символізації сакрального в релігії як практики духовного самовдосконалення людини, що ведуть до встановлення певної моделі відносин людини з Богом. Аналіз проводиться з посиланням на термінологію, запропоновану Миколою Бердяєвим у творі “Дух і реальність” [2], як таку, що, на нашу думку, дає багатий матеріал для ілюстрації процесу наближення людини до сакрального або відхилення від нього. Відповідно до об’єкта й предмета дослідження ми не звертаємося до термінології Рудольфа Отто, однак згідні з його висновками.

Метою статті є ілюстрування механізмів трансформації акту синівської любові людини до Бога в акт рабської покірності, яка призвела, урешті-решт, до, як мінімум, десакралізації середньовічної релігійної парадигми, як максимум, до дискредитації по-

няття “Бог” у наступні століття, заміни теоцентричних акцентів поняття “сакральне” антропоцентричними.

Середньовіччя – один із періодів, у якому якість смисложиттєвого сакрального виразно перебирає на себе поняття “Бог”. Така світоглядна спрямованість характеризується дослідниками як “теоцентризм”. Це практично означає, що переважна більшість філософських текстів тієї доби містила як визначальну тезу про підпорядкування земного світу, у тому числі й людського, світові божественному, позаземному. Зворотним боком такого підпорядкування є відділення земного світу від божественного, проведення межі між земним і трансцендентним, розлучення індивідуального, внутрішнього та глобального, зовнішнього світів. Саме тому основною проблемою теоцентризму в його класичному, провіденціалістському трактуванні є видима складність спілкування людини з божественним сакральним. Стосовно Бога в середньовічній філософії часто вживаються терміни “невимовний”, “невидимий”, “незбагнений”. Це визнання перегукується з космоцентричними характеристиками сакрального як Брахмана та Дао, а також з античним трактуванням апейрона. Водночас здійснюються наполегливі спроби раціонально описати конкретні визначення Бога як емпірично осяжного Об’єкта. Середньовічний теолог філософ Ансельм Кентерберійський у передмові до творів “Монологіон” (звернення до себе) і “Прослогіон” описує намагання та труднощі, пов’язані з проблемою розкриття суті Бога, так: “Я почав сам з собою шукати, чи не знайдеться раптом усього один доказ, котрий не буде потребувати основування ні в чому, окрім самого себе, і буде при цьому достатнім для підтвердження того, що Бог дійсно існує і що він є найвище благо, яке нічого іншого не потребує, його ж усі потребують для буття та добробуту і ще для підтвердження всього, у що ми віримо про божественну субстанцію. Проте коли я став часто звертатися до цього – бувало, здавалось мені, що вже рукою сягнути того, що я шукав, а іншого разу воно зовсім втікало від погляду розуму, – я, зовсім впавши у відчай, вже було вирішив припинити свої заняття як пошуки речі, котру неможливо знайти” [1]. Така постановка питання вказує на визнання Бога одночасно присутнім і неприсутнім серед людей; таким, який має й водночас не має конкретних ознак. Таким чином, з одного боку, Бог як космічний Дух продовжував мислитись як Абсолют, з іншого, – поступово в середньовічній традиції набувала популярності іпостась Бога як джерела всіх можливих благ, світового Розуму, що керує світом (антична парадигма) [2, с.27].

Співіснування абстрактного та конкретного тлумачень Бога в середньовічній філософській традиції сприяло утвердженню образу Бога як керуючого Блага, у якому уживаються якості одухотворюючого Логосу та Творця, що керує світом як своїм творінням. Насправді ці дві якості, хоч і поєднані діалектично, проте являють собою символи антитетичних позицій: внутрішньоорієнтованої та зовнішньоорієнтованої; заохочувальної, звільняючої та нормуючої, регулятивної. Ця антитетичність зумовила наявність двох моделей сходження до Бога в доступній людині формі сакрального діалогу: моделі відносин богосинівства (людина в ній виступає як Син Божий; активується аспект Бога як Логосу; це – внутрішня, заохочувальна, звільняюча, розвиваюча модель діалогу людини з Богом [2, с.30]) і богорабства (людина мислить і діє як Раб Божий – активується аспект Бога як Творця – Володаря світу, тобто реалізується зовнішня, нормуюча, регулятивна, каральна модель відносин у діалозі).

Відомо, що ідея людської моральності, заснована на відкритості Бога як люблячого Батька, мала позитивний вплив на людство. Загалом ця ідея ґрунтується на визнанні присутності божественного сакрального джерела в самій людині, певної сродності людської душі божественному началу, здатності піднятися до сакрального в процесі інтимного діалогу. Фактично в такому внутрішньому душевному діалозі реалізується акт довіри до божественного провідництва, духовної насолоди ним. У людському серці

утверджується бажання слідувати порадам (наслідувати заповіді) стосовно відносин з усім живим як із родичами. Унаслідок цього відбувається якісне примноження світла в людині через свідоме творення актів милосердя й любові до ближнього. Результатом ірраціонального діалогу з внутрішнім невидимим Духом у суспільному вимірі стає самовдосконалення, очищення людської практики від негуманних вчинків, дискримінаційних відносин у суспільстві. Цей еталон відносин людини з божественним сакральним і зі світом, просякнутим спільним Духом, передав у своєму вченні Ісус Христос, який є уособленням ідеї християнства в його метафізичному та метарелігійному сенсі. Власне, перший, до-інституційний етап розвитку християнської релігії є запрошенням УСЬОГО людства до налагодження внутрішнього, індивідуального контакту з Богом. На здобутках цієї позитивної якості діалогу людини зі світом ґрунтується й досі популярність християнства як продуктивного способу життя. Наприкінці ж античності ця модель стала шляхом задоволення нагальної потреби людства в переформатуванні відносин усередині суспільства, а саме – перебудови рабовласницького ладу в лад із більшою свободою особи.

Проте ідея присутності Бога в кожній людині й можливості вільного сакрального діалогу з ним для кожного суб'єкта достатньо швидко замінилася узурпуванням царини такого діалогу з Богом посвяченими. Штучне трансцендування божественного сакрального пов'язане, по-перше, з інституціоналізацією середньовічної церкви, по-друге, раціоналізацією, механізацією зв'язку людини із сакральним, по-третє, з надмірним догматизуванням як засобом його популяризації. На практиці Дух було підмінено культом, довіру – вірою, діалог – послушницькою діяльністю. Причинами розриву людини й Бога, заміни духовного зв'язку його імітацією філософ початку ХХ століття Микола Бердяєв вважає спроби його об'єктивації й символізації [2, с.51–75]. “Релігія має передусім екзистенційний характер, вона вкорінена в дусі, вона є причетність до першореальностей. Але релігія піддається об'єктивації, і в цій об'єктивації дані вже не першореальності, а символи. Символізм тут потрібно тлумачити не ідеалістично, як символи душевного стану людини, а реалістично, як символи самих першореальностей буття. Проте символи можуть бути сприйняті за реальності, і тоді повернення до реальностей виявляється дуже ускладненим. Саме розуміння одкровення піддається об'єктивації. Ця об'єктивація є особливо чітко видимою в усіх авторитарних церковних концепціях”, – констатує мислитель [2, с.56].

Об'єктивацією й символізацією Бога, таким чином, є всі намагання “втїлити” його, зробити “доступним для загалу”, поширити серед суб'єктів божественне сакральне так, щоб воно набуло якості всезагального Об'єктивного, обов'язкової Істини для всіх, а насправді – єдиного Закону. Тиражування образу Бога як конкретного культурного символу, канонізація ірраціонального стали новим примусом людини до поклоніння чітко визначеній істині. На смислому рівні утворилося так зване “заперечення заперечення”, яке призвело до нового психологічного поневолення людства, насильства над індивідуальним сакральним у людині (якщо Іларіон Київський говорив про “благодать” як здобуток християнства в боротьбі з язичницьким “законом”, то в процесі канонізації сакральної благодаті з неї знову постав “закон”). Очевидно, християнство розпочало свій розвиток як суб'єктивно- й об'єктивно-орієнтована Ідея – з проголошення всіх людей Дітьми Божими. Однак скоро, непомітно для віруючих, почало зміщувати напрям своєї ідеології та діяльності в політичну площину – як інституції, що проголосила всіх людей Рабами Божими.

Твори Ансельма Кентерберійського “Монологіон” і “Прослогіон” цінні тим, що в них описано намагання людини вступити до діалогу з Богом спочатку як дитини Божої, а згодом, після першої невдачі, як Божого Раба. Пошук оптимальної моделі діалогу приводить автора до припущення про необхідність переглянути “непродуктивну”,

оскільки вона не спрацьовує, суб'єктивуючу модель на користь об'єктивуючої. Так, герої твору-роздуму "Прослогіон" намагається налагодити контакт із божественним сакральним, проходячи шлях від монологу через спробу діалогу, згодом раціонального обґрунтування наявності "співрозмовника" до нового кола монологу. При цьому у творі чітко можна виділити постановку основних проблем, через які не відбувається бажаний діалог, обґрунтування суб'єктивної причини його зриву, робиться висновок-"діагноз" і пропонуються різні "рецепти" виходу із ситуації кризовості контакту.

Твір починається із заклику автора до людини вступити до діалогу з Богом. Однак цей діалог розпочинається з визнання марності самого діалогу, бо його ініціатор не може "лицезріти" Бога. Фактично людина жаліється Богові на його (божественну) недосяжність, віддаленість, закритість. "Господи, якщо немає Тебе тут, де шукати мені Тебе, як відсутнього? Якщо ж Ти повсюди (космоцентрична парадигма. – А.М.), чому ж не можу я уздріти Тебе як присутнього? Так, Ти перебуваєш у світі неприступному (І Тимоф., 6, 16). Проте де він, цей світ неприступний? І як приступити мені до світу неприступного? Хто приведе мене до нього і уведе до нього, щоб побачив я Тебе в ньому? Під якими знаками, під яким образом шукати мені Тебе? Ніколи не бачив я Тебе, Господи, Боже мій; лица Твого не відаю. Що ж робити, Всевишній Господи, що ж робити тому, хто настільки віддалений від Тебе вигнанням?" [1, Глава 1]. Очевидним є намагання людини побачити "фізичними очима", звичайним поглядом земної істоти невидиму духовну сутність, оприявнити її. Цей заклик уже є першим кроком до об'єктивації й символізації сакрального, його відчуження від людини, виведення його за межі діалогу з власною невидимою душею.

Слово "Господи", звернене людиною до сакрального, указує на певні зусилля, якими супроводжується спроба встановити контакт. Людина начебто благає з глибин ("de profundis clamat") небесного Володаря про милість. Це прохання цілком вписується в концепцію людини як Раба Божого, концепцію східноантичної Долі, невидимої, проте всюдисутньої та всемогутньої, на відміну від самої людини.

Однак уже наступний рядок "Прослогіону" містить інший посил. У ньому Ансельм Кентерберійський явно називає людину Рабом Божим, проте інтонація, з якою цей раб говорить до володаря, передає скоріше претензію, ніж покору, вимогу уваги взамін любові. "Що робити рабу Твоєму, що знемагає від любові до Тебе і далеко відкинутий від Лику Твого (ср. Пс.50, 13)? Палає він бажанням лицезріти Тебе, та надто віддалений від нього Лик Твій; приступити до Тебе хоче, та неприступною є обитель Твоя; отримати Тебе бажає, проте не знає місцеперебування Твоє; шукати Тебе хоче, але не відає Лику Твого. Господи, Ти є Бог мій і Ти Господь мій, – проте ніколи не бачив я Тебе. Ти створив мене, і Ти перетворив мене, і усі блага дав мені Ти – проте і досі ще не пізнав я Тебе! Нарешті, створений я для того, щоб споглядати Тебе – проте досі не міг робити того, для чого створений!" [1, Глава 1].

Далі автор перераховує всі можливі біди, які спадають на голови синів Адамових. Зрештою, він гнівно запитує: "Ти ж, Господи, доколи? (Пс.6, 4). Доколи, Господи, будеш забувати нас, доколи будеш приховувати лице Твоє від нас? (Пс.12, 2). Коли поглянеш Ти на нас і почувеш нас? Коли просвітиш очі наші і явиш нам Лик Твій? Коли повернеш нам себе?" [1, Глава 1]. Це вже не благання з глибини, а крик роздратованого Дитяти Божого, чиє бажання не було задоволене в першому акті комунікації – негайно оприявнити батька. У цьому крику вгадуються долеборські мотиви античних трагедій, образи напівбогів-напівлюдей, які мали силу долати навіть Смерть. Проте одразу після цього емоційного поривання Дитя Боже кається за свою гарячкуватість: "Поверни нам себе, і буде нам добре; без Тебе так нам погано! Змилостився над трудами і пориваннями нашими до Тебе, бо нічого не можемо без Тебе, Ти покликав нас до себе; допоможи нам. Молю Тебе, Господи, нехай не залишусь я безутішний у відчаї, але втішений у сподіваннях" [1, Глава 1].

Отже, на те, що Ансельм Кентерберійський насправді описує діалог Дитини з Батьком, указує, по-перше, сама наявність спроби діалогу в душі й, по-друге, власне тон цього діалогу. Останній між Володарем і Рабом неможливий апіорі. Це завжди монолог Володаря й покірне мовчання Раба. Можна навіть сказати, що Раб не має власного голосу. Він не шукає й не бажає присутності Володаря; сприймає його появу як провісницю нещастя.

Саме страждання від розлуки з Богом є для людини виявом її богосинівства. Ця розлука, вимушена й незрозуміла, є для неї штучним дистанціюванням, десакралізацією “сімейного” зв’язку, несвободою. У своєму благанні про діалог людина виступає суб’єктом, що пропонує божественному суб’єктність. Метою цього благання є насправді бажання відновити родинний зв’язок між людським “Я” і божественним “Ти”.

Однак саме в процесі цього діалогу сутність Отця й підміняється якістю Володаря, оскільки Син звертається до Батька виключно зі скаргами на важкість фізичного існування й вимогами його полегшити. Фактично відбувається підміна духовного тілесним, любові жаданням, що прагне об’єктивувати плоди, якими володіє й розпоряджається сакральне Благо. Здійснюється штучне приниження душі й духу людини заради здобуття тілесного задоволення. Бог перестає бути Суб’єктом-Духом щодо суб’єкта в душі, рівним рівному, стаючи Об’єктом, від якого можна щось отримати. Людина ніби визнає, що вона не може нічого запропонувати взамін, що сама вона є недієздатною й нищою. Утворюється ситуація дескаралізації творчого суб’єктивного духу в людині, декларація неможливості співпраці, автоматичне дистанціювання ідеального божественного від фізичного тваринного, і діалог обривається. У сумі цих факторів представлення сакрального як фізично даного, явного або належного унеможлиблює спілкування духовне, містичне. Бог, не маючи змоги реалізуватися як внутрішній суб’єкт – дух, не реалізується зовсім.

М.Бердяєв пише про цей механізм: “Коли суб’єктивний дух об’єктивується, то він зовсім не сходить до “ти”, до другого суб’єктивного духу, не спілкується й не з’єднується з ним, а сходить до об’єкта, до об’єктивного світу, котрий не має свого власного існування й пов’язаний з існуючим лише у прихованому за ним суб’єктивному душі. Коли суб’єктивний дух виходить в об’єктивний світ, то відбувається відчуження духу від самого себе, він скінчується в об’єктивності” [2, с.52] (співзвучні думки розвинуті в праці Р.Отто “Сакральне”).

Акти коливання людини від якості Сина Божого до якості Раба Божого й навпаки виявляються в тексті й надалі. При цьому якість Сина Божого в численних “початках діалогу” позиціонована як раціональність, а сам Бог – як ірраціональність. Усі спроби Ансельма Кентерберійського обґрунтувати існування Бога, звертаючись до логіки, є не вельми вдалим [1, Глави 2; 3; 4; 18]. Автор начебто переконає себе й читача в тому, що його “співбесідник” – Бог – існує насправді. І, зрештою, мислитель висуває проблему, яка виявляє слабкість спекулятивної позиції щодо сакрального: “Чи знайшла ти, душа моя, що шукала?.. Якщо ж знайшла – в чому причина, що ти не відчуваєш Того, кого знайшла? Чому не відчуває Тебе, Господи Боже, душа моя, якщо знайшла вона Тебе?” [1, Глава 14].

Наполегливо шукаючи причини обриву сакрального діалогу, автор підходить до усвідомлення певного штучного обмеження невідомої йому природи. Цю правильну думку він, однак, розвиває в неправильному напрямку. Знову повертаючись на шлях біологічних покликів свого ества, він підходить до них уже з іншого боку – не як до норми, а як до патології. “Чи затьмарене око (душі моєї. – А.М.) її слабкістю своєю чи засліплене Твоїм блиском? Вірно, воно і в собі затьмарене, і від Тебе засліплене; затемнене воно своєю малістю, і пригнічено Твою безмірністю; без сумніву, воно утискається вузькістю своєю та долається пространністю Твоюю!” [1, Глава 14]. І замість того,

щоб розширити межі свого власного суб'єктивного духу, дати простір для сакрального ірраціонального (творчості, свободи. – *М.Бердяєв*), розкрити власний божественний потенціал, Син Божий шукає фізичних рецептів досягнення параметрів ідеального, об'єктивує проблему, оперуючи параметрами хвороби, джерело якої бачить у зовнішньому інфікуванні душі. “Огрубіли, змертвіли, притупилися чуття душі моєї від застарілого недугу духовного”, – робить висновок Ансельм Кентерберійський [1, Глава 17].

Фактично замість усвідомлення необхідності розширення внутрішнього духовного простору людина в особі автора “Прослогіона” підходить до рішення про механічне обрізування (обмеження, звуження) своїх бажань, потягів, прагнень. Шукаючи їх джерела, середньовічна церква зафіксувала їх у тілесній і вольовій сферах людського. Знищення гріховності, потенційної зіпсованості, які несуть, на думку середньовічних богословів, тілесність і надмірне свавілля, здатне розкрити “духовні очі” віруючого, уникнути ненавмисного “вбивства” Бога чи заперечення його існування. Із цього походить середньовічна практика носіння власяниць, самобичування та поширення аскетичного способу життя, заперечення ересей, інквізиторська практика. Звідси ж можливо вивести й корені антипатії середньовічних богословів до античної мудрості, яка по суті своїй була антропоцентричною. Пригнічення волі та тілесних бажань як “механічний” шлях сходження людини до Бога – це той рецепт, який у результаті довгих внутрішніх роздумів середньовічна церква запропонувала мирянам, остаточно перетворивши їх, таким чином, з Дітей Божих на Рабів Божих.

Безперечно, позитивний виховний вплив “механічного” шляху накопичення благодаті на людину не можна недооцінювати. Він є своєрідною підготовкою до істинного, внутрішнього запрошення сакрального в людське життя. Подібні практики самообмеження людиною біологічного на користь духовного зростання є в усіх релігіях. Однак змушує задуматися той психологічний ефект, до якого призводить слідування виключно формальним шляхом. Божий послухник зосереджується на виконанні обрядів і вірить, що правильна діяльність особливим чином наблизить його до Бога на противагу тим, хто не виконує ритуалів: “Скажи, Господи, скажи рабу Твоєму в глибині серця його, чи та це радість, в яку увійдуть раби твої, що увійдуть в радість Господаря (читай – Володаря. – *А.М.*) свого? (Від Матвія, 25, 21). Але радість цю, якою зрадіють ОБРАНІ Твої, воістину “не бачило око, не чуло вухо, і не приходило те на серце людині” (Ісайя, 64, 4) [1, Глава 26]. Отже, і на цьому етапі розмислу людина знаходиться або в стані війни із собою як суб'єктом, що здатен відчувати та насолоджуватися життям, або в стані війни (протиставлення) з *іншими* – менш “достойними” – суб'єктами, або в стані апатії, оскільки, об'єктивувачи Бога, вона його так і не побачила. Очевидним є чергове повернення розмислу на коло видимої неможливості адекватної об'єктивації сакрального божественного.

Отже, “до Бога я йшов і спіткнувся об самого себе”. Тлумачення цієї істини в контексті постулату про відділеність земного й небесного приводить середньовічних мислителів до узаконення рабства людини щодо видимого й раціонального. Темні кольори на середньовічній іконі як засобі спілкування із сакральним божественним – символ не радості, а гнітючого самообмеження, строгої докори за провину, гніву на порушників сакральної волі. Заміна невидимого Бога об'єктивованим символом Бога, фантастичним образом, до якого звертається суб'єкт-людина в пошуку зовнішньої підтримки, лишається єдиним конструктивним виходом для розуму, що продовжує існувати й намагатися діяти в межах цієї настанови.

Психологічно відносини “Володар – Раб” – це не те, чого завжди прагнуло людство від стосунків з Абсолютом. Насправді потребою кожної людини є й буде постійна присутність люблячого Бога-Батька в серці, втішання й надія, похвала та перспектива, яку дає родинне тепло; існування в близькості до сакрального, відсутність кордонів між

благодаттю й душею, свобода насолоджуватися творінням. Тому цілком закономірним і прогнозованим є новий виток “заперечення заперечення”, запропонований епохою Відродження: у філософському вимірі – пантеїзмом, у культурному – гуманізмом. Переживши складне “дитинство”, у якому Бог як Батько надто часто перетворювався на грізного Володаря, людина відчула себе достатньо зрілою, щоб висунути нову модель відносин з об’єктивованим сакральним – співтворчість, партнерство. Щоправда, застереження церкви щодо небезпек перебільшення ролі вольової та тілесної складових виявилися пророчими, а сам антропоцентризм у підсумку став іншим, але не менш грізним варіантом розриву діалогу з Богом.

Насправді ж, щоб діалог став продуктивним, людині потрібно поєднати молитовний шлях спілкування з божественним, заснований на довірі, з механічним шляхом, що символізує вчинки, які підтверджують духовну єдність людини з Богом. Сакральне божественне вже втілене в усіх людях як нащадках Адамових і гуманне, моральне ставлення до ближнього, засноване на любові до спільного Отця, здатні повернути людині втрачену радість Дитини Божої. Молитва як форма діалогу Батька із сином стає продуктивною лише тоді, коли передає любов і вдячність людини Богові, віру в те, що Бог уже присутній, хоч і незримо, поруч, і готовність співпрацювати з Богом на благо інших. Ансельм Кентерберійський наприкінці твору, здається, усе ж знаходить цей аргумент, що здатен повернути християнина зі стану Закону до стану Благодаті, від старозавітної до новозавітної Істини. “Вірно, стільки зрадіють, наскільки полюблять”. На жаль, у цій самій фразі він знову розбиває ледве народжене ірраціональне, проголошуючи: “Стільки полюблять, скільки пізнають” [1, Глава 26].

Разом з тим один з рецептів виходу з кризи контакту людини й Бога міститься на самому початку “Прослогіону” у зверненні до людини, у якому автор закликає її розкритися назустріч Богу, “піти хоч на хвилику від турбот своїх”, щоб “ввійти в клітку розуму свого, вигнати звідти все, окрім Бога та тих речей, що допомагають тобі шукати його, і, зачинивши двері, шукай його (проси про зустріч із ним)” [1, Глава 1].

1. Кентерберійський А. Монологіон. Прослогіон / Ансельм Кентерберійський ; пер. з латин. Р. Паранька ; вступ. ст., комент. А. Баумейстера. – Львів : Вид. Укр. католиц. ун-т, 2012. – 286 с. Або Прослогіон. – Режим доступу : <http://philosophy.ru/library/ans/2.html>.
2. Бердяев Н. Дух и реальность: основы богочеловеческой духовности. Я и мир объектов: опыт философии одиночества и общения / Николай Бердяев. – М. : АСТ, АСТ МОСКВА, ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 381 с.
3. Беккер Г. Современная теория священного и светского и ее развитие / Г. Беккер // Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении ; [под ред. Г. Беккера, А. Боскова]. – М. : Изд-во иностран. л-ры, 1961. – 882 с.
4. Буркхард Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы / Т. Буркхард. – М., 1999. – 216 с.
5. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М. : МГУ, 1994. – 143 с.
6. Жирар Р. Насилие и священное / Р. Жирар. – М. : НЛО, 2000 (2-е изд. – 2010). – 400 с.
7. Зенкин С. Н. Небожественное сакральное: теория и художественная практика / С. Зенкин. – М. : РГГУ, 2012. – 537 с.
8. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Р. Кайуа. – М. : ОГИ, 2003. – 296 с.
9. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – С. Пб., 2008. – 274 с.
10. Пылаев М. А. Категория “священное” в феноменологии религии, теологии и философии XX века / М. Пылаев. – М. : Рос. гос. гуманит. ун-т, 2011. – 216 с.

Discusses some of the problems and reasons for transformation of the models of man's relationship with the sacred Divine in medieval religious-philosophical thought. The analysis conducted through the prism of the concepts of “objectification of sacral, symbolization of the sacred” and “rationalization of the sacred” with reference to the works of Anselm of Canterbury.

Keywords: *Divine sacral, theocentrism, objectification of the sacred, symbolization of the sacred, rationalization of the sacred.*

УДК 291.2(100)(092)“03”

ББК 87.3+86.37

Святослав Качмар

ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ВІРИ Й ЗНАННЯ В УЧЕННІ КЛИМЕНТА ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО

У статті вперше у вітчизняній науці на широкій джерельній базі здійснюється аналіз бачення Климентом Олександрійським проблеми співвідношення віри й знання. Стверджується, що проблема співвідношення віри й знання Климентом розв'язується вперше ґрунтовно та систематично в християнській літературі. Олександрійський-мислитель переконаний у необхідності як віри, так і знання в пізнанні світу й Бога.

Ключові слова: віра, знання, розум, Климент Олександрійський, богопізнання, софія, фронеzis, логос.

Актуальність та аналіз стану проблеми в наукових дослідженнях. Сучасна християнська думка не втрачає значного зацікавлення питанням співвідношення віри та знання. Із цього приводу можна згадати енцикліку Папи Івана Павла II “Віра і розум”, книгу Папи Бенедикта VI “Отці Церкви”, де особливо наголошується на актуальності дослідження питання співвідношення віри та знання в Отців церкви, православні апологетичні книги, у т. ч. О.Осіпова “Шлях розуму в пошуках істини”, праці А.Кураєва, зокрема, “Про віру і знання”, протестантських богословів і філософів А.Гарнака, К.Барта, Р.Бультмана й П.Тілліха; патристичні дослідження І.Мейєндорфа, архимандрита Кіпріана (Керна), В.Соколова, Р.Светлова й В.Гайдено, релігійно-філософські праці Л.Шестова “Афіни і Єрусалим” і С.Булгакова “Світло невечірнє” та ін. Таке зацікавлення вказаною проблемою християнськими письменниками, на наш погляд, зумовлене, по-перше, гострим відчуттям потреби розширення сучасного розуміння поняття розуму за рахунок критики його односторонніх тлумачень у межах антирелігійного світобачення [1, с.2–3] і, по-друге, відчуттям потреби спростувати звинувачення протестантських письменників у радикальній еллінізації християнства в ранній період його становлення. Окрім того, оскільки творча спадщина християнського філософа й богослова, що є однією з ключових персоналій у постановці й вирішенні проблеми співвідношення віри та розуму в християнській філософії, не піддається однозначному аналізу, на нашу думку, існує теоретична актуальність у з'ясуванні способів постановки та вирішення ним зазначеної проблеми.

У ХХ ст. над творчою спадщиною Климента Олександрійського й, зокрема, над баченням філософом проблеми віри та знання працювали на Заході такі видатні спеціалісти, як Ш.Фреппель, К.Мондесерт, Г.Барді, Е.Озборн, С.Лілла, Р.Толлінгтон та ін. Також слід виділити важливі для цієї теми праці вітчизняних і російських дослідників указанного періоду східної патристики: І.Сагарди, А.Сидорова, Г.Майорова, В.Соколова, В.Саврея та особливо статті українських і російських авторів з даної тематики: К.Попова, І.Зайцевої, П.Онуфрійчука, Є.Афонасіна й А.Циба. Детальніше потрібно сказати про праці К.Попова, А.Циба й Е.Озборна, які відзначаються особливою увагою до окресленої тематики й достатньою самостійністю в її аналізі.

Стаття К.Попова “Віра і її відношення до християнського знання за вченням Климента Олександрійського”, вважаємо, найбільш цілісно з-посеред іншої літератури здійснює аналіз проблеми співвідношення віри й знання у творах Климента, щоправда, їй бракує уваги до містичних елементів у понятті гнозису й до поняття екстазу в працях філософа, окрім того, вона не містить у собі детального аналізу впливів грецької філософії на проблематизацію співвідношення віри й знання та введення в огляд інших, не найважливіших, але дотичних до теми понять у концепції Климента.

Головною заслугою статті А.Циба “Климент Олександрійський: інтуїтивні і раціональні основи істинного гнозису” є детальний розгляд термінології, що стосується проблематики співвідношення віри та знання у творах Климента, у тому числі тих понять,

які складають периферію в постановці та вирішенні проблеми, що суттєво полегшує орієнтацію в доволі складній концепції богопізнання Климента.

Праця Е.Озборна “Філософія Климента Олександрійського” виділяється перш за все повнотою відображення впливів концепцій грецької філософії на Климентове бачення проблеми віри й знання.

Мета статті. На базі аналізу текстів олександрійського мислителя й реконструкцій його вчення дослідниками окреслити бачення олександрійцем проблеми співвідношення віри та знання.

Для східного християнства III ст. центром богословської та філософської думки є єгипетське місто Олександрія. Першим олександрійським богословом і апологетом, твори якого до нас дійшли, є Климент Олександрійський; вважають, що Климент є родоначальником науковості в християнському богослов’ї, філософськи найосвіченішим і найбільш прихильним до мудрості еллінів поміж церковних письменників, що йому передували [2, глава 3]. Його перу належать три основні твори, що дійшли до нас: “Слово умовляння до еллінів”, “Педагог” і “Стромати”.

Несистематичний стиль, характерний для творів християнського філософа, вищість для нього особистого досвіду та внутрішнього життя над теоретизуванням [3], свідомо відмова олександрійця від подачі прямого й легкодоступного знання у своїх творах [4, глава 6, книга 2], певні неточності у формулюванні понять та ідей [5], наявність очевидних суперечностей у його концепції богопізнання й те, що питання співвідношення віри й знання вперше було поставлено ним з небувалими до того часу гостротою, розмахом і глибиною, суттєво утруднюють реконструкцію вирішення ним зазначеної проблеми. Проте все це не заважає вважати олександрійця творцем аксіоматичної бази постановки та вирішення проблеми співвідношення віри й знання для церкви [2, глава 3]. “Завдання, – пише з, можливо, деяким перебільшенням про місце олександрійця в історії проблеми К.Попов, – було вирішено Климентом настільки ґрунтовно, що після цього питання про сумісність віри й християнської науки не могло бути предметом суперечки по суті” [6, с.584].

Постановка проблеми співвідношення віри й знання для Климента, як зауважує К.Попов, має своє підґрунтя, з одного боку, у природженій потребі людського духу в розсудковому засвоєнні тих положень, що складають зміст віри, а з іншого боку, у винятковій ролі віри в християнському богопізнанні, ролі, що в певному розумінні виключає її розсудкову доказовість [4, книга 7, глава 16]. Ті сучасники Климента, що отримали еллінську освіту, особливо відчували потребу в такому доведенні християнських істин. Окрім того, еретичні гностичні секти, зіткнувшись у II ст. з християнством і намагаючись з ним змагатися, визнавали віру тільки належністю нижчих людей, за природою не здатних до найвищого осягнення істини [7, частина 2]. Боротьба із цією ерессю вимагала від церкви прояснення ролі віри для досягнення знання. З іншого боку, існувала потреба й у захисті необхідності використання розумної аргументації для демонстрації християнської віри, оскільки деякі ортодоксальні християни, маючи перед собою приклад еретичного гнозису, з підозрою дивилися на можливість участі мирської мудрості у вирішенні питань віри [6, с.583].

Тож головним пафосом творчості Климента була спроба обґрунтування принципової необхідності як віри, так і знання в християнському богопізнанні. Ці два поняття філософ розумів як такі, що не можуть існувати одне без одного не тільки в богопізнанні, а взагалі в усякому справжньому пізнанні [8, книга 5, глава 1]. Причому віра в Климента завжди отожднювалася з актом розуму (“віра є деяким прагненням, і прагненням розумним” [9, книга 2, глава 2], “віра є твердим прийняттям розумом знання” [10, р.119], тому у творчості християнського філософа мова йде саме про проблему співвідношення віри й знання, а не віри й розуму, докладніше про це ми говоритимемо дещо пізніше.

Необхідність віри для будь-якого пізнання, стверджує Климент, полягає в слабкості пізнавальних сил людини. Шляхом споглядання зовнішньої природи й людського духу ми можемо сходити своєю думкою від чуттєвого світу до умоглядного, можемо доходити до деяких уявлень про творця всього Всесвіту, але це надто тьмяні уявлення про Бога. Окрім того, знання не може бути раціонально доведеним, оскільки перші його принципи не піддаються ніякому поясненню, тільки завдяки вірі можна прийти до досягнення початку всіх речей [9, книга 2, глава 5]. Також, на думку християнського мислителя, існують речі, що всіма абсолютно вільно визнаються істинними без досліджень [9, книга 1, глава 13].

З іншого погляду, Климент обґрунтовує можливість віри в богопізнанні властивостями душі людини. Відчуття істини, прагнення до неї знаходяться в нашій душі. Погоджуючись з її прагненнями, ми схоплюємо істину, передбачаємо її без доказів, а це, за Климентом, і є вірою. Істина, пише християнський філософ, що сповіщається проповідником, діє на внутрішнє відчуття божественного, як магніт, що притягує залізо, і внутрішнє відчуття спалахує, мов суха солома [9, книга 2, глава 6]. Тож олександрієць протиставляє еретично-гностичному розумінню віри як зовнішнього підкорення авторитету своє розуміння віри, в основі якої лежить певна властивість людської душі. Таким чином, для Климента кожне пізнання, з огляду на слабкість наших гносеологічних здатностей, починається з віри, що є апіорним передзнанням істини, душевною здатністю сприйняти божественну істину, своєрідним знанням без довгих розмірковувань [4, книга 7, глава 10].

Дослідники творчої спадщини олександрійця вважають, що всі ці характеристики віри, по суті, відповідають поняттю інтуїтивного пізнання [5; 10, р.119], у християнському дусі переосмисленого Климентом на основі досягнень грецької філософії¹. Так, недостатність чуттєвого пізнання для пізнання істини є лейтмотивом платонівської філософії, неможливість пізнати перші принципи звичними засобами є також у вченні Платона, але найочевидніше в Арістотеля [11, с.237]. Твердження, що існують речі, які досягаються як істинні без потреби в доведенні, належить Епікуру [9, книга 2, глава 16] і тому ж таки Арістотелю [12, р.132]. У той час як у творах Арістотеля поняття інтуїції відіграє важливу роль у його гносеології та метафізиці, в Епікура й деяких інших досократиків [13, с.25] інтуїтивне пізнання називається вірою й виконує ту ж функцію, що й у Климента, але виключно у сфері нерелігійного пізнання, у Платона ж феномен віри має як спільні, так і відмінні моменти з поняттям віри в олександрійського філософа. У своїй даності, ясності й безпосередності віра в Платона перегукується зі значенням цього терміна в Клименті [15, с.292–294], але з віри для Климента можливий, як ми побачимо далі, розвиток гнозису, тимчасом як найвище, істинне знання для Платона не може бути збудованим на вірі як нижчій сходиці пізнання.

З іншого боку, осмислюючи феномен віри, Климент не відходить і від біблійної традиції, посилаючись на вчення про віру ап. Павла: віра, говорить Климент, є вільним сприйняттям, що випереджає наукове дослідження, благочестивою згодою, утіленням очікуваного й упевненістю в невидимому (Євр. 6: 1) [9, книга 2, глава 2]. Як зазначає Е.Озборн, учення Климента про віру було більш ніж просто захистом і виправданням християнських ідей, у ньому отримав ясність і звучання один з малорозроблених пунктів античної філософії [12, р.143]. Так, завдяки олександрійському філософу, уперше християнська філософія отримала розроблену філософську концепцію одного з ключових понять богопізнання.

¹ На наш погляд, потрібно уточнити, у якому значенні тут ідеться про інтуїтивне пізнання. Часто під інтуїцією розуміють здатність прямого охоплення істини, коли розсудкове, логічне міркування для здійснення такого охоплення протікає неусвідомлено [14]. Віра чи ж релігійна інтуїція в Клименті передбачає існування передзнання Бога в душі людини, але потребує не попередніх неусвідомлених міркувань для його розкриття, а морального очищення душі [4, книга 7, глава 3].

Важливо, що для Климента сама віра є достатньою для спасіння. Віра не допускає розвитку в розумінні додавання до неї чогось чужорідного, оскільки вона не передбачає доказовості, бо саме поняття вірити означає погодження із чимось, що не вимагає доведення [9, книга 2, глава 6]. Але віра може саморозвиватися, з неї починається, каже Климент, покаяння й, зрештою, вона переходить у любов [9, книга 2, глава 6], у цілому ж розвиток віри олександрієць називає гнозисом.

Людина просто віруюча, за Климентом, є дитиною, що не вивчила слів, через які повірила й діє, і не в стані дати звіт у своїй вірі [9, книга 1, глава 11]. Засвоєння ж змісту віри, що може бути досягнутим довгим навчанням і вже не може бути зруйноване розумовими аргументами, є, вважає Климент, християнським знанням, гнозисом, оскільки віра, каже він, може бути логічно розкрита й обґрунтована [4, книга 7, глава 10], вона сприймає істину, а гнозис досліджує й осягає [4, книга 7, глави 17, 77]. “Знання істини поступово розвивається з того, у що ми вже повірили, – пише Климент, – до того, у що нам ще треба буде повірити. Так віра виявляється основою знання” [4, книга 7, глава 98]. Тож між вірою, стверджує Климент, і знанням існує відмінність не за сутністю, а за ступенем – віра потенційно включає в себе гнозис [4, книга 6, глави 17, 152], процес здобуття гнозису полягає в розсудковому й умоглядному розвитку істин віри.

Сходження від віри до гнозису для Климента починається з першої сходинки – науки, причому це поняття має у філософа значення всього комплексу теоретичного знання. Звичайно, і неосвіченим людям, зауважує олександрієць, доступне божественне знання й праведне життя, але попередня освіта дозволяє легше й швидше досягати досконалості в чесноті [9, книга 1, глава 9]. Климент закликає займатися науками (“*technai*”) і філософією, яку він також часто до них відносить, а деколи виокремлює, як допоміжними засобами для осягнення християнської істини. Для нього вони потрібні, щоб вивчити Святе Письмо через здобуття природного знання. Без філософії дуже важко осягнути справжню істину людям грецької культури, вважає Климент [9, книга 1, глава 11], також філософія, яку часто він називає діалектикою, є необхідною зброєю в сперечанні із софістами [4, книга 6, глава 81]. Проте, підкреслює Климент, учення Христове саме по собі досконале й через філософію не робиться сильнішим [9, книга 1, глава 20]. Грецька мудрість доходила до пізнання деяких променів істини, розбуджувала релігійно-моральні прагнення (Рим. 2: 14, 15), чинила добрий вплив на своїх кращих представників. Істинна ж філософія, пише Климент, не є витвором людського розуму, а “віковічним закликком до безконечної любові до мудрості”. Цей заклик виходить від Логосу й, природним чином, приводить до Нього. Приймавши від Логосу елементи істини, грецькі мудреці їх розвинули, але не повністю, а лише людським розумінням, і тому впали в оману [4, книга 6, глава 5]. Найчастіше поняття науки в Климента ототожнюється з, так би мовити, периферійним у концепції богопізнання поняттям фронезису, мирським знанням, що протиставляється поняттю софії, яке відноситься до божественного знання [5], хоча деколи поняття фронезису може відноситися й до божественного знання [13, с.24]. Загалом Климент повторює вже розроблену юдейськими й християнськими апологетами аргументацію стосовно місця філософії в релігійному пізнанні, але вписує це місце в набагато більш розроблену загальну концепцію співвідношення віри й знання і вперше в історії християнської думки чітко наголошує на необхідності заняттями наукою як однією зі сходинок на шляху до осягнення християнської істини.

Після прийняття перших істин вірою й здобуття наукових знань відбувається зростання в гнозисі у власному значенні цього слова. Цей етап у вихованні справжнього християнина складається з морального вдосконалення, очищення від пристрастей, мистецтва правильного тлумачення Святого Письма і, як результат усього попереднього,

споглядання світу ідей і самого Бога через його справи. Климент розуміє під спогляданням вищий тип пізнання, духовне бачення істини [6, с.603]. Органом споглядання в його концепції є ум, що спрямовує специфічне бачення в глибину самого себе [5]. Це спрямування споглядання в його глибину, вважає А.В.Циб, кладе початок християнської містики індивідуального спілкування з Богом, що особливо проявилася в пізніх середньовічних містиків [5].

Важливе значення в процесі здобуття гнозису має у творчості Климента поняття передання: Христос навчав пророків “гностичному гнозису”, який потім відкрив апостолам [4, книга 6, глава 61]. Узагалі будь-яке знання, вважає християнський богослов, може здобуватися лише в переданні від учителя до учня [4, книга 6, глава 56].

Поняття гнозису в Климента, з одного боку, також залежне від ідей грецької філософії, головню, від платонізму [5], воно включає в себе поняття відчуття для судження про матеріальні речі, поняття розсудку для судження про висловлені ідеї та думки й поняття ума для судження про речі, що досягаються тільки спогляданням [9, книга 2, глава 11]. Саме остання форма гнозису – ум, що споглядає сутності – є, як і в Платона, єдиною істинною формою знання. Щоправда, поняття діалектики в Платона як діяльності ума відрізняється від поняття діалектики в Климента, у якого воно, як ми зазначили вище, має лише допоміжний характер [5].

З іншого боку, учення олександрійця про християнське знання має й новозавітні коріння в посланнях ап. Павла. “Ніякої, – цитує Климент перше послання до коринтян ап. Павла (1 Кор. 14: 6), – користі не принесу вам, якщо не буду сповіщати вам ні в одкровенні, ні в гнозисі, ні в пророцтві, ні у вченні” [4, книга 7, глава 10; 9, книга 2, глава 11 і 8, книга 5, глава 10]. К.Попов пише, що ідею розвитку віри Климент також черпає зі слів ап. Павла “у ньому відкривається правда Божя від віри у віру” (Рим. 1, 17) чи “я вас годував молоком, а не твердою їжею” (1 Кор. 3, 2). Олександрієць, пише К.Попов, гадає, що апостол говорить про подвійну віру, одна з яких проста, а інша потребує вдосконалення з допомогою науки, споглядання й виконання заповідей Божих і така віра є, власне гнозисом (Євр. 5, 13–14; 1 Фессал. II, 1) [6, с.599].

Слідом за Е.Озборном [12, р.127], ще раз наголосимо на новизні у вкладі Климента в з’ясуванні питання співвідношення віри й знання: хоч він здебільшого й користується поняттями та ідеями Біблії й грецької філософії, проте на основі їх вивторює цілісну концепцію співвідношення віри й знання, яку до нього не знали ще ні грецькі філософи, ні християнські письменники. І віра, і знання в цій концепції є розумним осягненням християнської істини, але віра є розумовим актом, певною релігійною інтуїцією істини, а знання – розумовим процесом розвитку інтуїтивно осягнених істин віри. Усе ж в олександрійця є певні відхилення від такого бачення.

Так, Климент обґрунтовує свою концепцію співвідношення віри й знання фактом існування двох типів християн: гностиків (справжніх, на відміну від еретичних гностиків) і простих, для яких сама віра є достатньою для спасіння. Так, він стверджує, що самій вірі властива повнота [9, книга 1, глава 6] і що прості християни, яким достатня лише віра, також урятуються [9, книга 1, глави 18, 37, 41–52 і 8, книга 5, глави 1, 9]. Сам Климент, очевидно, відчував, що такий поділ віруючих подібний на аналогічний поділ гностиків, з яким він невтомно боровся у своїх творах і тому робив наголос на тому, що поділ цей має значення не для спасіння. Однак часто Климент ніби забуває про це й пише вже в дуже подібному до гностиків стилі¹: проста віра тільки зовнішньо сприймає Христа зі страху й авторитету [9, книга 2, глава 12 і книга 7, глава 12], віра проста робить людину вірним рабом, а віра розумна – другом Божим [4, книга 7, глава 62]. Як пише К.Попов [6, с.609], думка про можливість досягнути

¹ Про вплив на Климента гностичної традиції [18, с.85].

праведність однією простою вірою не розвивається Климентом з достатньою повнотою, хоч і не бракує окремих думок, у яких стверджується протилежне [4, книга 7, глава 16].

Іншим проблематичним місцем у працях олександрійця, як відзначають деякі дослідники, є все ж таки перевищення повноважень філософії Климентом в інтерпретації Святого Письма, оскільки в нього відбувається певне змішання понять езотеричного й церковного передання, і критерієм екзегетики стає власне філософія, а не церковна традиція [17, с.34]. Фактично тому у XVIII ст. Папа Климент VIII викреслив Климента Олександрійського зі списку святих [19, с.41], і східне християнство також ніколи не вважало Климента святим [20, лекція 6]. Проте помилки раціоналізму Климента, вважає Дмитрієвський [17, с.155], церква виправила в особі св. Афанасія Олександрійського, а повністю переробили олександрійську спадщину в строго православному ключі великі кападокійці. К. Попов, визначаючи місце Климента в постановці та вирішенні проблеми співвідношення віри й розуму, стверджує, що концепція олександрійця може вважатися, принаймні в загальних рисах, відображенням давньоцерковного вчення про співвідношення віри та знання в релігійно-моральному житті й слугувати основою для подальшого розвитку християнської науки, а там, де є деякі неточні вислови й судження, нам можна скористатися досягненнями інших учителів церкви [6, с.610].

Отже, Климент Олександрійський є однією з ключових постатей в історії постановки та вирішення проблеми співвідношення віри та знання. Лейтмотивом усієї його творчості була спроба захистити єдність віри й знання в християнському богопізнанні. Поняття віри в Климента має чіткий характер релігійної інтуїції, передзнання Бога, що існує в душі людини. Віру Климент вважає розумовим актом. Розумовий же процес, розмірковування над істинами віри, удосконалення у вірі олександрієць називає знанням, християнським гнозисом. Причому, наголошує Климент, існують два види християн: ті, яким достатньо простої віри, і ті, які лише нею не задовольняються й розвивають віру в гнозис. Як ті, так й інші, зауважує олександрієць, однаково врятовуються. І хоч існують певні місця, де Климент відходить від такої позиції і вважає саму віру недостатньою для спасіння, є всі підстави вважати концепцію Климента такою, яка слугувала основою для доповнення й розвитку наступними поколіннями християнських письменників.

1. Бенедикт XVI. Отцы Церкви. От Климента Римского до святого Августина / Бенедикт XVI ; [пер. с итал. О. Хмелевская]. – М. : Изд-во ББИ, 2012. – 184 с. – (Серия “Современное богословие”).
2. Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I–IV века [Электронный ресурс] / Сагарда Н. И. ; [под общ. и научн. ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева]. – М. : Изд. Совет Русской православной церкви, 2004. – 796 с. (разд. паг.) : ил. – Режим доступа : <http://mirknig.com/knigi/religiya/1181478603-lekcii-ro-patologii-i-iv-veka.html>.
3. Афонасин Е. В. Античный символизм и философия образования в “Строматах” Климента Александрийского [Электронный ресурс] / Афонасин Е. В. – Новосибирск, 1998. – 167 с. – Режим доступа : http://afonasin.chat.ru/strom_intro.html
4. Климент Александрийский. Строматы : в 3 т. Кн. VI–VII (с приложением греческих текстов) [Электронный ресурс] / Климент Александрийский. – С. Пб. : Изд-во О. Абышко, 2003. – 368 с. – Режим доступа : http://www.krotov.info/acts/03/1/kliment_aleksandr_09.htm.
5. Цыб А. В. Интуитивные и рациональные основания “истинного гнозиса” [Электронный ресурс] / Цыб А. В. – Режим доступа : <http://www.plato.spbu.ru/RESEARCH/articles/Zyb.htm>.
6. Попов К. Д. Вера и ее отношение к христианскому знанию по учению Климента Александрийского / Попов К. Д. // Труды Киевской духовной академии. – 1887. – № 12. – С. 577–616.
7. Жильсон Э. История средневековой философии [Электронный ресурс] / Жильсон Э. – М. : Культурная Революция, Республика, 2010. – 678 с. – Режим доступа : http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/istorija_srednevekovaja/zhilson_ah_dukh_srednevekovoj_filosofii_giffordovskie_lekcii_universitet_aberdina/8-1-0-3034.
8. Климент Александрийский. Строматы : в 3 т. Кн. IV–V (с приложением греческих текстов) [Электронный ресурс] / Климент Александрийский. – С. Пб. : Изд-во О. Абышко, 2003. – 336 с. – Режим доступа : http://www.krotov.info/acts/03/1/kliment_aleksandr_09.htm.

9. Климент Александрийский. Строматы : в 3 т. Кн. I–III (с приложением греческих текстов) [Электронный ресурс] / Климент Александрийский. – С. Пб. : Изд-во О. Абышко, 2003. – 544 с. – Режим доступа : http://www.krotov.info/acts/03/1/kliment_aleksandr_09.htm.
10. Lilla. S. Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism / Lilla S. – Oxford : University Press. 1971. – 266 p.
11. Аристотель. Первая аналитика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 116–252. – (Философское наследие).
12. Osborn E. The philosophy of Clement of Alexandria / Osborn E. – Cambridge : Univ. Press, 1957. – Vol. 1. – 206 p.
13. Онуфрийчук П. И. Вера и гнозис в оценке Климента Александрийского [Электронный ресурс] / Онуфрийчук П. И. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2010. – Т. 11, № 3. – С. 19–27. – Режим доступа : http://www.mti-rc.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=117:veraignozis&catid=110:folosofiya&Itemid=169.
14. Ивин А. А. Интуиция [Электронный ресурс] / Ивин А. А. ; [глав. ред.: Л. Ф. Ильичёв и др.] // Философский энциклопедический словарь. – М. : Сов. Энцикл., 1983. – 840 с. – Режим доступа : <http://enc-dic.com/philosophy/Intuicija-923/>.
15. Платон. Государство / Платон ; [пер. Н. В. Самсонова] // Сочинения : в 3 т. – М., 1968–1972. – Т. 3. – Ч. 1. – С. 79–389. – (Философское наследие).
16. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Майоров Г. Г. – М. : Мысль, 1979. – 431 с.
17. Дмитриевский В., свящ. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. / Дмитриевский В. – Казань, 1884. – 283 с.
18. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие / Мейендорф И. – Мн. : Лучи Софии, 2007. – 387 с.
19. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли / Саврей В. Я. – М. : КомКнига, 2011. – 1008 с.
20. Асмус В., прот. Патрология (Курс лекций, прочитанных в ПСТБИ в 1995–1996 уч. г.) [Электронный ресурс] / Асмус В. – Режим доступа : http://redrussia.narod.ru/fathers/asmus_patr.html 20.

The article runs about the view of Clement of Alexandria on the relationship between faith and knowledge. Alexandrian thinker was the first one who solved the problem systematically. The author confirms that in the works of investigated philosopher faith and knowledge both are necessary for religious knowledge.

Keywords: *faith, knowledge, reason, Clement of Alexandria, Sofia, logos.*

УДК 21.41.25
ББК 86.377

Володимир Мороз

СПЕЦИФІКА ВІДНОСИН УГКЦ І ДЕРЖАВИ В УМОВАХ ПОЛІКОНФЕСІЙНОСТІ

У статті з релігієзнавчих позицій аналізуються положення соціального вчення УГКЦ щодо бажаної для церкви моделі відносин з незалежною державою Україна. У світлі законодавства розглядаються пропозиції церкви ґрунтувати процес державотворення на морально-етичних принципах.

Ключові слова: *УГКЦ, державно-церковні відносини, секулярність.*

Перебіг державно-церковних відносин – один із чинників, від якого залежить стабільність у суспільстві. Це зумовлює актуальність теми дослідження. Водночас державне законодавство – не єдиний фактор регулювання взаємин між державою та релігійними організаціями. Важливими й дієвими тут є соціальні вчення церков, через які віруючі отримують критерії оцінки суспільного буття, орієнтацію щодо його вдосконалення відповідно до певних ідеалів. Активно в Україні соціальне вчення розбудовує УГКЦ. Вивчення впливу цього вчення на характер відносин УГКЦ із державою й стало метою статті. *Завдання дослідження:* проаналізувати у світлі законодавства засади, на основі яких церква прагне ґрунтувати свої відносини з державою; показати перспективи розвитку цих відносин.

Церкви та релігійні організації, згідно із законодавством України, володіють рівним статусом. У відносинах із релігійними організаціями Україна пішла шляхом законодавчого сепарування. Та рівність конфесій або інший їх статус прямо не закріплені в Конституції України як це здійснено в Основних законах багатьох західних держав, наприклад ФРН чи Іспанії. Також нагальною є потреба забезпечити те, щоб не тільки церква була відділена від держави, а й держава – від церкви. Це підкреслить рівноправність суб'єктів взаємовідносин [5, с.61–63; 12; 13, с.16; 24].

Першою засадою, на основі якої УГКЦ підходить до взаємин з державою, є, на нашу думку, ідея рівноправного співробітництва церкви й держави. Безпосереднім наслідком цього є бажання будувати державно-церковні відносини у формі партнерства. Важливим елементом соціального вчення УГКЦ із цього погляду є прийняття світськості в плюралістичному суспільстві як простору спілкування між різними духовними традиціями й нацією. Прийнятою для УГКЦ є взаємна автономія церкви й держави, які повинні служити суспільству, розбудовуючи стосунки на загальнолюдських і християнських засадах, коли жодна сторона не втручається в компетенцію іншої, але церква залишається відкритою до проблем спільноти [21, с.183]. Водночас у вченні УГКЦ присутнє твердження, що вона не може мовчати, коли йдеться про релігійні чи моральні наслідки рішень і програм [8, с.516; 14, с.41, 260–261, 344, 347–348; 20, с.532–533]. Зрештою, як пояснює Л.Коваленко, турбуватися суспільними справами церкву спонукає пастирська турбота про конкретну людину з усіма її проблемами, а повчання на суспільні теми вважають найдинамічнішою частиною богослов'я [20, с.XV].

Прагнення до активності й незалежності УГКЦ у відносинах із державою дозволяють стверджувати, що соціальне вчення конфесії адаптоване до координат світськості. Діяльність УГКЦ у ХХ ст., як констатувала О.Недавня, за суттю, а частково й за формою, більше нагадує діяльність Католицької церкви, ніж Православної. Якщо, за словами дослідниці, цей процес назвати окциденталізацією, то він аж ніяк не сприяв деукраїнізації. Навпаки, УГКЦ стала енергійною, готовою до опору релігійному, ідеологічному, політичному тискові, здатною відповідати на виклики часу [7, с.514, 521; 11, с.91]. Така лінія розвитку вкладається в характеристику київського християнства. Воно, запозичуючи зі Сходу обрядові й культові форми, не сприймає візантійської теократії та цезаропапізму [21, с.165].

У той самий час у моделі державно-церковних відносин, що її розробляють в УГКЦ, потужним є пласт східного богослов'я, до якого представники церкви регулярно звертаються. Греко-католиків спонукає до таких кроків декрет Другого Ватиканського собору “Про Східні католицькі церкви”. У документі йдеться про необхідність берегти власну спадщину [3, с.172–173]. Прагнення розвивати східне богослов'я – це також і відповідь на усвідомлення віруючими київської традиції своєї церкви. Тому очікувано, що в контексті відносин зі світською владою у вченні УГКЦ можна простежити не тільки варіації й розробку термінології, характерної для богослов'я Католицької церкви, а й візантійського за походженням учення про симфонію церкви й держави.

Принцип симфонії, тобто узгодженості позицій, церкви й держави теоретично постає як правило взаємної свободи, коли “для держави церква є частиною її життя, її совістю, творчою силою, а для церкви держава – зовнішнім історичним оформленням життя того ж народу, який входить до церкви” [2, с.231–232]. Очевидно, що цю концепцію можна розглядати як альтернативу до католицької теорії, яка на практиці знайшла своє втілення в системі конкордатів. Однак візантійське вчення про симфонію в сучасних умовах, зокрема в Україні, викликає певні застереження. По-перше, католицька теорія також сформована на основі Халкедонського догмату “незлитності і нероздільності”, до того ж збагачена неперервною практикою самостійної участі церкви в суспільному житті. По-друге, принцип симфонії передбачає моноконфесійність і концентрацію повноти влади в руках однієї

особи [17, с.45; 18, с.132]. У сучасних умовах ця модель призвела б до суспільного регресу. Візантійський синдром породжує схильність православних церков в Україні до непотрібних компромісів, коли влада намагається скористатися авторитетом церкви для зміцнення власних політичних позицій чи нехтує християнськими принципами.

УГКЦ декларує, що розмежування держави й церкви в Конституції України є корисним, адже воно вказує на рівність усіх релігійних організацій перед державою й те, що “державна не накидає церквам свого способу мислення, а поважає їх та дає їм повну свободу розвиватися відповідно до їхніх внутрішніх законів” [23; 20, с.356]. В умовах України, за яких усі традиційні церкви наголошують на необхідності єднання, але жодна не має потенціалу для об’єднання довкола себе інших, законодавчо оформлена рівність покликана виступати гарантією існування релігійних організацій і невтручання з боку зовнішніх сил у релігійне життя. Наголосом на важливості цього важеля для УГКЦ стали слова Л.Гузара про те, що церква не повинна бути підпорядкована державі, а має бути вільна, як і держава [20, с.356].

Можна припустити, що вченням про автономію земних справ УГКЦ намагається захистити морально-етичні категорії від їх регламентування державним правом. Позиція церкви тут узгоджується з тезами “Загальної декларації прав людини”. Причому міжнародний документ фіксує не тільки те, що “кожна людина, здійснюючи свої права і свободи, повинна зазнавати лише тих обмежень, які встановлені законом виключно з метою забезпечення належного визнання й поваги прав і свобод інших”, але також “з метою задоволення справедливих вимог моралі, громадського порядку і загального добробуту в демократичному суспільстві” [22].

Однозначною є позиція УГКЦ, що завдання, які стоять перед українським суспільством, неможливо виконати без утвердження моральних цінностей. Це – **друга за-сада**, на основі якої УГКЦ прагне розвивати стосунки з державою. Самостійно та спільно з іншими конфесіями УГКЦ наголошує, що у світогляді українського народу християнські цінності мають вирішальне значення, що у визначенні етичних норм повинна мати саме християнська традиція. Водночас ієрархи УГКЦ неодноразово зазначали, що, незважаючи на тисячолітню християнську традицію, і приватне, і громадське життя в багатьох випадках не опирається на загальнолюдські ідеали. Такий стан речей, на думку ієрархів, є наслідком комплексу об’єктивних (соціальні, економічні, політичні проблеми) і суб’єктивних (бажання особи задовольнити своє егоїстичне “Я”) причин [20, с.43, 119, 168, 211, 522].

Проблеми занепаду духовності, на переконання ієрархів УГКЦ, церква й держава Україна мають вирішувати спільно. Ідеться й про боротьбу з моральним занепадом, і про виховання в людей почуття особистої та суспільної відповідальності, внутрішньої свободи [20, с.94, 141]. Позиція церкви ґрунтується на настановах, зокрема, Василя Великого, Івана Золотоустого, Амвросія Медіоланського й Августина блаженного. У своїх творах вони також звертали увагу на необхідності змінити ментальність людей для того, щоб змінити систему.

Очевидно, що позицію УГКЦ щодо розбудови суспільних відносин слід розглядати в контексті світових тенденцій цього процесу. Наприклад, на думку П. де Лоб’є, погляди індуїста М.Ганді ближчі до настанов отців церкви, ніж погляди тих християнських богословів, які виступають за так званий марксистський аналіз заради знищення системи пригнічування [16, с.12]. Мова – про неприйняття конструкцій на зразок теології визволення, які передбачають активну участь християн у зміні суспільного ладу революційними засобами. До висновку про те, що суспільний прогрес можливий насамперед за вдосконалення контролю “внутрішніх пристрастей”, а не внаслідок зміни “зовнішніх структур”, дійшов і класик лібералізму Дж.С.Міл [15, с.410–411]. Єднання теоретиків різних поглядів відкриває нові можливості діалогу в розбудові держави.

Уже не в офіційних документах УГКЦ зустрічаємо думку, що “церква і держава, громадянські інституції спільно відповідають за те, щоб утвердити і примножити успадковані християнські цінності для побудови високодуховного, розвинутого, демократичного, громадянського суспільства” [10, с.85]. Пояснення знаходимо в “Катехизмі УГКЦ: Христос – наша Пасха”: “Одним із основних обов’язків держави є обмежувати різні вияви зла правовими засобами. У цьому аспекті політична влада є моральною силою суспільства” [9, с.285–286]. Пропозиції УГКЦ щодо підтримки державою християнських цінностей, вважаємо, не суперечать ст. 15 Конституції України, де вказано, що жодна ідеологія не може визнаватися державою як обов’язкова. Адаже утвердження християнських цінностей у державі не вимагає заперечення ціннісних систем іншого походження. У ст. 11 Конституції України йдеться, що держава сприяє консолідації та розвитку української нації, її історичної свідомості, традицій і культури. Християнство – саме невід’ємний елемент історичної свідомості, традицій і культури титульного народу держави й більшості її меншин. Конституювання цих положень означає, що підтримка християнських цінностей уможлиблює підтримку державою цінностей світського гуманізму.

Християнство в науці, як правило, розглядають як різновид ідеології. Тобто трактують як сукупність докладних і несуперечливих ідей, завдяки яким певна соціальна група сприймає та розуміє навколишній світ; критерій для визначення істини, добра, колективної ментальності суспільства стосовно його цінностей і ставлення до життя, смерті, праці та щастя [15, с.261]. Такий погляд має право на існування. Проте необхідно зауважити, що ні Католицька церква, ні УГКЦ не пропонують політичної ідеології – системи суспільно-політичних ідей, теорій, поглядів, уявлень, що ґрунтується на сукупності певних політичних інтересів, цільових і ціннісних установках, на потребах у конструктивних, позитивних орієнтирах, які визначають шляхи й засоби наближення до реалізації накреслених соціально-економічних і політичних завдань [19, с.43]. Запобіжник для УГКЦ тут існує вже на рівні обов’язкового для католиків учення Апостольського престолу. Католицька церква тепер показово відсторонюється від претензій на політичне проектування, а в її доктрині мова йде тільки про духовну орієнтацію віруючих [14, с.58]. Тому говорити про якийсь третій шлях між лібералізмом і соціалізмом можна лише розглядаючи партії християнсько-демократичного напрямку [16, с.21–22].

Ще одним застереженням проти ігнорування державою християнських цінностей є те, що розвиток і функціонування держави, як і будь-якої іншої суспільної інституції, без ідеології неможливі. А конституційне застереження про недопустимість обов’язкової ідеології, вочевидь, потрібно розуміти не як заперечення ідеології загалом, а як засіб проти тоталітаризму й диктатури.

Із цього приводу Л.Гузар, будучи очільником УГКЦ, визнав у 2002 р., що, унаслідок частого відокремлення понять “держава”, “народ” і “церква”, остання постає в уяві немов би організацією, що складається з людей, які є “майже ангелами”. Хоч усі члени церкви також є спадкоємцями 70-літнього комуністичного панування й не слід ставити до церкви особливі вимоги, немов би вона є ліками від усіх негараздів [20, с.270]. Сказане – визнання того, що церква також намагається враховувати власні проблеми.

Християни, згідно з баченням ієрархів УГКЦ, є особливо відповідальними за збереження й розбудову незалежної держави. Це – **третя засада** соціального вчення УГКЦ, визначальна для підходу церкви до теорії та практики взаємин з державою. Пояснення цієї засади знаходимо в тому, що церква трактує себе як носія певної традиції, що має випробувані століттями елементи й засоби праці для вдосконалення суспільства. Члени церкви, згідно з ученням УГКЦ, відрізняються від інших співгромадян якщо не виконанням, то, принаймні, знанням вимог християнства щодо суспільно-громадського життя й повинні показувати в цьому процесі особистий приклад усім іншим, роблячи добро [20, с.42, 213, 270].

Загалом УГКЦ, відповідно до норм католицької соціальної доктрини, позиціонує себе як захисник трансцендентного характеру людини, у тому числі й перед державою [4, с.69; 8, с. 471, 474, 516, 551–552; 14, с.46; 20, с.196, 270–271, 356].

З іншого боку, УГКЦ бачить себе аж ніяк не виключно добродійною організацією. Її єпископи неодноразово наголошували на важливості й першочерговості в житті людини та церкви вертикального виміру, що регулює відносини людини з Богом. Паралельно вони акцентували й на тому, що в горизонтальному вимірі своє завдання вчительський уряд церкви вбачає у вихованні не “невільників”, а свідомих громадян. Людей, які будуть чесними, відданими й відповідальними в будь-якій професії чи справі. Таким чином, церква позиціонує себе як союзник держави, а не контрольована цією державою інституція [14, с.53, 63; 20, с.155–156, 168, 195–196, 226, 259, 448, 523–524]. Природно, що до союзників підходять не тільки з довірою, а й з вимогами. Це потрібно враховувати й тоді, коли аналізу підлягають заяви УГКЦ щодо держави.

На важливості “виховної” функції церкви вже наголошували релігієзнавці [1, с.26, 28; 6]. УГКЦ не обмежується вихованням окремих людей – вона бачить себе вихователем суспільства й нагадує, що суспільно-політичні процеси повинні відбуватись у рамках моралі. Єпископи відмічають, що “наше “так”, сказане Богові, означатиме згоду покласти Його заповіді в основу нашого національного буття” [20, с.220]. Дотримання таких умов, згідно із соціальним ученням УГКЦ, дасть можливість задовольнити основні потреби кожного громадянина та законні інтереси держави [20, с.162, 303].

На базі проведеного розгляду можна узагальнити, що у відносинах із державою УГКЦ особливий наголос робить на морально-етичних оцінках суспільних дій у світлі власного вчення. Церква стоїть на засадах того, що її відносини з державою повинні будуватись у формі партнерства. Незалежність країни для УГКЦ – це не тільки факт наявності власної держави, а й стимул духовного зростання громадян. Державотворення, за соціальним ученням греко-католицизму, має ґрунтуватись на морально-етичних цінностях.

Відчутним в осмисленні вченням церкви природи державно-церковних відносин є не тільки вплив соціальної доктрини сучасного католицизму, а й спадок східного християнства. Останній спонукає греко-католицьких богословів звертатись до візантійського за походженням учення про симфонію церкви й держави. Та останнє не є визначальним у вченні УГКЦ і явно поступається елементам, що характерні для західнохристиянської, латинської, традиції. До того ж такий стан речей підкріплюється суспільними реаліями: УГКЦ – церква меншості в поліконфесійній державі.

У вченні УГКЦ наголошено, що розбудова української держави неможлива без урахування тисячолітньої християнської традиції. Держава й церква, згідно з позицією церкви, повинні спільно вирішувати проблему занепаду духовності в суспільстві. УГКЦ постулює те, що держава має дбати про християнську спадщину. Проте це не означає турботу зі шкодою для інших релігій чи світського гуманізму. Також УГКЦ не пропонує політичної ідеології, хоч її вчення, як і вчення інших церков, може стати джерелом для таких ідеологій. У соціальному вченні церкви констатовано, що саме на віруючих покладено особливу відповідальність за державу. Паралельно УГКЦ позиціонує себе як захисник гідності людини, у тому числі перед державою.

1. Бондаренко В. Релігія і політика / Віктор Бондаренко // Людина і світ. – 1998. – № 2. – С. 25–28.
2. Гавань І., о. Симфонія Церкви і держави / о. Іван Гавань // Богословія (Українське богословське наукове товариство). – 1997–1998. – Т. 61–62. – Кн. 1–8. – С. 229–241.
3. Декрет про Східні католицькі церкви // Документи Другого Ватиканського собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів : Монастир монахів Студійського уставу, Вид. відділ “Свічадо”, 1996. – С. 171–186.
4. Добко Т. Роль християнської освіти та виховання у формуванні громадянського суспільства / Тарас Добко // Богословія. – 2000. – № 64. – Кн. 1–4. – С. 68–78.
5. Єленський В. Перспективи розвитку української системи церковно-державних відносин / Віктор Єленський // Релігійна свобода : історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. Науковий

- щорічник / заг. ред. Колодний А. М. – К. : Від-ня релігієзнавства Ін-ту філос. ім. Г. Сковороди НАН України, 1998. – С. 60–64.
6. Єленський В. Restitutio in integrum / Віктор Єленський // Людина і світ. – 1999. – № 7. – С. 30–36.
 7. Історія релігії в Україні : навч. посіб. / [А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, Б. О. Лобовик та ін.] ; за ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. – К. : Т-во “Знання”, КОО, 1999. – 735 с.
 8. Катехизм Католицької Церкви (Синод Української греко-католицької церкви). – Жовква : Місіонер, 2002. – 772 с.
 9. Катехизм Української греко-католицької церкви: Христос – наша Пасха. – Львів : Свічадо, 2011. – 336 с. + 64 іл.
 10. Кияк С. Ідентичність Української католицької церкви візантійського обряду в контексті вселенськості / С. Р. Кияк // Українське релігієзнавство. – 2002. – № 24. – С. 75–85.
 11. Кияк С. Засади та історія становлення соціального вчення Українського католицизму / С. Р. Кияк // Українське релігієзнавство. – 2005. – № 33. – С. 85–96.
 12. Климов В. В. Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві періоду незалежності. Вибрані статті / В. В. Климов. – К. : Від-ня релігієзнавства Ін-ту філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2009. – 370 с.
 13. Колодний А. М. Україна в її релігійних виявах : [монографія] / Колодний А. М. – Львів : Сполом, 2005. – 336 с.
 14. Компендіум Соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 549 с.
 15. Короткий оксфордський політичний словник / пер. з англ. ; за ред. І. Макліна, А. Макмілана. – К. : Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2006. – 789 с.
 16. Лобье П. де. Три града. Социальное учение христианства / Патрик де Лобье ; пер. с фр. Л. А. Торчинского. – С. Пб. : Алетейя, 2000. – 412 с.
 17. Недавня О. Церква як чинник самовизначення нації в культурно-цивілізаційному оточенні / Ольга Недавня // Українське релігієзнавство. – 1999. – № 10. – С. 43–52.
 18. Савчук О. Христосоцентричність та антропоцентричність соціального вчення українського греко-католицизму: релігієзнавчо-теологічний аспект / О. І. Савчук // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ, 2009. – Вип. XII. – С. 131–134.
 19. Словник соціологічних і політологічних термінів / ред. В. І. Астахова та ін. – К. : Вища шк., 1993. – 141 с.
 20. Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008). – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Л. Коваленко. – Львів, 2008. – XVIII + 711 с.
 21. Яроцький П. Католицизм на українських землях / П. Яроцький // Історія релігії в Україні : у 10 т. / [редкол.: А. Колодний (голова) та ін.]. – К. : Світ знань, 2001. – Т. 4. – 598 с.
 22. Загальна декларація прав людини. Прийнята і проголошена резолюцією 217 (III) Генеральної Асамблеї ООН від 10 грудня 1945 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу : // http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/995_015/para095#o95.
 23. Конституція України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : zakon0.rada.gov.ua/laws/show/254к/96-вр.
 24. Kovalenko L. Church and State in Ukraine [Електронний ресурс] / Lesia Kovalenko. – Режим доступу : <http://irs.ucu.edu.ua/wp-content/uploads/2010/08/CHURCH-AND-STATE-IN-UKRAINE-Lesia-Kovalenk1.pdf>.

Legislative conditions of relations between the Ukrainian Greek-Catholic Church and the independent Ukrainian state are analyzed. Church's propositions to found state-building process on moral-ethical principles are examined.

Keywords: UGCC, Church-state relations, secularity.

УДК 281.9:371.214.114
ББК 86.372

Світлана Білоус

СВІТ ПРАВОСЛАВ'Я В КОНТЕКСТІ МЕТОДИКИ ВИКЛАДАННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

У статті розглядаються методологічні й методичні підходи до викладу знань про одну з ортодоксальних конфесій християнства. Акцентується важливість цілісного бачення історичних етапів розвитку, системи богослов'я й філософії, а також віровчення й обрядовості православного християнства, його ролі в духовній культурі суспільства.

Ключові слова: релігієзнавство, методика викладання, православ'я, автокефалія, духовність.

Багатовікові традиції й сучасність православ'я в Україні та за її межами спонукають аудиторію зацікавлених до ближчого знайомства. Засадничі положення право-

слав'я в системі вищої світської освіти презентують передусім релігієзнавство й методика викладання релігієзнавства (МВР) – порівняно нові дисципліни, які потребують удосконалення програм. Проблема методики викладання православ'я досліджена недостатньо, хоча науково-теоретичний і практичний потенціал її значний; будучи нагальною, водночас може викликати жваві дискусії, рецензії.

Мета статті – виявити методологічні й дидактичні підходи МВР до вивчення православ'я. Об'єкт уваги – православ'я як ортодоксальний напрям християнства. Предмет – специфіка викладання православ'я в контексті релігієзнавчої дисципліни.

Наша публікаційна розвідка спрямована на вирішення таких завдань:

- окреслити міру представлення православ'я в структурі курсу “Релігієзнавство”;
- здійснити загальний огляд історіографічних досліджень з православ'я;
- виокремити сутнісні сторони православ'я в процесі вивчення релігієзнавства.

Серед теоретичних проблем релігієзнавства в дослідницькій аналітиці зустрічаємо обговорення його переваженості християнською проблематикою, схильності до історизму, нерухомості питань (домінування “панівних тем” – у тому числі з історії православ'я) тощо [3, с.46–50]. Поняття “регіональна релігієзнавча наука”, а конкретніше – “західноукраїнське релігієзнавство” характеризує, на думку окремих науковців, “заангажованість християнською тематикою” [3, с.47]. Таке бачення проблеми, звісно, має право на існування, особливо у випадках, коли зустрічаються тенденційні роботи чи одностороннє висвітлення курсу. Загалом важко аргументувати, чому щоразу слід зменшувати обсяг інформації про християнство як домінуючу в Україні релігію. Глибше знайомство студентів із християнством має навчально-пізнавальний зміст і виховний характер (розвиток морально-етичних, морально-релігійних цінностей). Релігієзнавство у своєму практичному вимірі передбачає творення образу світоглядно розвиненої особистості людини, акцентує на релігійній толерантності, сприяє духовному збагаченню.

Обсяг навчального навантаження з релігієзнавства впливає на якість вивчення головних напрямів християнства. Організація самостійної й індивідуальної роботи студентів – один із способів вирішення окресленої проблемної ситуації.

Основу знань про православ'я складають численні праці знаних дослідників, а отже, відбір і систематизація матеріалу відіграють важливу роль у процесі навчання. Історіографію з теми “Православ'я” для студентів можна умовно поділити на декілька напрямів: 1) навчальна література; 2) першоджерела християнства, твори отців церкви, рукописні пам'ятки богословського й світського характерів; 3) монографічні дослідження минулого й сучасності; 4) наукова періодика; 5) публіцистичні видання; 6) інтернет-ресурси.

Світ православ'я узагальнено розкривають навчальні посібники й підручники з релігієзнавства. Авторами їх є В.Гараджа, С.Абрамович, А.Колодний, К.Кислюк, В.Лубський, П.Гуревич, М.Калашников, С.Бублик, А.Гудима, Ю.Калінін, Є.Харьковщенко, М.Закович, В.Докаш, В.Лешан, І.Козловський, А.Черній, І.Яблоков, П.Яроцький та ін. Так, наприклад, відоме “Академічне релігієзнавство” приділяє увагу філософії православ'я й головним характеристикам цієї конфесії. У багатьох підручниках поняття православ'я часто аналізується лише в обрядово-культурному вимірі.

Святе Письмо – Біблія – основа ортодоксального християнства. Важливим джерелом у православному світі є Святе Передання (“Канони або книга Правил святих апостолів, Святих Соборів, Вселенських і Помісних, і Святих отців”). Окрім цього, православні богослови щоразу опираються на велич передусім східних, а також західних, отців церкви, безперечний авторитет серед котрих належить Іоану Золотоустому, Василю Великому, Григорію Нісському, Григорію Паламі, Максиму Ісповіднику, Іоану Дамаскіну й багатьом іншим. І.Мейендорф зазначає: “...отці Каппадокійці були великими богословами тому, що вони зуміли зберегти зміст християнського благовіствування в час, коли йому був кинутий виклик елліністичним філософським світоглядом. Без часткового прийняття й часткового неприйняття цього світогляду – і перш за все без

їхнього розуміння його – богослов'я каппадокійців було б безглуздом. Нині наше завдання полягає не лише в тому, щоб залишитися вірними їхній думці, але й у тому, щоб їх наслідувати в їхній відкритості проблемам свого часу. ... Церкві, безперечно, важливо, щоб богослов'я вирішувало питання сучасності...” [2, с.28]. Основні твердження святоотецького й православного богослов'я: “світ не обожнений і потребує спасіння; людина є істота теоцентрична; християнське богослов'я є христоцентричне; істинна еклезіологія персоналістична; істинне розуміння Бога троїчне” [2, с.31–36].

Одними з яскравих для ознайомлення творів, у яких домінує тематика християнської доброчесності, моральності, є патерикова література, праці отців, учителів й ієрархів церкви, збірники афоризмів і сентенцій.

Важливими для розуміння православ'я є монографії богословів, істориків церкви, мислителів різних періодів, у тому числі й сучасності: С.Аверинцева, С.Бондаря, М.Бессонова, С.Булгакова, К.Барта, В.Зеньковського, Й.Зізіюласа, Калліста (Уера), Т.Ніколау, В.Лаби, А.Лещинського, В.Липківського, О.Лотоцького, В.Лоського, І.Мейєндорфа, О.Меня, В.Полікарпова, Р.Роберсона, К.Скурата, Ю.Чорноморця, О.Шмемана та ін. Часто в авторитетних працях вищезгаданих авторів зустрічаємо історіософський чи богословський аналіз подій життя церкви, викладений на багатьох аркушах рукопису. При цьому бачимо скромну самооцінку роботи: “Писати загальну історію на чотирьохстах сторінках означало б звести її до одного переліку імен і дат. Читач знайде тут як би коментар до такої історії з посиланнями на головні події, спробу в минулому розрізнити головне від другорядного, відмітити – хоч би в основному – віхи довгого історичного шляху Православної церкви” [7]. У змісті відомих досліджень розкривається “не просто історія церкви, а, передусім, вона сама (церква), її живий образ, її суть” [7]. Богослови переконані, що головний еклезіологічний принцип, пов'язаний з поняттям помісності в православній традиції, полягає в ототожненні церкви з євхаристійною спільнотою: де звершується Євхаристія, там і церква у своїй повноті як Тіло Христове. Подібні “коментарі” спрямовують читача на глибинне розуміння інституційного розвитку православ'я.

У монографіях, наукових статтях, дисертаційних дослідженнях В.Бондаренка, В.Бодак, С.Здіюрука, В.Єленського, В.Пашенка, С.Головащенко, А.Колодного, В.Климова, І.Ісиченка, А.Марчишака, О.Сагана, П.Кралука, С.Свистунова, Л.Филипович, В.Шевченка, П.Яроцького та інших аналізуються етноконфесійні особливості, трансформаційні процеси, обрядово-культура сфера православ'я. Науковці простежують творення православ'я, формування віровчення, національну специфіку православної церкви та її більш сучасні проблеми, трансформації, перспективи. По-особливому варто виділити дослідження О.Сагана, який у праці “Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан” здійснив аналіз цілісного інституційного розвитку православ'я як конфесії [4].

Умови сьогодення створили й активно розвинули інтернет-ресурси, завдяки чому православ'я комунікує із широким колом учених, богословів, пересічних людей. У глобальному просторі створюються наукові богословські портали, осередки. Домінуюча більшість православних церков, єпархій, парафій розповідає про власну діяльність і пріоритети в інтернет-сторінках, веб-сайтах тощо. Кожна людина, переглядаючи офіційні інтернет-джерела, наприклад Помісних церков, православних церков України, має змогу додатково пізнавати історію, особливості богослов'я й православної філософії, різні прояви православної культури, духовну спадщину, цінності християнського мистецтва. Під патронатом церков створюються інформаційно-наукові центри, бібліотеки, видання, православні молодіжні організації тощо, котрі теж активно заявляють про себе у віртуальній реальності (інтернет-мережі). Проте варто зробити застереження відносно можливості суб'єктивізму в яскраво виражених конфесійних історіософських дослідженнях. Перелік сучасних додаткових джерел доповнюють матеріали ЗМІ, особливо цифрове телебачення. Важливо здійснити вибіркове ставлення до подібного роду поширеної інформації.

Опрацювання й вибір дослідницького матеріалу спонукає керуватися категоріально-понятійним апаратом, православною богословською термінологією. Найбільш ужи-

ваними поняттями й категоріями, що представляють конфесію, є: “вселенськість православної традиції, автокефалія, автономія, анафема, архіереї, братства церковні, візантинізм, диптихіяльні церкви, екзархат, екуменізм, євхаристія, іконостас, клерикалізм, літургія, ортодоксія, патристика, патріарх, патріархат, патрологія, собори вселенські, помісні, православна філософія, православне богослов'я, православні богослужбові книги, православне сектантство, “Православне сповідання віри”, православні автокефальні церкви, синод, схизма, схима, унія” та ін. Кожне з характерних понять розкриває історію свого буття, викликає жваві обговорення, тією чи іншою мірою презентує православ'я, складає основу теоретичного бачення конфесії. Вони не лише допомагають формувати релігієзнавчий світогляд, а й за умови індивідуальної ініціативи сприяють особистісному богословствуванню, творенню власної релігійної духовності. “Кожен християнин покликаний богословствувати хоч трішки, і можна це робити православно. ...знання різноманітності православного богослов'я є особисто корисним для кожного, хто буде намагатися самостійно богословствувати” [6].

Знайомство з літературою й джерелами спонукає до виокремлення важливих питань вивчення й обговорення православ'я під час різних форм роботи зі студентами [1; 2; 4; 5; 7]. Розгляд конфесії починається з її визначення та характеристики етапів історичного буття. Вивчення основних шляхів розвитку православного християнства супроводжується знайомством з видатними лідерами (патріархами, отцями, чернецтвом, дослідниками), системою православного богослов'я й філософії, функціями в духовній культурі сьогодення.

З історіософського погляду ключовими проблемами православ'я є:

- Головні віроповчальні істини православного християнства. Догматичне вчення про Святу Трійцю. Православне розуміння Нікео-Константинопольського символу віри.

- Християнська моральність і природа людини в контексті православного пастирського й морального богослов'я.

- Етнополітична обумовленість розвитку й статуси функціонування православних церков.

- Формування концепції православ'я як системи Помісних церков.

- Етапи історії Константинопольського патріархату в основних періодах (період “торжества православ'я”; період хрестових походів і панування в Константинополі хрестоносців; завоювання Константинополя турками-османами (1453 р.); період турецького панування). Відносини Константинопольського патріархату з Олександрійською, Антіохійською, Єрусалимською церквами в час Османської імперії. Новий і новітній періоди Константинопольського патріархату (починаючи з 1833 р. до цього часу).

- Афонське чернецтво й духовність. Візантійський іконопис. Православне мистецтво.

- Становлення помісності й набуття автокефальності церкви в історії православних диптихіяльних церков: Константинопольської, Олександрійської, Антіохійської, Єрусалимської, Російської, Сербської, Румунської, Болгарської, Грузинської, Кіпрської, Елладської, Албанської, Польської, Православної церкви Чеських земель і Словаччини, Православної церкви в Америці.

- Феномен автономної церкви в структурі Помісної автокефальної: Синайська автономна церква, Фінляндська православна церква, Естонська Апостольсько-Православна церква, Китайська автономна православна церква, Японська автономна православна церква.

- Помісна церква й проблеми розділення; філетизм. Особливості існування поза-диптихіяльних автокефальних православних церков.

- Самостійне проголошення автокефалії в РПЦ (1448–1589 рр.). Період патріаршества в РПЦ (1589 р. – початок XVII ст.). Синодальне управління Російською церквою (початок XVII ст. – 1917 р.). Перебування РПЦ в умовах атеїстичної держави (1917–1988 рр.). РПЦ у новітній період.

• Заснування Київської митрополії. Православ'я часів польсько-литовського панування. Українське православ'я Могиллянської доби. Православна церква в Запорізькій Січі. Українське православ'я під владою Московської церкви. Православна церква в Україні періодів 1900–1917 рр., 1917–1939 рр. Становище православ'я в Україні напередодні та в роки Другої світової війни, у тоталітарну добу. Відродження українського православ'я в новітньому періоді державотворення. Внутріправославні дискусії та ймовірності перспективи екуменічних діалогів. Українська православна ікона киево-руського періоду й доби бароко.

• Особливості сприйняття церков орієнтального християнства.

• Проблеми православ'я в сучасному світі. Православ'я в перспективах світового екуменізму. Активізація молоді в православ'ї.

Таким чином, процес засвоєння релігієзнавчої дисципліни охоплює пізнання основних етапів історії, характеристики сучасного стану, соціальної активності Вселенського православ'я. Вивчається також визначення специфіки взаємин православних церков зарубіжжя й України. У зв'язку із щільністю навчального предмета “Релігієзнавство”, практичні й індивідуальні заняття доповнюють лекційний виклад: формують уявлення про духовно-культурну спадщину православ'я, знаних представників, особливості догматики й ієрархічну структуру церкви; знайомляться з особливостями державно-церковних відносин. Змістові акценти щодо вивчення православ'я фіксуються в навчально-методичному забезпеченні курсу.

Уміння презентувати релігієзнавство в умовах його факультативності в системі вищої освіти, досягнути успіху в справі релігієзнавчих досліджень, сформувати й підтримувати жвавий інтерес студентів до релігієзнавчої проблематики органічно покладається на науковця-педагога.

Отже, системно-концептуальний зміст релігієзнавства та методики його викладання неможливо повною мірою проаналізувати без повноцінного представлення православного християнства. Бачення православ'я дається крізь призму історії, богослов'я, філософської думки, культури, мистецтва, місця й ролі у світі, зокрема, в Україні. Основу понятійно-категоріального словника конфесії складають: “вселенське православ'я, автокефалія, автономія, помісність, диптих, патріархат, ортодоксія” тощо.

Одними з пріоритетних завдань дисциплінарного релігієзнавства бачимо розширення предметного поля методичних і методологічних досліджень на матеріалі різних релігійних світоглядів й організацій.

1. Бессонов М. Н. Православие в наши дни / М. Н. Бессонов. – М. : Политиздат, 1990. – 303 с.
2. Мейендорф И., прот. Православие и современный мир: лекции и статьи / И. Мейендорф, прот. – Мн. : Лучи Софии, 1995. – 53 с.
3. Муха О. Актуальний стан західноукраїнського релігієзнавства в тенденціях і проблемах / Ольга Муха // Релігієзнавчі студії. – 2012. – Вип. 3. – С. 46–50.
4. Саган О. Н. Вселенське православ'я : суть, історія, сучасний стан / Олександр Назарович Саган. – К. : Світ знань, 2004. – 912 с.
5. Скурат К. Е. История Поместных православных церквей : учебное пособие : в 2 т. / К. Е. Скурат. – М. : Русские огни, 1994. – Т. 1. – 376 с.
6. Чорноморець Ю. П. Сучасна православна теологія [Електронний ресурс] / Ю. П. Чорноморець. – Режим доступу : <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/38710/>.
7. Шмеман А., прот. Исторический путь православия / Александр Шмеман, протоиерей. – Нью-Йорк : Изд-во им. Чехова, 1954. – 388 с.

In the article by Svitlana Bilous “World of Orthodoxy in the context of teaching religion” the methodological and methodical approaches to the presentation of knowledge about one of the orthodox denominations of Christianity are observed. The importance of a holistic vision of historical stages of the development, a system of theology and philosophy is emphasized, and beliefs and rituals of Orthodox Christianity and its role in the spiritual culture of the society are investigated.

Keywords: religion, teaching methods, Orthodoxy, autocephaly, spirituality.

УДК 159.928; 159.923.38

ББК 88.453

Анатолій Палій

КОГНІТИВНО-СТИЛЬОВИЙ ПІДХІД ДО ДІАГНОСТИКИ ІНТЕЛЕКТУ

У статті поданий критичний аналіз психометричних теорій інтелекту. Здійснене теоретичне обґрунтування когнітивно-стильового підходу до діагностики інтелекту дітей і дорослих.

Ключові слова: когнітивно-стильовий підхід, інтелект, IQ, тест, психометричний підхід, індивідуальність.

Актуальність проблеми пов'язана з підвищенням інтелектуального потенціалу країни – єдиного надійного гаранта національної безпеки. Кількість населення, великі території, сировинні ресурси в нинішніх умовах усе більше відходять на другий план і вже не розглядаються як надійна основа стабільності й добробуту держави та її громадян. В інформаційному суспільстві найбільше цінується освітній та інтелектуальний рівень її громадян. У соціальній і виробничій сферах сьогодні домінує інтелектуальне виробництво, а одним з головних видів власності стала інтелектуальна, головним рушієм прогресу – нові, креативні ідеї та технології. Тому інтелектуальний розвиток дітей, учнівської та студентської молоді, дорослих громадян, їх психолого-педагогічний супровід є першочерговим державним завданням теперішньої системи освіти.

Наявність соціального замовлення на високоінтелектуальних фахівців сприяє інтенсивному зростанню наукових праць у цій галузі. Проте сучасна вітчизняна й зарубіжна психологічна наука до цих пір не спромоглася розробити загальноприйнятну теорію інтелекту людини (утім, як і тварин), визначити чіткі детермінанти й об'єктивні критерії діагностики інтелекту дітей і дорослих, визначити можливості його розвитку та різні періоди онтогенезу конкретної індивідуальності [1].

Систематизація, узагальнення й осмислення емпіричних даних із цієї проблематики вимагають розробки принципово нового підходу, що дозволяє перейти від фрагментарного, статичного й констатувального розуміння інтелектуального потенціалу особистості до його вивчення з позицій гуманізму, людиноцентризму, методології системності, феноменологічної цілісності, індивідуальної неповторності, вікової динамічності та сприяння розвитку (психолого-педагогічного супроводу) дітей і дорослих.

Метою повідомлення є теоретичне обґрунтування когнітивно-стильового підходу до діагностики інтелекту індивідуальності, критичний аналіз стандартизованих психометричних методик (тестів) до вимірювання індивідуального розуму.

У сучасній психодіагностиці основним методом виявлення індивідуальних розумових відмінностей є стандартизовані тести інтелекту (англ. *intelligence tests*) – методи, призначені для встановлення рівня інтелектуального розвитку індивіда й виявлення особливостей структури його інтелекту. Залежно від методологічної орієнтації їх авторів, тести інтелекту поділяються на дві основні групи: 1) *монометричні*, побудовані на однофакторних теоріях інтелекту (вимірюють загальний інтелект: шкала Стенфорд-Біне, тест Р.Кеттелла, прогресивні матриці Равена тощо); 2) *поліметричні*, побудовані на багатофакторних моделях інтелекту (тестові батареї, що діагностують як загальний інтелект, так і спеціальні інтелектуальні чинники: шкали Векслера, тест Р.Амтхауера та ін.). Детально про це йдеться в наших попередніх працях [2; 3].

Незважаючи на принципи побудови таких методик, кожне тестове завдання в них (батарея завдань) фіксує деякий психологічний симптом у вигляді міри вираженості певної властивості інтелекту, що проявляється в спеціально сконструйованому виді діяльності, на специфічному й уніфікованому матеріалі (словесному, цифровому, графічному). Фактично дослідник має справу з результативним показником, що оцінює

правильність і швидкість відповіді. Чи можна від окремого симптому переходити до діагнозу?

Із цього приводу професор М.О.Холодна, авторитетний російський фахівець з проблематики інтелекту, зазначає: “Будь-який тест – це вимірювальний інструмент. Медичний термометр – це теж вимірювальний інструмент. Проте жоден лікар, вимірявши температуру хворого (тобто виявивши один із симптомів можливого захворювання), не наважиться поставити йому діагноз і, тим більше, прогнозувати перебіг захворювання. При цьому безглуздо було б пред’являти які-небудь претензії до самого термометра, цього зручного й дуже корисного в застосуванні медичного приладу” [4, с.67].

Вимірювану тестами функцію в психодіагностиці позначають як “загальний інтелект”, представлений кількісними показниками IQ. “Кількісний підхід” використовується не тільки для вимірювання патологічно низького рівня розвитку інтелекту, а й до розумової обдарованості. Причому для цього застосовуються одні й ті ж тести.

Сьогодні в психологічній науці нема загальноприйнятого визначення такої інтегральної психічної функції індивідуальності, як інтелект. Найчастіше під інтелектом (від лат. *intellectus* – розуміння й пізнання) розуміють таке: “1) загальна здібність до пізнання та вирішення проблем, що визначає успішність будь-якої діяльності й лежить в основі інших здібностей; 2) система всіх пізнавальних здібностей індивіда: відчуття, сприйняття, пам’яті, уявлення, мислення, уяви; 3) здібність до вирішення проблем без проб і помилок “в умі”. Поняття інтелект як загальна розумова здібність застосовується як узагальнення поведінкових характеристик, пов’язаних з успішною адаптацією до нових життєвих завдань” [5, с.349].

Психометричні тести, як правило, визначають інтелект загальний (*general*) – “розумову здібність, що впливає на виконання будь-якої діяльності, виявляється в якості, швидкості й точності рішення розумових задач, у темпі й успішності навчання, продуктивності професійної діяльності та рівня соціальної адаптованості” [5, с.349]. Саме для загального інтелекту використовується кількісне позначення інтелектуального індексу індивіда – IQ.

Критикуючи психометричний підхід до інтелектуальної обдарованості, заснований лише на показниках IQ, М.О.Холодна виділяє *шість типів інтелектуальної поведінки* (дає їм, для зручності, образні назви), що в рамках різних дослідницьких підходів співвідносяться з проявами інтелекту [6, с.169]:

1) “*кмітливі*” – особи з високим рівнем розвитку “загального інтелекту”: IQ більше 135–140 одиниць; виявляються за допомогою психометричних тестів інтелекту, що вимірюють IQ;

2) “*блискучі учні*” – особи з високим рівнем *академічної успішності у вигляді показників навчальних досягнень*; виявляються з використанням *критеріально-орієнтованих тестів*;

3) “*креативи*” – особи з високим рівнем розвитку *дивергентних здібностей* у вигляді показників побіжності й оригінальності породжуваних ідей; виявляються на основі тестів креативності Торанса, Гілфорда та ін.;

4) “*компетентні*” – особи з високою успішністю у виконанні тих або інших конкретних видів діяльності, які мають *великий обсяг предметно-специфічних знань*, а також значний *практичний досвід роботи* у відповідній предметній галузі;

5) “*талановиті*” – особи з *екстраординарними інтелектуальними досягненнями*, які знайшли своє *втілення в деяких реальних, об’єктивно нових*, тією чи іншою мірою *загальноновизнаних формах*; критерій оцінки – творчий продукт;

6) “*мудрі*” – особи з високим рівнем інтелектуальних можливостей, пов’язаних з *аналізом, оцінкою й прогнозом подій буденного життя людей*; критерій оцінки – суспільне визнання.

Постає закономірне питання: “Так що ж вимірюють тести інтелекту? Що ховається за пресловутим індексом IQ?”

Кожна стандартизована методика (тест) призначена для вимірювання міфічного “середнього випробуваного” і є засобом швидше для експериментальних наукових досліджень ніж практичної (педагогічної) діяльності. У таких тестах нема головного – неповторної людської індивідуальності, яку не можна виміряти одним інструментом, хоч би яким досконалим він не був. Визнаний класик психодіагностики А. Анастасі із цього приводу зазначає, що тести говорять лише про успішність виконання набору завдань, що міститься в них: “Жоден психологічний тест не в змозі виміряти нічого, окрім поведінки. Чи буде така поведінка показником іншої поведінки, визначається лише емпіричним шляхом” [7, с.20].

Особливо слід окреслити проблему інтерпретації результатів тестування інтелекту. Застосування психометричних тестів до інтелекту ґрунтується на припущенні, що інтелектуальна властивість – це лінійне (уніполярне) вимірювання й може бути описане в термінах “низький показник – високий показник”. Насправді будь-яка психічна властивість – це багатовимірне утворення, що має складну структуру. Індивідуальний інтелектуальний ресурс визначається збалансованим поєднанням когнітивних здібностей різного типу, сформованістю компонентів метакогнітивного досвіду, наявністю індивідуальних пізнавальних стратегій, мотиваційно-потребових інтенцій тощо.

Виникають проблеми й з нашою звичкою інтерпретувати низький результат психологічного тестування як “поганий”, а високий – як “хороший”. Така інтерпретація не цілком коректна. Існує безліч індивідуальних варіацій у специфіці вираженості різних інтелектуальних властивостей, що неможливо підвести під норми традиційного тестування (наприклад, наявність у кожної дитини індивідуального пізнавального чи когнітивного стилю змінює профіль її здібностей, що проявляється у варіюванні успішності виконання в різних видах інтелектуальної діяльності). Нарешті, при тестуванні дитини дошкільного або шкільного віку важливо зважати, що її реальні інтелектуальні можливості знаходяться в процесі становлення, у кожної дитини індивідуальний темп “дозрівання й розгортання” психічних функцій, не кажучи вже про різну динаміку психічного розвитку в хлопчиків і дівчаток.

При цьому ігнорується той факт, що застосування тестів інтелекту має ряд обмежень:

– *по-перше*, більшість таких тестів створена не для виявлення інтелектуальної обдарованості, а для інших цілей. Так, тест інтелекту Векслера призначався для визначення розумової відсталості, тест структури інтелекту Амтхауера – для цілей профорієнтації і професійного відбору, тест DAT – для прогнозу академічної успішності й т. д. Тільки два класичні тести призначалися для оцінки рівня інтелектуальної обдарованості. Це – культурно вільний тест Кеттелла (версія С) і одна з версій тесту Равена. Але їх валідність стосовно діагностики інтелектуальної обдарованості фахівцями також піддається критиці [4];

– *по-друге*, багато тестів інтелекту вимірюють конкретну (окрему) інтелектуальну здібність, тобто сформованість конкретних розумових операцій (аналізу, синтезу, абстрагування, мнемічних чи перцептивних дій тощо). На жаль, існуючі психометричні тести інтелекту, фіксуючи його компоненти (вербальний і невербальний, сенсомоторний, числовий, просторовий тощо), не зачіпають зв’язків між ними, не охоплюють саму системність його прояву;

– *по-третє*, ці вимірювання інтелекту сильно залежать від ситуації тестування, емоційного стану дитини. При цьому, чим дитина розумніша, тим ця залежність більша. Тому психометричні тести погано прогнозують рівень досягнень саме обдарованих дітей;

– *по-четверте*, слід розрізняти ці тестування й рішення про долю дитини. Діагностична ситуація є наслідком впливу багатьох чинників, тому рішення повинне прийматися з урахуванням знання причин, що привели до тестових результатів.

Д.Б.Богоявленська вважає, що будь-яка форма відбору (селекції) дітей на основі показників тестів інтелекту виявляється неспроможною з наукового погляду, оскільки такі тести за визначенням не є інструментами діагностики ні індивідуального інтелекту загалом, ні креативності зокрема. Слід узяти до уваги й ту обставину, що так звані “прохідні бали”, використовувані в тестах на інтелект (у вигляді показників конвергентної й дивергентної продуктивності), не мають під собою чітких теоретичних та емпіричних обґрунтувань [8].

На наш погляд, багатьох проблем у діагностиці інтелекту дітей і дорослих можна уникнути завдяки використанню потенціалу когнітивно-стильового підходу до діагностики інтелектуальної обдарованості, схильностей та індивідуально-своєрідних ментально-особистісних рис окремо взятої індивідуальності. Об’єктивність такого підходу ґрунтується на діагностиці індивідуальних когнітивних стилів (КС) експериментальними методиками, що проводяться, на відміну від стандартизованих тестів, суто індивідуально й виявляють “особливості влаштування й функціонування індивідуального розуму” [9, с.8].

Сучасна психологія під когнітивними стилями розуміє індивідуально-своєрідні способи переробки індивідом інформації про своє оточення; стійкі способи організації пізнавальних процесів, які виявляються в індивідуальній специфіці, ментальній ієрархії, що впливає на всі рівні, включаючи особистісні властивості; інтегральну характеристику *індивідуальності*, пов’язану з типом реагування або вибором способів *дій*, стратегій *поведінки* особистості чи особливостей контролю нею своїх пізнавальних процесів, що охоплюють ряд індивідуальних особливостей пізнавальної діяльності особистості в ході її розвитку й виявляються емпіричним шляхом [2, с.748].

У різних визначеннях когнітивного стилю є деякий спільний знаменник, пов’язаний з фіксацією ряду відмітних ознак [9, с.40]:

1) КС – це *структурна характеристика пізнавальної сфери*, що свідчить про особливості її організації й не має прямого відношення до особливостей її змісту;

2) КС – це індивідуально-своєрідні *способи* отримання того або іншого когнітивного продукту, тобто *інструментальна характеристика інтелектуальної діяльності*, яка може бути протиставлена її продуктивній характеристиці;

3) КС, на відміну від традиційних уніполярних психологічних вимірювань, – це *біполярне вимірювання*, у рамках якого кожен КС описується за рахунок звернення до двох крайніх форм інтелектуальної поведінки (у вигляді полезалежності/полenezалежності й т. д.);

4) до КС не застосовні оцінні судження, оскільки представники того або іншого стильового полюса мають певні переваги в тих ситуаціях, де їх індивідуальні пізнавальні якості сприяють ефективній адаптації;

5) КС – це стійке визначення суб’єкта, що стабільно виявляється на різних рівнях інтелектуального функціонування й у різних ситуаціях;

6) КС – це віддання переваги певному способу інтелектуальної поведінки (тобто суб’єкт у принципі може вибрати будь-який спосіб переробки інформації, проте він мимоволі або довільно віддає перевагу якому-небудь певному способу сприйняття й аналізу того, що відбувається, і найвищою мірою відповідає його психологічним можливостям).

У рамках когнітивно-стильового підходу були переглянуті критерії оцінки інтелектуальних можливостей людини. Ті, хто отримував низькі оцінки під час рішення стандартних тестових задач, у теоріях інтелектуальних здібностей (інтелекту) визнавалися інтелектуально неспроможними. При когнітивно-стильовому підході, навпаки, стверджувалося, що будь-який показник ступеня прояву кожного когнітивного стилю – це “добрий” результат, оскільки міра вираженості того або іншого стильового полюса характеризує ефективність інтелектуальної адаптації даної людини до вимог об’єктив-

ної дійсності. Іншими словами, пафос когнітивно-стильового підходу полягав у спробі ввести безоцінний погляд на інтелектуальні можливості людини [9, с.41].

У когнітивно-стильових дослідженнях був розроблений принципово новий методичний інструментарій. Раніше вивчення індивідуальних відмінностей в інтелектуальній діяльності здійснювалося головним чином на основі методу рішення задач (у першу чергу тестових). У стильовому дослідженні випробовуваний не вирішував задач у звичному сенсі цього слова. Йому пропонувалася достатньо проста ситуація без яких-небудь жорстко заданих умов, вимог і часових обмежень, з інструкцією відкритого типу, згідно з якою він міг вибрати власний, найбільш зручний і природний варіант відповіді (розкласти предмети на групи за своїм бажанням, висловити думку про задану ситуацію, ухвалювати рішення у своєму природному часовому темпі й т. д.). У стильовому дослідженні були відсутні нормативи оцінки індивідуального результату. Віднесення випробовуваного до одного з двох полюсів того або іншого когнітивного стилю здійснювалося на базі такого критерію, як медіана. Отже, якщо в традиційному дослідженні індивідуальних інтелектуальних відмінностей випробовуваний свідомо перетворювався на якийсь об'єкт, яким достатньо жорстко маніпулювали ззовні, то в стильовому дослідженні він виступав як *суб'єкт*, який мав можливість продемонструвати властиві йому способи сприйняття, аналізу й інтерпретації експериментальної ситуації.

Звернемо увагу на ще один аргумент на користь когнітивно-стильового підходу – на його гуманістичну, дитиноцентричну спрямованість, що відповідає педагогічній позиції “Необдарованих дітей немає!”, він не сортує дітей за міфологічним індексом IQ на елітних і друго-, третьосортних.

Ефективність когнітивно-стильового підходу до інтелекту як інтегрального психічного утворення індивідуальності, а не як до окремої розумової здібності, розкривається так [9, с.128–129]:

1) здібність визначає рівень досягнень в інтелектуальній діяльності (є її результативною характеристикою). Стиль виступає як спосіб виконання інтелектуальної діяльності (є її процесуальною характеристикою). Відповідно різні стилі можуть забезпечувати однаково високу успішність у діяльності;

2) здібність – уніполярне вимірювання (індивідуальні показники здібностей розташовуються на вертикальній шкалі від мінімальних до максимальних). Стиль – біполярне вимірювання (індивідуальні показники стилю розташовуються на двох полюсах горизонтальної шкали, що виділяються за допомогою такого статистичного критерію, як медіана);

3) здібності завжди мають ціннісний контекст (зростання здібностей – завжди добре). До стильових феноменів не застосовні оцінні думки, оскільки будь-який полюс того або іншого стилю рівноцінний з погляду можливості ефективної інтелектуальної адаптації;

4) здібність мінлива в часі (рівень здібності змінюється залежно від віку, освіти, досвіду тощо). Стиль – стійка характеристика людини, стабільно властива їй на різних етапах онтогенезу й у різних умовах соціалізації;

5) здібність специфічна щодо змісту конкретної діяльності. Стиль виявляється генералізовано в різних видах психічної діяльності.

Один з найдивніших результатів у галузі досліджень КС полягає саме у факті існування численних і різноманітних зв'язків стильових параметрів з особистісними властивостями. Вражаючий у цьому значенні, вважає М.О.Холодна, контраст з IQ, що на рівні емпіричних досліджень був пов'язаний з незначною кількістю особистісних рис й особливостей соціальної поведінки. Напрошується висновок про те, що величина IQ має дуже опосередковане відношення до регуляції психічного життя людини. Із цих міркувань стильові параметри виступають більш референтним показником рівня її інтелектуальної зрілості [6; 9].

Аналіз сучасних підходів до діагностики інтелекту дітей і дорослих продемонстрував методологічну, методичну й етико-педагогічну неспроможність психометричного підходу до феномену індивідуального розуму, засвідчив необхідність цілісного підходу до створення єдиної психологічної концепції інтелекту, обґрунтування теоретичних, методологічних й емпіричних підстав для розробки концептуальної моделі, що розглядає індивідуальний розум як єдину психологічну систему, усі аспекти якої можна зрозуміти лише в контексті вікової динаміки й ментального досвіду конкретної індивідуальності.

1. Furnham A. Personality and intelligence / A. Furnham, L. Forde, T. Cotter // Personality and Individual Differences. – 1998. – Vol. 24 (2). – P. 187–192.
2. Палій А. А. Диференціальна психологія: курс лекцій / А. А. Палій. – Івано-Франківськ : ВДВ ЦІТ ПНУ ім. В. Стефаника, 2007. – 776 с.
3. Палій А. А. Диференціальна психологія : [навч. посіб.] / А. А. Палій. – К. : Академвидав, 2010. – 432 с.
4. Холодная М. А. Психологическое тестирование и право личности на собственный вариант развития / М. А. Холодная // Психология. Журнал Высшей школы экономики. – 2004. – Т. 1, № 2. – С. 66–75.
5. Дружинин В. Н. Психология общих способностей / В. Н. Дружинин. – С. Пб. : 1999. – 368 с.
6. Холодная М. А. Психология интеллекта. Парадоксы исследования / М. А. Холодная. – 2-е изд., перераб. и доп. – С. Пб. : Питер, 2002. – 272 с.
7. Анастаси А. Психологическое тестирование / А. Анастаси, С. Урбина. – 7-е изд. – С. Пб. : Питер, 2007. – 688 с.
8. Богоявленская Д. Б. Что выявляют тесты интеллекта и креативности? / Д. Б. Богоявленская // Психология. Журнал Высшей школы экономики. – 2004. – Т. 1, № 2. – С. 54–65.
9. Холодная М. А. Когнитивные стили. О природе индивидуального ума / М. А. Холодная. – 2-е изд. – С. Пб. : Питер, 2004. – 384 с.

The article presents a critical analysis of psychometric theories of intelligence. Carried out a theoretical justification of the cognitive-style approach to diagnosis intelligence of children and adults.

Keywords: *cognitive-style approach, intelligence, IQ test, psychometric approach, individuality.*

УДК 167/168:111.11:60

ББК 87.5

Надія Качак

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ БУТТЯ ЛЮДИНИ КРИЗЬ ПРИЗМУ СУЧАСНИХ БІОТЕХНОЛОГІЙ

Розглянуто проблеми використання біотехнологій, їх вплив на буття людини й трансформаційні процеси суспільства; порушено проблеми генних модифікацій та їх можливих наслідків, а також морального вибору людини й ціннісних орієнтацій у сучасному технізованому світі. Обґрунтовано, що розвиток біотехнологій, особливо медичної, втручається в основи буття людини, впливає на її свідомість, поведінку та дії, маніпулює її майбутнім, тому кожний учений, інженер, технолог повинен нести відповідальність за свої відкриття і впровадження. Доведено, що наслідки біотехнологічного прогресу можуть мати глобальні масштаби й неочікувані результати, замість користі принести людству нові ризики та небезпеки, здатні докорінно змінити сутність людського існування.

Ключові слова: *технологія, біотехнологія, геном людини, генна модифікація, буття людини, суспільство, наука.*

Розвиток біотехнологій чисто в технологічному сенсі має на меті створення нових ліків, вакцин, вироблення нових підходів у лікуванні спадкових хвороб людини, створення трансгенних рослин або тварин з бажаними властивостями та корисними характеристиками тощо. Тобто біотехнологічний прогрес приносить користь людині й суспільству, тому зростає його соціальна значущість. Біотехнологія, по-перше, втручається в онтологічні основи сутності людини, модифікуючи їх унаслідок клонування, генної інженерії, фармакології, по-друге, впливає не тільки на сфери життєдіяльності людини,

а й на її внутрішній світ і світоглядні орієнтації: думки, звички, спосіб життя, ідеали та систему цінностей.

Біотехнологічний прогрес безпосередньо втручається в межі природного буття людини й опосередковано – у буття суспільства. Людина завжди прагнула досягнути ідеальних тілесних й інтелектуальних характеристик, а генетична інженерія, клонування, генна терапія та інші практики дають їй таку можливість. Оскільки ідеальних людей не існує, то кожна людина, бачачи в собі недоліки, намагається вдосконалити чи підсилити свої характеристики. Проте такі практики будуть доступними не тільки хворим, безпомічним людям, для яких це єдиний шанс на життя, а й здоровим, котрі прагнуть ще кращого життя й фінансове становище котрих дає їм таку можливість. Як стверджує Ж.Бодріяр, “культ тіла більше не суперечить культу душі: він його заміняє й наслідує його ідеологічну функцію” [1, с.176]. Тіло нині стає частиною індивідуальних цінностей, бо є одним з основних засобів для конкурентної боротьби. Тому потрібна ефективна технологія вирішення вказаної проблеми, насамперед з морально-етичного боку.

Біотехнологія, будучи результатом проектною й конструкторською діяльністю людини, набуває рис артефактності, тому сутність біотехнологічних досягнень не може бути повною мірою розкрита під час їх аналізу виключно в дисциплінарних межах окремих наук (біології, медицини), а вимагає філософської рефлексії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Існує низка фундаментальних праць з дослідження біотехнологій, зокрема, проблем генної та клітинної інженерії, генномодифікованих організмів. Серед досліджень сучасних зарубіжних і вітчизняних учених варто відзначити праці доктора філософських наук, провідного наукового співробітника Інституту філософії РАН К.Гнатик, яка ґрунтовно досліджує характеристики сучасної генетики людини, динамізм її розвитку, значення та роль у житті людини, а також соціальні, етичні, правові наслідки розвитку генної інженерії. Видатний німецький філософ, представник Франкфуртської школи Ю.Габермас у своїй праці “Майбутнє людської природи” особливу увагу звернув на вплив біотехнологічного прогресу на буття людини й суспільства. Американський філософ Ф.Фукуяма в праці “Наше постлюдське майбутнє: Наслідки біотехнологічної революції” висвітлив можливі наслідки розвитку техногенної цивілізації, її впливу на життя та свідомість людини. Зміни ціннісних і моральних орієнтацій, які є результатом біотехнологічної революції, цікавили російських дослідників П.Тищенко та Б.Юдіна. Чітко простежується аналіз принципу відповідальності за можливі наслідки науково-технічного та біотехнологічного прогресу в працях Х.Ленка та Г.Йонаса. Проте проблему впливу сучасних біотехнологій на буття людини, її свідомість і спосіб життя розкрито недостатньо. Вона потребує всебічного філософсько-методологічного аналізу для того, щоб людина могла оцінити свої майбутні перспективи, відчувати себе захищеною в технізованому світі та зберегти свої “людські” характеристики.

Метою нашого дослідження є філософсько-методологічний аналіз буття людини в сфері біотехнологічних практик, які можуть стати частиною філософського осмислення онтологічної проблеми людини в сучасному технізованому світі.

Нині, унаслідок науково-технічного прогресу та значних досягнень у біології й медицині, глобальні загрози людству набули реального екзистенційного виміру для кожної людини зокрема. Буття людини постає онтологічною кризою сьогодення, що потребує ґрунтовного аналізу та пошуку оптимальних шляхів її вирішення.

У ХХІ столітті російські дослідники В.Глазко й В.Чешко запропонували так звану концепцію еволюції, що керується людиною, засновану на стратегії й тактиці виживання людства. Основні постулати цієї концепції – “Наше майбутнє – в наших генах. Наші гени – в наших руках” [3, с.403]. Майбутнє людини в цих умовах постає залежним від технологічних можливостей у системі ціннісних пріоритетів. Тому еволюція, що керується людиною, може втратити свою теологічну спрямованість і знову набути рис від-

критого процесу. Людина не здатна створити нові закони природи, які будуть діяти в межах Всесвіту, але вона може змінювати умови їх протікання. Тому саме раціоналізація природних процесів і зміна умови дії законів природи становлять сутність сучасної науки й технології. Відповідно деякі види технологій, що беруть за основу дію природних процесів і явищ, тією чи іншою мірою зачіпають засади людського буття, що може призвести до неочікуваних наслідків. Російський дослідник І.Фролов вдало підмітив: “Те, що ми знаємо про людину, набагато менше за те, чого ми ще не знаємо” [10, с.63].

Б.Юдін вважає, що “науково-технологічний прогрес усе більше орієнтується на потреби й інтереси окремої людини, яка виступає як головний і причому масовий споживач того, що пропонує цей прогрес” [13, с.227]. При цьому самі інтереси та потреби стають тим стимулом, який визначає напрям і темпи науково-технічного прогресу. Французький філософ Ж.Бодріяр, досліджуючи споживацьке суспільство, робить висновок, що “споживання включає у свою сферу все: не тільки речі, а й відносини, історію, природу, навіть науку та культуру” [1, с.259]. Відповідно все, що потрапляє до споживацької сфери, отримує властивості речей і предметів споживання, які стають засобами престижу й ієрархії і перетворюються на знаки науки, культури та інших сфер. Тим самим сучасні технології все ближче підходять до людини, радикально змінюючи стиль її життя, а разом з тим і її сприйняття світу, виробляють нові форми та напрями відносин людини з навколишньою дійсністю.

Наслідком науково-технічного прогресу є розвиток біотехнологій, які створюють нові технічні й технологічні системи, що є передумовою подальшого втручання людини в природу, продукуючи нову якість природи. Біотехнологічне виробництво та дослідження впливають на живі організми й системи, утворюючи нову частину природи – “штучне-живе”, що є результатом людської конструкторської діяльності. Слід зауважити, що явище “штучного-живого” являє собою своєрідний підсумок руху всієї культури, поза якою такі досягнення науки були б неможливі. На цій основі можна підкреслити два принципово важливі положення, що пов’язані з розвитком і функціонуванням біотехнології. По-перше, біотехнологічний спосіб людської діяльності зумовлює формування певного прошарку біологічного світу, який в абсолютному значенні вже не є природою, а певним штучним утворенням. Це, у свою чергу, веде до зміни не тільки змісту, а й способів взаємодії технологій і культури. Тому друга обставина, яку треба відмітити, полягає в тому, що “штучна природа обумовлює існування світу нової культури – технологізованої культури” [8, с.93]. Г.Маркузе наголошує на тому, що “культурного примусу зазнає не тільки суспільне, а й біологічне існування, не тільки окремі сторони буття людини, а сама структура її інстинктів” [7, с.31]. Але варто відмітити, що саме цей примус виступає необхідною передумовою прогресу. Саме тому технологізована культура зачіпає основи як свідомого, так і несвідомого чинників людського існування, модифікуючи їх відповідно до власних потреб і цілей.

Значний вплив на природні процеси має генна інженерія, сутність якої полягає в тому, що рекомбінація хромосом чи окремих генів здійснюється поза організмом (*in vitro*), у лабораторних умовах у пробірці, тобто поза живим організмом, а це дозволяє уникнути будь-яких обмежень, які би могла накладати природа. У результаті таких експериментів можна схрещувати різні види живих організмів й отримати нові види, що не існують у природі, чи певні бажані характеристики того або іншого виду. Генна інженерія активно використовується в сільському господарстві для підвищення врожайності деяких видів культур, що володітимуть дивовижною стійкістю до шкідників і несприятливих кліматичних умов. Такі організми отримали назву трансгенних, або генномодифікованих. Вони схожі на природні організми, але у своїй структурі містять додатковий ген, якого не існує в природі і який змінює властивості тваринного чи рослинного організму. Сьогодні таких генетично модифікованих організмів рослинного й тва-

ринного походження є досить багато, ми їх купуємо на ринках, у супермаркетах або навіть вирощуємо в себе вдома. У такому випадку за допомогою генномодифікованої продукції можна покращити якість життя людини, забезпечивши її необхідною харчовою продукцією та деякими медичними препаратами (інсулін, інтерферон).

Крім позитивних характеристик генної модифікації, існує безліч ризиків для людини та навколишнього середовища. Під час розгляду проблеми генномодифікованих рослин та їх впливу на навколишнє середовище важливе значення мають такі аспекти: нові привнесені гени можуть передаватися через пилок іншим рослинам, що ростуть неподалік, а їх гібридне потомство отримає вже нові властивості, які здатні витіснити інші рослини, що ростуть поряд; трансгенні рослини можуть також стати прямою загрозою для людини, домашніх і диких тварин. Аналізуючи можливі наслідки розвитку біотехнологій і трансгенних організмів, П.Тищенко зазначає: “Загроза стирання межі, яка відділяє світ людини від навколишньої природи, породжує особливого роду турботу про збереження людської біо-ідентичності як форми ми-ідентичності” [9, с.103]. Проблема генномодифікованих організмів має неоднозначний характер, адже зміни в геномі рослин і тварин можуть у майбутньому трансформувати генетичну програму самої людини. Наслідки цього втручання можуть бути непередбачувані, тому й поживається дискусія щодо безпеки генетично модифікованих джерел для здоров’я людини та її прийдешніх поколінь. Одним із шляхів вирішення вказаної проблеми було прийняття в 1998 році Європейським Союзом закону про необхідність маркування генетично модифікованої продукції. Аналогічні рішення було прийнято в Японії, Австралії, Чехії, Новій Зеландії та інших державах. У 2004 році Європейський Союз затвердив нові правила, згідно з якими будь-які продукти, що містять хоча б мінімальну кількість генетично модифікованого матеріалу, повинні мати відповідне маркування. Це свідчить про те, що уряди багатьох країн світу занепокоєні цією проблемою. Маркування дасть покупцеві змогу самостійно приймати рішення щодо даної продукції. Наслідком такого процесу є проблема, пов’язана зі збереженням не лише власної людської унікальності та неповторності, а й майбутніх поколінь.

Генномодифіковані флора та фауна мають уже своїм творцем людину, без якої розвиватися самостійно не можуть і потребують постійного її втручання, на відміну від традиційних природних видів тварин і рослин, де процес відтворення має збалансовану структуру й саморегулюється, зберігаючи власну гармонію. Поширення генномодифікованих організмів може призвести до порушення гомеостатичних екосистем біосфери та заміни її штучною техносферою, а також зниження рівня адаптації людини до навколишнього середовища, що потягне за собою розвиток різних захворювань. Використання біотехнології несе в собі ризик і небезпеку, адже в разі потрапляння генноінженерного матеріалу в живу природу практично неможливо буде відмежувати штучно створені елементи від природних, а це може змінити протікання природних процесів, викликати певні мутації в живій природі або спричинити виникнення якоїсь епідемії. Щодо людини, то маніпуляції з геномом навіть одного індивіда можуть внести в людський біовид неконтрольовані зміни, які здатні із часом, через ряд поколінь, призвести до негативних наслідків життєдіяльності десятків нащадків. Саме тому для генномодифікованих практик необхідно встановити межі втручання.

Генномодифікована продукція впливає на людину опосередковано, результати її дії мають імовірний, віддалений характер і можуть проявитися через десятки років. Особливе занепокоєння викликають лікарські засоби, розробкою яких займається фармакогеноміка – галузь біомедичної технології. Вони здатні впливати на функції мозку людини, тим самим змінюючи поведінку особи, що їх приймає. Ф.Фукуяма, аналізуючи лікарські препарати прозак і рیتالін, показує їхню дію на свідомість пацієнта: прозак підвищує самооцінку в дівчат, а рیتالін знижує гіперактивність у хлопчиків [9]. Тим са-

мим батьки, учителі, родичі знімають із себе відповідальність за дитину, а дитина, у свою чергу, може пізніше висловити своє незадоволення тими чи іншими наслідками. Тобто відповідальності уникають усі, але результатом такого процесу є втрата індивідуальності та свободи волі дитини. А якщо взяти ліки, здатні посилювати інтелект, то це може призвести до вузької спеціалізації психіки, що порушить систему емоцій, моральність, інтуїцію, фантазію, уяву, творчі здібності. Генетичні маніпуляції руйнують світоглядні та моральні традиції. Людина перейшла межу дозволеного, не задумуючись над наслідками своєї дослідницької діяльності. У неї з'явилася ілюзія необмеженої влади та можливостей науково-технічного прогресу. Усе це свідчить про те, що технології, а особливо біотехнології, перетворюють нас у біороботів, тобто істот, у яких фантазія та творчі здібності зникають; якщо “поглянути на сучасну цивілізацію, можна сказати, що для її функціонування потрібні тільки виконавці. Технізована цивілізація не потребує творців” [2, с.37]. У сучасному технізованому світі проблема збереження індивідуальності, емоційного світу людини отримує зовсім нове трактування, де “генетичні технології, спрямовані на зміну характерних ознак людської тілесності, можуть привести до трансформації базових людських цінностей”, зазначає К.Гнатик [4, с.211].

Раніше люди змінювали навколишнє середовище, щоб зробити своє існування комфортнішим; нині вони намагаються змінити власну генетичну спадщину, прагнучи до контролю над еволюційними процесами. Людська природа надзвичайно складна, але, з іншого боку, вона – крихка. Зачепивши один елемент, можна необачно дестабілізувати всю систему. Намагаючись постійно покращувати людину, ми ризикуємо її зруйнувати. Втручання в геном означає отримання людиною влади над власною природою, що може привести до зміни моральних основ співіснування людей.

Не контрольований не тільки моральними обмеженнями, а й законами, розвиток біотехнології може повернути цивілізацію на “постлюдський” етап історичного розвитку. Характеризуючи майбутнє постлюдське існування, Ф.Фукуяма відзначає: “Багато людей вважають, що воно буде виглядати як наш світ – вільний, рівний, дбайливий, співчутливий, – але з кращою охороною здоров'я, більшою тривалістю життя та вищим рівнем інтелекту. Однак постлюдський світ може виявитися більш ієрархічним і конкурентним, а тому сповненим соціальних конфліктів. Це може бути світ, де буде втрачено будь-яке поняття “загальнолюдського”, оскільки ми перемішаємо гени людини з генами стількох видів, що вже не будемо чітко розуміти, що таке людина” [11, с.308]. Тому, змінюючи свою зовнішність, покращуючи свої інтелектуальні задатки, вводячи у свій організм додаткові гени рослинного чи тваринного походження, ми тим самим змінюємо власну сутність і задаємо новий генетичний код для майбутніх поколінь, не знаючи, які ризики та небезпеки це може принести. Людина має вчасно зупинитися, щоб не знищити себе, бо тоді перспектива майбутнього людського існування, описана Ф.Фукуямою, буде не найгіршим варіантом.

Розглядаючи проблему втрати ідентичності й унікальності через генетичні маніпуляції, Г.Йонас стверджує, що істина проста, вона не повинна захоплювати чи пригнічувати нас, проте має викликати шанобливе ставлення до себе; вона полягає в тому, що людина є автентичною й існує одвіку – зі своїми перевагами та своїми недоліками, зі своєю величчю та нікчемністю, зі своїм щастям і своїми муками – тобто в усій своїй неоднозначності, що невід'ємна від неї [5, с.8]. Людина, певним чином, є унікальним творінням, що має надзвичайний потенціал і безліч можливостей його реалізації, але досить часто про це забуває, зосереджуючи увагу на чомусь другорядному, непотрібному. А втручаючись в основи буття, вона може зруйнувати біобаланс, що існував тисячоліттями. Основним принципом співіснування людей заради майбутнього людства, на думку Г.Йонаса, має бути імператив, що відповідає кардинально новому типу діяльності людини: “Дій так, щоб наслідки твоєї діяльності були сумісні з підтримкою справді

людського життя на Землі” [5, с.45]. Крім того, традиційна етика вже не спроможна вирішити проблеми, пов’язані з новітніми технологічними досягненнями, вона потребує нового масштабу відповідальності. “Жодна попередня етика не навчить нас норм добра й зла, які вмістили б зовсім нові модальності влади і її можливих творинь” [5, с.17]. Саме тому принцип відповідальності повинен співвідноситися з можливими наслідками людської діяльності, турботою про майбутнє своїх нащадків, беручи до уваги моральні цінності й орієнтації, адже неконтрольована технічна сила може стати загрозою для існування людства.

Розглядаючи проблему відповідальності за біотехнологічний прогрес, Х.Ленк вважає, що відповідальність мусить нести не тільки економічні й промислові корпорації, інститути та держава, а й люди, які є її обличчям. “Корпоративна відповідальність повинна співвідноситися з індивідуальною відповідальністю осіб, які приймають рішення” [6, с.317]. Тут також мається на увазі не тільки правова, а й моральна відповідальність, що виникає внаслідок контролю, ефективного розподілу влади між законодавчими, виконавчими та судовими інстанціями. Моральні норми відіграють величезну роль у регулюванні проблем, пов’язаних із розвитком біотехнологій. Мораль стає тим необхідним елементом, який здатний поєднати суспільство й наукову спільноту, розв’язати проблему довіри всіх членів суспільства до науково-технічного прогресу та його здобутків.

Отже, біотехнологічні досягнення змінюють сутність людини, впливаючи на загальнолюдські відносини, формуючи нові принципи та форми співіснування, а також руйнують те, що створила природа, основи буття. Досягнення науково-технічного прогресу відкрили нові перспективи для розвитку біології та медицини, що дало змогу здійснювати генетичні маніпуляції над різними живими організмами та людиною, її життям і здоров’ям, тобто її фізичним та психічним станом. Оскільки Всесвіт – єдина взаємопов’язана система, то для її функціонування потрібні різноманітні види й форми життя. Різноманітність є умовою гармонійності. Якщо уявити, що всі люди будуть досконалими, то не треба буде вчитися один в одного, відпаде потреба в спілкуванні, взаєморозумінні. Крім того, створивши досконалі фізіологічні істоти, неможливо бути впевненим, що їх духовність також буде досконалою. Віддавши перевагу найкращому, можна буде спостерігати однотипність існуючого та втрату гармонії.

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Жан Бодрийяр ; пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской. – М. : Культурная революция, Республика, 2006. – 269 с.
2. Войцехович В. Э. Риски, порождаемые современными биотехнологиями / В. Э. Войцехович // Биотехнология и общество : сб. материалов форума “Биотехнология и общество”, ассоциированное мероприятие II Междунар. конгресса “Евразия Био”, 12 апреля 2010 г., Москва / под ред. Р. Г. Василовой, В. Е. Лепского. – М. : Котиги-Центр, 2010. – С. 36–38.
3. Глазко В. И. “Опасное знание” в “обществе риска” (век генетики и биотехнологии) : монография / В. И. Глазко, В. Ф. Чешко. – Х. : ИД “ИНЖЭК”, 2007. – 544 с.
4. Гнатик Е. Н. Генетическая инженерия человека : вызовы, проблемы, риски / Е. Н. Гнатик. – М. : Книжный дом “ЛИБРОКОМ”, 2009. – 240 с.
5. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. Йонас. – К. : Лібра, 2001. – 400 с.
6. Ленк Х. Социальная ответственность человека за надежность сложных социотехнических систем / Х. Ленк // Человек и его будущее: новые технологии и возможности человека. – М. : ЛЕНАНД, 2012. – С. 308–317.
7. Маркузе Г. Структура інстинктів і суспільство: філософське дослідження вчення Зигмунта Фрейда / Г. Маркузе ; пер. О. Юдін. – К. : Ніка-Центр, 2010. – 248 с.
8. Сидоренко Л. І. Світоглядно-етичні засади біотехнологічної моделі природокористування / Л. І. Сидоренко // Філософські читання пам’яті Павла Копніна. – К., 1997. – С. 92–98.
9. Тищенко П. Д. Био-власть в эпоху биотехнологий / П. Д. Тищенко. – М., 2001. – 177 с.
10. Фролов И. О человеке разумном и гуманном / И. Фролов // Наука и жизнь. – 1983. – № 4. – С. 60–66.
11. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. М. Б. Левина. – М. : Изд-во АСТ, ЛЮКС, 2004. – 349 с.

12. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас ; пер. с нем. – М. : Весь Мир, 2002. – 144 с.
13. Юдин Б. Г. В фокусе исследования – человек: этические регулятивы научного познания / Б. Г. Юдин // Философия науки. – Вып. 11 : Этнос науки на рубеже веков. – М., 2005. – С. 224–242.

Considered are the problems of the use of biotechnologies, their influence on existence of man and transformation processes of the society; the problems of gene modifications and their possible consequences and moral choice and value orientations in the modern technized world. Justified, that development of biotechnology, especially medical, intervenes in the fundamentals of human existence, affects his consciousness, behavior and actions, manipulates its future, so every scientist, engineer, technologist must take responsibility for their opening and implementation. It is proved that the consequences of biotechnological progress may have global scope and unexpected results, instead of usefulness bring to humanity new risks and dangers, which can radically change the essence of human existence.

Keywords: *technology, biotechnology, human genome, genetic modification, the existence of man, society, science.*

УДК 159.92

ББК 88.51

Світлана Литвин-Кіндратюк

ИНВЕКТИВА ЯК ВИЯВ ДЕРИТУАЛІЗАЦІЇ МІЖПОКОЛІННОЇ ВЗАЄМОДІЇ

У статті розглядається підхід до вивчення інвективи й інвективних стратегій як девіацій мовленнєвих практик. Психолого-історичний ракурс аналізу дозволяє простежити зв'язок поширення інвективних стратегій в умовах повсякденності з деформаціями міжпоколінної взаємодії, її деритуалізації.

Ключові слова: *інвектива, інвективна стратегія, міжпоколінна взаємодія, деритуалізація, психологія повсякденності.*

Розвиток сучасного суспільства в умовах демографічної кризи та прискорення соціальних процесів, використання новітніх наукових технологій призводить до продукування низки ризиків (екологічних, соціальних, технологічних), аналіз яких спонукає дослідників слідом за У.Беком визначати його як суспільство ризику. Учений доводить, що “ми є свідками – суб’єктами й об’єктами – розлому всередині модерну, який відділяється від контурів класичного індустріального суспільства та набуває нових обрисів – обрисів “суспільства ризику” [3, с.10]. Це спричиняє пріоритетність проблем інформаційно-психологічної безпеки особистості, запобігання психологічного на інших видів насильства, зокрема, маніпулятивних впливів [10] засобами інвективних стратегій у спілкуванні.

Метою нашої статті є психолого-історичний аналіз причин поширення інвектив та інвективних стратегій у повсякденних практиках спілкування в добу високого модерну. З огляду на це були поставлені такі завдання:

1. Аналіз сучасних підходів, які розглядають інвективу як девіацію в галузі мовленнєвих практик.

2. Визначення позиції інвективи як табуованого чи детабуованого висловлювання мовця в ситуаціях повсякденного та неповсякденного життя.

3. Знаходження зв'язку між змінами характеру поколінної взаємодії в умовах високого модерну й утвердженням нових функцій інвективних стратегій в умовах повсякденності.

На думку знаного соціолога Е.Гідденса, ризики є атрибутивною ознакою “високої сучасності”, невід’ємною складовою соціального простору, що плекає як імпульсивних, схильних до ризикової поведінки особистостей, так і готових до неї в ситуаціях невідзначеності, зокрема, у форматі інноваційних, нестандартних стратегій [4]. Такі ситуації продукують, як вважає М.Магомед-Амінов, повсякденну екстремальність, що постає в якості двох феноменів: по-перше, неповсякденної, катастрофічної, межової екстремальності, по-друге, екстатичної, некатастрофічної екстремальності [13, с.130]. Визначаючи

екстремальність не стосовно переживання людиною страждань, а у вимірах її існування загалом, учений згадує також евдемонічну екстремальність, що стосується, на його думку, сакрального досвіду та пікових переживань [там само, с.131].

У цьому зв'язку варто виокремити ту вікову когорту, що найперше зорієнтована на життєві зміни й виявляє схильність до ризикової поведінки. Нею слід вважати молодь, оскільки екстремальність постає як її сутнісна характеристика та вказує на “різні форми вияву максималізму у свідомості та крайнощів у поведінці на груповому й індивідуально-особистісному рівнях” [7, с.39]. До найбільш поширених форм екстремальності соціологи відносять індивідуальні та групові настрої. Тож на полюсах екстремальних настроїв крайніми станами є фанатизм, що представляє радикальну спрямованість свідомості, і нігілізм. Останній відображає переважно депресивний його стан [там само]. Зазначені особливості підсилюються мозаїчністю комунікації, що має надто широкий репертуар змісту й прийомів і якій властиве безкінечне кружляння в мережі культурних наративів. Знаний німецький соціолог Н.Луман вбачає причини примноження девіацій в умовах суспільства високого модерну в наростанні й урізноманітненні потоків комунікацій, бо, згідно з його теорією, саме семантична гіпертрофія породжує низку девіацій, що виступають головною загрозою впорядкування системи суспільного розвитку [12].

Ускладнення й урізноманітнення видів і стратегій девіантної поведінки розглядається сучасною девіантологією найперше в аспекті соціології та психології девіантної поведінки. Проте вивчення варіативності видів девіантної поведінки призвело до її медикалізації, зокрема, виокремлення такої потужної галузі, як адиктологія [14]. Водночас на часі аналіз причин і наслідків поширення девіацій у різних, часом несподіваних ракурсах життєдіяльності сучасної людини (повсякденного життя, професійної діяльності тощо), а також стрімке урізноманітнення їх видів. Нині відбувається накопичення емпіричних даних щодо проявів негативної девіантності: злочинності, наркотизації, алкоголізації населення, корупції, торгівлі людьми. Однак достатньо поширені й повсякчасні, хоча порівняно з вищезгаданими епізодичні й “малоформатні” девіації комунікативних і мовленнєвих практик, зазвичай залишаються поза увагою вчених-психологів та соціологів. Тим більше, що в девіантологічних розвідках дедалі частіше йдеться не про засудження форм поведінки, що відхиляється, а про “визнання ставлення до різних видів девіантності як до соціальних конструктів... вивчення суб'єктів, мотивів, механізмів, наслідків конструювання” [5, с.72] стосовно соціального контролю.

Сучасна філософія культури, лінгвістика засвідчують великі перспективи пошуку на теренах інвектології. Уже два десятиліття поспіль увагу вчених привертають такі девіації мовленнєвих практик, як інвективні словосполучення, тексти, дискурси, а також інвективні стратегії спілкування як системи висловлювань. Ці явища в поняттях вітчизняної та зарубіжної лінгвістики визначаються як “мовна (мовленнева, вербальна, словесна) агресія” (verbal aggression), “мовне насильство” (“verbal abuse”). І хоч у цій царині заявили про себе різні напрями досліджень: семантичний, лінгвокультурологічний, психолінгвістичний, у багатьох розвідках указується на недостатню з'ясованість механізмів виникнення мовленнєвої агресії, тиску, загрози та наслідків комунікативного впливу цього типу [9]. Найбільш плідним з-поміж них є, на нашу думку, еколінгвістичний підхід, з позицій якого випливає, що мовленнева агресія є надто близькою до мовних маніпуляцій. Водночас у працях етнолінгвістів і психолінгвістів наголошується на складності й закономірності процесів зміни та деформацій сучасних повсякденних комунікативних практик [6; 7; 9; 15; 24].

Недостатня з'ясованість причин і механізмів поширення насильства засобами мови в сучасному спілкуванні спонукає нас звернутися до психолого-історичного аналізу цих явищ. Припускаємо, що нинішнє поширення та своєрідна “дозволеність” деформа-

цій і девіацій мовленнєвої поведінки може свідчити про певний дрейф змісту самої комунікативної компетентності особистості. Ідеться не лише про збагачення спектра ідіолектів чи вдосконалення-знецінення значення мовленнєвої культури, а й про готовність до мовного експериментування в режимі використання навіть ненормативних мовленнєвих стратегій. Це стосується вживання інвективних словосполучень (жаргон, сленг, окремі види лайки). Останні дедалі частіше з табуйованих мовленнєвих жанрів перетворюються на детабуйовані. До того ж ці словосполучення можуть уживатися мовцями при різних нагодах. Мовленнєва воля учасників спілкування вбудовує їх в інші мовленнєві жанри, переакцентує типові форми висловлювань (за М.Бахтініним) [1, с.271]. Зрештою, зазначені висловлювання можна почути як на вулицях велелюдних міст, так і зустріти на сторінках творів красного письменства вітчизняних та зарубіжних авторів.

У контексті структурно-семантичних, комунікативних, психолінгвістичних, лінгвокультурологічних та інших студій пропонуються різні, часом діаметрально протилежні трактування сутності інвективи та її видів. Так, М.Можейко розглядає інвективу як культурний феномен, який полягає в соціальній дискредитації суб'єкта засобами адресованого йому тексту, а також стійких мовних зворотів, які сприймаються в тій чи іншій культурній традиції як образливі для слухача [15]. У свою чергу знаний дослідник у галузі інвектології В.Желвіс підкреслює, що “інвектива – це вид мовної агресії, емоційно-експресивна одиниця з біполярними властивостями, що деавтоматизує сприймання у свідомості носіїв мови” [6, с.13]. При цьому слід урахувати етнопсихологічні й етнолінгвістичні прикмети у використанні інвективних стратегій у повсякденному житті, що були описані в численних дослідженнях на матеріалі низки мов (англійської, російської, української, французької, японської та ін.). Вони засвідчують відмінності в уявленнях про зміст мовних табу різних народів і розмаїття аспектів соціального контролю поведінки, які вони табують.

Відмітимо, що нині інвектива вивчається переважно в контексті парадигми, що зорієнтована на індивіда-мовця та індивідуальні процеси. Останнє, на думку С.Пінкер, дозволяє простежити зв'язок уживання лексики з особливостями емоційності особистості чи основними способами вживання цієї лексики тощо [17]. У контексті дискурсивної психології акцент переноситься на проблеми вербальної комунікації, беруться до уваги ситуаційні, когнітивні, прагматичні, соціокультурні фактори формування дискурсу. Загалом більшість учених сходяться на тому, що інвектива є бінарною мовною системою, тобто вона має подвійну природу, що представлено полюсами негативного та конструктивного значення, переважання одного з яких визначає переважання деструктивного чи конструктивного характеру лихослів'я. Якщо у філософії культури склалася стійка традиція дослідження інвективи в комунікативних і загальнокультурних процесах, то в психології культурно-психологічні та психолого-історичні дослідження інвективи й інвективних стратегій ще чекають на своїх дослідників.

Відомо, що інвектива тісно пов'язана із системою соціальних норм і приписів у певному суспільстві. Ця думка була обґрунтована вже в праці З.Фрейда “Тотем і табу” [22]. Очевидно, що в різних культурах конструюються різноманітні за своїм змістом та аксіологічною наповненістю приписи й заборони. У загальнокультурному аспекті, вважає М.Можейко, важливо аналізувати приписи й заборони з урахуванням певних критеріїв.

Приміром архаїчним культурам властивий акцент на рольовій зреалізованості та трудових навичках, що диктує моделювання інвектив про низький адаптаційний потенціал особистості (інвективи зі значенням “невмілий” в ескімосів чи “безрукий” на Таїті тощо). Тоді як для культур, у яких зауважуються харчові заборони й приписи, типовими є інвективи, що пов'язані із ситуаціями поїдання табуйованої їжі або непридатних для цього речей (“ти їси зелених китайських черепах” – кажуть з такої нагоди на Таїті)

та ін. [15]. У багатьох культурах поширеними є інвективи, у яких відображаються сексуальні заборони й табу.

У своїх працях М.Бахтін розглядає амбівалентність і поліфункціональність інвектив у зв'язку з народною карнавальною, сміховою культурою. Аналізуючи феномен непотребних “базарних слів” у романі Ф.Рабле, він пише: “Кожна епоха має свої норми мовленнєвої офіційності, пристойності, коректності. У будь-яку епоху існують свої слова й вирази, уживання яких сприймається як певний сигнал говорити “привільно”, називати речі своїми іменами... Уживання таких слів і виразів створювало атмосферу надлишкової відвертості площі, настроювало й на відповідну тематику, і на неофіційність самого погляду на світ. Звичайно, карнавальні можливості таких мовних елементів розкриваються повністю власне на святковій площі в умовах відміни всіх ієрархічних бар'єрів між людьми й реального фамільярного контакту між ними. Тут вони стають осмисленими частинками єдиного сміхового аспекту світу” [2, с.207]. Таким чином, учений акцентує на значенні ритуальної й ритуалізованої поведінки мешканця європейського середньовічного міста в умовах його повсякденного та неповсякденного життя.

Чітке структурування повсякденності, її святково-карнавальних і рутинних форм у свідомості учасників і генерувало, важаємо, висловлювання грубого, вульгарного мовленнєвого жанру, надаючи на тлі карнавалу, сміхової культури не анонімного, а знаного міського натовпу, доречності й ефективності впливу на її учасника. У цій ситуації натовп виступав як своєрідний “активований” колективний суб'єкт певної територіальної урбаністичної спільноти. Таке мовлення (з одного боку, похвала, з іншого боку, прокляття, лайки, клятви) мало виразно рекреаційну функцію. Воно створювало, на думку М.Бахтіна, “особливий колектив – колектив посвячених у фамільярне спілкування, колектив відвертих і вільних у мовленнєвому стосунку. Таким колективом і був власне натовп на площі, особливо святковий, ярмарковий, карнавальний” [2, с.206].

Отже, в умовах ритуалізованої карнавальної поведінки, такого собі світу “навиворіт”, інвектива, приміром лайливі слова, детабуювалися й набували якості одного із засобів конструювання ігрового простору, активізації колективної сміхової реакції стосовно реального чи уявного конфлікту. Це ж стосується й етнокультурних прийомів запобігання конфліктам у родині, які широко побутували в повсякденному житті українців і мали переважно сміховий характер. Про використання із цього приводу цілого спектра примовок і приказок ідеться в статті С.Тагліна. Вони стосувалися ситуацій доречного й недоречного мовленнєвого слововживання, наприклад у ситуаціях конфлікту в системах “діти-діти”, “батьки-діти”, “чоловік-дружина” тощо [19, с.126–127].

На жаль, у добу зростаючої урбанізації втрачається й недостатньо спеціально конструюється сама можливість екзистенції мешканців міста як єдиного колективного суб'єкта, а отже, звужується сфера функціонування сміхової карнавальної культури, яка й забезпечувала “профілактичність”, конструктивність впливу інвективи як мовленнєвого жанру на учасників спілкування. Відомо, що частина городян будь-якого із сучасних міст є настільки залучені до нинішніх глобалізаційних процесів і постійно мігрують, що схильні швидше пережити “культурний шок” в умовах нових для них екзотичних культур, ніж включатися до повсякденної структурованості життя власного міста, брати участь у його ритуалізованих дійствах, святах, розвагах.

Думається, що на тлі постмодерну й глобалізації інвективні стратегії, інвективні словосполучення набувають нової функції, оскільки слугують найперше не колективно-му, а індивідуальному мовцю-суб'єкту. Відтак сама амбівалентна сутність інвективи відіграє такий собі “злий жарт” з її носієм – виконувати переважно не конструктивну, а деструктивну функцію, не рекреаційну, а маніпулятивно-конфліктну, характеризувати так званий портрет агресивного мовця. Тож у ситуаціях індивідуалізованого спілкування, повсякденних практиках взаємодії до мовного явища інвективи відносять негативну

емоційно оцінну лексичну одиницю, що здатна виступати в мовленні як інвективне висловлювання (функція образи, приниження тощо) [9]. Сукупність інвективних висловлювань складає інвективний дискурс, оскільки він засобами негативної емоційної оцінки адресата (інвектума) з боку мовця здійснює негативний вплив на його емоційний стан, цінності й поведінку загалом.

Таким чином, інвектива дедалі частіше утверджується насамперед у своїй деструктивній іпостасі як мовленнєва агресія, хоч їй приписують також своєрідну словосполучну функцію, коли лайливі слова, очевидно, заповнюють паузи між словами, а в лексиконі мовця просто бракує слів. За об'єктом спрямованості (інвектумом) виокремлюють агресивну й експлетивну інвективи. Якщо агресивна інвектива передбачає безпосередню реалізацію мовної агресії стосовно учасників комунікації та їх образу, то експлетивна інвектива полягає у використанні табуйованої лексики задля виразу власного ставлення до ситуації. Сюди належить загальна лайка, яка може викликати почуття непрямой образи в учасників спілкування; релігійна експлетива (богохульства й профанізми), яка може образити почуття вірян; словосполучна інвектива (не має прямого інвектума) як вияв досади й образи мовця у зв'язку з неможливістю змінити ситуацію або слововживання як слово-паразит [9, с.45].

Важливим чинником дисбалансу функцій інвективних висловлювань у бік переважання її деструктивної складової вбачаємо деритуалізацію повсякденного життя в умовах міста та села. Відомо, що комплекс традиційно-ритуальної поведінки значною мірою опирається на етику міжпоколінних стосунків і віковий символізм. Нині простежується десинхронізація взаємодії між старшим і молодшим поколіннями [21, с.163] унаслідок мінімізації повсякденних практик безпосереднього спілкування дорослих і дітей, зокрема, взаємодії в умовах святкових та ритуалізованих форм активності. Водночас у Західній Європі, насамперед у Бельгії та Франції, сьогодні спостерігається своєрідний ренесанс вуличного й циркового мистецтва, карнавальних традицій загалом. Так, у різних містах Фландрії та Валлонії щорічно проводиться понад 30 карнавалів, більшість з яких відомі ще із часів середньовіччя й мають визнану історичну цінність, оскільки є складовою культурно-історичної ідентичності регіону [16, с.124] і зміцнюють міжпоколінні зв'язки родин-учасниць фестивалю.

Результати сучасних етнологічних студій свідчать, що в традиційному суспільстві, зокрема в яскраво сформованій молодіжній культурі доіндустріального українського села, віковий символізм був тісно пов'язаний з організацією повсякденного побуту та народної обрядовості. Тому він реалізувався розмаїто й достатньо повною мірою на тлі безпосередньої взаємодії між поколіннями. При цьому міжпоколінне протиставлення, розузгодженість, яка лише в найбільш загостреній формі виступає як конфлікт, розглядаємо як вид міжгрупового та міжособистісного конфлікту представників різних вікових когорт, який може мати як конструктивний характер, оскільки дозволяє новому поколінню самоствердитися, так і деструктивний – призводить до надлишкової міжпоколінної дистанції, послаблення міжпоколінного ланцюга. Це запобігало “похибкам” у їх стосунках, утримувало баланс єдності й протиставлення батьків і дітей, формувало різновид комунікативної компетентності – етикетно-ритуальну компетентність, тобто досвід конструювання та уникання доречних, недоречних і табуйованих висловлювань у ситуаціях повсякденності й не повсякденності. Так, в українській мові слова “лайка”, “сварка”, “проклін”, “прокляття”, “матюк” виступають як синоніми [18, с.743], тоді як слово “лаяти” розглядається у двох основних варіантах: 1) різкими словами висловлювати осуд і докори (сварити, картати, ганити); 2) обзивати кого-небудь образливими словами (клясти, батькувати, матюкати, паплюжити, лихословити (пер. соромітними словами) [там само, с.749–751]. Тобто в останньому випадку йдеться про дві різні стратегії агресивного мовця.

Зрештою, відомий дослідник психології стресу Л. Китаєв-Смик підкреслює, що інвектива – це мовлення особистості, яка переживає екстремальність свого існування, оскільки зазначені мовленнєві практики відображують суперечливість способу життя в умовах суспільства ризику й глобалізації. Останнє призводить, на думку вченого, до “епохально-цивілізаційного пробудження інвективи” [8, с.899]. Таким чином, окреслення зв’язку зміни характеру поколінної взаємодії в умовах високого модерну й утвердження нових функцій інвективних стратегій як переважно деструктивних форм мовленнєвої активності здійснюються в умовах деритуалізації міжпоколінної взаємодії, індивідуалізації й аномії способу життя нашого сучасника, що зумовлює суперечливий характер її функціонування та впливу на учасників спілкування. Інвективні стратегії стають чинником утвердження й поширення профілю агресивного деструктивного мовця, який шукає у своєму мовленні не красу слова й гармонію стосунків з іншими у хвилини довіри, спільного переживання радості чи колективного сміху, а швидше відстоює своє право на артикуляцію власних суперечливих переживань і внутрішніх конфліктів. Інвектива стає для такої особистості своєрідним засобом самовираження не у форматі естетики краси слова, а у вимірах естетики потворності слова, яка дозволяє інвектору спрагло відчувати виразно-емоційну напругу цих слів, хоча й негативну, але все ж живу, не змертво-застиглу, небайдужу.

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин ; [состав. С. Г. Бочаров]. – М. : Искусство, 1986. – 445 с.
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – М. : Худож. л-ра, 1990. – 543 с.
3. Бек У. Общество риска: на пути к другому модерну / Ульрих Бек ; пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой ; послесл. А. Филиппова. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
4. Гідденс Е. Соціологія / Е. Гідденс. – К. : Основа, 2001. – 567 с.
5. Гишинский Я. И. Социология девиантности (новеллы и перспективы) / Я. И. Гишинский // Социологические исследования. – 2009. – С. 70–73.
6. Жельвис В. И. Поле брани: сквернословие как социальная проблема в языках и культурах мира / В. И. Жельвис. – М. : Науч.-издат. центр “Ладомир”, 2001. – 352 с.
7. Зубок Ю. А. Молодежный экстремизм. Сущность и особенности проявления / Ю. А. Зубок, В. И. Чупров // Социологические исследования. – 2008. – С. 37–47.
8. Китаев-Смик Л. А. Психология стресса. Психологическая антропология стресса / Л. А. Китаев-Смик. – М. : Акад. проект, 2009. – 943 с.
9. Кулаков А. Е. Междометные инвективы и общие проблемы инвектологии / А. Е. Кулаков // Известия Саратовского университета. – 2011. – Т. 11. Серия Филология, Журналистика. – Вып. 2. – С. 44–46.
10. Ліщинська О. А. Інформаційно-психологічна безпека: концепція соціокультурного імунітету : монографія / Олена Альбертівна Ліщинська. – Івано-Франківськ : фоп Кузів В. П., 2013. – 144 с.
11. Литвин-Кіндратюк С. Д. Лакуни соціокультурних уявлень про вік людини як чинник конфліктності особистості: психолого-історичний аспект / С. Д. Литвин-Кіндратюк // II Міжнародна науково-практична конференція “Генеа буття особистості” (19–20 груд. 2011 р.). – К. : ДП “Інформ.-аналіт. агентство”, 2011. – Т. 1. – С. 235–238.
12. Луман Н. Эволюция / Никлас Луман ; пер. с нем. А. Антоновской. – М. : Изд-во “Логос”, 2005. – 256 с.
13. Магомед-Аминов М. Ш. Феномен экстремальности / М. Ш. Магомед-Аминов. – М. : Психоаналит. ассоц., 2008. – 218 с.
14. Менделевич В. Д. Психология девиантного поведения / В. Д. Менделевич. – С. Пб. : Речь, 2005. – 445 с.
15. Можейко М. Инвектива / М. Можейко // Новейший философский словарь. – Мн., 1998. – С. 262.
16. Моисеева Д. П. Уличные представления в контексте культурной идентичности региона (на примере франкоязычной Бельгии) / Д. П. Моисеева // Вестник Московского университета. Серия 19 : Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2012. – № 4. – С. 123–129.
17. Пинкер С. Субстанция мышления: язык как окно в человеческую природу / Стивен Пинкер ; пер. с англ. – М. : UPSS “Книжный дом”, 2013. – 560 с.
18. Словник синонімів української мови : в 2 т. / [А. А. Бурячок, Г. М. Гнатюк, С. І. Головащук та ін.]. – К. : Наук. думка, 2001. – Т. 1. – 1040 с.

19. Таглін С. О. Родинна етноконфліктологія / С. О. Таглін // Педагогіка і психологія. – 1995. – № 3. – С. 117–127.
20. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності / Тетяна Титаренко. – К. : Либідь, 2003. – 376 с.
21. Толстых А. В. Опыт конкретно-исторической психологии личности / А. В. Толстых. – С. Пб. : Алетейя, 2000. – 288 с.
22. Фрейд З. Тотем и табу / З. Фрейд ; пер. с нем. М. В. Вульфа. – С. Пб. : Изд. группа “Азбука-классика”, 2010. – 256 с.
23. Херсонский Б. Поле брани / Б. Херсонский // Новый мир. – 2009. – № 5. – С. 148–151.
24. Лексикон Львівський: поважно і на жарт / [Н. Хобзей, К. Сімович, Т. Ястренська, Г. Дідик-Меуш]. – Львів : Ін-т українознав. ім. І. Крип'якевича, 2012. – 852 с.

The article suggests an approach to studying of an invective and invective strategy of behavior as deviations speech the practitioner is considered. The psychology-historical foreshortening of the analysis allows to track the connection between the distribution of invective strategy in the conditions of daily routine and deformations of inter-generational interaction, their deritualization.

Keywords: *invective, invective strategy, inter-generational interaction, deritualization, daily occurrence psychology.*

УДК 159.955.1

ББК 88.8

Надія Козутяк

“РОЗУМІЮ, ЩО ВИ РОЗУМІЄТЕ”, АБО ТЕОРІЯ ПСИХІЧНОГО В ДІТЕЙ У НОРМІ ТА ПРИ РОЗЛАДАХ АУТИЧНОГО СПЕКТРА

У статті розглядаються досягнення в галузі психології розвитку моделі психічного (ТОМ) у дітей з нормальним розвитком і при аутизмі, які базуються на міждисциплінарних експериментальних дослідженнях; наводяться їх класичні приклади й отримані результати.

Ключові слова: *теорія психічного (ТОМ), онтогенетичні закономірності розвитку, аутизм, біологічно обумовлений дефіцит ментальних здатностей.*

Постановка проблеми. Наукова психологічна думка досягнула чимало закономірностей психічного розвитку в онтогенезі. Відомі концепції розвитку психіки структурують його безперервність щоразу новими теоретичними узагальненнями й експериментально емпіричними пробами. Накопичення такого матеріалу дає поштовх для подальших досліджень. Проте тривала відособленість між вітчизняною психологічною наукою та західноєвропейською сформувала різновекторність наукових пошуків. Полілогічність наукової думки, у тому числі й психологічної, забезпечується останні два десятиліття різнорівневим (як безпосереднім, так і опосередкованим Internet-технологіями) фаховим спілкуванням різномовних дослідників різних країн. Нестача безпосередньої інформації компенсується широкою доступністю Internet-джерел. Аналіз і подальша ймовірна інтеграція новітніх положень психології розвитку у вітчизняну вікову психологію є хоч дискусійним, проте необхідним питанням розвитку науки.

Метою нашого наукового пошуку є аналіз однієї з найбільш цитованих останні тридцять років англomовної “теорії розуму” і з’ясування її інтегрованості в російськомовну й україномовну психологічну літературу. Ми свідомі того, що не здатні охопити всі наявні джерела, які можуть містити цікаву нам інформацію. Тому обмежуємося використанням пошукової системи Google, яка виявила серед доступних джерел 143 000 000 посилань різними мовами, 44 400 посилань російською та українською мовами й усього 3 посилання на україномовні статті за словосполученням “Theory of mind”. Схожу спробу пошуків інформації здійснив у 2011 році John H. Flavell, який засвідчив, що комп’ютерні пошуки на фразу “Theory of mind” виявили 399 англomовних публікацій (маються на увазі фахові видання). Аналіз основних положень деяких із цих статей і став об’єктом нашого дослідження.

Аналіз досліджень і публікацій. Теорія, яка зацікавила нас, – Теорія розуму або Теорія психічного (Theory of mind – ТОМ). Цей термін “theory of mind” увели вперше Премак і Вудруф (Premack, Woodruff, 1978), які досліджували процес вивчення шимпанзе мови символів й опублікували відповідну статтю в одному з номерів “Behavioral and Brain Sciences”. Вони виявили, що їх піддослідні можуть мисленнєво реконструювати наміри й думки співродичів. Цю здатність вони назвали “theory of mind”, тобто “теорія про розум”, маючи на увазі, що шимпанзе можуть вибудовувати уявлення про психічні явища інших особин.

Ідейними засновниками й експериментальними дослідниками цієї теорії в психології розвитку є Кріс Ашвін, Саймон Барон-Коуен (Кембридж) та Ута Фріт (Лондон). Ними з’ясовано, що ТОМ – це феномен людського соціального мислення, здатність робити висновки про ментальні стани інших людей (їх думки, бажання, вірування, наміри й т. д.), використовувати цю інформацію, інтерпретувати її, передбачати (Ута Фріт). “Theory of mind” – це здатність відображати свідомість інших індивідів (Baron-Cohen, 2001). Це вміння розуміти наміри, пов’язані з діями інших індивідів, яке є фундаментальним компонентом соціальної поведінки. Це система репрезентацій психічних феноменів (метапрезентацій), які інтенсивно розвиваються в дитячому віці (Frith & Frith, 1999) [7; 8].

Іноді також використовують близький термін “макіавеллієвський інтелект” (Machiavellian intelligence), розроблений Ніколасом Хамфрі (Humphrey, 1975). Під цим терміном розуміють сукупність соціальних навиків, що забезпечують здатність займати високе місце в соціальній ієрархії, у тому числі й розуміння ментальних станів інших осіб [цит. за 12, с.278].

У російськомовній літературі можна зустріти терміни-аналоги “побудова моделі психічного” у Е.А.Сергієнко [6], “імплицитна теорія розуму” у Е.В.Дубяги [1], “розуміння чужої свідомості” за В.В.Косоноговим [3] тощо. Кожен з авторів обґрунтовує свою точку зору на більш вдалий смисловий переклад англomовного терміна. Нашим завданням, проте, є аналіз основних положень наукових надбань у цій сфері.

Серед новітніх досліджень соціальної нейрофізіології дотичними є дослідження дзеркальних нейронів у 1996 році Джакомо Ріццолатті, Вікторіо Галлезе й Леонардо Фогассі в університеті міста Парма (Італія) (Gallese et al., 1996). Дзеркальні нейрони (італ. – *neuroni specchio*), англ. – *mirror neurons*) – це нейрони, які активізуються як при виконанні певних дій, так і при спостереженні за виконанням цих дій іншим індивідом, зокрема, конспецифічних (тобто таких, що належать до одного й того ж виду). Вони присутні в корі великих півкуль головного мозку багатьох приматів і деяких птахів, що було виявлено шляхом введення мікроелектродів (Gallese et al., 1996; Kohler et al., 2002; Rizzolatti et al., 1998; Rizzolatti et al., 2001; Rizzolatti & Craighero, 2004). Ріццолатті та Галлезе за допомогою серії експериментів на мавпах показали, що дзеркальні нейрони служать для кодування дій інших істот. Припускається, що вони є й у мозку людини, зокрема, у верхній скроневій борозні, нижній тім’яній частині й нижній лобній звивині (поле 44 за Бродманом, зона Брока), а також у деяких інших ділянках, у т. ч. у лімбічній системі, що опосередковано підтверджується результатами електроенцефалографії, магнітно-резонансної томографії й транскраніальної магнітної стимуляції (Carr et al., 2003; Heiser et al., 2003; Iacoboni et al., 1999; Iacoboni, 2005; Molnar-Szakacs, 2004). З’ясовано, що в людей ці клітини відповідають за імітацію й беруть участь в оволодінні мовою. Ліндсі Оберман, використовуючи метод ЕЕГ, установила, що мю-активність (або Тальфа-хвилі, які є прикордонними між Альфа / Тета хвилями (від 7 до 9 Гц) у руховій корі аутичних дорослих під час спостереження за рухами достовірно відрізняється від результатів контрольної групи (Oberman, 2005), що можна пояснити як порушення роботи дзеркальної системи в таких людей [12].

Таким чином, відкриття дзеркальних нейронів розкрило нейрофізіологічні основи наслідування рухів, емпатії й мовного наслідування, пояснивши, що в мозку спостерігається й виконавця запускаються схожі нейронні сітки (shared circuits) (Keysers & Gazzola, 2006), у які і входять дзеркальні нейрони. Ці дослідження служать нейрофізіологічним підґрунтям пояснення проблеми ТОМ і дозволяють припускати, що дзеркальні нейрони беруть участь у механізмі формування ментальних репрезентацій.

Інші дослідження зі сфери соціальної нейрофізіології намагаються пролити світло на взаємозв'язки між моделлю психічного та мовними здатностями. І. Apperly і його колеги виявили, що молоді люди, які мали лівопівкульний інсульт і відповідно проблеми із синтаксичними завданнями (були протестовані батареєю тестів щодо мовних особливостей і ТОМ), водночас відповідали нормі в невербальних тестах ТОМ (зокрема, переконань 1 і 2 рівнів). Сьогодні це свідчить, що й дорослі, які мають певні граматичні відхилення, здатні формувати думки про думки інших людей, а це доводить, що нейронні бази ТОМ і мови є достатньо відособленими [10].

Виклад основних положень. Нині психологія розвитку накопичує експериментальні факти, що деталізують і конкретизують закономірності та механізми функціонування ТОМ у все ширшому розумінні аналізованого поняття, беручи до уваги розвиток, що відповідає психічній нормі, і дизонтогенетичний розвиток психіки. Таким чином, володіти моделлю психічного (ТОМ) – означає бути здатним сприймати як свої власні переживання (наміри, знання), так і переживання інших людей. Наявність такої моделі психічного дозволяє пояснювати й прогнозувати їх поведінку. Це також усвідомлення того факту, що власний психічний стан не тотожний психічному стану іншої людини.

Ментальні стани не можуть спостерігатися безпосередньо; переконання й бажання невидимі, абстрактні сутності. Кожна людина може переконатися в існуванні власного мислення лише через інтроспекцію. Ні в кого немає прямого доступу до психіки інших людей. Також не існує простого, очевидного зв'язку між психічними станами й поведінкою. Відповідно, припущення, що оточення теж володіє психічними феноменами, є тільки теорією. Зазвичай кожна людина вважає, що інші люди володіють мисленням, аналогічним із власним, виходячи з таких ознак, як: досвід двосторонньої соціальної взаємодії, спільної (взаємної) уваги, комунікативного використання мови, розуміння чужих емоцій і дій.

Завдяки такій теорії, ми можемо уявити собі думки, почуття й прагнення інших людей і здогадуватися про їх наміри. Здатність приписувати іншим людям різноманітні думки й почуття та їх причини певної поведінки дозволяє розглядати людську свідомість як “генератор репрезентацій”. Відсутність цілісної моделі психічного може бути ознакою порушення розвитку психіки в процесі онтогенезу.

Модель психічного не обмежується лиш одним рівнем (порядком). Наприклад, можна проаналізувати багаторівневість наших репрезентацій соціальної дійсності за допомогою запитання: “Про що думає Вася?” Відповідь на нього передбачає побудову моделі психічного першого порядку. Твердження, базоване на моделі психічного другого порядку, у цьому випадку звучить так: “Він думає, що Петя його недолюблює”. Модель психічного третього порядку: “Петя знає, що Вася думає, наче Петя його недолюблює”. Таким чином, порядок репрезентацій внутрішніх уявлень може зростати безкінечно. Репрезентації першого порядку – це те, що наш мозок робить із реально існуючим світом, а репрезентації другого порядку – це те, що він робить із цими репрезентаціями першого порядку. Репрезентації другого порядку на крок далі від реальності й можуть утримуватися як у дитячій грі “начебто”: чашка повна, а реально вона порожня. Таке “придурювання”, “притворство”, “гра начебто” будуть неможливими без репрезентацій другого порядку. Без них неможливе розуміння іронії, а вся зовнішня інформація сприймається буквально.

Метапрезентації пов'язані зі здатністю дистанціювати себе від нашого сприйняття й пам'яті. Це дистанціювання досягається шляхом формування нового шару уявлень другого порядку про те, що являють собою уявлення першого порядку. Наприклад: "сприйняття чогось" – це перший порядок, а знання про сприйняття чогось – це другий порядок. Уявлення другого порядку мають вирішальне значення для уяви, для складних соціальних стосунків, що потребують побудови моделі психічного, і для розуміння намірів, що стоять за всією комунікацією. Тому метапрезентації відповідають за роботу уяви, двосторонню соціальну взаємодію й у вербальній, і в невербальній комунікації. Тобто суб'єкт спершу повинен розпізнати свій власний душевний стан перш ніж приписувати іншим той чи інший стан (Alvin Goldman). Robert Gordon вважає, що для усвідомлення думок й емоцій (як своїх, так і чужих) нам необхідна спеціальна логічна процедура – "процедура переходу" (ascent routine).

Перші дослідження ТОМ, які розпочалися на початку 80-х рр. (а за 20 років уже нараховувалося близько 178 експериментальних досліджень), зафіксували вражаючі зміни у віці між 3 і 5 роками щодо розуміння неправдивих вірувань (false belief), усвідомлення реальності, а також появи другого рівня метапрезентацій (задачі на візуальну далекоглядність). Але виявлення такої здатності до побудови адекватної моделі психічного певною мірою залежить і від самих задач, і від умов їх пред'явлення, тому діапазон появи моделі психічного коливається (3–6 років). Проте більшість авторів визначають початком становлення моделі психічного вік дитини 4 роки – це вік, коли дитина здатна зрозуміти задачі на неправильні (хибні) переконання. Дослідники ТОМ заперечують твердження Піаже, що егоцентризм дитячого мислення зникає аж у 6–7 років [6].

Однак пізніші дослідження (Tager-Flusberg, 2000; Bartsch і Wellman, 1995; Flavell, 2000; Flavell і Miller, 1998; Mitchell, 1997; Repacholi і Slaughter, 2003; Gelman, 1998) проілюстрували поступову появу елементів ТОМ. Діти одразу після народження дуже швидко набувають здатностей і схильностей, які можуть допомагати їм вивчати світ людей. Вони шукають людські обличчя, голоси й рухи – усе це дуже їх цікавить. Вони сприймають людей як певних агентів, які здатні до саморуху, цілеспрямовані й спроможні впливати на відстані шляхом комунікативних сигналів. Десь після першого року життя, можливо швидше, немовлята починають вивчати поведінку інших людей, оволодівають інтенціональністю. Вони намагаються створити нові уявлення через різноманітні комунікативні жести, як-от: вказівні, контроль поглядом інших присутніх осіб або ж вокалізації про об'єкт.

Meltzoff (1995) продемонстрував, що 18-місячні діти можуть передбачати дії інших людей і намагаються на них впливати. Так, у цьому віці вони розуміють, що повинні дати експериментатору їжу, якщо той реагує на це із задоволенням, і не робити цього, якщо той реагує з неприємністю. Дитина розвиває здатність вивчати об'єкт, коли "читає" фокус уваги дорослого або ж коли дорослий проявляє позитивну чи негативну реакцію на це (соціальний референсінг – англ. *social referencing*). Наприкінці другого року життя діти починають передбачати й розуміти прагнення та бажання людей, наприклад, прагнення до комфорту в дистресі та правильне використання таких характерних для ментальних станів термінів, як "хочу" і "бачу". А у віці близько трьох років вони не тільки використовують правильно деякі терміни щодо бажань, а й розуміють прості причини стосунків, такі як установки й емоції, і пов'язані з ними дії. Усе це свідчить про розвиток у них дещо схожого на імпліцитну теорію розуму. Приміром, вони розуміють, що люди почуваються добре, якщо отримують бажане, і почуваються погано, якщо не отримують його (Bartsch і Wellman, 1995).

Протягом першого дошкільного року діти досягають певних важливих елементарних знань і навичок відносно відмінності між репрезентацією реальності й уявними речами (Flavell, Green, 1998; Wellman, Hollander, Schult, 1996) [13].

Концепція Frith, Leslie і Baron-Cohena розпочала новий напрям дослідження ТОМ – вона розкриває біологічно зумовлений специфічний дефіцит пізнавальних процесів при аутизмі. Такий дефіцит автори пояснюють недостатнім розвитком або повною відсутністю при аутизмі ТОМ, тобто уявлень про психічні стани та переживання інших осіб. Frith вважає, що три співіснуючих риси аутизму – недостатній розвиток здатності до порозуміння, уяви й контактів з людьми – можуть бути наслідками одного, біологічно зумовленого дефекту пізнавального механізму – аномального розвитку ТОМ. Саме така тріада соціальних порушень є характерною для всіх дітей аутичного спектра; у них відсутні (або недорозвинені) уявлення про психічну діяльність (за Вінг, 1988 – “сліпота психіки”).

Baron-Cohen (В-С, 1992 а) вважає, що функціонування ТОМ є досягненням розвитку на першому році життя, а її зв'язки посилюються в ранньому дитинстві. ТОМ є необхідною для розуміння й передбачення “інакшості” поведінки людей. Baron-Cohen визнає, що без осягнення людиною ТОМ, соціальний світ видається їй хаотичним і навіть вражаючим. У найгірших випадках це призводить до стану цілковитого відходу або трансцедування людей як предметів. Дефіцит ТОМ проявляється особливо в спрощеній комунікації, водночас однією з умов нормального її перебігу є уважне ставлення до інтенції, прагнень інших осіб [8].

Frith і Baron-Cohen (1992, 1993), щоб перевірити гіпотезу про дефіцит ТОМ, провели дослідження на розуміння неправдивих переконань (false belief task), яке отримало назву “проба (тест) Sally – Ann”. Цей адаптований варіант експерименту “Maxi task” Wimmera і Perner (1983), які займалися психологією розвитку дошкільника, і досі залишається одним з найбільш поширених тестів для вивчення моделі психічного. У цьому завданні дитині показують двох ляльок – Саллі й Енн. У Саллі є корзинка, у Енн – коробка. Дитина бачить, як Саллі кладе свій м'ячик у корзину і йде. Доки Саллі немає, пустунка Енн перекладає м'ячик з корзинки у свою коробку й теж іде. Тепер Саллі повертається. Дитину запитують: “Де Саллі шукатиме свій м'ячик?” Описана історія була представлена за допомогою ляльок аутичним дітям з високим рівнем функціонування, дітям з розладом (синдромом) Дауна й групі дітей з нормальним розвитком. Щоб правильно виконати той тест, дитина повинна досягнути рівня інтелектуального розвитку 4 років. Перевагою тесту є факт, що він не вимагає вербальних проявів. Правильну відповідь, що Саллі буде шукати м'ячик там, де його залишила (в кошику), дали 86% дітей із синдромом Дауна й 85% дітей із нормальним розвитком. Натомість діти, молодші 4-х років, і 80% дітей-аутистів не можуть правильно відповісти на це запитання, вони не здатні зрозуміти помилкові очікування Саллі, хоч інтелектуальний розвиток у цих дітей був вищим, ніж у групах норми та із синдромом Дауна (В-С, 1995). Контрольні дослідження показали, що діти-аутисти не мають труднощів у відповідях на запитання, що діагностують пам'ять.

Ута Фріт пояснює: щоб відповісти на критичне запитання типу “Саллі буде шукати в корзинці”, необхідно стежити за психічним станом Саллі, а не тільки за реальним ходом речей. Правильно, що м'ячик тепер у коробці, але Саллі цього не знає, тому що вона була відсутня, коли м'ячик заховали в новому місці. Зрозуміло, що відповідний стан Саллі є хибним переконанням. Нормально розвинена дитина 3–4 років легко справляється з приписуванням хибних переконань комусь. У повсякденному житті діти часто щось ховають і відчують захват, коли інша дитина шукає в старому місці. Тобто вони вже знають про обдурювання людей.

Аутичні діти, невербальний психічний вік яких становить 9 років, вербальний психічний вік – 5 років, хоч і згадували, куди Саллі поклала м'ячик і повністю визнавали, що Саллі не бачила дій Енн, тим не менше, очікували, що Саллі одразу буде шукати в новому, правильному місці [9].

Цю теорію підтверджують і *задачі на розуміння хибності власних переконань* (own false belief task), і *задача “здавалося-виявилось”* (appearance-reality task), уперше запропоновані американськими вченими А. Gopnik та J.W. Astington. Суть задачі: дитину просять вгадати, що знаходиться в коробці з-під цукерок. Коли дитина говорить “цукерки”, коробку відкривають, показують, що насправді там лежить олівець. Потім експериментатор знову закриває кришку й говорить: “Коли прийде Діма (ім’я дитини, що братиме участь у дослідженні), то я покажу йому коробку закритою, як тобі. Я запитав в нього: “Що там всередині?” Як ти думаєш, що він скаже?” Із цим завданням легко справляються 4-літні діти. Молодші та діти-аутисти не можуть правильно відповісти [2].

Інформативними є також інші задачі зі схожими завданнями. *Задачі на розуміння правильних переконань* (Leslie і Frith, 1988). Дитині показують ляльковий будиночок з двома кімнатами – в одній знаходиться стіл, в іншій – шафа. На столі лежить м’ячик і такий самий м’ячик лежить у шафі, що й демонструється дитині. Потім їй говорять: “Вася пішов гуляти й залишив свій м’ячик на столі. М’ячик у шафі він не бачив. Коли він повернеться, де він буде шукати свій м’ячик?” Було встановлено, що діти-аутисти, які гіпотетично не здатні побудувати адекватну модель психічного, однаково часто показують як першу, так і другу кімнату. Тобто вони орієнтуються не на переконання Васи, а на реальний стан речей.

В інших дослідженнях (Baron-Cohen) дітям показували історії, розуміння яких вимагало розрізнення очевидності від ментальних репрезентацій. Наприклад, пропонувалася така історія: “Це Сем. Він любить печиво. Він голодний, тому його мама дає йому печиво. А це Кейт. Вона теж голодна, але вона зараз є абсолютно сама. Вона думає про печиво”. Далі задавали такі запитання:

- Хто може з’їсти печиво?
- Яка дитина може торкнутися печива?
- Яка дитина отримала печиво?

Правильні відповіді дали 79% дітей із нормальним розвитком інтелекту, 69% дітей – із затримкою інтелектуального розвитку й тільки 23,5% дітей – з аутизмом, середній рівень інтелектуального розвитку яких був вищим, ніж в інших групах (невербальний розвиток сягав віку 8,48, а вербальний – 6,91).

Схожі дослідження на ментально-фізичне розпізнавання проводились і в іншій формі (S. Baron-Cohen, 2000). Дослідження включає прослуховування дитиною історій, у яких один персонаж має ментальний досвід (думає про собаку), а інший персонаж має фізичний досвід (грається із собакою). Потім експериментатор задає запитання дитині: “Який персонаж може погладити собаку?” Результати показали, що приблизно 75% дітей з нормальним розвитком, починаючи з 3 років, і розумово відсталі неаутичні діти правильно відповіли на це запитання, демонструючи тим самим онтологічне розуміння між ментальними й фізичними подіями. І тільки чверть аутичних дітей відповіли правильно.

Результати, які були отримані багаторазово в цих та інших експериментах (Leslie, Frith, 1988; Perner, 1989; Baron-Cohen, 1986, 1989, 1991; Reed, Petersen 1990), засвідчили сталість дефіциту адекватної побудови моделі психічного в групі дітей з аутизмом. Аналогічно порівняння аутичних дітей з дітьми, що мають розлади невідомої етіології, розлади мови, глухоти й розлади емоційної сфери, показали, що дефіцит ТОМ є специфічним для аутизму. Додаткові дослідження вказують, що діти-аутисти досить добре проявлялися в інших сферах соціального пізнання, таких як: зорове впізнавання себе, ровесників, відрізнення себе від інших, усвідомлення постійності й стабільності індивіда, розуміння, що люди існують навіть тоді, коли зникають з поля зору, розрізнення об’єктів живих від неживих. І найважливіше, діти-аутисти також добре відповідали в цих тестах на оцінку того, що знає інша людина (Baron-Cohen, 1992 а) [7].

У всіх тестах, дотичних ТОМ, певна підгрупа дітей-аутистів постійно отримувала хороші результати. Ця група становила близько 30% дітей-аутистів у віці вербального й невербального інтелекту старші 4-х років. А отже, ТОМ не може бути дисфункціонуючою в усіх дітей-аутистів. Одна з відомих гіпотез твердить, що, можливо, існує запізнення в розвитку ТОМ при аутизмі, але значне запізнення характерне тільки для окремих дітей. Деякі експериментальні докази свідчать про слухність цієї гіпотези, оскільки діти-аутисти, досягнувши певного віку, справлялися з переконаннями I ступеня (Саллі думає X). Дослідження доказують, що вміння дітей з аутизмом досягають рівня 4 років у розвитку ТОМ, але практично ніколи не досягають рівня 7 років (ментальні презентації й переконання II ступеня).

Не описується практично жодного випадку, у якому розвиток дитини-аутиста був би нормальним до віку 3–4 років. Соціальні й комунікативні розлади в аутизмі стають помітними ще до віку 36 місяців життя. Одно-, дворічна дитина, що нормально розвивається, хоч і не здатна ще справитися з атрибуціями переконань I ступеня, проте не виявляє соціальних і комунікативних розладів, які зустрічаються в аутизмі. Baron-Cohen (1992 а, 1992 в) твердить, що початок відхилень у розвитку ТОМ має місце вже в немовлячому віці й проявляється браком здатності до розуміння стану іншої людини. Ця здатність розвивається досить швидко і є вже виразно помітна між 9 і 14 місяцями життя та проявляється в малих дітей через сприйняття й розуміння поведінки, пов’язаної зі “співпереживаючою увагою” (Bruner, 1983). До таких поведінкових проявів належать: давання і показування об’єктів, указування (pointing), контроль поглядом того, на що вказують інші. Ці факти розвитку стали підставою для створення тесту СНАТ (Опитувальник аутизму для немовлят), який дає змогу діагностувати вже у 18 місяців симптоматику аутизму (S.Barona-Cohena, J.Allen, C.Gillberga) [11].

Барон-Коуен і його колеги (1992 а, 1992 в, 1995) підкреслюють, що в дітей-аутистів очевидним є дефіцит у спостережанні поглядів іншої особи (gaze monitoring). У нормально розвинених немовлят спостереження поглядів інших осіб з’являється у віці 3 місяців і має важливе значення для формування спільного поля уваги дитини й дорослого. Наступний крок – спільна дія (Scfife, Bruner, 1975). Завдяки такому вмінню, дитина шукає інформацію про переживання іншої людини через відкриття, що інша особа щось спостерігає. Ефективний процес обміну інформацією реалізується на підставі поділу з кимось поля уваги, яка певною мірою схожа до допомоги в ситуації, коли дитина зустрічається із чимось новим, незнайомим або з багатозначним (Galkowski, 1998). З’ясовано, що за механізм спостереження напрямку погляду інших осіб, який є підставою для поділу спільного поля уваги, відповідають такі ділянки мозку: борозна скронева верхня і ядра мигдаликові (Shugar, 1995). Схожі наукові пошуки розпочалися ще на початку 80-х рр., коли дослідження окреслили ділянки мозку людини, у яких зареєстровані зміни під час зорових контактів з іншими особами. Це виявилася скронева ділянка, пошкодження якої призводить до пониження рівня функціонування у сфері соціальної поведінки (Galkowski, 1998).

Колектив Барона-Коуна вважає, що розлад, яким є аутизм, спричинений біологічними факторами пізнавального дефіциту. Дефіцит цей проявляється браком розвитку або дисфункціональним розвитком ТОМ, є притаманним групі з розладами аутичного спектра та не залежить від інших пізнавальних здатностей. Відсутні поки що докази, що дефіцит ТОМ корелює з іншими пізнавальними вміннями, якими аутична дитина вдало оволодіває (спостереження, пам’ять, розрізнення), а порівняння з іншими групами розладів доводить, що дефіцит цей є специфічним для аутизму.

Bartsch і Wellman (1995) виокремили 3 етапи розвитку ТОМ в онтогенезі психічно здорової дитини. Вони стверджували, що дитина починає самоаналіз і розуміння психічних станів інших із бажань.

• Етап бажань (2 роки). Дослідження показують, що діти швидше розуміють бажання інших, аніж їх переконання чи думки. На цьому етапі відбувається концептуалізація бажань, емоцій і пізнавального досвіду. Дворічна дитина може передбачати емоції або дії героя, який знаходить чи не знаходить бажаний об'єкт, або ж знаходить йому заміну. У 2 роки діти вже пояснюють, що коли хтось тихенько крадеться по кімнаті навшпиньки, то цей хтось *хоче* залишитися непоміченим. Також діти у 2 роки вже здатні розрізнити свої бажання від бажань батьків.

• Етап бажань і переконань (3 роки). У трирічному віці діти вже усвідомлюють не тільки бажання, а й переконання. Імовірно, трирічні діти починають розуміти, що переконання, як внутрішні репрезентації, можуть бути хибними. У 3 роки діти можуть передбачити, які емоції викличе та чи інша ситуація.

• Психологія розуміння бажань і переконань (4 роки). Такі діти уявляють, що бажання й переконання людини визначають її поведінку й що переконання людини – це інтерпретація реальності (успішне виконання задач на розуміння хибності переконань) [12].

Схожі результати отримала й російська дослідниця ТОМ професор Е.А.Сергієнко, яка описала рівні становлення в дітей теорії психічного. Так, нею та її співробітниками було з'ясовано, що діти до 3 років ще не розрізняють своє психічне й психічне інших людей. Вони вже вміють планувати власні дії, урахувуючи дії інших людей, розуміють наслідки своїх і чужих дій, але ще не здатні змінити уявлення іншого чи обдурити. Трирічні діти вже добре розуміють позитивні емоції, але погано диференціюють негативні емоції. Тобто вони ще погано “читають емоції” у процесі взаємодії. Тут вирішальне значення має і те, що для розуміння емоцій необхідним є розуміння контексту ситуації взаємодії, чого через брак досвіду в дітей 3-х років ще немає. Припускається, що таке розуміння позитивних емоцій більш важливе для дітей раннього віку, оскільки сприяє полегшенню отримання потенційної допомоги від значущого дорослого. Десь у 4 роки діти розрізняють емоції свої й емоції інших, причини емоцій своїх і причини емоцій інших, але не можуть пояснити розходження ситуації й невідповідні їй прояви емоцій (наприклад, дитині дають подарунок, а вона плаче). Діти 4 років починають розуміти обман. У віці 5–6 років діти вже здатні розрізнити альтруїстичний, егоїстичний, висловлений чи замовчаний, навмисний і ненавмисний обман [6].

Перспективи подальших досліджень. Термін “theory of mind” широко використовується в англомовній літературі під час пояснення механізмів навчання, розвитку мислення й здатності до соціальної взаємодії, опису симптоматики аномального психічного розвитку (аутизму) як наслідку неправильної роботи дзеркальних нейронів тощо. Проте, незважаючи на значну кількість досліджень у соціальній нейрофізіології, у психології розвитку соціального інтелекту, у пошуках обґрунтувань біологічної зумовленості дефіциту певних пізнавальних процесів при аутизмі, відкритих запитань залишається значно більше, аніж повних обґрунтованих відповідей. Багато дослідників стверджують, що їх наукові пошуки потребують подальшого вивчення, а щодо практичних рекомендацій переважно всі кажуть “зачекайте”. Результати таких досліджень потребують верифікації в міждисциплінарних дискусіях.

1. Дубяга Е. В. Имплицитная теория разума: краткий обзор [Электронный ресурс] / Е. В. Дубяга, Б. Г. Мещеряков // Психологический журнал Международного университета природы, общества и человека “Дубна”. – 2010. – № 1. – Режим доступа : <http://www.psyanima.ru>.
2. Колесникова Н. И. Личностные аспекты понимания психического у взрослых [Электронный ресурс] / Н. И. Колесникова, Е. А. Сергиенко // Психологические исследования: электрон. науч. журн. – 2010. – № 6 (14). – Режим доступа : <http://psystudy.ru>.
3. Косоногов В. В. Разработка понятия “понимание чужого сознания” (theory of mind) с учётом данных о зеркальных нейронах / В. В. Косоногов // Психология – наука будущего : материалы II междунар. конф. молодых учёных, Москва / [под ред. А. Л. Журавлёва и др.]. – М. : Изд-во “Ин-т психол. РАН”, 2008. – С. 206–208.

4. Кричевец А. Н. Cogito, Другой и представления о психическом [Электронный ресурс] / А. Н. Кричевец // Психологические исследования: электрон. науч. журн. – 2010. – № 5 (13). – Режим доступа : <http://psystudy.ru>.
5. Лебедева Е. И. Роль психометрического интеллекта в понимании дошкольниками социального мира [Электронный ресурс] / Е. И. Лебедева, Н. Н. Таланова, Е. А. Сергиенко // Психологические исследования. – 2012. – Т. 5, № 26. – С. 3–13. – Режим доступа : <http://psystudy.ru>.
6. Сергиенко Е. А. Модель психического и теория Ж. Пиаже [Электронный ресурс] / Е. А. Сергиенко // Психологические исследования: электрон. науч. журн. – 2009. – № 1 (3). – Режим доступа : <http://psystudy.ru>.
7. Baron-Cohen S. Do autistic children have obsessions and compulsions? / S. Baron-Cohen // British Journal of Psychiatry. – 1989. – № 28. – P. 193–200.
8. Baron-Cohen S. The theory of mind hypothesis of autism / S. Baron-Cohen // Bulletin of the British Ps. Society. – 1992. – № 5. – P. 9–12.
9. Bobkiewicz-Lewartowska L. Autyzm dziecięcy: zagadnienia diagnozy i terapii / L. Bobkiewicz-Lewartowska. – Kraków, 2011. – 156 s.
10. Carperntieri S. Brief report: A comparison of patterns of cognitive functioning of autistic and nonautistic retarded children on the Stanford-Binet-Fourth edition / S. Carperntieri // Journal of Autism and Developmental Disorders. – 1994. – № 2. – P. 215–223.
11. Delacato C. H. Dziwne, niepoęte. Autystyczne dziecko / C. H. Delacato. – Warszawa : Fundacja Synapsis, 1995. – 250 s.
12. Flavell J. H. Theory-of-Mind Development: Retrospect and Prospect / J. H. Flavell // Merrill-Palmer Quarterly. – 2004. – July. – Vol. 50, № 3. – P. 274–290.
13. Liddle B. Higher-order theory of mind and social competence in school-age children / B. Liddle, D. Nettle // Journal of Cultural and Evolutionary Psychology. – 2006. – № 4. – P. 231–246.

In the article treated advances in psychology of development mental model (TOM) in children with normal development and in autism, based on interdisciplinary experimental research, presented classic examples and results.

Keywords: *theory of mental (TOM), ontogenetic patterns of development, autism, mental deficiency caused biological abilities.*

УДК 616.33-008.44
ББК 88.3

Надія Парцей
Юрій Сидорик

ОСОБЛИВОСТІ САМООЦІНКИ СВОЄЇ ЗОВНІШНОСТІ СТУДЕНТКАМИ З РІЗНИМИ ПОКАЗНИКАМИ ІНДЕКСУ МАСИ ТІЛА

У проведеному дослідженні з допомогою методики Дембо-Рубінштейна діагностувалися рівень самооцінки респондентами своєї краси, привабливості, стрункості, міра ідеальності своєї фігури; узказані показники порівнювалися із показниками індексу їх маси тіла. У вибірці студенток ми встановили наявність статистично значущого нелінійного взаємозв'язку між індексом маси тіла та показниками вказаних параметрів їх самооцінки. Отримані результати доцільно поширювати на вибірку осіб з індексом маси тіла, який знаходиться в межах норми.

Ключові слова: *індекс маси тіла, розлади харчування, нервова анорексія, нервова булімія, самооцінка, образ тіла.*

Постановка проблеми. Одним з аспектів соціальних уявлень про людину та її місце в суспільстві є уявлення про її тіло. Зовнішність людини, як ніщо інше, здатна викликати абсолютно певну соціальну реакцію. У дослідженнях Р.Бернса підкреслюється, що розміри тіла і його форма є найважливішим джерелом формування уявлення про власне “Я” [1]. Цей зворотний зв'язок має значний вплив на формування самосприйняття індивіда та рівня його самооцінки. Соціальні норми, стандарти й очікування – усе це вказує індивіду на небажаність істотних відхилень форми, розмірів свого тіла від ідеалу.

Сформоване уявлення й ставлення до “образу тіла” є одним з яскравих прикладів самопрезентації, яка відображає цінність тіла як такого, а також існуючі в суспільстві соціокультурні еталони. Прагнення жінок бути красивими природне, але в умовах суча-

сного суспільства доволі часто воно набуває екстремальних форм свого вияву. Зокрема, деякі жінки, намагаючись мати ідеальну фігуру, так змінюють свою харчову поведінку, що постійними жорсткими дієтами спричиняють виснаження свого організму. Результати досліджень ряду вчених свідчать, що дуже багато жінок різного віку незадоволені своєю фігурою і вважають себе надмірно повними [7]. Це призводить до того, що приблизно 20% жінок Німеччини регулярно дотримуються дієти. Надмірна занепокоєність розмірами своєї фігури є важливим фактором виникнення розладів прийому їжі [там само]. Важливе значення в цій проблемі, на наш погляд, може мати мода та певна суспільна модель ідеальної людини.

До захворювань, які виникають унаслідок неправильної харчової поведінки, відносять нервову анорексію та булімію. Такі розлади харчування можуть мати доволі схожі прояви й різне походження (іноді ендокринологічне, іноді психологічне чи соціально-культурне). В їх основі знаходиться спотворене уявлення про власне тіло та змінене ставлення до процесу харчування. Одним із найважливіших критеріїв діагностики таких розладів є індекс маси тіла. Зважаючи на те, що розлади харчування, як свідчать результати низки досліджень, частіше зустрічаються в жінок, які виявляють більшу ніж це характерно для загальної популяції стурбованість своїм зовнішнім виглядом і розмірами власного тіла, на наш погляд, доцільним є визначення особливостей самооцінки в жінок із різними показниками індексу маси тіла. Зокрема, ми [6] установили наявність статистично значущого нелінійного взаємозв'язку між індексом маси тіла та показниками самооцінки досліджуваних студенток. **Метою** нашого дослідження є виявлення характеру взаємозв'язків між особливостями показників індексу маси тіла студенток та особливостями їх самооцінки щодо стрункости, досконалості, краси власного тіла.

Як зазначає В.Д.Менделєвіч, під терміном “харчова поведінка” слід розуміти ціннісне ставлення до їжі та її прийому, стереотип харчування в повсякденних умовах і в ситуації стресу, поведінку, яка орієнтована на образ власного тіла й діяльність, яка пов'язана з формуванням цього образу. Іншими словами, харчова поведінка включає в себе установки, форми поведінки, звички й емоції, що стосуються їжі, які є індивідуальними для кожної людини. Одним із діагностичних критеріїв харчової поведінки індивіда є співвідношення його ваги та росту, яке називають індексом маси тіла.

Самооцінка є одним з аспектів Я-концепції. На думку І.Ю.Кулагіна та В.Н.Колуцького [2, с.294], формування Я-концепції є найважливішим етапом у розвитку само-свідомості. А.Н.Леонтьєв визначає самооцінку через категорію “почуття” як стійкого емоційного ставлення, що має “виражений предметний характер, що є результатом специфічного узагальнення емоцій” [3, с.304].

Самооцінку визначають реальні успіхи, досягнення в діяльності людини та рівень вимог, що їх людина висуває до себе. Саме від рівня вимог, від того, на що людина вважає себе здатною, що вона вважає можливим досягти, найбільшою мірою залежить самооцінка особистості. Рівень домагань особистості – поняття, уведені К.Левіним для позначення прагнення індивіда до мети такої складності, яка, на його думку, відповідає його можливостям. Це утворення тісно пов'язані із самооцінкою особистості. Як зазначає Т.Шибутані [8], самооцінка формується в процесі пізнання людиною себе. За змістом самооцінка розрізняється як завищена, занижена й адекватна; саме остання сприяє розвитку людини.

В основі когнітивного компонента самооцінки містяться операції порівняння себе з іншими людьми, зіставлення своїх якостей з виробленими еталонами, фіксація можливої розузгодженості цих величин. У процесі нашого дослідження самооцінка розглядатиметься як порівняння образу реального “Я” з образом ідеального “Я”. Зміст реального “Я” суб'єкта включатиме його уявлення про свої якості на цей час. Ідеальне “Я” містить уявлення про те, якими повинні бути найбажаніші для респондента якості.

Організація та проведення дослідження. Дослідження проводилося в березні 2011 р. у м. Івано-Франківськ. У ньому взяли участь 24 студентки другого курсу Педагогічного інституту Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (напрямок підготовки – “Початкове навчання”). Усі досліджувані – жіночої статі. Вік досліджуваних – 18–20 років. Виконали всі методики 20 осіб, тому аналіз отриманих результатів проводився за отриманими показниками 20 студенток.

Для об’єктивної оцінки харчової поведінки прийнято використовувати співвідношення маси тіла й зросту людини. Зокрема, бельгійським математиком А.Кетеле було запропоновано оцінювати вагу людини за так званим індексом маси тіла (ІМТ) або Body Mass Index (ВМІ) в англійському варіанті. Показник індексу маси тіла він розробив на замовлення медичних страхових компаній і за задумом повинен був визначити, при якій масі тіла настання страхових випадків (захворювання або летальний результат) є найменш малоймовірним. Ідеальна маса тіла (індекс Кетеле) визначається з урахуванням конституції людини (нормостенічна, астенична, гіперстенічна). Низький рівень ІМТ свідчить про значну втрату маси тіла, що призводить до виснаження організму та загострення анорексії. Дещо складніше діагностувати за допомогою ІМТ прояв такого харчового розладу, як булімія, оскільки в таких хворих здебільшого вага тіла коливається в межах норми, що дає їм змогу ретельно приховувати своє захворювання.

У процесі виконання дослідження респондентам пропонувалося вказати свій зріст і вагу. Розрахунок індексу маси тіла (ІМТ) ми здійснювали за формулою відношення маси тіла в кілограмах до зросту в метрах, зведеному у квадрат:

$$I = \frac{m}{h^2}$$

де:

- m – маса тіла в кілограмах;
- h – зріст у метрах.

Виділяють такі значення ІМТ: менше 15 – гострий дефіцит ваги; від 15 до 20 – дефіцит ваги; від 20 до 25 – нормальна вага; від 25 до 30 – надлишкова вага; вище 30 – ожиріння.

Для визначення особливостей самооцінки, пов’язаної з уявленнями респондентів про стрункість, досконалість, красу власного тіла, ми застосовували шкали методики Дембо–Рубінштейна, у назвах яких були використані такі конструкти: не красиві – красиві, повнуваті – стрункі, не задоволені собою – задоволені собою, привабливі – не привабливі, фігура далека від ідеалу – ідеальна фігура.

Знаходження коефіцієнтів кореляції та всіх необхідних проміжних даних здійснювалося за допомогою комп’ютерних програм SPSS 17.0 for Windows та MS Excel. Інтерпретація отриманих результатів проводилась із врахуванням математично прийнятих норм визначення величини статистичної значущості. Зокрема, статистично значущими вважатимуться результати на рівні $p \leq 0,05$, а ті, рівень яких становитиме $p \leq 0,05$ і $p \leq 0,001$, розглядатимуться як високозначущі.

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

Зокрема, ми встановили відсутність лінійного кореляційного зв’язку між параметрами індексу маси тіла досліджуваних і показниками їх самооцінки. Для перевірки наявності нелінійних взаємозв’язків між указаними параметрами ми застосовували розрахунок кореляційного відношення за Пірсоном (η).

Ми визначили значущий вплив показників параметра шкали “оцінки своєї краси” на параметр параметра індексу маси тіла – $h_{yx} = 0,988917$ ($p \leq 0,001$). Проте незначущим є вплив показників параметра параметру індексу маси тіла на параметр шкали “оцінки своєї краси” – $h_{xy} = 0,51568$ ($p \geq 0,05$). Діаграму розсіву показників указаних параметрів показано на рис. 1. Зокрема, показникам від 20 до 25 балів індексу маси тіла (нормостеніки) відповідає оцінка “краси свого тіла” у 75–90%, що трохи перевищує норму.

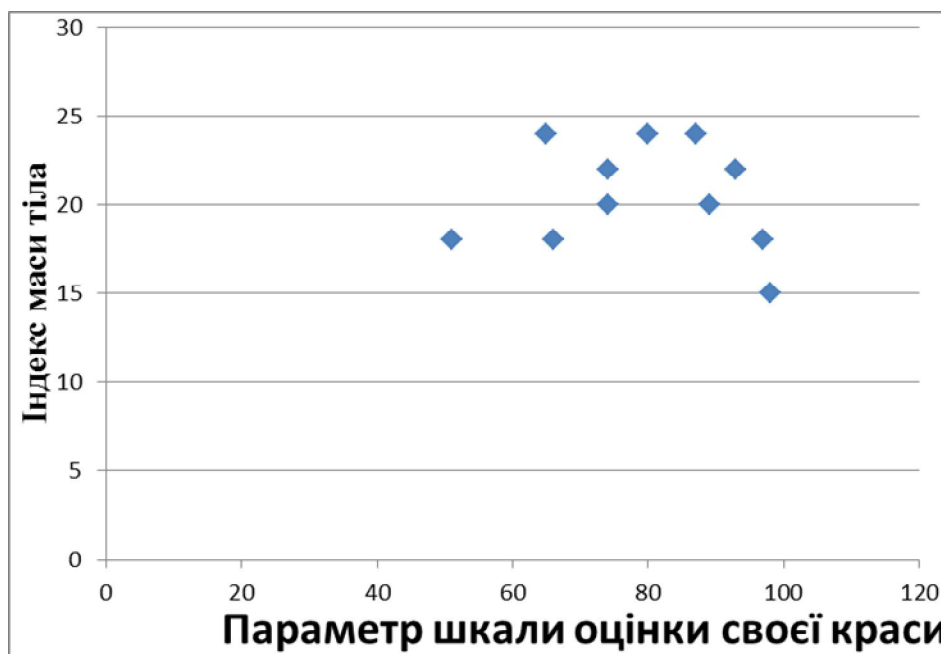


Рис. 1. Діаграма розсіву показників параметрів індексу маси тіла та шкали оцінки своєї краси

Ми встановили наявність значущого впливу показників параметра шкали оцінки стрункості свого тіла на показники параметра індексу маси тіла – $h_{yx} = 0,89307$ ($p \leq 0,001$). Значущим є також вплив параметра індексу маси тіла на параметр шкали стрункості свого тіла – $h_{xy} = 0,988917$ ($p \leq 0,001$). Діаграму розсіву показників указаних параметрів зображено на рис. 2. Важливо зауважити, що респонденти з дефіцитом ваги (ІМТ менше 20) схильні оцінювати себе як доволі струнких. Водночас досліджувані студентки, індекс маси яких знаходиться в межах норми (від 20 до 25), вважають себе менш стрункими.

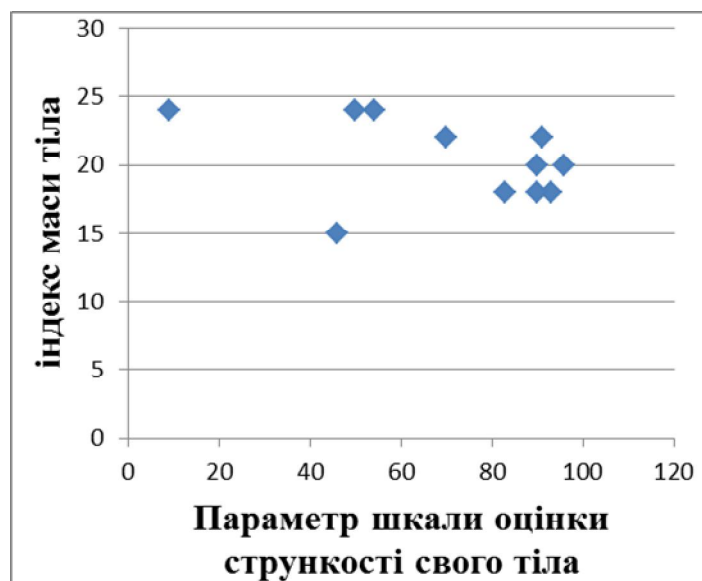


Рис. 2. Діаграма розсіву показників параметрів індексу маси тіла та шкали оцінки стрункості свого тіла

Ми визначили також наявність значущого впливу показників параметра шкали “ідеальна фігура” на показник параметра індексу маси тіла – $h_{yx} = 0,73439$ ($p \leq 0,05$). Ще більш значущим є вплив параметра індексу маси тіла на параметр шкали “ідеальна фігура” – $h_{xy} = 0,974885$ ($p \leq 0,001$). Діаграму розсіву показників указаних параметрів показано на рис. 3. Як можна побачити з діаграми, частина респодентів з нормальною вагою тіла оцінюють свою фігуру як максимально ідеальну (як і досліджувані з дефіцитом ваги), так і на 50% ідеальну.

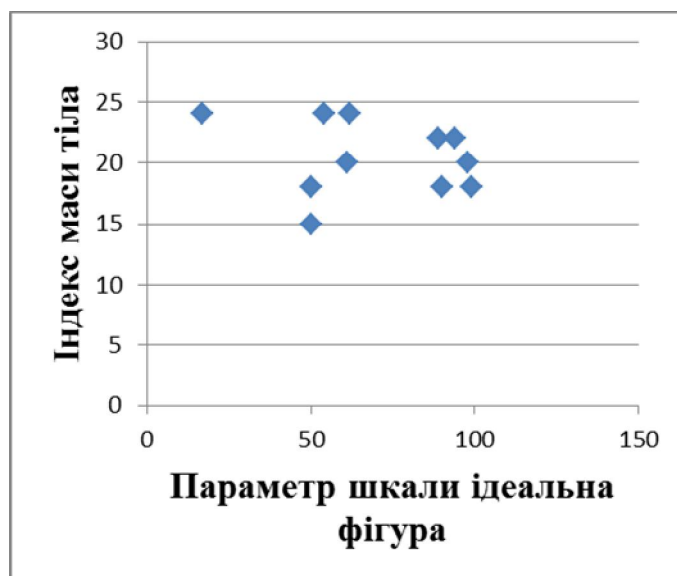


Рис. 3. Діаграма розсіву показників параметрів індексу маси тіла та шкали “ідеальна фігура”

Ми встановили відсутність значущого впливу показників параметра шкали “привабливість” на показники параметра індексу маси тіла – $h_{yx} = 0,55609$ ($p \geq 0,05$). Поряд із цим важливим є вплив параметра індексу маси тіла на параметр шкали “привабливість” – $h_{xy} = 0,988917$ ($p \leq 0,001$). Діаграму розсіву показників указаних параметрів показано на рис. 4. Як можна побачити з діаграми, більшість респодентів з нормальною вагою тіла оцінюють свою фігуру на 80–90% привабливу. У відсотковому відношенні вважають себе менш привабливими респонденти з нижчими від норми показниками ІМТ, ніж нормостеніки.

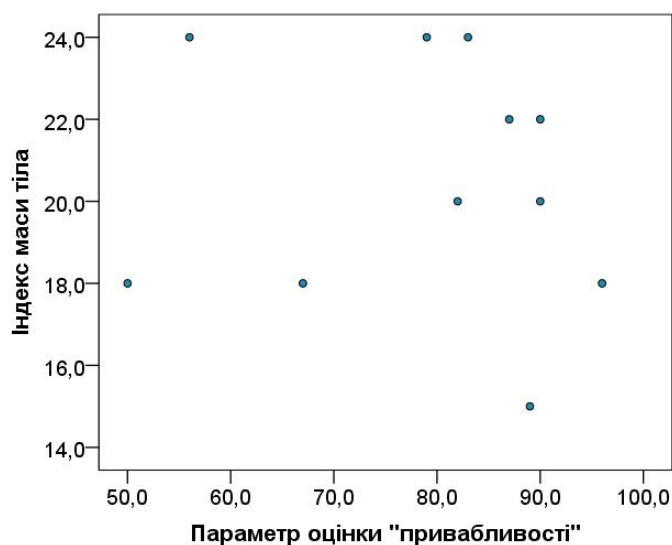


Рис. 4. Діаграма розсіву показників параметрів індексу маси тіла та шкали “приваблива фігура”

Установлений нами взаємозв'язок свідчить про наявність впливу індексу маси тіла на показники параметрів самооцінки досліджуваних жінок. Варто зазначити, що отримані результати узгоджуються з існуючими критеріями діагностики нервової анорексії й булімії, у яких вважається визначеним факт, що фігура та маса тіла впливають на самооцінку осіб із такими харчовими розладами. Зокрема, як зазначають М.Перре й У.Бауманн [7], серед напрямів інтервенцій під час лікування харчових розладів виділяють когнітивне переструктурування установок пацієнток щодо їх фігури й маси тіла, а також самооцінки та надмірного прагнення до перфекціонізму.

Варто зазначити, що встановлені нами результати отримані на не репрезентативній вибірці осіб. Тому, на наш погляд, проведення дослідження на більшій вибірці обстежуваних дозволило б перевірити виявлені взаємозалежності та з більшою ймовірністю отримати додаткові значущі взаємозв'язки.

У проведеному дослідженні індекс маси респондентів знаходився в межах норми. Таким чином, отримані результати можна поширювати лише на вибірку зі схожими характеристиками, а саме – у вибірці осіб, індекс маси тіла яких відрізнятиметься від норми, ми не можемо виключати існування інших типів взаємозв'язків або їх відсутності.

Варто також зауважити, що під час визначення індексу маси тіла використовувалися дані про вагу й зріст досліджуваних, які повідомлялися самими респондентами. На наш погляд, з метою перевірки об'єктивності вищевказаної інформації доцільним є проведення дослідження з вимірюванням ваги та зросту досліджуваних.

Висновки. У досліджуваній вибірці осіб юнацького віку ми встановили наявність статистично значущого нелінійного взаємозв'язку між індексом маси тіла та показниками параметрів їх самооцінки. Поряд із цим важливо зауважити, що для встановлення додаткових закономірностей між досліджуваними параметрами доцільним є збільшення вибірки осіб до репрезентативного рівня. Гендерні та вікові відмінності у вказаних взаємозв'язках також залишаються актуальними й перспективними.

Отримані результати слід поширювати на вибірку осіб з індексом маси тіла, який знаходиться в межах норми. У такій вибірці осіб доречним є проведення психокорекції самооцінки та роботи, спрямованої на зміну їх ставлення до параметрів ваги свого тіла, фігури.

1. Бернс Р. Развитие Я-концепции и воспитание / Р. Бернс. – М. : Прогресс, 1986. – 361 с.
2. Кулагина И. Ю. Возрастная психология: полный жизненный цикл развития человека / И. Ю. Кулагина, В. Н. Колюцкий. – М. : ТЦ Сфера, 2004. – 464 с.
3. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность / А. Н. Леонтьев. – М. : Смысл, Академия, 2005. – 352 с.
4. Менделевич В. Д. Руководство по аддиктологии / В. Д. Менделевич. – С. Пб. : Изд-во "Речь", 2007. – 768 с.
5. Пашукова Т. И. Психологические исследования : практикум по общей психологии : учебное пособие / Т. И. Пашукова, А. И. Допира, Г. В. Дьяконов. – М. : Изд-во "Ин-т практ. психол.", 1996. – 153 с.
6. Парцей Н. Т. Особливості самооцінки у студенток із різними показниками індексу маси тіла / Н. Т. Парцей, Ю. Р. Сидорик // Збірник наукових праць : філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ : Вид-во ДВНЗ "Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника", 2012. – Вип. 17. – Ч. 1. – С. 177–183.
7. Перре М. Клиническая психология / М. Перре, У. Бауманн. – С. Пб. : Питер, 2006. – 1312 с.
8. Шибутани Т. Социальная психология / Т. Шибутани. – Ростов н/Д : Феникс, 1999. – 539 с.

In this clinical study using techniques Dembo-Rubinstein diagnosed estimate your level of its beauty, charm, harmony, measure ideality of the figure, these indicators were compared with the index of their body weight. In a sample of students we established the presence of a statistically significant nonlinear relationship between body mass index and indicators specified parameters of their self-esteem. The results should be extended to select individuals with a body mass index, which is in the normal range.

Keywords: *body mass index, eating disorders, anorexia nervosa, bulimia nervosa, self-esteem, body image.*

candidate of psychological sciences, associate professor
of the department of General and experimental psychology
Vasyl Stefanyk Precarpathian national university

COGNITIVE STYLES IN THE STRUCTURE OF INTEGRAL INDIVIDUALITY

The article presents the results of a systematic analysis of cognitive style approach to the differentiation of cognitive and personality characteristics of an integral individuality as an integrated hierarchical system. Cognitive styles are regarded as one of the levels of determination of individual differences and regulators of person's behavior.

Keywords: *cognitive styles, individual style, stylistic sphere of personality, differentiation, personality features, individual differences, personality differences, idiographic approach, formal approach.*

Topicality of the problems of cognitive-style approach to individuality, based on analysis of cognitive sphere organization characteristics (methods of individual-specific analysis, structuring, categorization, interpretation, prediction). In this context cognitive style is regarded as a psychological entity that integrates not only cognitive, but also motivational, emotional and other personal characteristics.

With the development of stylistic research, the facts were gradually accumulated, which indicate that cognitive styles are among the basic characteristics of personality, as evidenced by their close connection with both biological (sex, properties of the nervous system) and social factors (family, environment, education).

Cognitive styles research has convincingly proved that individual ways of processing information not only determine the procedural characteristics of cognitive mental processes, but are closely related to many personality traits. The research results formed the basis for development of cognitive personality theories. These theories stated, in contrast to personological schools, that the determinants of personality traits and uniqueness of individual behavior should be sought in the peculiarities of perception, structuring, coding and understanding of reality by person.

In light of the above, the discussion on several key questions is of interest: How cognitive styles are represented in the structural components of an integrated individuality? Are cognitive style parameters really associated with *individual, personality traits and peculiarities of social behavior*? Due to what cognitive styles play an *integration role in the differentiation of individual differences* in the ontogeny of individuality?

The purpose of the article is to analyze the cognitive-style determinants of distinguishing of individual differences in the ontogeny of an integral individuality.

Theoretical analysis of the problem. Cognitive styles psychology was formed at the intersection of cognitive psychology and personality psychology. Stylistic research was originally associated with the purpose to explain personality and predict her behavior by studying individual-specific ways of cognitive activity organization.

Despite the obvious facts of life, the problem of the connection between the cognitive mental processes and personality traits or between general psychology and personality psychology, when it comes to the broader context, stays practically undeveloped. However, in the works of modern personologists one can track down the explicit and implicit tendency to consider the forming of personality characteristics in the context of functioning of the more general by nature mental phenomena – cognitive styles.

Considering the problem of determination of personality traits as cognitive-style entities, we proceeded from the concept of *integral individuality* by V.Merlin. In this concept

the author proves the principle of multi-multi-valued dependencies of mental phenomena on physiological ones and reveals the indirect nature of interrelation between different levels of integral organization of individual personality traits (neurodynamic, psychological and personality traits). Using the principle of hierarchy, the scientist identifies *individual, personality* and *individuality* levels of psychic organization of integral individuality [5].

“Individuality is those features, that add *originality* and *certain style* to the psychological pattern of the concrete individual” – indicates L.Sobchik [6, p.19]. Originating from genetic determinants, personality taints consistently temperament and character and top levels of individuality with its peculiarity. Formation of individual personality characteristics occurs, when the specific person perceives information about itself and the outside world through its inherent individual style that taints in a certain way its emotional, motivational, cognitive and communicative qualities. Integration of initially amorphous, poorly structured properties takes place under the powerful influence of the environment, i.e., that society, where historical and cultural fundamentals, ethics, morals and ethical principles has become entrenched and regular. However, the effect of society is mediated by *individual stylistic characteristics* of person in its own way [6].

It should be mentioned that the individuality is the same conditional denotation as the body, the individual or the personality. At the current stage of scientific knowledge, differentiation of these abstract concepts does not contradict the general trend towards integration of the efforts in the study of peculiar personal properties. Pretty insidious trap consists as in danger of the reduction to one another of different-level concepts such as psychological to physiological, as well as in integration of categories from the same ontological plane. The last remark is particularly relevant in view of the analysis of *the status of personal properties*, which are the main catalyst for the coordination and integration in the system of *integral individuality*. Personality structures synthesize in themselves the influence of ontogenetic and phylogenetic tendencies and become the main factor of individual variability, what, on the one hand, “associates with an active influence of the social personality traits on the structural and dynamic features of the individual and is their genetic resource” [7] and, on the other hand, secures functioning of the individuality as a complex system that is characterized by self-developing and “balance of the basic effects of internal and external interaction – optimality, balancing, adaptability and performance” [1].

Therefore, we consider the problem of structural and functional representation of cognitive styles on different levels of integral individuality (individual, personality and actually individuality levels) relevant and prospective.

In the wide sense, cognitive style is the typical for personality way of exploring a reality, in the narrow sense, it is an individual-specific way of processing information about its surroundings. In addition, cognitive styles were interpreted as a predilection to certain ways of intellectual behavior that are best suited to cognitive dispositions and capabilities of the certain subject.

Status of the phenomenology of cognitive style and its place in the personality structure was determined while taking into account a number of fundamental points. Cognitive styles, being characteristics of the cognitive sphere, were seen at the same time as a manifestation of personal organization as a whole, since individual (or rather, individualized) methods of information processing were found closely associated with the needs, motives, emotions, etc.

The problem of relations between personality characteristics that was presented in the writings of V.Merlin and his followers is the most extensively studied in our psychology [1]. According to the concept of integral individuality, there are multivalued connections between psychological substructures that provide autonomy of the psychological entities functioning. However, this understanding of interlevel connectedness causes difficulties in explaining as the formation process of stable preferences (individual behavioral strategies and methods of

activities) in a certain environment, as well as the peculiarity of personality functioning as a whole. The necessity of this approach was justified at some stage in the development of ideas about individuality of a person. However, researchers, working within this school, describe only the most common characteristics of intraindividual combination derived by activities.

There is a very productive hypothesis of V. Merlin about style as system forming component that manifests as a mechanism of internal and external junction of individual properties. But it should be complemented by the thesis about the existence of the basis, which limits the diversity of stylistic expressions of individuality. As such can act temperament (NS properties), understood in a broad sense as the basic formal and dynamic individuality characteristic. It should be noted that this approach to understanding the role of determined by nature personal qualities comes into conflict with some ideas of V. Merlin about the mechanisms of interlevel connections in the structure of psychological qualities. At the same time, there is a very valuable thesis that the analysis of the interaction of biological, psychological and social levels of individuality was associated with an understanding of its integrated nature and the development of interaction (multimultivalued connections) of the psychological entities in its structure [5].

Cognitive styles are psychological qualities that are considered in most works among the formal dynamic properties; however, they look like the most promising in solving the problem of the integration of cognitive and affective processes, dynamic and notional in the individuality structure.

The close relationship of cognitive styles with biological factors, such as age, gender, peculiarities of the functioning of the nervous system, indicates their connection with the basic, individual personality characteristics. So, cognitive constants vary with age, with different styles showing different age dynamics. At preschool age, children tend to be field dependent, then there is an increase of field independence (its peak is in teenage and young age), followed by a gradual increase of field dependence to old age. Similarly there is a gradual increase in rigidity of cognitive control to old age. On the other hand, reflexivity increases with age. Moreover, elderly people use the same broad categories as representatives of college-age [8].

As for the sex factor, the girls and women are more field dependent than boys and men. Perhaps more pronounced field dependence of women can be explained as by biological (specialization of women and men in their biological functions determines their conservative or search behavior), as well as by social (type of the education of girls and expectations regarding normative behavior of women clearly contribute to the formation of field dependent behavioral style) determinants.

The connections of cognitive styles with personal psychophysiological characteristics, including temperament, are of interest too. Field independence and a wide equivalence range correlates with high level of orientation response (in a magnitude of alpha rhythm dispersion) and its fast attenuation, and with introversion and predominance of second signal ways of processing information. On the contrary, field dependence and narrow equivalence range combines with relatively low level of orientation response and its long attenuation, as well as extraversion and prevalence of first signal method of information processing [9].

Genetic studies of cognitive styles, which are extremely non-numerous, touch mainly on the following style properties as impulsivity/reflexivity (I/R) and field dependence/field independence (FD/FID). In the study of I/R any significant influence of genotype on the variability of this cognitive style is usually not confirmed [10].

As for FD/FID, the findings are more unambiguous: it is suggested that the genotype determines 50% of the variability of this style. The other half of the dispersion FD/FID is defined by different parameters of the environment. In the Moscow twins longitudinal study, there were compared indicators of the FD/FID and intelligence by children of 6, 7 and 10 years. Genetic correlations, calculated between these indices, were increasing with age, but

did not exceed the value of 0.59. According to the authors, this result testifies that FD/FID approaches in the development intelligence with mechanisms, underlying its regulation, but retains some specificity [10].

The connection of cognitive styles to psychodynamic characteristics of an integrated individuality, including temperament, is informative [11]. The derived facts indicate that cognitively complex individuals possess more social plasticity, higher social rate and less emotionality in the social sphere (in terms of the questionnaire of V.M.Rusalov).

The undisputable participation of biological determinants in the formation of mechanisms of stylistic behavior does not exclude the same undeniable impact of social and cultural factors on the stylistic features of the behavior. Several studies have shown that certain cognitive styles are influenced by culture. J.Berry compared the expression intensity of FD/FID style by Temne people in Africa and Eskimos. The facts showed that FID was expressed by the Eskimos, while FD by the Africans. The differences may be caused as by factors like habitat features (Eskimos live in the Arctic homogeneous environment that encourages them to develop FID behavioral style, whereas Africans live in tropical multistructured environment, which leads to an increase in FD), as well as by actor of leading activity (Eskimos are hunters, while Africans are mainly engaged in agriculture) [10].

As the experimental data shows, the functioning of cognitive style is provided by mechanisms that mediate the interrelation of parameters of different psychological entities: temperament/intelligence, character/abilities, abilities/temperament, temperament/character. Specificity of connectedness is revealed at different levels of individuality organization – from biochemical to interpersonal. It can be said that the research on the status of cognitive style in the structure of an integral individuality showed its intermediate position between the above-mentioned psychological entities. This paragraph of the interpretation is inevitably associated with the development of a formal approach in differential psychology. Some features of formal approach are peculiar to virtually all studies in the field of personal style.

Cognitive style features form an approximately equal number of links with temperament and character scales, while only six significant correlations were found between indicators of temperament and character, which is an evidence, on the one hand, of differences in the degree of “proximity/distance” of studied properties, and, on the other hand, confirms the thesis of the intermediary function of style. Study of the factorial structure of the analyzed features showed that patterns “style/character” (18) and “style/temperament” (22) are more stable (“close”) combinations than “temperament/character” (6).

So, the detected intermediary function of cognitive style joins the characteristics of different individuality substructures – individual (temperament) and personality (character), as due to the very nature of stylistic symptom complex, its biological and social determination [1].

The stylistic approach asserts the possibility of explanation of personality and its psychological and social characteristics by analyzing features of its cognitive organization. Moreover, some authors consider cognitive style (particularly FD/FID) as personal property [11].

One of the strangest results in the research of cognitive styles lies in the existence of numerous and diverse relationships between *cognitive style parameters and personality characteristics*. M.Holodna, one of the most striking modern researchers on the problems of cognitive styles, says: “Let us reflect on this situation! On the operational level one uses fairly simple procedures to measure different cognitive styles, which are aimed at identifying seemingly separate individual differences in cognitive activities (the speed of finding of the simple parts in complex figures, interference level of verbal-linguistic and sensory-perceptual functions, relying on narrow or broad categories of the understanding of reality, the accuracy of perceptual scanning, etc.). However, these individual differences in cognitive activity are associated with a wide range of various psychological characteristics of individuality, beginning with sensorimotor activity and ending with psychological defense mechanisms”

[11, p.265]. According to the author, the fact of such deep involvement of cognitive styles in personal organization is an additional argument in favor of an assumption of the special role of style properties in the regulation of mental activity.

M.Holodna finds in this sense the striking contrast with IQ, which has been associated with a small number of personality traits and characteristics of social behavior at the level of empirical studies. The implication is that the value of IQ, which is determined by the success indices of traditional psychometric tests of intelligence, has a very indirect relation to the regulation of person's mental life. From this perspective, cognitive style parameters are more referential indicator of the level of its intellectual maturity [11].

We will briefly discuss *the analysis of the connection of cognitive styles to personality characteristics*.

Field independent personalities show high autonomy, stable self-image, low interest in other people, resistance to suggestion, criticism, competence and estrangement. According to the results of the Cattell's questionnaire, field dependence correlated with personality traits like sociability, cheerfulness, depending on the group. At the same time, if the TAT presented pictures depicting aggression field dependent people expressed aggression in their ideas and experiences more quickly and directly. The field dependent people had also more pronounced risk appetite as a result of their tendency to avoid uncertainty. In this regard, there is an interesting fact, denoted by H.Witkin, that field dependent subjects dominated among the prisoners (i.e., those who have committed a crime) [11].

A narrow range of equivalence has been associated with increased anxiety, and perhaps anxiety of the "analysts" is evidence of their mistrust, suspicion, centrality on their Self (factor L by Cattell). Further, analysts show the prevailing emotions of fear, while synthetics show the emotions of anger [8]. A narrow range of equivalence is positively associated with self-control factor and negatively with factor of self-sufficiency (by Cattell). In other words, analysts tend to perform social demands well and are oriented at social approval.

Persons with *rigid cognitive control* estimated themselves as excitable, sensitive and labile, they are less resistant to interferences (by having to remember with the noise, the results of patients with high interference worsen, while by those with low interference may even improve). To this can be added, that the effect of interference is positively associated with neuroticism. In addition, rigid individuals demonstrate less patience in situations of interference that occurs in the course of task execution, but at the same time they show a higher level of commitment to overcome this obstacle [11].

People who are intolerant to unrealistic experience have higher levels of anxiety, apparently because they are not ready to accept information that contradicts their initial expectations, knowledge and purposes.

In a situation of stress "narrow scanners" use such psychological defenses as repression and denial (i.e., refusal to accept the traumatic experience or its distortion). On the contrary "wide scanners" while perceiving the emotional situation are focused on fixing its objective details rather than on their subjective impression of the situation.

The concrete/abstract conceptualization is the most clearly manifested in the differences of social orientation of people. O.Harvey, D.Hunt, H.Schroder identified four levels of conceptual system organization, depending on the degree of differentiation and integration of concepts (measure of its "conceptual complexity" growth). These four levels of "conceptual complexity" correspond to different social orientations:

Level 1 – positive orientation on social referents (e.g., religious or institutional authorities), goodwill, conformal type of behavior (pole "specificity");

Level 2 – negative orientation on the same social referents, resistance to social norms of behavior, active opposition to authority, expressions of aggression and negativity (intermediate level);

Level 3 – orientation on amicable (attractive) relationships with other people in an attempt to avoid the feeling of helplessness and fear of social isolation, developed skills of communication partner manipulation (intermediate level);

Level 4 – orientation on its own inner experience in understanding what is happening, the prevalence of cognitive orientation, orientation to evaluate others on their competence (pole “abstraction”) [12].

At the same time, there is data, according to which cognitively complex workers are considered by their colleagues to be more capable of understanding the communication partners. Individuals with high cognitive complexity are perceived as more attractive in social and physical terms, while cognitively simple are preferred in business contacts. Cognitively simple individuals are more positive about themselves and their friends, emphasize their similarity to them more. In contrast, cognitively complex individuals are more critical in perceiving themselves and other people, noting more differences between themselves and their friends. There is the study of particular interest, which registered a negative correlation between the degree of cognitive complexity and level of social intelligence (under the technique of Sullivan) [11].

There is introduced the model of an integrated personality, in which styles are considered as mediators that combine cognitive and emotional characteristics of the subject. The style system acts as an integrator of cognitive and affective areas, thereby making the impact on individual properties such as the image of the world, self-image and lifestyle [13].

Empirically and theoretically postulated relationships of separate stylistic parameters with a variety of personality traits and characteristics of social behavior can be explained by considering the nature of cognitive styles associated with the formation of the mechanism of involuntary intellectual control (in the form of latitude and intensity of perceptual scanning, context structuring, implicit conditioning abilities, connection to the process of information processing, system of concepts of varying degrees of generality, efficient changes of cognitive schemes under the influence of unusual information, regulation of participation measure of the affective experience in acts of cognitive mapping, etc.).

Conclusion. Cognitive styles as metacognitive formations characterize, firstly, the ability to build objectified mental representations of reality and, secondly, the ability to self-regulate their affective states. Accordingly, a measure of the expression intensity of stylistic characteristics, as one might expect, identifies potential of objectification in the estimates, opinions, attitudes and actions of person, which is why cognitive styles are associated with such a wide range as individual characteristics, as well as personality traits and characteristics of social behavior of the individuality.

Thus in the context of cognitive-style approach, the individuality is the result of a complex interaction of biological and sociocultural factors, and cognitive styles are one of the determinants that perform a through regulation of behavior at all levels of an integrated individuality.

A review of researches on cognitive styles shows that stylistic parameters correlate with a diverse array of psychological personality characteristics from peculiarities of sensorimotor activities to peculiar psychological defences. The very fact of such relationships confirms the special role of cognitive styles in the regulation of mental activity of the individuality at different stages of its ontogeny.

1. Либин А. В. Дифференциальная психология: на пересечении европейских, российских и американских традиций : учеб. пособ. для студ. высш. учеб. завед. / А. В. Либин. – 3-е изд., испр. – М. : Смысл, Изд. центр “Академия”, 2004. – 527 с.
2. Хьелл Л. Теории личности (Основные положения, исследования и применение) / Хьелл Л., Зиглер Д. – С. Пб. : Питер Пресс, 1997. – 608 с.
3. Reactivity in infants: A cross-national comparison / [Kagan J., Arcus D., Snidman N. et al.] // *Developmental Psychology*. – 1994. – № 30. – P. 342–345.
4. Зимбардо Ф. Застенчивость / Ф. Зимбардо ; пер. с англ. – М. : Педагогика, 1991. – 208 с.

5. Мерлин В. С. Психология индивидуальности : избр. психол. тр. / В. С. Мерлин. – М. : Ин-т практ. психол. – Воронеж : НПО “МОДОК”, 1996. – 446 с.
6. Собчик Л. Н. Психология индивидуальности. Теория и практика психодиагностики / Л. Н. Собчик. – С. Пб. : Изд-во “Речь”, 2003. – 624 с. : ил.
7. Ананьев Б. Г. Избранные психологические труды : в 2 т. / Б. Г. Ананьев. – М. : Педагогика, 1980. – Т. 1. – 232 с.; Т. 2. – 336 с.
8. Когнитивная психология : учебник для вузов / под ред. В. Н. Дружинина, Д. В. Ушакова. – М. : ПЕР СЭ, 2002. – 480 с.
9. Русалов В. М. Темперамент и своеобразие когнитивной сферы личности / Русалов В. М., Паралис С. Э. // Психологический журнал. – 1991. – Т. 12, № 5. – С. 118–122.
10. Егорова М. С. Влияние генотипа на соотношение показателей интеллекта и когнитивного стиля / Егорова М. С., Зырянова Н. М. // Генетика. – 1997. – С. 110–115.
11. Холодная М. А. Когнитивные стили. О природе индивидуального ума / М. А. Холодная. – 2-е изд. – С. Пб. : Питер, 2004. – 383 с. : ил.
12. Harvey O. J. Conceptual system and personality organization / Harvey O. J., Hunt D. E., Schroder H. M. – N.Y., 1961.
13. Wardell D. M. Toward a multi-factor theory of styles and their relationship to cognition and affect / Wardell D. M., Royce J. R. // J. of Personality. – 1978. – V. 46 (3). – P. 474–505.

У статті представлено результати системного аналізу когнітивно-стильового підходу до диференціації когнітивних і особистісних характеристик інтегральної індивідуальності як цілісної ієрархічної системи. Когнітивні стилі розглядаються як один із рівнів детермінації індивідуальних відмінностей і регуляторів поведінки особистості.

Ключові слова: когнітивні стилі, індивідуальний стиль, стильова сфера особистості, диференціація, особистісні риси, індивідні відмінності, особистісні відмінності, ідіографічний підхід.

УДК 612.766.1

ББК 88.4

Віра Мотрюк

ОСОБЛИВОСТІ ПСИХОЛОГІЧНОЇ ПІДГОТОВКИ МЕДИЧНИХ ПРАЦІВНИКІВ ДЛЯ РОБОТИ В ДИТЯЧИХ ЛІКУВАЛЬНО-ПРОФІЛАКТИЧНИХ ЗАКЛАДАХ

У статті викладені основні психологічні питання, які повинні бути враховані під час роботи з хворими дітьми та їх родичами. Головним завданням медичного персоналу дитячої лікувально-профілактичної установи є створення сприятливих умов для емоційного розвитку дитини, формування її зрілості. Турботливе, уважне ставлення до дитини, намагання зрозуміти її, розділити її почуття в багатьох випадках допомагають відновленню соматичного здоров'я та покращенню самопочуття дитини.

Ключові слова: діти, психологія роботи, медична сестра, лікар.

Будь-які заняття з дітьми, будь-яка зв'язана з ними діяльність, у тому числі й догляд за хворою дитиною, потребують багато професійних знань і вміння розбиратися в основах психології дитячого віку. Поведінка медичного працівника, яка правильна з точки зору психічного здоров'я дитини й відповідає цій меті, тепер уже необхідна не тільки в лікарнях, але й в інших лікувально-профілактичних закладах. Базою діяльності медичних працівників дитячих установ повинні бути не тільки професійні знання та навички, а й знання головних питань психології, педагогіки, виховання. Усе це в комплексі сприяє вихованню дітей зі здоровою нервовою системою, вихованню здорової дитячої особистості.

В основі лікувального процесу лежить довіра між пацієнтом і медичним працівником. Підвищення довіри пацієнта до лікаря та медичної сестри й задоволення його від якості медичної допомоги можна досягнути лише шляхом підвищення професійних знань, практичних навичок і вмінь не тільки у сфері медичній, а також у психологічній площині. Це стосується й міжособистісних комунікацій між пацієнтом і медичним персоналом [1; 2].

Дитина – це не дорослий у мініатюрі. Якщо ми в повсякденному житті потребуємо професійного підходу до всіх, хто зв'язаний з дітьми, займається з ними, то найвищою мірою це стосується дитячого лікаря й медсестри. Спеціальних вузькопрофесійних знань часто виявляється недостатньо, особливо коли треба шукати вирішення проблеми в умовах хвороби. Хвора дитина швидше піддається впливу різних шкідливостей, ніж здорова. Це зв'язано з тим, що фізичне й психічне навантаження, яке виникає при захворюванні, знижує опірність дитячого організму, робить дитину дуже чутливою. Саме тому важливо підкреслити необхідність профілактичної роботи, спрямованої на попередження шкідливих впливів.

Якщо ми звернемося до історії розвитку педіатрії, то побачимо, який великий шлях пройдено в цій галузі медичною наукою. Раніше дитяча смертність досягала високих показників. У середні віки першою установою з охорони дитинства були сирітські притулки, засновані церквою з метою попередження смертності дітей. Однак у багатьох з них не було адекватних умов для розвитку гармонійної особистості. Надалі із сирітських притулків розвинулися дитячі лікарні. Важливими сходинками на шляху розвитку педіатрії є перемога над інфекційними захворюваннями, поява профілактичних щеплень, антибіотиків, розробка раціонального дитячого харчування. Прослідкувавши цей грандіозний шлях розвитку, можна помітити, що з перемогою над смертністю значно збільшилася кількість захворювань, пов'язаних з дитячою психікою.

Медичному працівникові завжди слід брати до уваги ступінь зрілості дитини. Природно, що зовсім іншою буде оцінка й підхід до хворих дітей грудного віку, дошкільнят і школярів. З точки зору психології догляду за хворою дитиною важливо знати чи відповідає ступінь розвитку, зрілість дитини її віку. Саме тому від розуміння цього залежить і необхідна діяльність, і поведінка лікаря, сестри.

Захворювання дитини – це проблеми і для дитини, і для батьків та всієї сім'ї. Велике значення цього факту повинні враховувати лікар і сестра, які збирають анамнез. Часто це є нелегкою справою саме через участь усієї сім'ї. Поведінка батьків залежить від їх ставлення до дітей, досвіду, набутого в ході такої ж хвороби в інших дітей, родичів. Найбільш частою реакцією є неспокій, страх батьків за дитину. Природно, що батьки турбуються за стан здоров'я дітей, переживають за них. Проблемою це стає лише в тому разі, коли ці страхи перебільшені, коли батьки надають захворюванню надто великого значення.

У поведінці батьків інколи спостерігається й інша крайність. Деякі з них просто не звертають уваги на захворювання дитини, легковажні. Причиною такої поведінки може бути повне заперечення хвороби дитини, відмова взяти до уваги наявність хвороби. Легковажність, а часто й безвідповідальність можуть проявлятися в абсолютній неувазі до порад лікаря. Адже порушення в систематичному прийманні антибіотиків можуть призвести до серйозних і небезпечних наслідків.

Саме тому в наказі МОЗ України №149 "Клінічний протокол медичного догляду за здоровою дитиною віком до 3 років" передбачені головні принципи ефективного консультування матерів та інших членів сімей. Існує 6 основних навиків, які використовуються для ефективного спілкування: застосування невербального спілкування, постановка "відкритих запитань", реагування та жестикулювання, що виражає зацікавленість, відображення слів матері, проявляння співчуття та співпереживання, уникання використання оцінюючих слів [3].

Однією з актуальних проблем у роботі з пацієнтами є механічне, автоматичне виконання медичними сестрами їхніх обов'язків. При такому виконанні в центрі уваги стоїть діяльність самої медичної сестри, методика, що використовується нею в роботі. Робота медичних сестер у деяких випадках обмежується проведенням ін'єкцій, вимірюванням температури та ін. Можливо навіть, що все це виконується якнайкраще, тільки

при цьому відсутній пацієнт. Це механічне виконання роботи по догляду є найбільшим недоліком при створенні контакту між медичною сестрою та маленьким пацієнтом. Звичайно, що в таких випадках і стосунки між медичною сестрою й пацієнтом та його родичами офіційні, формальні, дуже прохолодні. Власне кажучи, з хворим роблять усе, що необхідно, але більшість скарг, зіткнень, різні види напруги спостерігаються якраз при такій байдужій роботі, у результаті несприятливого психологічного впливу медичного персоналу на хворих.

Разом з тим з прикладами гарних стосунків, тісного контакту між сестрою й хворим можна зустрітися всюди. Важливість такого контакту підкреслюється тим, що сестра постійно знаходиться біля хворих. Її діяльність, ставлення до них впливають постійно, тому психологія цієї діяльності і є однією з основних проблем психології роботи з хворими.

Медичній сестрі, яка працює з дітьми, постійно слід пам'ятати про необхідність установа з ними такого зв'язку, який існує між дитиною й матір'ю. На надзвичайну важливість такого зв'язку вказують численні дані спеціальної літератури.

Відрив дитини від матері під час госпіталізації в лікарню, незнайоме середовище, відчуття покинутості можуть спричинити як перехідні, так і стійкі психологічні травми. За даними літератури, гостре потрясіння в таких випадках, як правило, проходить три стадії. Перша – протест, який може продовжуватися від декількох годин до декількох тижнів. Дитина голосно плаче, неспокійна, шукає маму. Вона не бажає ні з ким мати справу. Потім настає другий етап – відчай. Дитина монотонно, постійно або періодично кличе маму. Вона може замкнутися в собі. Може виникнути й депресивний стан. Здебільшого в цій стадії дитина тримається тихо, не плаче. А в третій стадії проявляється відрив від матері, який можна вже розцінювати як заспокоєння. Дитина не відвертається від медичної сестри, грається з нею, більше того, навіть може подружитися з нею. Буває, що дитина байдуже зустрічає маму, не плаче. Однак після перебування в лікарні можуть проявлятися й більш довготривалі травми, розлади сну, нічні страхи, нічне нетримання сечі або калу, страх смерті, тіки, іпохондричні страхи, затримка розвитку чи інші порушення. Природно, можуть виникати й більш серйозні неврози та розлади поведінки. Тому потрібно уникати надлишкових змін середовища, зміни персоналу в дитячих лікувальних закладах, прагнути до формування особистих контактів з дитиною. Стаціонарне лікування дітей віком до трьох років рекомендується тільки в безумовно обґрунтованих випадках. У жодному разі не можна залишати дитину в лікарні, обманюючи її, насильно. Будь-який обман, насильство, брехня шкідливі. Медична сестра зобов'язана зробити все можливе для формування хороших стосунків з дитиною, вона ніколи не повинна забувати про значення емоційних факторів. Безперечно, потрібно відповідати на прояв почуттів з боку дитини взаємністю. Створивши хороший зв'язок з дитиною, можна зробити дуже багато.

Хороша атмосфера в дитячому відділенні, у дитячих лікувальних закладах необхідна. Вона має бути дружньою, допомогти відчувати себе як удома, полегшити звикання до нового середовища. Ігри, заняття, дружні й теплі стосунки дітей і медичного персоналу повинні полегшити дитині перенести відрив від сім'ї, від дому, зробити якомога більш приємним її перебування в лікарні, що, безсумнівно, буде сприяти швидшому одужанню.

Установа зв'язку, контактів з дітьми залежить від віку й особистості дитини. Одним з найважливіших правил є те, що в ніякому разі звертання до дитини не повинно бути схематизованим, шаблонним. Замість таких звернень, як “хлопчик”, “дівчинка”, обов'язково потрібно використовувати імена дітей. Слід навчитися наводити контакт з дітьми. Говорячи про амбулаторію чи лікарню, однаково важливо, щоб дитина, яка відвідує медичний заклад, якнайшвидше потоваришувала з лікарем, медсестрою. У такому випадку вона вільніше почуває себе й легше, без особливо шкідливих наслідків, може

перенести всі труднощі, пов'язані з лікуванням. Медична сестра – особливо у відділенні дітей раннього віку – покликана замінити маму. Вона ніколи не повинна забувати про те, що їй слід формувати свої стосунки з хворими дітьми подібно до стосунків між мамою й дитиною. Зрозуміти, відчути фізичні та духовні потреби дитини дуже важливо в боротьбі проти шкідливостей госпіталізму (симптомокомплексу, який може виникнути в дитини під час госпіталізації).

Доцільно зупинитися на проблемі гострих і хронічних захворювань. Гострі захворювання, особливо в легкій формі, діти часто переносять удома. У таких випадках вони не викликають надзвичайних психологічних проблем. Легка простуда, розлади шлунка, як правило, розпізнаються самими батьками, які швидко заспокоюються, якщо думка лікаря збігається з їхнім “діагнозом”. У більш серйозних випадках уже відомі нам хвилювання батьків, невідомість, страх перед незнайомим захворюванням, хвилювання самої хворої дитини ставлять перед нами такі психологічні завдання, з якими лікар і сестра повинні вміти справитися з метою успішного лікування хворої дитини.

При хронічному захворюванні дітей, звичайно, дуже багато залежить від характеру самого захворювання. Звістка про тяжке захворювання в дитини, саме усвідомлення його довготривалості, хронічний характер можуть викликати в батьків болючі реакції. Захворювання, яке, незважаючи на всі зусилля, не піддається лікуванню, може викликати в батьків найрізноманітніші емоціональні спалахи: плач, відчай, навіть агресивність. Тому існує чотири основні етапи в консультуванні матері: розпитати та вислухати матір; похвалити матір за те, що вона робить правильно; дати матері пораду, як необхідно доглядати за дитиною; перевірити, як матір зрозуміла пояснення.

Одним з найбільш важливих завдань медичного персоналу є створення умов для емоційного розвитку дитини, формування її зрілості. Турботливе, уважне ставлення до дитини, намагання зрозуміти її, розділити її почуття в багатьох випадках не тільки свідчать про хороший догляд за хворим у період лікування, але інколи заповнюють пробіли в житті тих дітей, які, можливо, не отримують усього цього в сім'ї. Дитина, яка не одержує належного фізичного й духовного виховання, попадаючи в добру, здорову атмосферу лікарні, у результаті відповідних занять з нею в період хвороби, може просунути вперед у своєму розвитку. Нерідко навіть різноманітні навантаження сприяють розвитку.

Медичний персонал, який працює в дитячому відділенні, повинен бути рівноважним, психічно здоровим. Вибір місця роботи має бути продуманим. Люди з лабільною психікою, хаотичні, із серйозними патологічними рисами особистості можуть принести непоправну шкоду хворим дітям. Грубістю вони більше шкодять, ніж допомагають хворим, навіть виконуючи призначення лікарів.

Таким чином, при добре поставленій роботі персоналу педіатричного відділення, що базується на відповідних психологічних знаннях, ми не тільки сприяємо одужанню дитини, а й стимулюємо подальший розвиток особистості.

1. Взаємовідносини лікаря та пацієнта – основа ефективного лікування / [Ю. М. Степанов, І. М. Кононов, А. В. Латфуліна, Л. М. Шендрік] // Медична освіта. – 2011. – № 1. – С. 80–81.
2. Димов А. С. Кризис деонтологии: методические аспекты / А. С. Димов // Клиническая медицина. – 2008. – № 12. – С. 4–7.
3. Наказ МОЗ України № 149 “Клінічний протокол медичного догляду за здоровою дитиною віком до 3 років” від 20.03.2008 року.

In the article are presented the main psychological questions which must be taken into consideration in the work with sick children and their relatives. The main task of medical personnel of the children's treatment and prophylactic establishment is creation of favourable conditions for emotional development of a child, formation of his maturity. Careful, attentive attitude to a child, effort to understand him, to share his feelings in many cases help in restoration of the somatic health and improvement of general condition of the child.

Keywords: children, psychological questions, a doctor, a nurse, general health.

УДК 165.745+17.021

ББК 87.212

Лариса Безукладова

СВЕТСКАЯ ДУХОВНОСТЬ И ЕЕ ПРАКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

В статье рассматриваются понятия мифической, религиозной и светской духовности. Дан анализ специфики ноосферно-интегративной парадигмы, которая обеспечивает праксиологическое измерение светской духовности. Эта парадигма тесно связана с экологией мысли и виктимным поведением человека.

Ключевые слова: *духовность, мифическая духовность, религиозная духовность, светская духовность, ноосферно-интегративная парадигма, праксиологическое измерение, виктимное поведение, экология мысли.*

Цель предлагаемой статьи – раскрытие сущности светской духовности как одной из ключевых проблем современной социальной философии в условиях техногенной цивилизации.

Объектом исследования выступает духовность в ее становлении и развитии.

Предметом исследования – праксиологическое измерение светской духовности, тесно связанной с экологией мысли.

Актуальность проблемы. Мир стремительно меняет свои цивилизационные характеристики и очертания. Возникающее на наших глазах информационное общество ведет к созданию нового постиндустриального экономического уклада, в рамках которого роль знаний, инновационной активности людей резко возрастает. Превращение инновационной сферы в глобальный фактор, существенно влияющий на многие сферы жизни социума, заставляет по-новому подойти к исследованию духовности, рассмотрев состояние духовности в условиях техногенной цивилизации.

Степень научной разработанности проблемы. Техногенная цивилизация XX–XXI вв. создала нестандартную ситуацию, дополнив существующие глобальные проблемы антропологическим кризисом. Сложившаяся ситуация бросает исторический вызов, который ждет своего достойного ответа. В условиях переходного периода интеллигентное меньшинство находится в лихорадочном поиске дееспособных идей выхода из сложившегося тупика, тех идей, которые способны вывести общество в новое качество в формате другой парадигмы.

Внутренний мир человека, его праксиологическое измерение и экология мысли должны спасти как человека, так и человечество, как дух, так и тело, саму жизнь на Земле, как прошлое, так и будущее.

Современная экономика и политика поставила под сомнение роль духовного фактора в формировании внутреннего мира личности, что повлекло за собой господство иррационализма и морального релятивизма. Исследование внутреннего мира человека, его праксиологического измерения, связанного с экологией мысли человека в условиях техногенной цивилизации, изменили интервал понимания духовности, вывели ее за обычные рамки исследовательской практики, ориентированной на освоение только религиозной духовности, и придали процессу совершенствования духовности космическое значение.

Острота ситуации в XXI веке заключается в том, что человек еще не забыл, что он нечто особенное, а не только потребитель материальных благ, приготовленных для него цивилизацией. Новое понимание – это осознание того, что сам человек себя не придумал, что при рождении ему даются исходные моменты, которые человек изменить не может: родители, место рождения, принадлежность к той или иной расе. Социум сегодня сократил привязанность человека к природе, земле и космосу, творческую актив-

ность, как необходимый элемент выживания, желание работать, чтобы самореализоваться [6].

Закончив превращение в работа, в “машину потребления”, человек избавится от душевных терзаний. Но если это действительно произойдет, тогда у человечества не будет завтра. Как уникальное создание Вселенной и природы Земли человек перестанет существовать [7].

Было бы заблуждением утверждать, что экономические проблемы не значимы, но духовные, экзистенциальные проблемы не менее важны. От их решения зависит развитие человечества, его будущее. Духовные проблемы нельзя игнорировать, закрывая глаза на их состояние в условиях превращения социальной среды общества “массового потребления” в многомерную сферу обитания человека, соответствующую его природе [4].

Рассмотрение жизненной стратегии человека подтверждает реальность индивидуалистической и коллективистской стратегии. В первом случае, все ценности ориентированы на достижение личных целей. Во втором случае, индивид вписывается в систему ценностей коллектива. Второй тип жизненной стратегии обеспечивает человеку надежду выхода общества в новое качество в рамках новой парадигмы в формате новой философской картины мира.

В качестве понятия можно рассмотреть духовность как стержень внутреннего мира человека, результат проявления его воли к власти над собой. Рассмотрение духовности от представления к понятию “духовность” позволило констатировать, что духовность на уровне представления является образом субъективности. Такой вывод обусловил необходимость востребовать в качестве методологии принцип объективности, руководствоваться рациональным уровнем освоения проблемы и получить операциональное понятие с претензией на поиск истины.

Духовность – это стержень внутреннего мира человека, результат проявления его воли к власти над собой, что обеспечивает возможность смотреть на мир по-иному, чувствовать его по-другому, принимать активное участие в его конструктивном преобразовании с ориентиром на обеспечение блага, сохраняя совесть и честь, чувство солидарности и справедливости.

В общефилософском плане духовность, как инвариантная универсалия мировой культуры, нуждается в дальнейших исследованиях. Богатейшая литература на этот счет касается отдельных сторон данного феномена, способов его проявления в тех или иных культурах прошлого, но при этом практически отсутствует философский инструментальный анализ духовности как целостного феномена. Приятное исключение составляет наследие немецкой классической философии, особенно произведения Г.Гегеля “Феноменология духа” и “Наука логики”, где немецкий мыслитель обосновывает понятие духа и его модификации [3].

В современном мире духовность реализует себя практически во всех исторически известных формах духовного производства. Однако важно иметь в виду, что каждый тип духовного производства многофункционален. Он имеет свои специфические социальные и культурные задачи в социуме. Поэтому не обязательно, что они всегда выполняют и функцию реализации духовности. Отсюда следует необходимость различать и оценивать тот или иной тип духовного производства. Например, любая форма освоения мира от политики до религии, включая право, мораль, искусство, философию и науку, может выполнять духовную функцию, а может в определенных исторических условиях демонстрировать бездуховность или быть нейтральной по отношению к этой составляющей общей культуры.

В контексте анализа возникает еще один аспект проблемы. При изучении феномена духовности в цивилизационном масштабе важно определить, какой тип духовности является господствующим в определенную историческую эпоху.

В эпоху Средневековья доминировала религиозная духовность. Отзываясь на вызов времени, многие философы пытаются найти новые духовные ориентиры для жизни людей. Так, И.Кант поставил перед собой задачу найти новые универсальные основания духовного бытия людей, которые можно было бы положить в качестве общечеловеческой предпосылки цивилизационного развития. Философ приходит к выводу, что в основу следует положить требования категорического императива, основу которого составляют три аксиомы:

- поступай так, чтобы правило твоего поведения могло стать правилом для всех;
- в своих поступках исходи из того, что всякий другой человек является высшей ценностью и его нельзя рассматривать как средство;
- все поступки человека должны быть ориентированы на достижение блага.

Проект немецкого мыслителя претендовал сделать нравственность доминирующим типом духовности, потеснив мифический и религиозный культурно-исторические типы. Однако он не был воспринят европейским культурным самосознанием [9]. В конечном итоге, победу одерживают установки сциентизма, позитивизма и прагматизма.

В конце XIX – начале XX века функцию духовного обновления общества пытается взять на себя русская религиозная философия (Н.Бердяев, С.Булгаков, Ф.Достоевский, В.Соловьев, Л.Толстой, П.Флоренский, С.Франк и другие). Во главу угла своих сочинений русские философы ставили духовно-нравственную, экзистенциальную проблематику. Проект их духовности был связан с философским переосмыслением роли русского православия, с опорой на понятие софийности, соборности и всеединства. Своеобразная форма духовности объединила религиозный и светский дискурс. Возникла необходимость культурного обновления. Новый проект духовности включал в себя переосмысление таких вопросов, как вера и знание, рациональное и сверхрациональное, нравственность и религия [5]. Проект предполагал их взаимосвязь и взаимообусловленность. Форсмажорные обстоятельства (война 1905 г. и революция 1917 г.) внесли свои коррективы, разорвав связь теории и практики. Обновленное обустройство в обществе на базе светской духовности не состоялось. Осталась история и надежда на ее продолжение.

В рамках становления и развития человечества духовность заявляла о себе через мифический и религиозный историко-культурные типы, что находило свое выражение как на коллективном уровне, так и на индивидуальном, но в каждом случае она демонстрировала любовь к ближнему как акт жизненного свершения, где человек заявляет о себе через свою меру человечности.

Духовность мифическая – родилась в условиях перехода от биологической популяции пралюдей к человеческой общности и заявила о себе как продукт протокультуры, как фактор обустройства общества, что нашло свое выражение в формировании тотема, табу, пантеона, культуры страха. Исчерпав свой потенциал, мифический тип духовности уступает место религиозной духовности.

Духовность религиозная продемонстрировала, что наряду с объективно существующим миром имеется мир идей, Бога и Абсолютного Духа. Человечество воспринимало знаки божественного присутствия на земле, формируя свой, ни с чем несравнимый религиозный опыт, который и является путеводной звездой человеку в его жизни. Через религиозную духовность человеку задаётся идея Бога как воплощение Добра, Красоты и Истины. Религиозная духовность является абсолютной ценностью только для верующих людей, которых не так уже много в этом мире.

Свою дорогу прокладывала и духовность светская. Она продолжает лучшие традиции мифической и религиозной духовности, выступая ориентиром поиска смысла жизни, который демонстрирует способность редактировать образ жизни человека, стиль его поведения и даже отношение к смерти.

Духовность светская заявляет о себе как доминирующая в жизни людей направленность нравственного сознания на высшие ценности: жизнь, свободу, равенство, солидарность и справедливость. Она не без основания претендует быть фактором формирования внутреннего мира человека, обеспечивая социализацию личности и формирование общества.

Базовым основанием светской духовности являются ключевые ценности человека. Они и формируют внутренний мир человека, который зависит от состояния объективных условий и субъективного фактора общественного развития, от меры отчуждения. Исследование этого единства позволяет констатировать, что отчуждение в обществе, от которого зависит общий уровень духовности, является закономерностью. Формы воздействия отчуждения на общество и на личность в обществе разнообразны. Оно объективно по содержанию, но субъективно по форме переживания. Формой переживания отчуждения может быть одиночество, бессилие, бессмысленность, отказ от общепринятых ценностей, принятие социально неодобряемых средств, состояние “постороннего”. Практика подтверждает, что закономерность нельзя отменить, но можно профилировать условия ее проявления, решив проблему удержания посредника человеческой деятельности в режиме средства системы обеспечения, не позволяя ему обрести свою противоположность и стать системой самообеспечения [8].

Варианты решения проблемы профилактики отчуждения возможны в условиях революции “человеческих качеств” или революции общества. Предпочтительнее выглядит “революция человеческих качеств” через совершенствование внутреннего мира человека, основу которого составляет духовность [10].

Все мировые религии демонстрировали движение к гуманизму, формируя через духовность ту человечность, которая воплощала нравственность, но человек, замкнутый на свое индивидуальное бытие, как правило, пребывал и пребывает в лоне бездуховности, проявляя доминирующую роль “воли к жизни” на уровне организма и “воли к власти” над другими людьми на уровне личности. Другими словами, человек сам себе создает дополнительные трудности своего бытия.

Капитализм усиливает бездуховность, а тоталитаризм культивирует псевдодуховность. И то, и другое многократно приумножается в условиях техногенной цивилизации.

Техногенная цивилизация, как воплощение индустриального общества, не только показала свои позитивные возможности, но и явила миру свою отрицательную сторону. Научно-техническая революция второй половины XX века продемонстрировала способность человека к активности, креативности и ориентированности на прогресс, подтверждая в теории, что человек – вершина творения, венец природы, а на практике это вылилось в опасные технические проекты, в изнурительные для общества реформы и разрушительные политические эксперименты. Существующие глобальные проблемы пополнились антропологическим кризисом.

Человек прошел длительный путь своего развития, создавая и преодолевая проблемы на этом пути, разрешая противоречия между биологическим “Я” (волей к жизни), социальным “Я” (волей к власти над обстоятельствами) и духовным “Я” (волей к власти над собой). Ныне ситуация усугубляется тем, что общество переживает переходный период от индустриального к информационному обществу. В условиях переходного периода производство и труд отошли на второй план, уступив место потреблению. Разумное существо трансформировалось в “человека потребителя”. Общество потребления вызвало духовную деградацию. Человек стал проблемой, демонстрируя губительность как для окружающего мира, так и для своего внутреннего мира.

Однако роль личности по мере цивилизационного прогресса постоянно возрастает во всех сферах жизни: в системе экономических, производственных, социальных, научно-технических, организационно-управленческих и других отношений, в развитии

культуры. В сущности, речь идет о двустороннем процессе: личность заботится о благе общества, а общество – о предоставлении личности возможностей для ее развития. Это означает взаимную ответственность общества и личности. Человек может рассчитывать на прогресс общества, развитие цивилизации, но лишь тогда, когда он сознательно организует свою деятельность, проявляя необходимую меру ответственности.

Современный этап общественного развития выдвинул на одно из первых мест идею эффективности человеческого фактора, связанную с повышением его активной роли в жизни общества. Обладая свободой воли, свободой слова, человек может проявлять себя как в позитивных, так и в негативных формах своего поведения, заявляя о себе как проблема. Эту проблему можно решать только в рамках ноосферно-интегративной парадигмы, которая предполагает праксиологическое измерение светской духовности, тесно связанной с экологией мысли.

Экология мысли обеспечивает возможность равновесия духа; культивирует чувство собственного достоинства; приумножает уверенность в своих отношениях с миром; профилактирует виктимность как предрасположенность стать жертвой преступления в определенных условиях.

Отправной точкой концепции “экология мысли” является тезис о том, что каждый индивид использует свою собственную жизненную стратегию, от которой во многом зависят мыслеформы, рождающиеся и оформляющиеся в сознании. Подход к жизни или к работе, оптимистический или пессимистический, закладывает особые метапрограммы, которые определяют развитие человека, его отношение к миру. Существующие программы мыслеформ на уровне психики актуализируют взаимосвязь Слова и Дела. Они пропускают через “фильтр” информацию, отбрасывая то, что не соответствует определённому критерию или заявленной цели [2, с.181–189]. Положительные мыслеформы в сотни раз сильнее негативных, ибо мозг склонен оперировать позитивными мыслями общественного человека. Правильно сформулированные мысли для исполнения желаний имеют удивительную способность сбываться. Они программируют успех. Желаемый результат создается сначала в мыслях со всеми подробностями, до мельчайших деталей, что позволяет ощутить и пережить его ещё задолго до того, как он возникает в действительности.

Экология мысли ориентирована на забвение субъектом своих бед и неудач, обид и ненависти. Она культивирует необходимость мыслить только “образами” успеха, любви и радости, оказывая воздействие на физическое тело и осуществляя энергоинформационное взаимодействие систем: человек-человек, человек-общество, человек-природа.

Потенциал экологии мысли напрямую зависит от умения управлять своими чувствами, особенно в критических ситуациях. Поскольку мыслеформы находятся в “экологических” рамках, то их ориентированность жестко определена необходимостью:

- мыслить чётко, емко и прозрачно;
- вникать в суть дела, отделяя реальные проблемы от мнимых;
- решать проблемы с помощью последовательно поставленных вопросов;
- контролировать собственные чувства (эмоции);
- культивировать уверенность в себе, соблюдая меру;
- принимать во внимание, что думают и чувствуют другие;
- учиться управлять своими мыслями.

Экология мысли – это продуктивный анализ ситуации, в которую попадает человек. Он заставляет сформулировать пять вопросов, решение которых обеспечивает позитивный диалог человека с миром:

- Что меня раздражает в сложившейся ситуации?
- Почему я так переживаю это событие?
- Что я хочу изменить?

- Почему другая сторона ведёт себя так, а не иначе?
- Сложившаяся проблема – это мое “достояние” или другого человека?

Праксиологическое измерение состояния духовности “профилактирует” негативные возможности практики, ориентирует ее на достижение гармонии в системе “природа – общество – человек”. Решение заявленных вопросов создает благоприятные условия объективации позитивной мысли. К заявленному блоку проблем примыкает и феномен виктимного поведения человека. Изучение свойств субъекта, объекта, среды приводит к выводу, что понятие виктимности следует рассматривать как свойство личности, отклоняться от норм безопасности, что ведет ее к повышенной уязвимости. Такое понимание виктимности зиждется на определении безопасного поведения, на презюмировании существования “виктимологической” нормы. Безопасность, как состояние либо качество защищенности от реальных или потенциальных угроз, страха, неуверенности, депривации и иных лишений, играет важную роль в формировании мировоззрения людей [1, с.181–189].

Виктимность актуализируется в обществе переходного периода, которое создает нестандартные условия жизнедеятельности людей, потенциальных жертв. Статистику преступлений можно изменить не за счет увеличения штата стражей порядка, а обеспечив виктимную профилактику. Для этого нужно совершенствовать светскую духовность, реализуя ее потенциал в качестве фактора формирования внутреннего мира личности.

Дефицит светской духовности заявляет о себе как исторический вызов, который ждет своего достойного ответа. И таким ответом может быть идея ноосферно-интегративной парадигмы.

Ноосферно-интегративная парадигма предполагает праксиологическое измерение светской духовности, тесно связанной с экологией мысли, которая обеспечивает равновесия духа, культивирует чувство собственного достоинства и приумножает уверенность в своих отношениях с миром, профилактирует виктимность. Ноосферно-интегративная парадигма существенно редактирует жизнедеятельность человека, ориентированную как на освоение мира, так и на совершенствование себя в этом мире.

Выводы. Духовность всегда существовала в контексте культурно-исторических типов. Она имела длительную и противоречивую историю своего становления, заявляя о себе в рамках определенной парадигмы. Ноосферно-интегративная парадигма может преодолевать бездуховность и реанимировать подлинную духовность, возродив возможности конструктивного решения существующих проблем развития личности и общества.

Предложенную концепцию возрождения и реабилитации духовности в статусе светской с ориентиром на преодоление антропологического кризиса в условиях техногенной цивилизации можно рассматривать, как один из ответов историческому вызову XXI века.

Ключевые ценности – человеческое достоинство, свобода, равенство, солидарность, закрепленные в Хартии прав человека Совета Европы и Хартии Европейского Союза по правам человека, были подписаны и провозглашены председателями Европейского парламента, совета и комиссии от имени своих учреждений 7 декабря 2000 года в Ницце. Таким образом, три вышеупомянутых учреждения Европейского Союза (совет, комиссия и парламент) постановили, что хартия соответствует всем формальным требованиям, чтобы представлять основные принципы прав человека союза.

А также Парламентской ассамблеей ОБСЕ 3 июля 2009 года была принята резолюция “О воссоединении разделённой Европы: Поощрение прав человека и гражданских свобод в регионе ОБСЕ в XXI веке”.

В связи с этим, надеюсь, что предложенную концепцию жизненной стратегии человека и реабилитации духовности в статусе светской можно рассматривать, как возрождение гражданского общества.

1. Безукладова Л. В. Виктимное поведение личности в социокультурных процессах техногенной цивилизации / Л. В. Безукладова // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия "Философия. Культурология. Политология. Социология". – Симферополь : Таврический нац. ун-т, 2011. – Т. 24 (63), № 2. – С. 181–189.
2. Безукладова Л. В. Духовно-практическое влияние позитивных установок и мысленных форм личности на становление гражданского общества / Л. В. Безукладова // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия "Философия. Социология". – Симферополь : Таврический нац. ун-т, 2009. – Т. 22 (61), № 4. – С. 181–189.
3. Гегель Г. Феноменология духа / Г. Гегель. – С. Пб. : Наука, 1992. – 101 с.
4. Дроздов А. В. Человек и общественные отношения / А. В. Дроздов. – Л. : ЛГУ, 1966. – 216 с.
5. Духовность // Журнал гуманитарных исследований. – Сергиев Посад, 2001–2006 (6 книг).
6. Знаков В. В. Понимание субъектом правды о моральном поступке другого человека / В. В. Знаков // Психологический журнал. – 1993. – № 1. – С. 32–43.
7. Казначеев В. П. Космопланетарный феномен человека / Казначеев В. П., Спирин Е. А. – Новосибирск : Наука, 1991. – 302 с.
8. Кальной И. И. Отчуждение: истоки и современность / И. И. Кальной. – Симферополь : Таврия, 1990. – 191 с.
9. Кант И. Сочинения: в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1963–1966. – Т. 4. – Ч. 1. – 544 с.
10. Печчеи А. Человеческие качества / А. Печчеи. – М. : Прогресс, 1985. – 312 с.

The article is devoted to historical and cultural types of spirituality: mythical, religions and secular spirituality. The author investigates specific character of noospheric-integrative paradigm, which provides praxiological measurement of secular spirituality and connection with thought ecology and also prophylaxis of victim behaviour of man.

Keywords: spirituality, mythical spirituality, religious spirituality, secular spirituality, noospheric-integrative paradigm, praxiological measurement, victim behaviour, ecology of thought.

УДК 316.7
ББК 65.527

Володимир Личковах

КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ВИМІРИ СОЦІАЛЬНОЇ РОБОТИ

Подається авторська концепція культурологічних вимірів соціальної роботи як нового напрямку гуманітарного знання. Здійснюється інтеграція знань з теорії та практики соціальної роботи, філософії, психології, соціології, юриспруденції, що готує майбутніх працівників державних і соціальних служб до багатогранної соціокультурної діяльності на засадах сучасного трансдискурсивного світогляду й культурологічної парадигми соціальних і гуманітарних наук.

Ключові слова: культурологічні виміри соціальної роботи, культурологія, культурологічна парадигма, соціологія культури, культура й соціум, соціалізація, інкультурація, субкультура, етика, естетика, естетотерапія, трансдискурсивний світогляд.

Постановка проблеми. Наукова й світоглядна підготовка працівників державних і соціальних служб вимагає не лише якісної вузькопрофесійної освіти, а й знання сучасної гуманітаристики в цілому. Ще більш важливим є перетин сучасного дискурсу теорії та практики соціальної роботи з окремими філософськими науками, що формують трансдискурсивний світогляд, ціннісні орієнтації, життєві позиції спеціалістів з менеджменту, права, державного управління. Особливої ваги для державних і соціальних працівників набувають культурологія, етика, естетика, які забезпечують інкультурацію службовців, інтеграцію їх соціально-гуманітарних знань із соціокультурним контекстом, духовно-моральними й художньо-естетичними цінностями суспільства. Важливо сформулювати духовно-світоглядні засади професійної й громадської діяльності держслужбовців, налаштувати їх на високу соціальну активність, на усвідомлений вибір гуманістичних громадянських і життєвих позицій.

Ці завдання професійної освіти та громадянського виховання працівників соціальних служб вимагають міждисциплінарного, трансдискурсивного підходу до наукових

досліджень і методики викладання сучасної гуманітарії. Зокрема, культурологічні виміри соціальної роботи розкривають аксіосферу сучасного соціуму, духовні засади української ментальності й світовідношення, які вкрай важливі для соціокультурної діяльності працівників державних і соціальних служб серед різних верств населення України й регіону. Звідси випливає актуальність і доцільність розробки заявленої проблематики.

Аналіз публікацій і досліджень. Означений науковий напрям має авторський характер й опирається, перш за все, на публікації автора, розроблений ним спецкурс і матеріали проведених ним теоретичних конференцій, зокрема з проблем філософії етнокультури [8; 9], і I, II, III Всеукраїнські Кулішеві читання [2].

Як методологічне й змістове наповнення пропонованої проблематики використуються праці відомих українських філософів і культурологів з проблем духовності та її цивілізаційних і соціально-гуманітарних аспектів (Є.Андрос, Л.Безукладова, Є.Бистрицький, О.Кирилюк, Ф.Лазарев, Т.Лютий, О.Наконечна, О.Осипов та ін.), фахівців із соціології культури (О.Семашко), етноментальності (С.Кримський, І.Мойсеїв, М.Попович), іміджології (Н.Барна), паблік рілейшнз (Л.Балабанова, М.Поплавський), культури української діаспори (Г.Карась, Н.Кривда). Ураховуються також дослідження російських культурологів (В.Губін, О.Золотухіна-Аболіна, В.Межуєв, В.Поліщук) і провідних польських дослідників соціології культури (А.Клосковська), універсалізму (Я.Кучинський), соціальної активності мистецтва (М.Голашевська, А.Кучинська). В Україні естетичні чинники соціосфери й соціокультурної діяльності розглядають Ю.Афанасьєв, М.Бровко, О.Воєводін, В.Панченко, Д.Скальська, В.Федь, Р.Шульга, М.Яковенко та інші.

Мета статті – розкрити предмет, авторську концепцію, структуру, зміст і значення нового наукового напрямку – “Культурологія соціальної роботи”. Запропонувати комплексний, міждисциплінарний підхід до проблематики, що лежить на трансдискурсивному перетині теорії та практики соціальної роботи, юриспруденції, філософії й соціології культури, етнокультурології, культурологічної регіоніки, етики, естетики, теорії естетичного виховання, естето- й арт-терапії.

Виклад основного матеріалу. Дослідження культурологічних вимірів соціальної роботи передбачає розгляд проблематики співвідношення культури й соціуму, соціалізації та інкультурації, мистецтва й соціальної активності, особливо у сферах праці, управління, побуту, дозвілля, освіти, виховання, паблік рілейшнз. Розглядаються також соціокультурні функції дизайну, моди, реклами, сучасних ЗМІ та медіапростору в цілому. Крім того, новий культурологічний напрям безпосередньо пов’язаний з проблематикою філософії етнокультури [3], із Чернігово-Сіверською культурологічною регіонікою, яка досліджується в монографіях і статтях автора [4].

Мова йде про побудову авторської концепції інтегрованого знання, де б культурологія повністю розкрила свій міжнауковий характер, охоплюючи всі галузі соціального та гуманітарного знання. Цей культурологічний “синтетизм” збігається з тим ідеалом “цільного знання”, який пропагували вітчизняні слов’янофіли, а під їхнім впливом потім П.Юркевич, В.Соловйов, М.Бердяєв, М.Лоський, С.Булгаков. Холізм культурології корелює також із вченням В.Вернадського про ноосферу, з “ноосферним” підходом до сучасної цивілізації, науки, культури, освіти, виховання людини.

У зв’язку із цим, ми висуваємо проект конституювання *ноології* як учення про Дух, Світовий Розум, Ноосферу й, відтак, – методологічну основу побудови “духовних наук” [5]. На засадах ноологічного підходу розгортає свою діяльність Міжнародна Академія духовних наук (м. Сімферополь), активізуються еніологічні дослідження (еніологія – наука про енергоінформаційні взаємодії в природі та суспільстві) у різних галузях соціальних і гуманітарних дисциплін (еніопсихологія, еніопедагогіка, еніоестетика тощо). Зокрема, на базі зазначеного підходу президент Українського відділення

Академії Л.Безукладова проаналізувала стан світської духовності в умовах техногенної цивілізації [1].

Предметом “культурології соціальної роботи” є вивчення ролі культури й мистецтва в соціо- та аксіосфері суспільства, аналіз духовно-естетичних чинників соціальної регуляції, менеджменту, організації адресної допомоги тим, хто її потребує, захисту представників меншин, маргіналів та аутсайдерів. Культурологічний підхід до теорії та практики соціальної роботи сприятиме розширенню розуміння її природи, сутності, форм і методів реалізації основних ідей, принципів, завдань. У цілому ця нова галузь культурології націлює на забезпечення єдності соціалізації й інкультурації, створення ноосферних і аксіосферних контекстів соціокультурної діяльності працівників державних та соціальних служб.

Міждисциплінарні зв’язки. Відповідний спецкурс для студентів і магістрантів гуманітарних спеціальностей базується на нормативних дисциплінах з теорії соціальної роботи, філософії, соціології, права, психології, соціальної психології, етики й естетики, історії української культури. Тематика спецкурсу межує також з проблемами культурології, філософії етнокультури, культурологічної регіоніки, соціології культури, мистецтвознавства, теорії дизайну, естето- й арт-терапії. Отже, “Культурологія соціальної роботи” як наукова галузь і навчальна дисципліна має комплексний, міждисциплінарний і трансдискурсивний характер, опираючись на ідеї універсалізму, холізму, ноології, досягаючи ідеалів “цільного знання” і єдності теоретичного й практичного в соціальній роботі. Головне, що тут поєднуються соціальні, культурні й людські чинники сталого демократичного, правового, гуманного розвитку сучасного суспільства. Для України нині цей напрям є нагальним і пріоритетним.

Змістова структура розробки культурологічних вимірів соціальної роботи включає такі компоненти наукових досліджень:

1. Культура й соціум.
2. Естетичні аспекти соціальної роботи.
3. Сучасні субкультури та культурологічна регіоніка в соціальній роботі з населенням.
4. Проблеми соціалізації й інкультурації в українській культурологічній думці.

Проблематика й диференційована тематика, основні напрями й аспекти дослідження культурології соціальної роботи можуть бути розширеними та є відкритими для доповнень і пропозицій.

Коротко розглянемо **головні проблеми й тематичні “зрізи”** змістового наповнення культурології соціальної роботи.

Аналіз достатньо традиційної проблеми “культура й соціум” включає до себе, крім теоретичної експозиції ключових понять, розробку концепції *української культурної ментальності* як своєрідного предмета й соціопсихічної умови ефективної роботи з населенням. Знання особливостей етноментальності є необхідним для вироблення адекватної стратегії й тактики соціокультурних впливів на різні когорти населення, для досягнення розуміння й порозуміння в соціокомунікативних контактах з референтними й субкультурними групами, “групами ризику”, окремими “пограничними” індивідами тощо. Велике значення в соціальній роботі має опертя на універсалії й архетипи, принципи й сигнатури української культурної ментальності [3].

Так, загально визначеними універсаліями етноментальності й людського світовідношення, за твердженням Мартіна Гайдеггера та Сергія Кримського, виступають екзистенціали “Дім”, “Поле”, “Храм”, які окреслюють *Lebenswelt* людини, її життєвий простір і ціннісно-смысловий універсум. Визначаючи хронотопи й аксіосферу людського буття, вони “легітимізують” існування людини в суспільстві, окреслюють світоглядні кордони її соціальних і міжособистих комунікацій.

Так само важливими для розуміння “культурної душі”, національного характеру, свідомості, а можливо, і її девіацій в окремих індивідах, є провідні архетипні принципи української етноментальності. У сучасній культурологічній літературі акцентуються принаймні чотири стрижні національної вдачі, що маніфестують світоглядні цінності й колективне позасвідоме українського народу. До них відносять:

1) принцип *софійності* – мудрого лаштування соціального й особистого буття, навіть усупереч абсурдові світу й абсурдних, криміногенних ситуацій життя (Софія як Божественна Премудрість є найвищою сигнатурою духовності українського народу);

2) принцип *кордоцентризму* – домінанти “серця” в українській ментальності, що забезпечує глибоку емоційність, чуттєвість, романтизм і сентименталізм українців, а надто їх щирість, взаєморозуміння, взаємодопомогу, що протистоять сучасній раціоналізації, прагматизації й індивідуалізації соціального життя;

3) принцип *антеїзму* – зв’язку із землею в буквальному й переносному сенсах, що формує почуття патріотизму, любові до Матері-Землі, Неньки-України, культ матері й шанобливе ставлення до жінки (“А хто мати забуває – того Бог карає”, як поетично відзначив Т.Шевченко);

4) принцип *соборності* – спільного співжиття людей як у громадах, так і духовних (релігійних) общинах, де почуття “всеєдності” християнської любові, колективного розуму й дії (“толока”) стають наріжним каменем соціального існування, виступають альтернативою зоологічному індивідуалізму, тваринному егоїзму, соціальному ескапізму.

Як бачимо, світоглядне, духовне, моральне наповнення цих принципів української культурної ментальності перетворює їх у певну “систему координат” для організації соціальної роботи, для надання допомоги тим, хто “випав з гнізда”, “опустився на дно”, став жертвою старості, хвороб, самотності, шкідливих звичок, криміналізації суспільства. У роботі з референтними й субкультурними групами ці принципи виконують роль “маяка”, національного ідеалу ціннісних орієнтацій, без яких неможливі ані становлення, ані повноцінне існування громадянина України як у *духовно-моральному*, так і в *правовому* аспекті.

Наступний блок проблем “культурології соціальної роботи” стосується *естетичних* аспектів повсякденного життя людини в сучасному інформаційному суспільстві. В умовах Постцивілізації й Посткультури, відчуження людини від соціуму, а людини – від людини, емоційно-чуттєва культура, відеосфера, арт-практики, естетотерапія набувають особливої ваги, бо так чи інакше “програмують” і визначають спосіб життя, стиль поведінки, духовне здоров’я індивіда й суспільства.

У сучасній культурології й естетиці накопичилося багато ідей і матеріалів, що можуть стимулювати “інкультурацію” та “естетизацію” соціальної роботи. Активно досліджуються соціокультурні, духовно-чуттєві, мистецькі складники аксіосфери суспільства, естетичні чинники праці й виробництва, спілкування та побуту, дозвілля й розваг, моди та реклами, мас-медіа й іміджології, менеджменту, маркетингу та паблік рілейшнз. Культурологія соціальної роботи інтегрує всі ці складники естетосфери соціуму в єдиний комплекс соціокультурної діяльності в контексті пануючих у суспільстві духовних цінностей, ідеалів, смаків, норм, традицій, юридичних законів. Знання естетосфери суспільства допоможе в організації відповідних форм суспільного життя й соціальної роботи, оптимізує включення незахищених верств населення та окремих індивідів у плановий процес соціалізації й інкультурації через естетичні чинники суспільного життя. Так, привабливість і красу праці й побуту, раціонального відпочинку й здорового способу життя розкривають дизайн, біоніка, ергономіка, екологічна естетика, у т. ч. “дизайн людських відносин” та “екологія позитивної думки” (Л.В.Безукладова).

Багато світоглядного, ідейно-морального й емоційно-естетичного матеріалу надає соціальній роботі мистецтво, сучасна арт- та естетотерапія. Ще Іван Франко підкре-

словав сугестивну силу художніх образів, що впливають на свідоме й підсвідоме, а Лев Толстой так само наголошував, що мистецтво слугує для передачі думок, почуттів, емоційних станів від однієї людини до іншої. У зв'язку із цим, у культурології соціальної роботи розглядається здатність мистецтва впливати на психіку й життєве поведіння людини, на формування її громадянських, моральних і навіть правових позицій (через “юридичні” теми, сюжети й мотиви в літературі, театрі, кіно, телебаченні, масовій пісні та різноманітних шоу). До соціально-естетичних функцій художньої культури відносять просвітницько-інформаційну, виховну, комунікативну, евристичну, гедоністичну, катарсичну, розважальну, релаксаційну, компенсаторську, “касандрівську”, терапевтичну тощо. Усі вони пов'язані з процесами соціалізації, інкультурації, соціальною роботою взагалі.

Так, усе більшого значення останнім часом як в естетичному вихованні, так і в медичній практиці набуває естето- й арт-терапія. Відоме ще із часів Піфагора в Давній Греції лікування музикою покращувало і фізичне, і духовне здоров'я людини, зцілювало соматичні й психічні недуги “пацієнтів” його філософської школи. У “Поетиці” Арістотеля зазначалося, що музика й трагедія впливають на “етику й психіку” людей, викликаючи катарсис – очищення від афектів, просвітлення душі, умиротворення. Ця катарсична функція мистецтва й лежить в основі арт-терапії, коли словом, жестом, мелодією, кольорами, ритмічними рухами можна викликати психолого-естетичні реакції, які пов'язані зі сферами як свідомого, так і підсвідомого, регулюючи не тільки вищу нервову, а й психофізіологічну діяльність організму. Уже науково доведеним є вплив естетичних факторів на процеси травлення, кровообігу, серцевої, нервової та розумової активності людини.

Крім того, “онтологія” мистецтва, зокрема музичного, безпосередньо пов'язана з “музикою небесних сфер” (Піфагор), з космічними, енерго-інформаційними, ноосферними початками природного й людського буття. Наприклад, досліджено, що С.Рахманінов у багатьох своїх симфонічних і фортепіанних творах (особливо в “Симфонічних танцях”) заклав енергетику “сонячного вітру” і ритміку хвиль “світового океану”. Ця “еніологія” музики позитивно впливає на людські біоритми, упорядковує частоту хвиль головного мозку, поліпшує його насичення киснем, оптимізує самопочуття й настрій людини. Такі музичні рахманіновські адекватії достеменно відтворив Чернігівський симфонічний оркестр під орудою М.Сукача. І, навпаки, сучасна поп- (особливо рок-) музика може нашкодити фізіологічним, психологічним, розумовим процесам людського організму, викликати реакції збудження, агресивності, насильства (т. зв. “психоделічна музика”). Усе це треба враховувати в соціальній роботі й, у першу чергу, – з молоддю.

Узагалі, аналіз *субкультур*, у т. ч. і молодіжної, – важлива складова культурології соціальної роботи. Адже представники незахищених, маргінальних, аутсайдерних груп – це, як правило, носії субкультурної свідомості та способу життя, відповідно маркіровані зовнішньою атрибутикою, одягом, манерою поведінки. Субкультури охоплюють як старші покоління (геронтологічні групи), так і молоду генерацію (ювенологічні групи); як різноманітні соціальні меншини (етнічні, релігійні, феміністичні, сексуальні, спортивні “фани”, дозвілєві “хобісти” тощо), так і криміналітет. У сучасній культурологічній і соціально-психологічній літературі достатньо повно описана історія молодіжної субкультури, її природа та соціокультурні модифікації: від “бітників”, “хіпі” і “панків” через “неформалів” пізньорадянського часу до сучасних “готів”, “емо”, “скінхедів”, “хіп-хопу” тощо.

Набагато менша увага приділяється *кримінальній субкультурі*, яка, на нашу думку, швидко поширюється не тільки серед злочинних елементів суспільства. “Блатний” жаргон, “тюремний” фольклор, пісні, анекдоти, тату, ідоли кримінального характеру

заполонили не лише свідомість і підсвідомість багатьох пострадянських людей, а й екрани телебачення, кінофільми, радіопередачі (наприклад, радіо “Шансон”), бульварні газетки, веб-сайти й блоги Інтернету. Одне слово, кримінальна субкультура перетворюється у феномен масової свідомості, розширюючи свою нішу у сфері колективного позасвідомого з відповідними архетипами й кенотипами криміналізованого суспільства. Якраз тут у соціальній роботі є конче необхідним взаємозв’язок права й духовності, культурологічний контекст правового виховання, значне підвищення ролі традиційної, класичної й сучасної елітарної культури в становленні правового демократичного цивілізованого суспільства.

У зв’язку із цим, усе більшої ваги у взаємодії естетичного й правового виховання набувають традиційна етнокультура, теоретичні дослідження її історії, філософії, естетики [3], аналіз проблематики *культурологічної регіоніки* як складової етнокультурології [4] і безпосередньо “духовного ландшафту” соціальної роботи. Теоретичне знання й практично-виховне використання культурологічної регіоніки надають можливість включити соціокультурні впливи в контекст “малої Батьківщини”, метафізику культури рідного краю, наповнити регіональними духовними цінностями пам’яток історії та культури форми й змісти соціальної роботи.

Наприклад, Чернігово-Сіверська культурологічна регіоніка [4] осмислює духовне життя Придеснянського краю крізь призму “*сигнатури Спаса*” – знаково-сміслової системи естетосфери чернігівського Спасо-Преображенського собору, збудованого в 1036 році. Ідея Спаса, Преображення, тобто Божої любові, спасіння, духовного захисту є провідною не тільки в християнстві взагалі, а стає, фактично, “гаслом”, “паролем”, “символом” соціальної роботи. Тому в історії культури й духовності Чернігово-Сіверщини ідеї захисту, оборони, спасіння, рятування є домінантними в структурі соціальних і художніх цінностей краю, визначаючи “чоловічі” характеристики його гендерного статусу в етноментальному та політико-правовому просторі України подібно до того, як “сигнатура Софії” Києва втілює в собі жіноче, материнське, Богородичне начало української духовності, що блискуче розкрив С.Кримський”.

Відтак культура й художньо-естетичні цінності певного регіону можуть мати додаткове, але більш вагоме значення для соціальної роботи, зокрема, для посилення духовних, моральних, правових впливів. Адже своє – ближче, рідне – цікавіше, і культурологічна регіоніка тому – ще одне цілюще джерело для *духовного здоров’я* людей, у т. ч. тих, хто потребує опіки, допомоги, захисту. Духовна історія рідного краю, літературні й художні твори земляків, активне мистецьке життя довкілля викликають пізнавальну цікавість та естетичний захват, сприяють моральному очищенню, що, зрештою, здійснює і юридично-правову профілактику.

У цьому сенсі важливими для соціальної роботи на Чернігівщині є ідеї й духовний спадок, скажімо, Пантелеймона Куліша, а на Івано-Франківщині, відповідно, Івана Франка, В.Стефаніка, у Подесенні – твори Лазаря Барановича, Л.Глібова, М.Коцюбинського, П.Тичини, О.Довженка, а на Буковині – Ю.Федьковича, О.Кобилянської. Так само духовно цінною в сучасному житті України є творчість івано-франківської літературної групи “Бу-Ба-Бу” і ніжинського “Лугосаду”, художників Анатолія Фурлета та Євгена Кріпа, композиторів В.Івасюка й М.Збарацького.

Культурологічна регіоніка дає змогу соціальним працівникам адаптуватися до місцевих умов повсякденного життя людей, використовувати духовні надбання краю в соціокультурній роботі з населенням. Крім того, знання регіональних особливостей етноментальності, традицій, звичаїв, обрядів певної місцевості допомагає в організації праці й відпочинку, побуту та дозвілля, соціальних стосунків і взаємодій з окремими макро- і мікрогрупами, субкультурними й маргінальними спільнотами. Відтак культурологічна регіоніка як складова філософії етнокультури стає теоретико-методологіч-

ним підґрунтям менеджменту соціокультурної діяльності, проведення різноманітних рекламних і PR-кампаній, налагодження щирих душевних відносин з “клієнтами” і “пацієнтами” у соціальній роботі. Культурологічна регіоніка вбирає до себе й водночас підживлює весь комплекс світоглядних, соціально-політичних, правових, моральних, естетичних цінностей історії та культури певного краю, аксіо- й естетосферу регіону.

Звичайно, культурологічна регіоніка – лише один з багатьох компонентів багатогранної культурології соціальної роботи. Він інтегрується й збагачується в різнобарвній палітрі духовної культури “соборної” України, у культурній синергії всіх історичних регіонів нашої єдиної за сакральним духом Батьківщини. Вищі святості національного життя, релігійні, політичні, правові, духовні цінності українського народу втілені у філософських, естетичних, культурологічних поглядах професорів Києво-Могилянської академії, представників Чернігівського літературно-філософського кола, “Руської трійці”, Наукового товариства ім. Т.Шевченка, у творчості українських “шістдесятників”, співців незалежності, демократії та свободи. Усе це дає надію на зміцнення духовного здоров’я нашого народу, налагодження взаємозв’язків між культурою та соціальним життям, між естетичною, економічною, політичною, правовою та моральною свідомістю людей, а відтак – для поліпшення й більшої ефективності соціальної роботи.

Висновки. Отже, “культурологія соціальної роботи” як новітній напрям гуманітарної науки має комплексний, міждисциплінарний, трансдискурсивний характер. Він спрямований на інтеграцію філософських, культурологічних, етичних, естетичних знань з теорією та практикою соціальної роботи, з менеджментом соціокультурної діяльності, правовим захистом населення. Одним з найважливіших завдань цього наукового напрямку є обґрунтування взаємності культурологічних вимірів соціальної роботи з правовою свідомістю й громадянською позицією людей, єдності духовного здоров’я та здорового, соціально-активного способу життя.

Викладений матеріал послужив основою авторського спецкурсу “Культурологічні виміри соціальної роботи” для студентів (магістрантів) відповідних спеціальностей, який доповнює й поглиблює професійну підготовку майбутніх державних і соціальних працівників менеджменту й маркетингу. Його зміст і структура побудовані на перетині з теорією державного управління й соціальної роботи, філософськими, соціологічними, психологічними, правовими, культурологічними дисциплінами, етикою, естетикою, іміджологією, паблік рілейшнз. Такий гуманітарний комплекс і забезпечує внутрішньо-теоретичні й життєво-практичні взаємодії світоглядних знань у соціально-орієнтованій свідомості та поведінці людей.

1. Безукладова Л. В. Стан світської духовності в умовах техногенної цивілізації / Л. В. Безукладова. – Сімферополь, 2011. – 264 с.
2. Вісник ЧДПУ. Серія “Філософські науки”. Вип. 66 : Кулішеві читання з філософії етнокультури. – Чернігів, 2009. – 208 с.; Вип. 75 : Другі Кулішеві читання з філософії етнокультури. – Чернігів, 2010. – 204 с.; Вип. 95 : Треті Всеукраїнські Кулішеві читання з філософії етнокультури / за ред. В. Личковаха. – Чернігів, 2011. – 228 с.
3. Личковах В. Філософія етнокультури: теоретико-методологічні та естетичні аспекти історії української культури / Володимир Личковах. – К. : Вид-во ПАРАПАН, 2011. – 196 с.
4. Личковах В. Чернігово-Сіверська культурологічна регіоніка / Володимир Личковах. – Чернігів, 2011. – 168 с.
5. Личковах В. Манифест Международной академии духовных наук / В. Личковах // Теоретические и методические основы профессионально-педагогической подготовки студентов. – Симферополь, 2006. – С. 264–266.
6. Соціологічні дослідження культури: концепції та практики : кол. моногр. – К. : Ін-т культурології НАМУ, 2010. – 256 с.
7. Філософія етнокультури та наукові стратегії збереження національної єдності України : зб. наук. ст. / за ред. В. А. Личковаха. – Чернігів, 2007. – 124 с.

8. Філософія етнокультури та морально-естетичні стратегії громадянського самовизначення : зб. наук. ст. / за ред. В.А. Личковаха. – Чернівці : ЦНТЕІ, 2006. – 180 с.

This article is intended to examine the problems of correlation of the culture and society, socialization and enculturation, the art and social activity, especially in spheres of everyday life, leisure, education, upbringing, public relations. Social and cultural functions of design, fashion, advertising, contemporary mass media and media-space as a whole are also considered. The main content of the article is immediately connected with the problems of the philosophy of ethnoculturology with Chernihiv and Sivershchyna culturological regional studies which are investigated in different articles and monographies of the author. The subject matter of the scientific discipline is to study the role of the culture and the art in social work, analysis of spiritual and aesthetical factors of regulation in a contemporary society.

Keywords: *culturological dimensions of social work, culture and society, ethics, aesthetics, aesthetical therapy, art-therapy, transdiscourse outlook.*

УДК 111.852
ББК 71.0

Марія Загорулько

КРАСА “ВНУТРІШНЬОЇ” ЛЮДИНИ В ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО

У статті розглядається барокове розуміння краси “внутрішньої” людини як невід’ємна складова її духовного здоров’я. Акцентується антична ідея “здоровий дух у здоровому тілі”, що відповідає морально-естетичним та естетичним аспектам християнського віровчення, зокрема православ’я. Духовна краса людини утверджує калокагативний принцип здорового способу буття й розуміється як людські чесноти, що відображають чистоту душі, розуму й серця, “екологію позитивної думки”. В українському бароковому дискурсі краса “внутрішньої” людини виокремлюється в контексті парадигми софійності на сотеріологічному, апокатастасичному та метафізичному рівнях і виявляється в сконцентрованому вигляді як людська святість. Як феномен людської екзистенції святість осягається й досягається через естетику аскетизму, естетику світла, а також естетику флористики й образ-концепт “сад” у художньому мисленні, що розкривають красу “внутрішньої” людини в духовній культурі українського бароко.

Ключові слова: *культура українського Бароко, духовна краса, краса “внутрішньої” людини, духовне здоров’я, благочестя, барокова протоестетика, художнє мислення, “краса мисленнєвого”.*

Постановка проблеми. Політичні й правові реалії сучасного українського життя змушують задуматися над проблемою духовного здоров’я людини, а не тільки здоров’я фізичного. Існує народна мудрість: “у здоровому тілі здоровий дух”. Але її латинський та англійський еквіваленти розкривають трохи інший смисл: “здоровий дух у здоровому тілі”. Відповідно, “*mens sana in corpore sano*” (лат.) та “*a sound mind in a sound body*” (англ.). Адаже досить часто соматичні хвороби є наслідком хвороб душевних. Так чи інакше духовне здоров’я людини залежить від її психічного стану, від ступеня людяності в людині, любові до ближнього, від краси “внутрішньої” людини.

На вітчизняних теренах це знали вже за часів Київської Русі, а в добу українського бароко приділялася значна увага плеканню “внутрішньої” людини, про що свідчить давня українська література та філософія, зокрема, духовна спадщина “Чернігівських Афін” (Лазар Баранович, Іоаникій Галятовський, Лаврентій Крщонович, св. Іоанн (Максимович), св. Димитрій (Туптало), Іван Величковський та ін.). Вони з релігійно-естетичної точки зору переакцентували красу “внутрішньої” людини, що досягається поступовим перетворенням “вітхої людини” (“старого Адама”) на “нову людину” (“нового Адама”). Духовний досвід усієї Православної церкви говорить про те, що від здоров’я душі залежить і тілесне здоров’я, а також усе те, що з людьми трапляється в житті. Тому звернення до розуміння краси “внутрішньої” людини в українській бароковій культурі сьогодні є актуальним як для естетичного, так і морально-правового виховання молоді, для духовної стійкості старшого покоління в умовах суспільно-політичних трансформацій.

Аналіз досліджень і публікацій. Вивченню української культури доби бароко присвячені роботи А.Адруга, І.Бетко, А.Бичко, І.Бичка, І.Бондаревської, Л.Довгої, С.Журавльової, О.Зосім, І.Ісиченка, М.Кашуби, С.Киселиці, С.Кримського, Д.Кучерюка, В.Литвинова, В.Личковаха, А.Макарова, С.Маслюка, С.Мащенко, О.Морозова, М.Ольховик, Б.Парахонського, В.Співака, Д.Степовика, Л.Терещенко-Кайдан, Л.Ушкалова, Д.Чижевського, Л.Чорної, О.Чорного. У контексті нашого дослідження краси “внутрішньої” людини привертають увагу естетичні позиції С.Аверінцева (краса як святість) та А.Царенка (святість як краса), філософсько-культурологічний аналіз феномену “екології позитивної думки” (Л.Безукладова). Але краса “внутрішньої” людини як духовна краса – складова духовного здоров’я в чистоті душі, розуму й серця, у чому виявляється калокагативність людського буття, – ще практично не досліджена в сучасній культурології й естетиці.

Мета статті полягає в тому, щоб розкрити феномен краси “внутрішньої” людини в українській бароковій духовній культурі, зокрема, показати зв’язок духовного здоров’я з “красою мисленнєвого”.

Виклад основного матеріалу. Для глибоко релігійного суспільства України XVII–XVIII ст. краса “внутрішньої” людини, тобто духовна краса, розуміється як людські чесноти (*добродітели*), що відповідає православному віровченню. Можна задати запитання, чи потрібне нам нині православ’я, прийняте в Україні-Русі 1025 років тому, зі своїми догматами та вимогами добродітливо жити? Життя свідчить, що дуже потрібне, щоб зупинити духовну, моральну, правову деградацію занадто прагматичних людей. Адже православ’я сповідує вічні цінності: Істину, Мудрість, Добро, Красу, Любов; орієнтує віруючу людину на духовне самовдосконалення, на любов до ближнього, що лежить в основі соціального здоров’я людини, її морально-правової культури.

Кращі представники православних подвижників благочестя продемонстрували високі моральні ідеали, виконання релігійних і суспільно-правових заповідей. Бурхливі й неспокійні XVII та XVIII ст. дарували Україні таких святих, як Петро (Могила), Феодосій (Углицький), Дмитрій (Туптало), Іоанн (Максимович), Антоній (Стаховський), Іоасаф (Горленко), Софроній (Кристалевський), Павло (Конюсевич), Арсеній (Мацеевич), прп. Паїсій (Величковський) та ін. Усі вони плекали свою “внутрішню” людину й досягли святості як найвищого вияву духовного здоров’я людини.

Святість, згідно з православним віровченням, є станом особистості, у якому виявляється Богоподібіє. Святість свідчить про стягання Святого Духа, про кульмінаційний момент “згущення” духовної краси, тобто її концентрацію в благих помислах і діяннях.

В українській бароковій культурі краса “внутрішньої” людини як духовне здоров’я є невід’ємною частиною парадигми софійності – мудрого лаштування буття. Шлях до самовдосконалення бачили в християнському способі життя через наслідування образу Христа (*imitatio Christi*), у зв’язку із чим можна говорити про естетику аскетизму (В.Бичков). У художньому мисленні краса “внутрішньої” людини символічно передається через образ-концепт “сад”, естетику світла, естетику флористики, де в зовнішньоестетичних формах відображається мудрість, духовність, краса людського праведного життя. Зупинимося на цьому докладніше з точки зору змістового наповнення духовного здоров’я “внутрішньої” людини як носія чеснот в “екології позитивної думки”.

Парадигму софійності в здоровому способі життя ми розглядаємо на трьох рівнях: сотеріологічному, апокатастасичному та метафізичному. Вони виокремлюються досить умовно для філософсько-естетичного аналізу духовної культури й духовного здоров’я. Особистісний аспект спасіння людини вибудовується як сходження вгору “драбиною” чеснот у міру очищення людської душі. Така людина, відповідно, може отримати “сім дарів Св. Духа та п’ять талантів” і поступово наблизитися до вищої Мудрості – триєдиного Бога, софійної Трійці. Початковою сходинкою цієї “драбини” чеснот є Страх Божий, що веде до покаяння, відмови від гріхів і катарсису.

Апокатастасичний рівень можна розуміти як метафору “повернення блудного сина” у християнській традиції. Через покаяння (“метаною” – перемену ума) він досягається за міметичним принципом: як сходження вгору до Першообразу, як узгодження людської волі з Волею Божою (*сообразование воли*). У цьому русі здійснюється наслідування чеснот (*добродетелей*) Христа “внутрішньою” людиною. А стягання чеснот є пропорційним очищенню від пристрастей, отримання духовного здоров’я. Залежно від того, наскільки людина набуває чеснот, настільки вона очищується (звільняється) від пристрастей, стає одухотвореною. А очищений ум (розум), згідно з поглядами св. Дмитрія (Туптала), “має в собі Царський образ”, тобто образ Христа [5, с.25], що включається в контекст “екології позитивної думки”.

Вітчизняна естетико-антропологічна традиція наслідування Христа зближується із загальнохристиянською, але водночас і з візантійською герменевтикою й естетикою, ісихастським ученням про Фаворське Світло. У зв’язку із цим, наприклад, представники “Чернігівських Афін”, зокрема св. Іоанн (Максимович), звертаються до “естетики світла”: “Добродетель по естеству своему есть любима, аще виновенъ прилежное о ней имѣти тщаніе, и образъ себѣ представить; да свѣтится аки свѣтъ предъ человеки” [4, с.1]. Христос дає нам зразок благочесного життя, яке ми маємо наслідувати для досягнення духовного здоров’я. Святі та подвижники благочестя також дають нам цей зразок, оскільки у своєму житті вони слідували за Христом, удосконалюючи в собі “внутрішню” людину – виробляючи “Нового Адама”, що має сяючу духовну красу.

Тепер перейдемо до розгляду метафізичного рівня парадигми софійності в розумінні краси “внутрішньої” людини. Метафізика й системологія софійності в українській бароковій культурі розкриваються як домобудівництво Боже, як піклування про долі людські та долі різних країн, перш за все, православних. У зв’язку із цим, “іобразуючою” модифікацією Премудрості Божої виступають Провидіння Боже та Промисел Божий [6]. У поєднанні із сотеріологічним рівнем метафізичний рівень буттєвої софійності системно розгортається у двох напрямках: як сходження Софії-Логосу до людини (Христос, тобто втілене Слово), так й аналогічне піднесення людини до Бога, найвищим, кульмінаційним моментом чого стає людська святість як ідеал “святотішенія” (В.Личковах), як “краса” (С.Аверінцев, А.Царенок). Як бачимо, усі ці рівні парадигми софійності “внутрішньої” людини взаємопов’язані між собою і взаємопросякають один одного, а в житті виявляються як етичні й естетичні аспекти людської екзистенції – духовного, праведного, здорового способу життя.

У контексті вивчення історії естетичної думки, зокрема барокової протоестетики, доречно згадати, що феномен краси “внутрішньої” людини розуміється і як *святість*, яка в художньому мисленні бароко часто передається через образ-концепт “сад”, естетику флористики й естетику світла. Спостерігається своєрідна діалектика в поясненні-відображенні цього феномену духовної краси. У релігійному мистецтві святість постає найвищою модифікацією людської краси, уособлюючи красу духовну (“агіагати́вну” – пропонуємо використати таке поняття, від *грецьк.* *agios* – “святий” і *agathos* – “добрий”). Передається ідеал святості через художні образи “саду”, “квітки”, “квітів”, “світла”, “сяння”; тобто через речі й явища природи, які вважаються прекрасними (гарними), набуваючи у свідомості людини “калістичних” (від *грецьк.* *kallos* – “красивий”, “гарний”) характеристик. Відбувається процес естетизації краси “внутрішньої” людини, завдяки засобам художньої мови, через спрацювання поетичних механізмів символізації, а саме – через символічну метафору, зокрема “сад”.

У свідомості барокового християнина образ прекрасного саду сполучається з поняттям благочестя. Благочестиве життя вважається морально прекрасним і тяжіє до ідеалу, до якого людина намагається наблизитися – життя в Едемському саду до гріхопадіння, тобто життя з Богом (за Богом, праведно, “в істині”). Метафора “вертограду

Богородиці” стала символом чистого безгріховного, “здорового” життя, а райські квіти й квітучі дерева символізують людські цноти, внутрішню красу.

Отже, мислеобраз “сад” сприймається як символ чеснот, сигнатура праведного й істинного життя, що відповідає ідеалу людського земного існування. А дерево, згідно зі св. Димитрієм (Тупталом), символізує людську душу [9, с.33]. Не випадково говорять про “сад душі”, у якому прекрасні квіти й дерева – людські чесноти. В українській бароковій літературі є пам’ятки, пов’язані із цим художнім образом-концептом. Григорій Сковорода серед своїх праць залишив нащадкам збірку “Сад Божественних Пісень”, у котрій викладаються роздуми про “внутрішню” людину: необхідно плекати “сад душі”. Квітами є невинність (цнотливість), а плодами – любов і мир. Такий “сад” сповнює людину духовною втіхою та духовними насолодами, духовними радощами, солодкістю серця, і людина вже на землі насолоджується життям (Пісня 30-та) [7].

Духовна радість наповнює людину, і вона, неначе мала пташка, “співає пісні” своєму Творцю, виражаючи Йому вдячність та пошану. Цей “сад душі” знаходиться в людському серці. У духовно здоровій людині зростає “небесний сад”, у чому виявляється барокова діалектика “горнього-дольного”, “внутрішнього-зовнішнього”. Тоді стають зрозумілими такі рядки Григорія Сковороди: “Щаслив тот и без [земных] утѣх, кто побѣдил смертнѣй грѣх./ Душа его – Божій град. Душа его – Божій сад./ Всегда сей сад даст цвѣты, всегда сей сад даст плоды./ Всегда весною там цвѣтет и лист его не падет” (Пісня 3-тя).

Архетиповий образ дивосаду як “райського саду” [3] виринає з позасвідомого етнокультури через характерні ознаки: “добрі плоди дерев”, “співучість птахів”, а тому метафори “сад” і “птаха (пташка)” українського барокового естетичного дискурсу символізують цнотливу людську душу, красу внутрішньої людини.

Отже, архетип і топос “саду” посідали одне з провідних місць у бароковому естетичному й художньому дискурсах. Цей образ-концепт виконував свого роду функцію естетизації, напучувань, коли йшла мова про етичний (моральний) бік життя тогочасної людини, відповідав художньому принципіві мальовничості. Популярність використання архетипного топосу “сад” (дивосад, вертоград) пояснюється також і тим, що сам по собі він багатогранний, а тому можна було виокремити необхідний естетичний аспект для певної духовної ситуації. Крім того, топос “саду” надавав широкі можливості для реалізації принципу калокагатії у творчій діяльності вітчизняних діячів доби Бароко, коли через конотації “дивосаду” пов’язувалися добро й краса, духовне благо й природна досконалість.

З топосом “саду” естетично сполучаються мотиви “квітів”, “плодів” і “дерева, що приносить добрі плоди”. Останні можуть входити як складові до топосу “саду”, так і вживатися самостійно як завершені художні образи з метафоричним, алегоричним, символічним значеннями краси “внутрішньої” людини.

Серед *прекрасних квітів*, що символізують людські чесноти й праведне життя, виокремлюють “кріни сельні” (польові лілеї) і “ружі” (троянди). Так, титульний аркуш збірки проповідей Антонія Радивиловського “Огородок Марії Богородиці” досить влучно засобами емблематичного мистецтва (поєднання тексту та книжкових гравюр) розкриває прикровенний сенс цієї естетичної символізації, спрямованої на духовне самовдосконалення, на плекання краси “внутрішньої” людини, звертаючи увагу на морально-етичні й естетичні аспекти її духовного здоров’я.

Більш повна назва згаданого вище “Огородку...” звучить так: “Огородок Марії Богородиці розмаїтими словесними квітами на свята Господні, Богородичні та інших святих... насаджений”. Автор припускає, що розташований цей дивовижний сад з прекрасними квітами в Києво-Печерській лаврі, його господарка – сама Богородиця, яка стоїть з піднятими догори руками в молитовному жесті Оранти (головний храм лаври із часів Київської Русі –

собор Успіння Богородиці). Нижче зображено Ісуса Христа, який проходить серед звичайних квітів. З небес ангели зі своїх доброзичливих уст дмуть благодатним вітром на прекрасний квітник. Поряд з Ісусом – підпис: “Гряди, Боже, і повій у вертограді моему”, який відсилає читача до слів біблійної “Пісні Пісень”: “Піднімісь, вітре, з півночі і принеси з півдня, повій на сад мій, – і поллються аромати його!” (Пісн. 4:16). Інший підпис: “Снійде брат мій до вертограду свого зібрати кріни” відсилає нас до наступного вірша: “Пішов до саду свого, до квітників ароматних, щоб пасти в садах і збирати лілеї” (Пісн. 6:2).

Флористичну естетику краси “внутрішньої” людини розкриває й такий підпис: “Послухайте притчі, синове, і прозябнете, яко рожжя”, що відсилає читача до “Книги Премудрості Ісуса, сина Сираха”: “Вислухайте мене, благочестиві діти, і зростайте, як троянда, що росте на полі при потоці; благоухайте, як ливан, квітніть, як лілея, розточайте благоухання і співайте пісню; благословляйте Господа у всіх справах; величайте Його ім’я і прославляйте Його хвалою Його, піснями устен й гусльми” (Сир. 39:15-20). Автор гравюри в книзі А.Радивиловського, немов грає текстами, насправді просто “оперуючи” ними. Він робить натяк, метафоричний “посил”, а глядач має інтертекстуально “з’єднати” один текст з іншим й отримати “мета-текст”, який дасть цілісне духовне знання та його естетичне розуміння, що йде через образи цієї гравюри.

На одній з гравюр згаданого стародруку й самі святі є квітами (зображені по обидва боки в нижній частині малюнка), оскільки в цьому дивовижному огороженому саду (вертоград, hortus conclusus) росте дивовижне дерево, на якому квіти – прославлені святі. Краса святості й духовне здоров’я алегорично передаються через красу квітів, через естетику флористики.

Мотив “квітів” і “плодів” присутній і в бароковому збірнику “Тріюдь цвітна” (Ч., 1685), що також розкриває красу “внутрішньої” людини. Для дослідження естетичної думки українського Бароко цінною тут є передмова Лаврентія Крщоновича, що являє собою “дар” (приношеніє) архієпископові Лазарю Барановичу від Троїцько-Іллінської друкарні. Книжки чернігівської друкарні (у тому числі й “Тріюдь цвітна”), яка розташована в Троїцько-Іллінському монастирі, є “духовним квітом” і “виноградом” чернігівського “виноградника” [8].

Лазар Баранович пасе своє духовне стадо на пажиті, де проквітнули “злачні” квіти (ростуть серед злаків і трав), “благовонні кріни” (запашні лілеї), квіт “польний” (польові або сільські квіти) і квіт “удольний” (ростуть у долинах, низинах), а також “ружі” (троянди) [8]. Тому автор передмови називає Лазаря Барановича “архієреєм грядущих благ”.

Лаврентій Крщонович уподібнює “Тріюдь цвітну” до квітів, лілей і троянд, оскільки в цьому збірнику вміщено піснеспіви на ушавлення Господських, Богородичних свят, а також святих від Великодня до неділі Всіх святих (до дев’ятої неділі після Великодня). Тому піснеспіви “Тріюді цвітної” дійсно є духовними квітами, бо прикрашають церковні свята релігійно-естетичними формами.

Далі Лаврентій Крщонович немов нанизує один флористичний образ на інший, утворюючи своєрідне “мереживо” квітів з алегоричними поясненнями, що й створює в бароковому естетичному тезаурусі образи-концепти естетики флористики як символу духовної краси.

Крін символізує духовну чистоту. У “Тріюді цвітній” образ “крину” розширює коло релігійно-естетичних конотацій: це й премудре вчення Лазаря Барановича [9, с.31–41], а також Божественні Таїнства, які “дають благоухання воскресіння” і містять у собі “сйиво життя вічного” [8]. Коли ж “Тріюдь цвітна” ушавлює Воскресіння Христове, тоді це справжній “крін”, оскільки “сповіщає убіління світлості вічної”.

Троянда символізує кров Тіла Господнього. Художній образ троянди в терні Лаврентій Крщонович уживає для алегоричного позначення страстей Христових: “почер-

влена кров'ю Христовою” троянда не тільки є від тернового вінця, а й від інших численних страждань Христових [9, с.31]. У листі Лазаря Барановича до Симеона Полоцького скорботні обставини життя людини також порівнюються з трояндою в терні: “[Увінчаному терном] Господеві благоугодно, аби ми були як троянди в терні; інакше, без цих колючок, не вийшло б нічого доброго” [2, с.74]. У листуванні Лазар Баранович приводить відоме прислів'я: що золотів піч, то праведнику скорботи.

Образ троянди використовується й тоді, коли йдеться про молитву. На деяких гравюрах Іоанна Щирського, виконаних на замовлення у віленський період його творчості, присутній образ троянди, що символізує молитву до Божої Матері.

Флористичний топос троянди присутній також у назві збірки проповідей Антонія Радивиловського “Вінець Христов” (К., 1688). На титульному аркуші збірки зображено вінець з троянд, у серцевині яких сцени із церковних свят. У назві твору пояснюється, що це є вінець з проповідей недільних сплетений православної церкви, “аки з цвітотворожаних на украшені”.

Естетичний мотив “квітів” звучить і в назві збірників-анфологіонів (*цвітословія*). А на титульному аркуші “Анфологіону”, виданому в Новгород-Сіверському 1678 року, зображено розгалужені стебла з квітами. В останніх знаходяться зображення святих. Таке вирішення титульного аркуша є цілком доцільним, адже “Анфологіон”, як зазначено в назві твору, є “квітословом, або трифологом”. Збірник являє собою зібрання церковних служб святим “заради хваління Бога, Божої Матері та святих угодників”. Хваління це естетизується квітковою флористикою.

Відповідно до християнського вчення, *духовними плодами* є любов, радість і мир. Про такий “потрійний плід” згадує й Лазар Баранович у своєму листі до Варлаама Ясинського [2, с.63]. Любов, радість та мир є “(добрим) благим плодом”. Отже, гарний духовний плід пов'язаний з благочестям, здоровим способом життя. Для Лазаря Барановича Варлаам Ясинський є “плодоносною галузкою”, тобто людиною, яка приносить добрі плоди, а тому має внутрішню красу.

У народі існує прислів'я, що добре дерево дає добрий плід, а погане – не дає доброго плоду. У бароковому поетичному дискурсі знаходимо “дерево благоплідне”, плоди якого – слава, честь і військова мужність. 1708 року в Києві було надруковано гравюрну тезу на честь графа Бориса Шереметьєва “Корінь дерева благоплідного”, виконавцем якої був Іоанн Щирський. Як видно з гравюри, гілками “благоплідного дерева” є гілки “слави, честі та справ богатирських”, на яких знаходяться “добрі (благі) плоди” – представники роду Шереметьєвих. Згадана теза уславлює військові чесноти Бориса Шереметьєва. Такий момент з духовної спадщини української культури є важливим для виховання почуття здорового патріотизму, адже наші барокові співвітчизники оспівували героїзм, звитягу захисників Вітчизни як духовну красу, славу й честь людини.

Тріада “квітка” – “плід” – “благий плід” (з “дерева благоплідного”) відтак є поетичним вираженням калокагативності в поєднанні красивого (гарного) з корисним. У вже згаданій передмові Лаврентія Крщоновича до “Тріоди цвітної” вибудовуються метафори за схожістю, у яких ураховуються такі якості, як краса (привабливість), благодать (гарні, добрі якості) і користь (польза). Книжки чернігівської друкарні поетично називали “квітами”, оскільки вони мають внутрішню подібність до них. Адже квіти приносять плід речовий, матеріальний – насіння; а книжки плід духовний – моральну користь, яка виявляється в благочесті, доброму (праведному) житті, добрих справах, чеснотах. У цілому це є “прекрасним цвітом”, тобто красивою (гарною) квіткою духовного здоров'я. Подібно до того, як квіти сплітаються у вінець, так і книжки сплітаються у “вінець премудрості” [8]. Між іншим, барокове поєднання красивого (гарного)-доброго з красивим (гарним)-корисним засноване на давньоруській відповідності принципу софійності калокагативній красі-“лепоті”.

Якщо проаналізувати сенс естетичної глорифікації Господа Бога, Богородиці, святих угодників, проповідей як барокових словесних “квітів”, то можна провести аналогію “краси мисленневого” з “екологією позитивної думки” (Л.Безукладова), з одного боку, а з іншого, – з “калістикою слова” у красі “внутрішньої” людини. Крім того, ідея “позитивної думки” як основи духовного здоров’я відома в християнській традиції як “добрий помисл” (о. Паїсій Святогорець). Святі отці повчали виховувати “добрий помисл”, тобто думати про людей тільки добре, а не зле, оскільки це впливає на стан “внутрішньої” людини. Не випадково говорять, що словом можна вилікувати, а можна й убити людину.

Тому в естетиці аскетизму й духовного здоров’я звертається увага на “втримання язика”. Наприклад, прп. Паїсій Величковський радить втримувати свій язик: “Обуздавший и сдерживающий свой языкъ, и все тѣло воздержитъ. Воздержанный на языкъ избежитъ и всякаго зла, происходящего отъ него <...> языкъ обоюдоострый мечъ, невидимо закалающей душу и тѣло, пустословящихъ всегда въ праздныхъ сборищахъ” [1, с.20]. Преподобний Паїсій Величковський також пояснює, що через чистоту ума (розуму) душа звільняється від своїх пристрастей і просвітлюється. “Нечистота ума – скверные помыслы; нечистота же души – различныя душевныя страсти, когда душа что-либо чрезмѣрно любитъ и услаждется тѣмъ” [1, с.27–28]. Отже, прп. Паїсій Величковський як бароковий спадкоємець традиції ісихазму прямо вказує на взаємозв’язок між думкою й тілом, тобто взаємний зв’язок між духовним і фізичним здоров’ям. Тільки намагання жити благочестиво спрямоване на досягнення особистісної досконалості, що виявляється в красі “внутрішньої” людини.

Висновки. Духовне здоров’я людини утверджує калокагативний принцип людського існування й розуміється як людські чесноти, що відображають чистоту душі, розуму й серця. В українському бароковому дискурсі краса “внутрішньої” людини розуміється в контексті парадигми софійності на сотеріологічному, апокатастасичному та метафізичному рівнях і виявляється в сконцентрованому вигляді як людська святість. Саме феномен святості є показником досягнення людиною духовної досконалості, ідеального рівня духовного здоров’я. Як феномен людської духовності святість досягається й виявляється через естетику аскетизму, естетику світла, а також естетику флористики й образ-концепт “сад” у художньому мисленні. Українська барокова культура залишила нащадкам вельми цінний естетичний спадок у вигляді мистецтва красного слова, поезії, мистецтва гомілетики, гравюри, піснеспівів тощо, на основі якого можна впливати на духовну культуру й формувати духовне здоров’я громадян сучасної України.

1. Величковский П., прп. Крины сельные или цветы прекрасные: собрание от Божественнаго Писания о заповедях Божіихъ и добродетеляхъ / Паисий Величковский, прп. – Кицканы : Изд-во Свято-Введенского Ново-Нямецкого Кицканского монастыря, 2009. – 80 с.
2. Вибрані листи Лазаря Барановича // Чернігівські Афіни / [ред. А. Макарова]. – К. : Мистецтво, 2002. – С. 58–125.
3. Личковах В. Sacrum як ідея святвiдношення в українській філософії мистецтва / В. Личковах // Дивосад культури: вибрані статті з естетики, культурології, філософії мистецтва. – Чернігів : РВК “Деснянська правда”, 2006. – С. 75–89.
4. Максимович И. Ѳеатров, или Позор нравоучительный / И. Максимович. – Чернигов, 1708. – С. 1.
5. Димитрий (Святитель) Ростовский. Алфавит духовный / Димитрий (Святитель) Ростовский. – М. : Изд-во “Сибирская благовонница”, 2012. – 235 с.
6. Святитель Иоанн (Максимович), митрополит Тобольский и Сибирский. Илиотропион, или Сообразование человеческой воли с Божественной волей изображающий / Свт. Иоанн (Максимович), митр. – М. : Благовест, 2001. – 510 с.
7. Сковорода Г. Сад божественныхъ пѣсней / Григорій Сковорода // Вибрані твори / Григорій Сковорода. – Х. : Прапор, 2007. – С. 25–54.
8. Тріодь цвітна. – Чернігів : Друкарня Свято-Троїцького монастиря, 1685. – 766 л.
9. Шманько Т. Авторські коментарі на маргінесах “Четьїх-Міней” Дмитра Туптала / Т. Шманько // Дмитро Туптало у світі українського бароко : зб. наук. праць [У надзаг. : Львівська медієвістика. – Вип. 1]. – Львів : Артос-Апріорі, 2007. – С. 31–41.

The paper examines beauty of the “inner” man as it was understood in the Ukrainian Baroque. The beauty of the “inner” man is a part and parcel of a spiritual health of a man. The antique idea ‘a sound mind in a sound body’ is accented. It corresponds to moral and ethical aspects of Christian religious doctrine, Orthodoxy in particular. Spiritual beauty of the man affirms a kalokagatic principle of the spiritual way of existence. It is realized as virtues, expressing purity of the soul, the mind and the heart, ‘ecology of a positive thought’. In Ukrainian baroque discourse beauty of the ‘inner’ man is distinguished in the context of the paradigm of sophinity at the soteriological, apokatastatic and metaphysical levels. In a concentrate form it manifests itself as holiness of the man. As a phenomenon of the human existence, holiness is comprehended and reached through aesthetics of asceticism, aesthetics of the light, as well as through aesthetics of floristics and an image-concept ‘the garden’ in an artistic (poetical) thinking, that reveal beauty of the ‘inner’ man in a spiritual culture of the Ukrainian Baroque.

Keywords: *the Ukrainian Baroque culture, spiritual beauty, beauty of the ‘inner’ man, piety, a spiritual health, protoaesthetics of the baroque style, artistic (poetical) thinking, ‘beauty of the mental’.*

УДК 008 (477):7.04

ББК 63.3 (4 Укр) 47

Вікторія Піщанська

РЕЛІГІЙНО-ЕСТЕТИЧНИЙ СИНКРЕТИЗМ У ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНСЬКОГО КОЗАЦТВА

Аналізується роль релігії в культурних процесах, що відбувалися в Україні в період XVII–XVIII ст. під впливом барокових тенденцій і феномену українського козацтва, досліджується вплив релігійних ідей на формування козацької духовної культури, піддаються аналізу такі форми духовної культури українського козацтва, завдяки яким можна стверджувати про її унікальність і самобутність, релігійно-естетичний синкретизм.

Ключові слова: *духовна культура, українське козацтво, запорозьке мистецтво, козацьке бароко, православна релігія, релігійно-естетичний синкретизм.*

Постановка проблеми. Сучасний етап розвитку українського суспільства визначається підвищенням інтересом до питань духовної культури, тому актуальним є дослідження феномену української духовної культури, осмислення механізмів і способів її збереження, звернення до її коренів. Зокрема, у контексті дослідження історії української духовної культури на особливу увагу заслуговує аналіз процесів, що відбувалися в період XVII–XVIII ст. – у козацьку добу – один із найважливіших і значною мірою переломних етапів історії української державності й національної ідеї. Це був час самодержавного та культурно-національного становлення українства, формування етнічної свідомості, розвитку культури бароко в Україні. Головне, це час розквіту українського козацтва, підтвердження чому є слова В.Смоля з фундаментальної праці “Україна – козацька держава”: “Україна і козацтво... Україна – земля козацька... Ці крилаті вирази не слід сприймати лише як красиву поетичну метафору. Це – тісно взаємопов’язані поняття, об’єктивна даність, обумовлена специфікою суспільно-політичних реалій XVI–XVIII ст.” [17, с.13].

Крім того, слід зазначити, що провідним чинником козацької духовної культури досліджуваного періоду було православ’я, бо саме воно визначало релігійні засади української державності та духовності.

У XVII–XVIII ст. українська культура перебувала в річищі греко-слов’янських впливів, де панувала парадигма православного богомислення. Разом з тим є всі підстави твердити про збагачення української духовності західно-європейським досвідом бароко й одночасним впливом козацького культурного середовища. Отже, виникає необхідність аналізу співвідношення духовних чинників становлення українського, зокрема козацького, бароко. А дослідження духовної культури українського козацтва надає можливості розуміння тих особливостей культури України, які є виразом її самобутності та неповторності, унікальності й автентичності.

Аналіз досліджень і публікацій. Культура українського козацтва являє собою велику цікавість для науковців. Дослідженню козацького культурного середовища, його місця в історії української культури присвячені праці Д.Яворницького “Історія запорозьких козаків” [21], М.Грушевського “Козацькі часи до року 1625” [4], В.Голобуцького “Запорозьке козацтво” [3], Д.Наливайка “Відгомін боротьби українських козаків з шляхетсько-католицькою експансією наприкінці XVI – першій половині XVII ст. у Західній Європі” [12], В.Шейка “Історія української художньої культури” [19], О.Я.Єфименка “Історія України і її народу” [5]. Ретельно вивчено закони козацького війська, проаналізовано поняття “козацької республіки”, демократичний устрій якої став основним принципом першої в Європі української конституції. Наведено приклади суспільного життя й побуту козаків, вплив козацтва на розвиток політико-правових і загальноосвітніх тенденцій в Україні. Проведено аналіз культурного середовища козацтва, його мистецьких смаків і глибокої прихильності до народної спадщини, ролі в збереженні художніх традицій.

Дослідження І.Крип’якевича [9], М.Поповича [16], П.Жолтовського [6], А.Макарова [11] розглядають козацтво як соціально-історичне явище української культури, одночасно доводять повсякденне перебування козаків у розвиненому культурному середовищі, яке мало за підґрунтя багатотисячолетні народні мистецькі традиції. Аналізуються форми впливу козацьких художніх смаків на процес формування стильових ознак українського бароко у вітчизняній культурі та мистецтві.

Християнські засади української духовності, а також зв’язок української церкви з процесами становлення етнонаціональної свідомості та державно-національного відродження досліджують А.Колодний і Л.Филипович [8]. Київські науковці чітко окреслюють релігійні виміри української духовності, наголошуючи на тому, що в Україні релігія завжди була підпорядкованою етнічному процесові, а релігійна свідомість і почуття ментально відповідали духу нації, етнокультурній індивідуальності. За висновками дослідників, український народ, завдяки власній історії та особливостям своєї національної духовності, є одним з найрелігійніших народів світу.

Серед ранніх досліджень специфіки розвитку української культури й історії української церкви слід також відзначити працю І.Огієнка “Українська церква. Нариси з історії української православної церкви” [13].

Дослідник українського козацтва канадський історик-україніст С.Плохій у своїй книзі “Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні” звертається до таких питань: “взаємозв’язок козацтва та релігії”, “вплив релігії на ідеологію, поведінку й ідентичність козацтва”, “наслідки козацького втручання в релігійні справи для української православної церкви та її стосунків з іншими церквами та релігійними групами” [15, с.16]. Досліджуючи “період з кінця XVI – до середини XVII ст. – часи зростання козацтва та його перетворення на окремий суспільний стан”, він прагне уникнути, з одного боку, “крайнощів марксистських уявлень про релігію та релігійні ідеї як оболонку для висловлення секулярних ідей, мотивів і концепцій, а, з іншого – спокуси подавати цілу ідеологію епохи як суто релігійний феномен” [15, с.18]. Разом з тим С.Плохій підкреслює, наскільки “складним завданням є виокремлення з загальної маси ідей, уявлень і стереотипів XVII–XVIII ст. саме тих, які були так чи інакше пов’язані з релігією та релігійною боротьбою. У реформаційний та постреформаційний період релігійні уявлення становили одну з підвалин, на яку спиралися політичні, соціальні та правові погляди й концепції, тому виокремити їх можна лише з певною часткою умовності” [15, с.18].

Мета статті полягає в з’ясуванні ролі релігії в культурних процесах, що відбувалися в Україні в період XVII–XVIII ст. під впливом барокових тенденцій і феномену українського козацтва. Висуваються завдання дослідження впливу релігійних ідей на формування козацької духовної культури; аналізу таких форм духовної культури укра-

їнського козацтва, завдяки яким можна стверджувати про її унікальність і самотність, релігійно-естетичний синкретизм.

Виклад основного матеріалу. Такі концепти, як козацьке мистецтво, козацьке відродження, козацьке бароко, козацькі іконописці, що зустрічаємо в літературних та історичних джерелах, не виглядають лише архаїчними синонімами українського. Звернувшись до конкретних фактів, явищ, пам'яток барокового мистецтва, можна пересвідчитися, що саме козацтво дало українській духовній культурі не тільки ідеал національного героя-козака, а і його художню концепцію (наприклад, архетип “козака Мамає”). “Суть концепції – цього своєрідного автопортрету народу – погляд самого героя – спадкоємця і освоювача предковічної землі, право на яку постійно треба обстоювати та обороняти” [22, с.5]. В основі цієї єдиної етико-релігійно-естетичної концепції – замилювання ріднокраєм людини, яка дивиться на нього як уперше та як востаннє, у тому стані між життям і смертю, як на війні, що, за словами Д.І.Яворницького, визначило своєрідність запорозької духовності й, вочевидь, концепцію запорозького мистецтва. Як указує Л.Яценко, “саме звідси безпосередність, свіжість, особлива гострота й мобільність естетичного погляду, не обтяженого готовими формулами, звідси особливий характер як вперше створюваної символіки” козацького мистецтва [22, с.5].

М.Брайчевський висловив справедливу гіпотезу, що “особливі форми козацького життя й побуту не могли не створити й особливі форми матеріальної культури Запорозжя, мистецтво сповнене духом степової вольниці та презирства до еталонів” [2, с.22]. За давньою українською традицією, той, кого називають козаком, не обов'язково військова людина. Він має бути насамперед “справжнім чоловіком”. Мужнім, освіченим, розумним, із високим почуттям власної гідності. І що особливо цінується в людині-козаку, – це його лицарство, тобто готовність служити високій ідеї, громаді, ставати на оборону гнаного, слабого, переслідуваного. Інакше кажучи, “козак – ідеал, український архетип чоловіка” [11, с.185]. У такому “ідеалі чоловіка”, як стверджує А.Макаров, відбилася вся українська історія, а особливо історія XVII століття з його прагненням до освіти, миру, людяності – і, водночас, з безконечними війнами, безконечними жертвами в ім'я свободи й віри.

Багато роздумував над проблемами козацької духовної культури та загадкою козацької душі й Д.Яворницький. “Тут, – писав Яворницький про Січ, – було своєрідне молодецтво й особливий, епікурейський погляд на життя людини, котра даремно обтяжує себе працею і турботами, не розуміючи справжнього сенсу життя – існувати для веселощів і радості. Однак, дивлячись на життя з точки зору веселого й дозвольного спостерігача, запорожець знав і похмурі думи, як і в кожній руської людини, завжди зауважувалася якась двоїстість: то він дуже веселий, жартівливий і цікавий, то дуже сумний, мовчазний, похмурий і неприступний ...” [20, с.180].

Запорозька духовність була вірною не “букві”, а “духу” християнства й склала підґрунтя козацькій релігійно-естетичній концепції, її ідеалу героя-козака, який, за визначенням історика В.Антоновича, найближче підходив до національного [1, с.203]. У цій концепції поєднувалися релігія, етика й естетика, віра, добро й краса.

Проблема взаємозв'язку релігії з українською культурою, як вважає А.Колодний, це – питання про етноконфесійну специфіку культури, про набуття релігією функцій, не притаманних їй як такій, про роль, яку вона відіграє, виконуючи функції, будучи безпосередньо вплетеною в повсякденне життя людей. Філософ визнає, що етноконфесійна специфіка культури виражається в переплетінні віроповчальних і культових особливостей якогось віросповідного напрямку з особливостями традиційних виявів матеріальної та духовної культури певного народу – живописом, архітектурою, народним мистецтвом, усною народною творчістю, звичаями, обрядами, способами господарювання й побутування [7, с.67].

Звісно, релігійність була сутнісною ознакою української культури, а церква відіграла ключову роль в її становленні та розвитку. Це твердження стосується, певним чином, і культури українського козацтва. Православні козаки, будучи залученими до проблем зіткнення контрреформаційного католицизму зі східноєвропейським православ'ям, узяли активну участь у релігійній боротьбі, вони “з перших десятиліть XVII ст. виступили на боці переслідуваної православної церкви” [15, с.17], утрутившись у хід історії релігії в Україні.

Аналізувати зазначене питання сучасний дослідник може, лише опираючись на матеріали гетьманських листів та універсалів, офіційні документи козацької адміністрації й Православної церкви, полемічну літературу, джерела позаукраїнського походження тощо. На жаль, вивчення тем, пов'язаних з феноменом козацтва, стикається з проблемою обмеженості джерельної бази, що пов'язано з відсутністю козацької архівної служби, а за браком або обмеженістю творених досліджуваною соціальною групою (козацтвом) джерел дуже важко відобразити її погляд на саму себе та суспільство й культуру. Але у вивченні релігійного чинника культури українського козацтва унікальним є те, що існує можливість дослідження наявних структурних форм української духовної культури, збережених в історичному розвитку України, одними з яких є її художньо-естетичні форми, що активно опрацьовувалися вченими ще з кінця XIX ст.

Як вважають сучасні науковці (наприклад, А.Макаров), козацтво, будучи потужною військовою й значною суспільною-політичною силою, виявилось здатним утворити власне творче середовище й виступати на кону духовного життя народу як творець самобутніх художніх цінностей, як рятувальник й охоронець православ'я. “Козацькі думи, козацькі пісні, козацькі танці, козацькі літописи, ікони та козацькі собори – все це не порожні слова. За ними – величезний духовний досвід XVI–XVIII ст., значну частину якого пощастило втілити у своїй художній діяльності саме козацтву. Все це залишило в культурній свідомості українського народу найглибший слід, а краса козацького мистецтва породила легенди про золоте життя під булавою гетьманів, про козацьку країну тихих вод і світлих зір” [11, с.187].

Уперше особливості релігійності та церковного ладу на Запорозжжі майже вичерпно розкрив Д.Яворницький. Видатний дослідник козацької історії та культури виділив щиру, без святенництва, запорозьку побожність, духовне значення храму, особливу роль церкви в унікальному козацькому устрої [14, с.92]. Усе це можна відстежити в сотнях опублікованих ним архівних документів, численній особистій бібліотеці праць з історії козацтва, у яке він був закоханий змалку. Стосовно релігійності українського козацтва історик відзначав: “Захист віри предків і православної церкви становив основу всього їхнього життя” [21, с.192].

Д.Яворницького вважають найглибшим знавцем і першим дослідником українського козацтва, його діяльність знаменувала початок комплексного дослідження й збірництва запорозької матеріальної та духовної спадщини. “Історія запорозьких козаків”, написана Яворницьким, була першою капітальною працею, у якій подавалася глибока та всебічна характеристика Запорозького краю, історія Запорозької Січі й козаків-запорозьців, їх економічного, політичного, правового, військового укладу життя, побуту, звичаїв, релігійних вірувань і культури. У передмові до першого тому “Історії” знаходимо слова Д.І.Яворницького: “...в основание настоящего труда легло шестнадцатилетнее изучение жизни и военных деяний запорожских козаков, прославивших себя бессмертными подвигами в борьбе за веру, народность, отечество” [21, с.9].

Наведені в книзі факти засвідчують, наскільки великою була роль православної релігії в заселенні та житті козацького краю. Яворницький налічує в XVII столітті чотири церкви на Запорозжжі, а у XVIII – понад 70. Це наочно доводить, що запорозьке Придніпров'я не було “Диким Полем”. Уже така велика чисельність храмів засвідчує й

релігійно-естетичний розвій козацьких земель. Декілька поколінь запорозьких фундаторів коштом козацької громади зводили храми на Запорожжі, на які, як каже народна пісня, “першу частку здобичі давали”. Православний храм, як найповніший вияв духовної цілісності української культури, без перебільшення, відігравав у становленні нації ту ж саму роль, що й козаччина в історії українського народу, а українська церква в історії української духовності, зокрема доби бароко.

Єдність боротьби за волю й віру, що одухотворювала запорожців і диктувала потребу в ідеалі, визначає естетичну цілісність запорозького мистецтва й роль храму як його найвищого вияву. Храм, як пише Л.Яценко, стає естетичним утіленням ідеалу духовного єднання козацтва, “букетом-вазоном” усіх видів народної творчості. За словами М.Брайчевського, саме “особливі форми козацького життя й побуту не могли не створити й особливі форми матеріальної культури Запорожжя, мистецтво сповнене духом степової вольниці та презирства до еталонів” [2, с.22].

Дуже поетично, з естетичним милуванням описує запорозький храм у своїй книзі “Світло українського бароко” А.Макаров: “Внутрішня напруга задуму проявляється у зовнішній експресії архітектурної пластики козачого собору. Він чимось нагадує живу й рухливу в кожному її вигині, кожному пружку хмару. Хмару, що опустилася на землю і ще не встигла застигнути, скам’яніти, відокремитись від повітря, що її породило. Собор ніби не має стін, бо те, що було в його давньоруського попередника стабільною, надійною, чітко окресленою в просторі стіною, в даному разі починає саме розчленовуватися, подрібнюватися, вигинатися під різними кутами. Храм ніби прагне розчинитися у просторі, а простір намагається проникнути у нього, злитися з ним. Величезна кількість виступаючих колонок, картушів, лиштви та декоративних прикрас теж беруть участь у цій метафізичній грі. Одні з них виступають вперед, інші, навпаки, занурюються в товщу стіни, утворюючи хвилеподібні лінії силуету споруди. Архітектура ніби розплескується у просторі, тане в ньому, втрачає чіткі контури мас” [11, с.187].

Далі він стверджує, що п’ятиверховий козацький собор – утілення народної мрії про небо на землі, але деякі інші дослідники мають на це свою думку. Г.Логвин вершиною українського дерев’яного будівництва вважає хрещатий дев’ятибанний Троїцький собор, збудований геніальним народним майстром Якимом Погрібняком на замовлення запорожців у 1773–1778 роках. “Тут, – пише дослідник, – втілено... не тільки естетичні уподобання запорозького козацтва, а й традиції народної архітектури” [10, с.448].

Придніпровський запорозький храм, описаний Г.Логвином, як констатує Л.Яценко, “з усіх зафіксованих Яворницьким на початок ХХ ст., дійшов до нас лише самотнім шедевром дерев’яного будівництва – Новомосковським Троїцьким собором, становив собою справжній букет різноманітних художніх традицій. У його вбранні гармонійно поєднувалися візантійська одухотвореність малярства та пристрасне поривання барокової пластики й орнаментальне відлуння скіто-сарматського та кіпчанського Степу” [22, с.6].

Принципово важливим є те, як довели дослідники українського козацтва (Д.Яворницький, Л.Яценко), що, незважаючи на все розмаїття художніх традицій козацької культури, вбрання запорозького храму поєднує їх без еkleктики в єдиній образній системі – символічному образі єдності землі й неба, наочно представлених в єдності оселі Бога та житла людини [22, с.6].

Отже, духовний синкретизм козацької культури знаходить яскраве ствердження в запорозькій “естетиці” з її єдністю віри, краси, доброго та веселого, єднанням релігійного, естетичного й морального, що відповідало українському бароковому ідеалу.

А на думку Чижевського, “кожна нація є тільки обмеженим і однобічним розкриттям людського ідеалу. Але в оцих обмежених і однобічних здійсненнях загальнолюдський ідеал і є живий. Тому кожна нація якраз в своєму своєрідному оригінальному, у своїй “однобічності” й обмеженості і має вічне, загальне значення” [18, с.106]. У рам-

ках української культури XVII–XVIII ст., на наш погляд, таким “ідеалом”, що має “вічне, загальне значення”, і є козацтво.

Висновки. Таким чином, козацтво відіграло стрижневу роль в українській історії, вплинувши на політичні, соціальні, правові й естетичні погляди та концепції XVII–XVIII ст., ключове місце в яких посідала релігія. Ще раз підкреслюємо, що державотворче значення козащини в українській історії в щільному зв’язку з релігійними чинниками обумовлює її визначальний вплив на формування української духовної культури. Козацтво долучилося до творення релігійно-естетичного синкретизму національної культури, мистецького стилю бароко, тогочасного світогляду, стилю мислення й життя, а також права, моралі, мови, ментальності, з утвердженням цих форм соціокультурного буття в царині безмежної істини православної релігії.

1. Антонович В. Короткий нарис з історії козащини / Володимир Антонович // Вітчизна. – 1992. – № 9. – С. 184–203.
2. Брайчевський М. Ю. Перспективи дослідження українських старожитностей XIV–XVIII століть / М. Ю. Брайчевський // Середні віки на Україні. – К. : Мистецтво, 1971. – Вип. I. – 287 с.
3. Голобуцький В. А. Запорозьке козацтво / В. А. Голобуцький. – К. : Вища школа, 1994. – 539 с.
4. Грушевський М. С. Історія України-Русі : в 11 т., 12 кн. / М. С. Грушевський. – Репринт. вид. – К. : Наук. думка, 1995. – Т. 7 : Козацькі часи до року 1625. – 624 с.
5. Єфименко О. Я. Історія України і її народу / О. Я. Єфименко ; [упорядкув. Ю. О. Іванченка, Н. Д. Прибеги ; передм. Т. Г. Лазаренка]. – К. : Мистецтво, 1992. – 254 с.
6. Жолтовський П. М. Художнє життя на Україні XVI–XVIII ст. / П. М. Жолтовський. – К. : Наук. думка, 1983. – 180 с.
7. Історія української культури : у 5 т. / НАН України ; голов. ред. Б. Є. Патон. – Т. 3 : Українська культура другої половини XVII–XVIII ст. / відп. ред. В. А. Смолій. – К. : Наук. думка, 2003. – 1246 с.
8. Колодний А. М. Українська духовність в її релігійних вимірах / А. М. Колодний // Церква і національне Відродження. – К., 1993. – С. 288–296 ; Колодний А. М. // Релігійна духовність українців / Колодний А. М., Филипович Л. О. – Львів : Логос, 2006. – 183 с.
9. Крип’якевич І. П. Історія України / І. П. Крип’якевич. – Львів : Світ, 1990. – 520 с. – (Пам’ятки іст. думки України).
10. Логвин Г. Н. По Україні : стародавні мистецькі пам’ятки / Г. Н. Логвин. – К. : Мистецтво, 1968. – 463 с.
11. Макаров А. М. Світло українського бароко / А. М. Макаров. – К. : Мистецтво, 1994. – 288 с.
12. Наливайко Д. С. Відгомін боротьби українських козаків з шляхетсько-католицькою експансією наприкінці XVI – першій половині XVII ст. у Західній Європі / Д. С. Наливайко // Середні віки на Україні / АН УРСР, Ін-т археології. – К. : Наук. думка, 1971. – Вип. I. – С. 40–60.
13. Огієнко І. І. Українська церква. Нариси з історії української православної церкви : у 2 т. / І. І. Огієнко. – К., 1993. – 284 с.
14. Піщанська В. М. Шляхами Яворницького / В. М. Піщанська // Культура народів Причорномор’я. – 2009. – № 162. – С. 92–96.
15. Плохій С. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні / С. Плохій. – К. : Критика, 2005. – 496 с.
16. Попович М. В. Нариси з історії української культури / М. В. Попович. – 2-ге вид., випр. – К. : АртЕк, 2001. – 727 с.
17. Україна – козацька держава : наукове вид. / упоряд. Недяк В. В. ; наук. ред. Щербак В. О., Федорук О. К. – К. : Вид-во “Емма”, 2004. – 1216 с. : 5175 іл.
18. Чижевський Д. Філософія і національність / Д. Чижевський // Основа. – 1994. – № 26 (4). – С. 104–109.
19. Шейко В. М. Історія української художньої культури / В. М. Шейко. – Х. : ХДІК, 1991. – 91 с.
20. Яворницький Д. І. Історія запорізьких козаків : у 3 т. / Д. І. Яворницький. – Львів : Світ, 1990. – Т. 1. – 319 с.; 1991. – Т. 2. – 392 с.; 1992. – Т. 3. – 456 с.
21. Яворницький Д. І. Історія Запорозьких козаків : у 3 т. / редкол.: П. С. Сохань (відп. ред.). – Львів : Світ, 1990. – Т. I. – Переклад за вид.: Єварницький Д. И. История запорожских казаков. – С. Пб., 1892. – Т. I. – 529 с.
22. Яценко Л. І. Українська ікона кінця XVII – початку XX століття у зібранні Дніпропетровського художнього музею : каталог / Л. І. Яценко. – Дніпропетровськ : ДАНА, 1997. – 48 с.

It is analyzed the role of religion in the cultural processes that took place in Ukraine during the XVII–XVIII centuries influenced by Baroque trends and phenomenon of the Ukrainian Cossacks. The influence of religious ideas on the formation of the Cossack spiritual culture is studied, those forms of spiritual culture of the Ukrainian Cossacks are analyzed through which you can confirm its uniqueness and identity, religious and aesthetic syncretism.

Keywords: *spiritual culture, Ukrainian Cossacks, Zaporozhye art, Cossack's Baroque, Orthodox religion, aesthetic and religious syncretism.*

УДК 070:130.123

ББК 87.5

Юлія Дмитерко (Плахотнюк)

РОЛЬ ЖУРНАЛІСТИКИ В РОЗВИТКУ ДУХОВНОСТІ ЛЮДИНИ

У статті розглядається сучасний стан функціонування українських ЗМІ в процесах формування національної свідомості громадян, характеризуються інструменти впливу ЗМІ на створення в суспільстві відповідної системи світоглядно-ціннісних орієнтацій, здійснюється аналіз інформаційного законодавства на його відповідність з етичними принципами.

Ключові слова: *засоби масової інформації, інформаційно-культурний простір, журналістика, медійна політика, істина, відповідальність, компетентність, обізнаність, реальність.*

У сучасних умовах засоби масової інформації (ЗМІ) мають великий вплив на духовно-етичні процеси, що відбуваються в суспільстві. Вони виступають вагомим засобом створення історико-культурного інформаційного простору держави, який, по суті, є тим духовно-ідеологічним цементом, що скріплює народ у політичну націю. Відомий фахівець у галузі масових комунікацій В.Лизанчук зазначає: "...людські спільноти творяться мережами інформаційних комунікацій, через які передається необхідна державно-політична, суспільно-економічна, ідеологічна, історична, етнічна та інша інформація. Національна мережа засобів масової комунікації – це один із "трьох китів", на якому базується державна самосвідомість, поряд з національною інтелігенцією та національною політичною елітою" [10, с.15].

Однак ЗМІ можуть не лише консолідувати суспільство, а й відігравати деструктивну роль, підривати його соціально-психологічну стійкість шляхом створення й просування в масову свідомість негативних ціннісних образів, чужих вітчизняній культурі ідеалів і цінностей. Тому суспільство й держава мають постійно дбати про нейтралізацію регресивних тенденцій в інформаційно-аксіологічному полі й мобілізувати ресурсний потенціал ЗМІ для формування такої ціннісної системи, яка змогла б забезпечити духовну єдність суспільства.

"Мас-медіа повинні стати засобом масового порозуміння, натомість масовість спричинила перевагу турботи про обсяг комунікації над турботою про її зміст" – до таких висновків дійшов відомий польський режисер і публіцист Кшиштоф Зануссі. Він справедливо вважає, що сьогодні "переважає комунікаційний супермаркет". Про це у своїй книзі "Публіцистика й тенденції розвитку світу" пише український дослідник журналістики професор Й.Д.Лось [11, с.220]. Справді, за останні десятиліття дослідники масової комунікації "б'ють на сполох", аналізуючи проблеми соціальної відповідальності журналістів за слово та формування етичних аспектів суспільної думки.

Найголовніше завдання журналіста – служити правді й справедливості. Згідно з "Великим тлумачним словником сучасної української мови", "істина – це достовірне знання, що правильно відображає реальну дійсність у свідомості людей". Журналістський твір, який не надихає людину правдивою інформацією, не сповнює надією, не об'єктивно відтворює дійсність – не може претендувати на визначення справжнього журналістського тексту.

В.Ульянов написав крилаті в тоталітарній державі слова: “Преса – не тільки колективний пропагандист і колективний агітатор, але й колективний організатор” [9, с.320]. Україна вже не тоталітарна держава, але сформульовані в постімперській Росії функції преси (пропагувати, агітувати й організовувати) донині “працюють” у мас-медіа України. Як наслідок – оплачені ідейні майдани в містах і містечках з будь-яких приводів: “за НАТО” – “проти НАТО”, “за ЄС” – “за Росію”, “за націоналізм” – “проти фашизму”, “за гідну пенсію” – “проти корупції”, “за приватизацію” – “проти приватизації”, “за Юлю” – “за Януковича” тощо.

Як висловився дослідник журналістики професор М.Г.Житарюк, преса перетворюється на ретранслятор вуличних, кабінетних, парламентських параноїдально-шизофренічних гримас і творить з їхньою допомогою байдужу, черству, аполітичну сіру масу [9, с.320]. Ретрансляція спеціально організованих (спровокованих, постановочних) сцен у довільному тлумаченні витонченіша за цитування класиків марксизму-ленізму чи матеріалів пленумів ЦК КПРС. Сучасні медіа, які не вміють адекватно розпоряджатись отриманою свободою слова, небезпечніші й підступніші за радянський офіціоз, адже вони – відвертіші, доступніші, зовні правдивіші. Якщо на радянську пропаганду, на думку М.Г.Житарюка, дорослі громадяни мають імунітет, то на сучасну медіаманіпуляцію (чи власного виробництва, чи імпортовану) його немає [9].

Як бачимо, так сумнозвісно виглядає сьогочасна медійна політика, яка не радує майбутньою перспективою. Але чи є якась альтернатива, у чому надія на покращення якості й становища українського інформаційного простору?

Відомо, що немає безвихідних ситуацій. Кожне явище, яке з’являється, має в собі певний позитивний намір. Те ж саме стосується й симулякрів. Симулякр – термін, що означає зображення, копію того, чого насправді не існує. У контексті філософії постмодернізму тлумачиться як “точна копія, оригінал якої ніколи не існував”; копія копії (за Платоном), пустий (порожній) знак, псевдоріч; образ, знак, не співвіднесений із реальністю; нереальний синтетичний продукт, комбінаторна модель у безповітряному просторі. З точки зору класичної філософії, це, за своєю суттю, негативні поняття. Однак, оцінюючи сучасну дійсність, симулякри як феномен постмодернізму заміняють ті прогалини соціальної культури, які вже не виконують своїх функцій.

Проте, якщо кожен буде на своєму місці, що, згідно з давньокитайським принципом “виправлення імен” означає те, що коли кожна людина буде займатися своєю справою, тобто нести відповідальність за всі свої дії, тоді світ не буде настільки збайдужілим і неструктурованим.

Істина виступає як основний шлях до свободи журналістики, до викристалізування її як достовірного джерела інформації. Оскільки немає в культурі вищої мети, як формування особистості людини, журналіст повинен усвідомити, що його основне завдання “полягає не у збиранні інформації, а в поширенні правдивої інформації, встановленні рівноваги між тим, що він жадібно поглинає з вірою в добро у світі, сповненому фальшивих цінностей, і тим, що він вихлюпує. Межа між ними невловна й рухлива. Єдиним фільтром у даному разі є лише його сумління” [11, с.235].

Епоха великих перемін відзначається тим, що моральний релятивізм узаконюється поряд з моральною проповіддю. Релятивізм – небезпечна пастка. Адже так само, як добро протиставляється злу, так і правда протиставляється фальші. Коли ж усе довкола є відносним, слабкі люди шукають порятунку в “сильній владі” або підпорядковуються мафії.

Слід підкреслити, що споживач інформації сам відповідає за свій вільний вибір. Чи глядач, слухач, читач, які створюють ринок і купують неякісний товар, відповідають за поширення брехні, дезінформації? Відповідальність споживача інформації виявляється у двох різних планах. Приймаючи повідомлення, свідомо спотворені їх передавачем, люди передовсім шкодять собі. Водночас у публічній площині це споживання є

фактом ринковим – створює попит на брехню, деградацію культури, на духовний розклад, упослідження, моральний занепад. Хіба пересічний громадянин не розуміє, що культура – як повітря? Немає варіантів розвитку людства поза культурою й релігією. Сама культура (символи, герої, звичаї, цінності) і починається з релігії. А потім розгладжується в інші форми, – переконує Й.Д.Лось [11].

У діяльності журналістів правда повинна бути основою, фундаментом подачі фактів. Адже існують чітко виражені правда й брехня, добро та зло. Потрібно доступно розмежовувати ці поняття. Брехня – це смерть для журналістики. Слово має надихати, а не зневіряти.

Добро – як мета істини – повинно бути результатом дій журналіста. Він, керуючись моральними засадами, говорить голосом народу задля досягнення спільного блага. Маючи в руках “зброю слова”, журналіст творить сучасну дійсність. Якою буде ця дійсність, багато в чому залежить лише від нього.

Але ж чому сьогодні відбувається протилежне? Які причини такої медійної політики в сучасних умовах? І взагалі, які фактори впливають на зміну моделей вираження інформаційного процесу?

Ось як про це пише у своїй книзі “Соціокультурна модель журналістики: традиції і новаторство” Мар’ян Житарюк: “Журналістика – соціальна система, що, з одного боку, відображає суспільні настрої, інтереси, з іншого ж, змінює та формує ці ж настрої та інтереси. Змінює не завжди на краще. Безвідповідальна, з позиції свободи слова, преса відповідальна за всі наслідки обмеження свободи слова” [9].

Намагаючись комплексно осмислити журналістику, урахувавши її міждисциплінарний характер і застосовуючи міждисциплінарний підхід (теорія інформації, філософія, мовознавство, теорія комунікації тощо), акцентуємо на тому, що журналістика загалом – це об’єкт, а українська журналістика, з одного боку, та осмислення творчо-продуктивної діяльності працівників мас-медіа з позицій адекватності й невідповідності, з іншого боку, – це предмет наукового розмислу [9]. М.Г.Житарюк ставить перед собою наукову мету – показати відмінність між журналістикою як соціальною системою, журналістикою як каналом інформування та/або зв’язку й журналістикою як інструментом боротьби. Іншими словами, дослідник аргументує гостру актуальність дилеми й проблеми “адекватність-віртуальність”. Звідси випливає логічне запитання, чи має право сучасна журналістика називатися журналістикою.

“До чого ближче сучасна журналістика – до адекватного відтворення дійсності чи створення віртуальних реальностей?”, “Чи журналістика віртуалізує соціокультурну дійсність?” – такі питання все частіше стоять і перед журналістами, і перед ученими, і перед звичайними споживачами інформації. Правник і філософ М.В.Розін дає однозначну відповідь: журналістика створює віртуальні реальності. Це дещо нагадує полеміку між М.Вебером і К.Марксом, під час якої М.Вебер хвалить К.Маркса за добру термінологію, але критикує за те, що з допомогою цієї термінології підміняли реальність. Макс Вебер пропонував розглядати поняття переважно як ідеальні типи, тобто як схеми, які б допомагали орієнтуватись у просторі. М.Розін, за аналогією до М.Вебера, теж пропонує вивчати журналістику з погляду ідеально типової побудови, не вникаючи в те, що є насправді. Тобто йдеться про схему, яка певним чином допомагає орієнтуватись у часі та матеріалі, але не є ідеальною чи повноцінною: “не вникання у справжність” – це втеча від дійсності [9, с.76].

Отже, що ж таке *віртуальна реальність* і які її прикметні риси? За М.Житарюком, віртуальна реальність – поняття порівняно нове – це перенесення самостійно й усвідомлено, самостійно та неусвідомлено, несамостійно й неусвідомлено в паралельний (нереальний) світ, у світ мрій і фантазій, страхів і жахів. Це творення вищого рівня абстрактності підсвідомо й машинно [9, с.77]. Це антонім до реальності – об’єктивно

існуючої дійсності, явищ, подій, фактів. Різновидом масової віртуальної комунікації є мережа Інтернет.

Для визначення результату комунікаційних процесів не менш важливе й те, з якого погляду трактувати факт і які оцінки застосовувати. Як зазначає Мар'ян Житарюк, тут завжди відображені дві складові: об'єктивна й суб'єктивна [9, с.77]. Об'єктивна базується переважно на можливостях технічної фіксації: фотографування, відеозйомка, диктофонний запис... Хоч фото- й відеоматеріали і є відображенням певного емпіричного явища, однак і тут нема однозначності, адже можна технічно зафіксувати нетипову, неправдиву ситуацію. Суб'єктивна складова залежить тільки від людини, від журналіста. Точніше, навіть не лише від журналіста, а часом і редактора, медіавласника, спонсора.

Дуже важливими у висвітленні будь-якого факту є компетентність і обізнаність журналіста. Від суб'єктивності нікуди не втекти. Автор-журналіст трактує й оцінює емпірику залежно від того, як він зрозумів ситуацію загалом, що зрозумів з того, що побачив. Навіть якщо він незаангажований, намагається бути порядним, споживач інформації все одно змушений аналізувати свідомість журналіста: його розуміння подій, систему цінностей тощо.

Різні журналісти подаватимуть факти по-іншому, залежно від різноманітних чинників. Пояснити, чому так відбувається, просто. Інформаційні взаємодії будуються, по-перше, з допомогою інформаційних кодів (об'єкт, тобто той, кому адресована інформація, сприймає її симетрично, без утрат, скільки надано – стільки й прийнято), по-друге, з допомогою даних, тобто функціональних значень інформаційних кодів для дій апарату їхньої інтерпретації, абстрагованих природою симетричних взаємодій, що є основою переносу цих кодів.

Отож маємо складну природу інформаційних взаємодій на рівні двох об'єктів – надавача та приймача – навіть тоді, коли немає жодних свідомих передумов для ускладнення чи конфліктності діалогу. Таким чином, кожна національна журналістика як соціальна система протистоїть антисоціофеноменам, але не для кожної це протистояння успішне. “Нежурналістським антисоціофеноменам неважко розвиватися шляхом паразитування на тих системах журналістики, в яких, по-перше, недорозвинутий імунітет, по-друге, хвороба “коротких штанців”, по-третє, завищена самоуява, по-четверте, порожні гаманці, по-п'яте, релятивізовані принципи...” [9].

Про це потрібно говорити детально, адже спільним мовчанням (як знаком згоди) можна “благословити” трансформацію української журналістики як соціальної системи на медіарілейшинз, медіавіртуалізацію, шоумедіалізацію тощо, справедливо вважає М.Г.Житарюк.

Журналістика як велике “суспільне дзеркало” не повинна лукавити, прикрашати чи спотворювати: чоловіка показувати жінкою, а старого – молодим... Але не завжди журналістам вдається чесно й авторитетно виконувати таку важливу суспільну функцію – віддзеркалювати (контролюючи, стимулюючи, формуючи, виховуючи тощо). А коли багато тих, які зацікавлені не в повній поінформованості, а в чомусь іншому, коли суб'єктивні фактори (ненадання інформації ЗМІ, низька кваліфікованість авторів, неусвідомлення видавцями значущої суспільної місії преси та її примітивізація) не зважають на об'єктивні речі, то отримуємо те, що називається напівправдою, недомовкою, дифамацією.

Ще один фактор, що впливає на роботу журналіста, – його самоідентифікація з різними соціальними суб'єктами. Багато що залежить і від того, чи автор представляє конкретні ЗМІ, чи є незалежним. Ціннісно він може прагнути до НАТО, Європейського Союзу чи Єдиного економічного простору... Тобто журналістові вкрай важко зламати усталену ідентифікаційну роль, яка фактично формує його позицію й авторське підґрунтя.

В Україні досі не створений цілісний національний інформаційно-культурний простір, без якого фактично неможлива ні політична єдність нації, ні формування самої

національної ідентичності. “Не будучи господарем власного інформаційного простору, реально не зробивши українську мову державною, перебуваючи у чужоземній інформаційній блокаді, Україні важко реалізовувати свою державотворчу національну ідею, з’єднувати поняття етнічного і політичного українця в одне поле, йти своїм шляхом розвитку, акумулюючи і використовуючи вітчизняний і світовий досвід” [9, с.80].

Сьогодні в Україні діє розгалужена система інформаційного законодавства. Прийняті закони України “Про інформацію” [1], “Про телебачення і радіомовлення” [4], “Про систему Суспільного телебачення та радіомовлення України” [6], “Про інформаційні агентства” [2], “Про державну підтримку засобів масової інформації та соціальний захист журналістів” [8], “Про порядок висвітлення діяльності органів виконавчої влади та органів місцевого самоврядування в Україні засобами масової інформації” [7], “Концепція національної безпеки України”, Закон України “Про інформаційний суверенітет та інформаційну безпеку України” [3]. При цьому інформаційне законодавство й досі значною мірою залишається фрагментарним і несистематизованим, на рівні підзаконних нормативних актів має доволі суперечливий характер. Правові норми, які регулюють інформаційний простір, розпорошені по різних законах і підзаконних нормативних актах, що ускладнює їх практичне застосування. Інформаційне законодавство містить значний масив протиріч та неузгодженостей, оперує недосконалим термінологічним апаратом. Неврегульованою з правової точки зору залишається діяльність інтернет-видань. Крім того, слід відзначити, що судові та правоохоронні органи не приділяють достатньо серйозної уваги боротьбі з порушеннями інформаційного законодавства [12].

В Україні відсутнє чітке законодавство щодо регулювання діяльності засобів масової інформації з урахуванням важливої ролі ЗМІ для розвитку духовності та формування в суспільстві духовно-ціннісних орієнтацій. Та, незважаючи на це, журналістика повинна випромінювати оптимізм, віру у власні сили, адже реальність – це реалізовані ідеї. Правдиві ідеї, що базуються на моральній, чесній, вільній позиції, на “свободі духу” (Євген Сверстюк), вічні, тому легко здолають кон’юнктуру й безпринципність. Чим швидше працівники ЗМІ це розуміють і неухильно дотримуватимуться цього принципу в повсякденній праці, тим швидше відродиться справжня журналістика як соціокультурна система.

1. Закон України “Про інформацію” // Відомості Верховної Ради України. – 1992. – № 48. – С. 12.
2. Закон України “Про інформаційні агентства” // Відомості Верховної Ради України. – 1995. – № 13. – С. 83.
3. Закон України “Про інформаційний суверенітет та інформаційну безпеку України”. – Режим доступу : www.rada.gov.ua.
4. Закон України “Про телебачення і радіомовлення”. – Режим доступу : www.rada.gov.ua.
5. Закон України “Про друковані засоби масової інформації” // Відомості Верховної Ради України. – 1993. – № 1. – С. 1.
6. Закон України “Про систему Суспільного телебачення і радіомовлення” // Відомості Верховної Ради України. – 1997. – № 45. – С. 1.
7. Закон України “Про порядок висвітлення діяльності органів виконавчої влади та органів місцевого самоврядування в Україні засобами масової інформації” // Відомості Верховної Ради України. – 1997. – № 49. – С. 1.
8. Закон України “Про державну підтримку засобів масової інформації та соціальний захист журналістів” // Відомості Верховної Ради України. – 1997. – № 50. – С. 302.
9. Житарюк М. Г. Соціокультурна модель журналістики: традиції і новаторство / М. Г. Житарюк. – Львів, 2008. – 416 с.
10. Лизанчук В. Феномен невмирущості нації / В. Лизанчук // Наукові записки АН ВШ України. – 2004. – Вип. 6. – С. 9–29.
11. Лось Й. Д. Публіцистика й тенденції розвитку світу: навчальний посібник / Й. Д. Лось. – Львів : Вид. центр Львів. нац. ун-ту ім. І. Франка, 2007. – 376 с.
12. Україна в 2006 році: внутрішнє і зовнішнє становище та перспективи розвитку: експерт. доп. – Режим доступу : <http://www.niss.gov.ua>.

This article discusses the current state of operation of Ukrainian mass media in the formation of national consciousness of citizens, characterized by the influence of media tools for the creation of a society ideologically – relevant system of values, carried out an analysis of information legislation for its compliance with ethical principles.

Keywords: media, information and cultural space, journalism, media policy, truth, responsibility, competence, knowledge, reality.

УДК 376-055.52:[316.3+323.25]

ББК 66.011

Лариса Рибченко

КУЛЬТУРА ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА ЯК УМОВА РОЗВИТКУ ДІТЕЙ З ОСОБЛИВИМИ ОСВІТНИМИ ПОТРЕБАМИ

В Україні відбувається поступовий процес становлення демократичної держави та громадянського суспільства, і його дослідження є досить актуальними. У статті розглядаються основні проблеми формування та становлення громадянського суспільства в Україні, чинники, які впливають на підвищення культури відносин у громадянському суспільстві як умови розвитку дітей з особливими потребами.

Ключові слова: громадянське суспільство, громадські організації, демократизація, інститут громадянського суспільства, особи з особливими потребами.

Проблема формування громадянського суспільства є однією з головних в умовах переходу від авторитарного політичного режиму до демократичного. З проголошенням незалежності в Україні розпочався активний процес формування якісно нових інститутів демократичної держави. Складовими елементами цього процесу є: утвердження принципів демократії та політичного плюралізму; забезпечення прав і свобод громадян; формування системи самоврядування; створення дієвого сектору неурядових громадських організацій; визнання засобів масової інформації важливим елементом громадянського суспільства. Під громадянським суспільством дослідники розуміють “суспільство громадян із високим рівнем економічної, соціальної й політичної культур і моральних властивостей, яке спільно з державою утворює розвинені правові відносини”. Тобто громадянське суспільство включає насамперед сукупність недержавних відносин, які розвиваються між соціальними інституціями, у центрі яких виступає людина. Співпраця громадянського суспільства з державою повинна відбуватися на рівноправних засадах, коли суспільні інститути мають можливість впливати та контролювати діяльність влади.

В Україні громадянське суспільство ще повністю не сформоване. Слабкість недержавних організацій та їх коаліцій, неефективність влади у вирішенні соціальних проблем, залежність бізнесу від влади особливо проявляються на місцевому рівні. За таких умов міжсекторна співпраця не завжди відбувається на партнерських засадах, має місце переважаючий одного сектору над іншим, що, зрештою, не сприяє покращенню соціально-економічного становища громади.

Україна прагне до інтеграції в європейську спільноту, а це потребуватиме серйозних зусиль від громадських організацій у напрямі розбудови інститутів громадянського суспільства, які активно включаються в процес надання допомоги людям з особливими потребами. Сьогодні держава бере на себе зобов'язання забезпечити якісною спеціальною освітою всі категорії дітей-інвалідів відповідно до міжнародних і державних документів. Разом з тим соціальний попит з боку батьків дітей з особливими освітніми потребами, у тому числі батьків аутичних дітей, на систематичну та якісну медико-психолого-педагогічну допомогу, яка дає можливість надалі інтегруватися в “доросле життя”, не відповідає реаліям. Оскільки відсутні продуктивні пропозиції з боку вітчизняної психолого-педагогічної науки та практики, зміст педагогічної й профорієнтаційної роботи з дітьми в реабілітаційних закладах залежить від джерел фінансування, позиції ор-

ганів опіки, батьків, некритичної абсолютизації запозичених зі світової практики окремих реабілітаційних методів і технологій без їх необхідного наукового аналізу та фахового компетентного застосування. Сумно усвідомлювати, що в нашій державі не створена система ранньої діагностики, реабілітації, соціалізації таких дітей. Найчастіше діти з аутизмом і психоневрологічними розладами знаходяться поза навчанням. Разом із цим система надання державної допомоги дітям з розладами психічного здоров'я в цивілізованих (як прийнято нині говорити) країнах значно вирізняється від того рівня, який на цей час може запропонувати наша держава.

Формування в Україні громадянського суспільства відбувається досить повільно. Причиною такого розвитку є те, що частина суспільства просто не усвідомлює необхідність демократичних реформ. Відомо, що об'єднання ветеранів та інвалідів в Україні складає 8,3% від загальної кількості громадських організацій. Чисельність активно діючих з них громадських організацій становить близько третини від загальної кількості зареєстрованих. За результатами спільного опитування фонду "Демократичні ініціативи" імені Ілька Кучеріва й соціологічної служби Центру Разумкова, "громадяни вважають, що потреба в активній громадській діяльності може в них з'явитися у разі, коли вона принесе конкретну користь їм або їхній сім'ї (37%) та якщо під загрозою опиниться життя, здоров'я чи добробут близьких і така діяльність сприятиме ліквідації цієї загрози (33%)" [1].

Надалі ми розглянемо досвід розбудови громадського суспільства на прикладі громадських організацій, які створили батьки дітей, що потребують особливих психолого-педагогічних умов у вихованні та навчанні.

У нашій країні становище людей з аутизмом залишає бажати кращого. Лише кілька місяців тому, завдяки спільній акції, проведеній МГО Фонд допомоги дітям із синдромом аутизму "Дитина з майбутнім" (голова І.Сергієнко) та Асоціації батьків дітей з аутизмом (голова Є.Панічевська), а також великій спільній роботі громадських організацій і державних чиновників, дорослі люди з аутизмом набули статусу. У листі № 4.1-08-619 від 09.11.2012, яке Міністерство охорони здоров'я України розіслало своїм регіональним управлінням, воно висловило своє занепокоєння несвоєчасною діагностикою та низьким рівнем виявлення розладів у спектрі аутизму. У міністерстві визнали, що практика, коли після 18 років аутист отримує новий діагноз – психічні розлади, у т. ч. шизофренія, – неправильна й не відповідає практиці більшості країн світу. Вік 18 років, згідно із цим документом, уже не може бути підставою для зміни діагнозу "дитячий аутизм" на шизофренію.

Дніпропетровська громадська організація інвалідів "Особливе дитинство" (голова С.Мігульова) вважає головною метою соціальний захист, реабілітацію та залучення до суспільно корисної діяльності батьків дітей з аутизмом, а також задоволення та захист їх законних прав й інтересів. Ця організація веде дуже активну юридичну роботу. На її базі постійно проходять семінари й тренінги правозахисної тематики стосовно дітей-інвалідів.

З 1 березня 2012 року у Львові працює Центр денного перебування для підлітків і дорослих осіб з особливими потребами, у тому числі з аутизмом. Центр відкрито спільними зусиллями Товариства "Родина Кольпінга" (голова К.Островська), урядової програми Німеччини та Міжнародного благодійного фонду "Реновабіс", одним з напрямів діяльності якого є допомога в працевлаштуванні осіб з особливими потребами. Головним завданням центру денного перебування є адаптація осіб з аутизмом у соціумі, вироблення навичок самообслуговування та з'ясування можливостей їхньої професійної орієнтації й зайнятості. Нині організовано систематичне відвідування центру денного перебування для 8 осіб з високим рівнем аутизму з періодичністю 5 разів на тиждень (6 год на день). Центр розрахований на людей післяшкільного віку. Паралельно з реабілітаційною роботою в Центрі здійснюється лонгетюдне дослідження підлітків з аутизмом за методикою Adolescent and Adult Psychoeducational Profile (AAPPEP) – психолого-освітнього профілю підлітків і дорослих, яка була перекладена з німецької мови й

опублікована в книзі “Реабілітація дітей зі спектром аутизму у центрі денного перебування” [2]. Це дослідження дозволяє виділити пріоритетні напрями роботи з кожною конкретною особою, розвивати сфери її найбільшого успіху, оптимізувати роботу центру загалом. У результаті роботи напрацьовано модель адаптації осіб зі спектром аутизму в суспільстві в невеликих центрах, де за рахунок великого співвідношення вихователі/діти (2 вихователі та 2 волонтери в групі до 8 осіб + індивідуальні заняття зі спеціалістами протягом денної програми) реально забезпечується індивідуальний підхід, відбувається помітний розвиток емоційної, психомоторної сфери, засвоєння й оволодіння побутових і професійних навичок. Зі старшими дітьми пріоритетним напрямом у роботі є соціально-побутова реабілітація й професійна орієнтація. Вихованці часто працюють за межами міста. Наприклад, у Пустомитах (Львівська обл.) з 2010 року існує деревообробна майстерня, де вчать людей з аутизмом працювати. Крім цього, виїжджають на ферми, де намагаються навчити вихованців обслуговуючій праці. Центр дає змогу людям з аутизмом реалізуватися, закріпитися в соціумі й повноцінно жити. Центр денного перебування є перехідним етапом для таких людей на шляху до життя в соціумі [3].

Одним з напрямів діяльності харківського Благодійного фонду “Квіти життя” (голова Н.Івашура) є створення Camphilla (“Табір на пагорбі”) – місця для спільного проживання дорослих людей з аутизмом для подальшої їхньої соціальної адаптації та навчання трудової діяльності в супроводі педагогів, адапторів, психологів, волонтерів. Це дуже своєчасний і сучасний проект, який заслуговує на те, щоб наша держава звернула на нього увагу. Організація активно працює над упровадженням інклюзивної освіти в регіоні. Так, за підтримки та супроводу цієї організації 7 дітей з психоневрологічними розладами й аутизмом пішли цього року до школи.

Громадська організація “Монтессорі-Центр реабілітації дітей-інвалідів «Соняшник»” (м. Полтава) відкрила дитячий садок і школу для дітей, що мають порушення аутистичного спектру. Робота ведеться індивідуально й на групових заняттях з дітьми. А вже раніше цих дітей перекидали із садка в садок або взагалі відмовлялися брати в дитячий колектив. У багатьох з них навіть не встановлено точний діагноз. Працюючи за спеціальними методиками, колектив ГО “Монтессорі-Центр «Соняшник»” зміг отримати плідні результати, сформувалася група дітей, готових освоювати шкільну програму. Це ще один приклад того, що коли громада опікується своїми нащадками, створює умови для їх ранньої реабілітації (від двох років), вона зможе знайти шляхи їх реабілітації.

Не можна не відзначити спільну діяльність бердянського БФ “Кольорові долоньки” (голова І.Калініченко) й Асоціації батьків дітей з аутизмом (голова Є.Панічевська) з організації та проведення некомерційного корекційно-оздоровчого табору для сімей з дітьми з особливостями в розвитку. Така робота здійснюється вже два роки. За цей час тридцять сімей з різних куточків України змогли отримати допомогу та консультації щодо подальшої реабілітації дітей.

Тернопільська громадська організація “Дзвіночки” об’єднала батьків, які готові допомагати своїм особливим дітям. Завдяки невтомній діяльності батьків, цій організації вдалося отримати приміщення для реабілітації та навчання дітей. На власні кошти членів організації був зроблений ремонт приміщення. Реабілітацію та навчання в цьому центрі проводять батьки, які здобули спеціальну освіту й тепер допомагають іншим сім’ям.

З вищенаведених прикладів можна зробити такі висновки. Для покращення розвитку громадянського суспільства, особливо розвитку батьківських громадських організацій дітей-інвалідів в Україні, нині потрібно:

- сприяння встановленню максимальної відкритості, прозорості та підзвітності суспільству органів виконавчої влади, органів місцевого самоврядування;
- зростання соціального капіталу для підвищення рівня взаємодовіри та взаємодії в суспільстві;

- створення сприятливих умов для організації й функціонування інститутів громадянського суспільства;
- забезпечення участі інститутів громадянського суспільства у формуванні та реалізації державної, регіональної політики, зокрема, шляхом створення умов для забезпечення широкого ефективного представництва інтересів громадян в органах виконавчої влади й органах місцевого самоврядування, проведення регулярних консультацій (діалогу) із громадськістю з найважливіших питань життя суспільства й держави;
- запровадження громадського контролю за діяльністю органів виконавчої влади, органів місцевого самоврядування, посилення впливу інститутів громадянського суспільства на прийняття управлінських рішень та їх реалізацію;
- сприяння благодійній, волонтерській діяльності, іншим формам громадської активності та громадянської культури [1].

Розбудова громадянського суспільства в Україні має орієнтуватися на європейські стандарти забезпечення та захисту прав і свобод людини, зокрема, упровадження практики належного врядування, доброчесності, відкритості, прозорості та підзвітності інститутів влади, створення умов для різноманіття суспільних інтересів, у тому числі економічних, екологічних, соціальних, культурних, релігійних, територіальних тощо, і форм їх вираження (громадські ініціативи, суспільні рухи, асоціації, об'єднання).

Отже, громадянське суспільство в Україні має перспективи помітного, свідомого розвитку. Батьки дітей з особливими потребами – це могутня сила в розбудові толерантного демократичного суспільства.

1. Ставнійчук С. Дефіцити демократії може покрити лише активне громадянське суспільство [Електронний ресурс] / Марина Ставнійчук // Дзеркало тижня. Україна. – 2012. – № 12. – 30 берез. – Режим доступу : http://dt.ua/POLITICS/defitsiti_demokratiyi_mozhe_pokriti_lishe_aktivne_gromadyanske_suspilstvo-99715.html.
2. Островська К. О. Реабілітація дітей зі спектром аутизму у центрі денного перебування / Островська К. О., Рибак. Ю. В. – Львів : Тріада плюс, 2010. – 156 с.
3. У Львові адаптують європейські підходи у реабілітації людей з аутизмом // веб-ресурс: // <http://uzinform.com.ua/news/2012/12/11/6835.html>.

Civil society – this is one of the main elements of a democratic state. Since Ukraine is a gradual process of becoming a democratic state and civil society, then this theme is very relevant. This article reviews the main problems of formation and development of civil society in Ukraine, factors affecting it, and what should be done to improve the development of civil society in Ukraine.

Keywords: *civil society, civil organizations, democratization, civil society institutions, persons with special needs.*

УДК 821.161.2.09

ББК 87.7

Ганна Файзулліна

**СПІВВІДНОШЕННЯ КОНКОРДИЗМУ Й ДИСКОРДИЗМУ У ВЧЕННІ
В.ВИННИЧЕНКА ПРО ДУХОВНЕ ЗДОРОВ'Я ЯК ОСНОВУ ЩАСТЯ**

У статті розглядається вчення В.Винниченка про конкордизм з позиції утвердження духовного здоров'я людства, що протиставляється дискордизму, який репрезентує “духовну недугу”. Подано приклади втілення деяких правил трактату “Конкордизм” у художньо-філософських творах письменника.

Ключові слова: *конкордизм, дискордизм, духовне здоров'я, щастя, духовна недуга, дисгармонія.*

Постановка проблеми. Духовне здоров'я людини залежить від внутрішнього світу особистості, зокрема, інтеріоризованих форм духовної культури людства – освіти, науки, мистецтва, релігії, філософії, моралі, права. Свідомість людини, її ментальність,

особистісна й національна самоідентифікація, розуміння сенсу життя, оцінка реалізації власних здібностей і можливостей у контексті суспільних ідеалів і особистого світогляду – усе це зумовлює стан її духовного здоров'я. Крім того, важливою умовою для духовного здоров'я й життєвої рівноваги є фізична узгодженість тіла й душі, соматичного та психічного.

Для Володимира Винниченка духовне здоров'я є невід'ємною складовою при досягненні головного абсолюту – щастя. Свої філософсько-етичні погляди він підсумував у трактаті “Конкордизм. Система будування щастя” (1938–1948), де вчення *конкордизму* (від лат. *concordia* – погодження, згода) охоплює всі сфери життя людини й, передовсім, стосується моральності, духовних засад культури. Основою Винниченкової теорії “конкордизму” стало осмислення близьких йому філософських ідей Ж.-М.Гюйо (“Мораль Епікура”), А.Бергсона (“Два джерела моралі та релігії”), А. Бейє (“Ідея добра”), Леконта дю Нуї (“Людина та її призначення”), Ш.О.Бонтана (“Людина перед лицем церкви”), Жана Фіно (“Наука щастя”), В.-М.Вундта, антрополога та соціолога Г.Лебона, математика-філософа Ж.А.Пуанкаре з точки зору віднайдення соціально-психологічних шляхів до щастя.

Аналіз досліджень і публікацій. В Україні ініціатором філософсько-етичного аспекту дослідження творчості В.Винниченка є Григорій Костюк. Уперше ж проаналізувала Винниченкові філософські трактати “Щастя: Листи до юнака” і “Конкордизм. Система будування щастя” Надія Гусак у кандидатській дисертації з етики [5]. Тамара Гундорова як літературознавець торкнулася перетину одного з найголовніших принципів “Конкордизму” – “чесність із собою” – з “філософією життя” Ф.Ніцше. Інна Кошова [6] виокремила ключові постулати трактату “Конкордизм”, утілені в романах В.Винниченка “Лепрозорій”, “Вічний імператив”, “По-свій!”, “Чесність із собою”, “Записки Кирпатого Мефістофеля”, “Поклади золота”, у п'єсах “Великий Молох” і “Дізгармонія”.

Відтак **актуальність** статті полягає в з'ясуванні можливості духовного здоров'я через подолання причин “духовної недуги” людства на базі філософських і літературних творів В.Винниченка. Адже, побачивши за допомогою філософії та мистецтва “зі сторони” свої хворобливі вади, легше віднайти “рецепт” морального зцілення, досягнення духовного здоров'я як основи щастя.

Наша **мета** – проаналізувати художнє втілення деяких теоретичних заповідей етико-філософського трактату “Конкордизм. Система будування щастя” у романах В.Винниченка “Лепрозорій”, “Сонячна машина” і п'єсі “Дізгармонія”, з'ясувати їх значення для осмислення й забезпечення духовного здоров'я людини, її життєвого щастя.

Виклад основного матеріалу. “Конкордизм” – двотомна праця утопічного характеру, соціально-етична програма майбутнього гармонійного суспільства. “Конкордизмом ми називаємо систему лікування та реорганізації сил сучасного людського організму, сил як фізичних, так і психічних, систему базовану на рівновазі та погодженні тих сил” [3, с.67]. Ідеї “конкордизму” – це те, до чого В.Винниченко йшов, починаючи з 1905 року, коли йому відкрилася картина страшної дисгармонії: недосконалі люди, недосконале суспільство, суперечливе, готове до самознищення, людство. Описуючи тогочасний стан суспільства устами Грицька з п'єси “Дізгармонія” (1906), В.Винниченко ніби говорить про реальність початку ХХІ століття: “Ми – дізгармонічні, що ми не піднялись до нашого розуму, що натягуємо головою вгору, тіло осідає до землі. І получаються безглузді якісь фігури, якісь свині з шиями жирафи...” [1, с.39].

У своєму трактаті В.Винниченко висуває теорію творення нового гармонійного, духовно й тілесно здорового суспільства, заснованого на погодженні фізичних і психічних сил. Концепція “Конкордизму” містить 13 “правил” (заповідей):

1. “В усіх галузях життя твого звільняйся від гіпнозу релігії і будь простою частиною природи” [3, с.74].

2. “Будь погоджений з іншими, не шкідливими тобі живими істотами на землі й скільки змога бувай у русі, на повітрі, у найближчому контакті з сонцем, рослиною” [3, с.78].

3. “Не годуйся нічим, непритаманним природі людини”, себто нічим, що “не приготуване на кухні матері природи” [3, с.86].

4. “Будь суцільним, іншими словами: роби так, щоб кожна твоя дія була виявом погодження всіх, або великої більшості головних сил (інстинктів, підінстинктів, розуму, почуття, підсвідомості, волі)” [3, с.119].

5. “Будь чесним з собою, себто виводь на поверхню свідомості кожен підсвідому думку твою, кожне приховане почуття, не старайся з легкодухості, чи з надмірного егоїзму, чи страху загубити свої звички та втіхи лукавити з собою, не бійся бути правдивим і сміливим сам перед собою” [3, с.125–126].

6. “Будь погодженим в слові і ділі, себто: що визнаєш на словах, те виконуй на ділі. Що проповідуєш іншим, те роби сам у своєму власному житті” [3, с.127].

7. “Будь послідовним до кінця” [3, с.129].

8. “Не силуйся любити ближніх без власної оцінки і не претендуй на їхню любов, не будучи цінним для них” [3, с.144].

9. “Завсіди пам’ятай, що всі люди і ти сам хворі на страшну хворобу дискордизму. Борись із нею не догмою, не ненавистю, не карою, а розумінням, жалістю, поміччю” [3, с.146].

10. “Живи тільки з власної праці” [3, с.146].

11. “Кохайся, з ким любо кохатися, але родину твори тільки з тією людиною, яку ти всією душею і всім тілом твоїм хотів би (хотіла б) мати за матір (чи батька) дітей твоїх” [3, с.181].

12. “Не пануй і не підлягай пануванню” [3, с.203].

13. “Будь ні над колективом, ні під ним, ні поза ним, а тільки активною відданою клітиною його. І тоді навіть страждання за нього буде тобі за вищу радість” [3, с.203].

Постулати “Конкордизму” у романі В.Винниченка “Лепрозорій” (1938) репрезентує Івонна Вольвейн (Volvin утворено з двох перших складів імені й прізвища В.Винниченка у французькій транскрипції). На запитання Івонни про сутність щастя професор Матур відповідає, що щастя – це “рівновага й погодження сил” [4, с.50], що вже давно й безповоротно втрачено людством. Професор відкриває очі Івонні, що насправді життя поза “матрицею” представлене у вигляді “прокажельної ями”, де всі прокажені шукають собі місце під сонцем. “Трагізм наш у тому, що ми навіть не знаємо, що ми – прокажені, що ми закинені в цю яму й ніколи з неї не зможемо вибратися” [4, с.61]. Хвороба прокажених – не що інше, як “дискордизм сил” [4, с.52]. У Давній Греції існувала легенда, що дар сприймати пари, які вдихав Дельфійський оракул, був доступний усім, та людство стало зловживати цим даром, стрибаючи в яму, з якої більше не піднімалося. В.Винниченко романом “Лепрозорій” несвідомо переграє давньогрецьку легенду про божественний дар, який в українського митця й філософа набув значення “втраченого щастя”.

Теза професора Матура про те, що в кожного “чи неправильності шлунку, чи нервів чи сексуальність” [4, с.112], набуває більшої актуальності на початку ХХІ ст., коли фізичні хвороби настільки різноманітні й мають значення пандемії; коли духовне виродження, хоч і менш видиме, але настільки глобальне, що переростає в деградацію моральності суспільства. Як ніколи актуальними для сучасності є закиди Матура: “Подивіться новинки кінематографу: бий, риж, души. Такі їхні теми. Найрадикальніша жорстокість вже нікого не обурює, не лякає; можливість майбутньої війни, отруювання газами цілих міст, страшні страждання отруєних мирних людей, дітей, жінок – все це вже вважається майже за нормальне!” [4, с.270].

Прокажельня палацу Пужероль – це “постійна каторжна втеча від самих себе, від порожнечі й часу” [4, с.252]. Заповнюють люди цю порожнечу не важливо чим – їжею, танцями, алкоголем, кокаїном, коханням, сварками. Головне, не лишатися наодинці. Подібна “тотальна порожнеча” [4, с.254] привела доньку пані Пужероль – Клер – до саможубства. Перед своєю смертю вона залишила записку: “...Я тікаю. Прощайте. Клер” [4, с.259]. Такий соціально-правовий ескапізм має місце й у XXI ст., коли люди тікають від себе в алкоголь, наркотики, у віртуальність – шукати щастя “в мережі” або в “інші” світи, у тому числі й “потойбічні” (cyber space). Шекспірівська теза “життя – театр” набуває у В.Винниченка значення “життя – прокажельня”, що близька до думки Шарля Бодлера, що життя – це лікарня, де кожен пацієнт понад усе бажає перелягти на інше ліжко.

Причини хвороби людства – *дискордизму* – професор Матур вбачає в гіпертрофії егоїзму, непогодженні сил і в “неприродній” їжі”. Івонна ж з дитинства не куштувала м’яса, натомість вживає лише рослинну їжу. Вона гарна від природи душею й тілом, має пам’ять “первісної людини” і ніколи не хворіє, крім того, володіє лікувальною здатністю “гарячого подиху”. Незважаючи на приреченість світу й спокуси професора, вона шукає “виходу”, що є алюзією на другу частину П’ятикнижжя Мойсея – “Вихід”. Івонна пропонує свою утопічну модель світу – *конкордизм*. Для його побудови необхідно “вернутися до свого природного способу життя, а надто годування” [4, с.271]. Вона встановлює правила правильного харчування: “... ніякого м’яса, ніяких трупів, ніяких соусів, ... ніякого шампанського, лікерчиків, ніяких кав, ніяких тютюнів і такого подібного. Нічого вареного, печеного. Тільки те, що приготоване на кухні природи” [4, с.38].

В.Винниченко, будучи морально погодженим із собою до кінця, з 1932 року запроваджує разом із дружиною новий режим життя й перебудовує систему свого харчування. Вони відмовилися від цигарок й алкоголю, натомість почали вживати овочі, фрукти, горіхи; відмовилися від їжі, пов’язаної з убиванням живих істот і навіть від варених продуктів. Така система харчування базувалася значною мірою на ідеях швейцарського лікаря-дієтолога М.Бірхера-Беннера, який підходив до проблеми харчування з позицій натурфілософії, вважаючи, що харчова цінність і корисність їжі під впливом термічної обробки різко знижуються [7]. Ідея дієтолога про сонячне світло, яке матеріалізується в рослинах і надає людині життєвої сили, В.Винниченко втілює у романі “Сонячна машина” (1928). У романі йдеться про створення вченим Рудольфом Штором апарата, “який усуває зайвих посередників між людиною й сонцем у її годуванні” [2, с.159].

Для В.Винниченка важлива в духовному здоров’ї людини єдність з природою, а царювання “вінця творення” як вищої істоти в живому світі, на чому наголошує християнство, для нього не є прийнятним. Івонна закликає ставитися до людини як до маленької частки Всесвіту: “... ми ніякі не вищі істоти, ніякі не янголи, а такі самі частинки природи, як і всі інші частинки, ні кращі, ні гірші” [4, с.34]. В уста Труди Еленберг з роману “Сонячна машина” В.Винниченко вкладає думку про рівність людини з усім живим, сміливо заявляючи, що звірі моральніші, ніж люди: “Насамперед звірі страшенно правдиві. Вони не брешуть, уже хоча б через те, що не вміють говорити, а відомо ж, що слова людей на три чверті служать їм для брехні, щоб ховати те, що вони думають і роблять. Потім, звірі добріші за людей, кінь коня ніколи не вбиває, а люди вбивають людей більше, ніж звірів. Звірі надзвичайно серйозні й поважні, ніколи не сміються. Вони невинні й чисті, бо для них нема нічого ні соромного, ні нечистого, ні неморального, ні непристойного” [2, с.21].

Заповідь “Люби ближнього як самого себе, віддай душу за нього” абсурдна для В.Винниченка, бо, коли б вона виконалася, усі стали б схожими за інтересами, бажаннями, словами, думками. Любити чи не любити можна тільки оцінивши людину, бо, люблячи шкідливу, злу людину, ми робимо зло для інших, тих, кому ця людина шко-

дить. Івонна не розуміє, “якого ближнього любити? Кожного? Навіть убійників, злих, хворих дегенератів, дискордистів? Але коли виконувати цю заповідь чесно й послідовно до кінця, люблячи убійників, значить, помагаючи їм” [4, с.240].

Івонна пропонує свою модель політичного, правового й морального життя суспільства, прагне створити конкордистські комуни та написати план боротьби з дисконкордизмом. Утопія досягає глобальних універсалістичних масштабів. Уся Земля для неї Батьківщина – “спільна власність всіх людей всіх націй і рас” [4, с.297]. – Федеративна республіка Землі. Івонна вирішує й проблему війни: коли буде спільна власність на територію, то й причин воювати не буде. Цим самим В.Винниченко виступив зі спробою обґрунтування нового суспільного, політично-правового ладу, який має поєднувати кращі здобутки комуністичної та капіталістичної систем. Фактично, це було передбачення доктрини конвергенції двох антагоністичних систем у розумінні З.Бжезинського.

У п’єсі “Дізгармонія” висунуто думку, що основою дефіциту духовного здоров’я є відсутність “внімання к житті, до кожної капельки тих хвиль, серед яких ви пливете” [1, с.17]. Проблема людей у тому, що вони забули повчання Г.Сковороди про “сродну працю” і працюють не на тій роботі: “Всі щось роблять і всі брешуть, бо роблять не те, що хочуть, роблять без охоти, примусом... Поспішають кудись. Хіба цей чиновник, що їде на звошику, служить для себе, хіба він любить свою роботу?” [1, с.48]. Це було актуально тоді, актуально й нині.

Висновок. Отже, В.Винниченко в боротьбі проти всесвітньої дисгармонії й духовної недуги розробляє вчення про “узгодження” людини із собою й навколишнім середовищем – конкордизм. Він вірив, що людина зможе очиститися духовно й фізично й подолає соціальну проказу, виконуючи його “заповіді” для досягнення щастя. Художнім утіленням учення стали романи “Сонячна машина”, “Лепрозорій” і п’єса “Дізгармонія”, у яких В.Винниченко демонструє вади морально зіпсованого людства й указує шлях до віднайдення втраченого духовного здоров’я як основи життєвого щастя.

1. Винниченко В. Дізгармонія. Драматичні картини / В. Винниченко. – К., 1907. – 198 с.
2. Винниченко В. К. Сонячна машина : роман / В. К. Винниченко. – К. : Дніпро, 1955. – 619 с. – (Романи й повісті, 1989/6).
3. Винниченко В. Конкордизм. Система будування щастя / В. Винниченко. – К. : Укр. письм., 2011. – 342 с. – (Серія “Ad fontes”).
4. Винниченко В. Лепрозорій : роман / Володимир Винниченко ; [післям. Г. Сиваченко]. – К. : Знання, 2011. – 382 с.
5. Гусак Н. Щастя в етичній концепції “конкордизму” Володимира Винниченка : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.07 / Гусак Надія Іванівна. – К., 1999. – 164 с.
6. Кошова І. “Конкордизм” Володимира Винниченка: у пошуках формули щастя [Електронний ресурс] / І. Кошова. – Режим доступу : http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/vchu/N178/N178p051-063.pdf.
7. Сиваченко Г. Конкордизм В. Винниченка, або Мистецтво бути щасливим [Текст] / Г. Сиваченко // Хроніка 2000. – 2001. – № 39/40. – С. 426–440.
8. Файзулліна Г. Конкордизм і дискордизм в романі-антиутопії В. Винниченка “Лепрозорій” / Г. Файзулліна // Полілог культур: освітній і культурологічний аспекти : матеріали Всеукр. наук.-практ. конф. молодих науковців, 26 берез. 2013 р. – Чернігів : ЧНПУ імені Т. Г. Шевченка, 2013. – С. 107–108.

In the article the done attempt to analyze teachings of V.Vinnichenko about concordism from the perspective of strengthening the spiritual health of human being. Concordism opposed to discordianism that represents a “spiritual disease”. Examples are given of implementation of certain rules of treatise “Konkordizm” in artistic and philosophical works of the writer.

Keywords: concordism, discordianism, spiritual health, happiness, “spiritual disease”, disharmony.

НАШІ АВТОРИ

1. Безукладова Лариса Василівна – президент Міжнародної Академії духовних наук, Президент УВ МАЕН, кандидат філософських наук, академік МАЕН, почесний професор Віденського університету (Австрія), член Клубу Ректорів Європи (Оксфорд, Великобританія).
2. Білоус Світлана – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
3. Возняк Степан – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
4. Возняк Степан Володимирович – кандидат філософських наук, викладач кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
5. Винник Уляна – аспірантка кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
6. Гнатюк Ярослав – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
7. Голянич Михайло – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
8. Демків Тетяна – аспірантка кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
9. Дмитерко (Плахотнюк) Юлія – старший лаборант Львівського національного медичного університету імені Данила Галицького.
10. Дойчик Максим – кандидат філософських наук, доцент, заступник декана філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
11. Загорулько Марія – аспірантка кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету імені Тараса Шевченка.
12. Ірдиненко Катерина – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри хореографії Луганського національного університету імені Тараса Шевченка.
13. Качак Надія – старший викладач кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ.
14. Качмар Святослав – аспірант кафедри філософії національного університету “Львівська політехніка”.
15. Когутяк Надія – кандидат психологічних наук, доцент кафедри педагогічної і вікової психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
16. Ларіонова Вікторія – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
17. Литвин-Кіндратюк Світлана – кандидат психологічних наук, доцент кафедри педагогічної та вікової психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
18. Личковах Володимир – віце-президент Чернігівського відділення Міжнародної Академії духовних наук, доктор філософських наук, професор, Заслужений працівник освіти України, професор кафедри філософії та гуманітарних дисциплін Чернігівського державного технологічного університету.
19. Макарова Алла – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

20. Мороз Володимир – здобувач кафедри стародавньої та середньовічної історії Тернопільського національного педагогічного університету імені В.Гнатюка.
21. Мотрюк Віра – кандидат медичних наук, доцент кафедри дитячої хірургії та пропедевтики педіатрії Івано-Франківського національного медичного університету.
22. Надурак Віталій – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
23. Нікульчев Микола – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Донецького національного технічного університету.
24. Палій Анатолій – кандидат психологічних наук, доцент кафедри загальної та експериментальної психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
25. Парцей Надія – магістр психології.
26. Піщанська Вікторія – доцент кафедри філософії освіти Дніпропетровського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, докторант Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв.
27. Радченко Ольга – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
28. Рибченко Лариса – аспірантка Інституту корекційної педагогіки та психології Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова, член Громадської консультативної ради з питань захисту прав дитини при Президенті України, член експертно-консультативної ради з питань аутизму при МОН України.
29. Рохман Богдан – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
30. Сабадуха Володимир – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціальної роботи Навчально-наукового інституту праці та соціальних технологій Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля.
31. Сидорик Юрій – кандидат психологічних наук, доцент кафедри педагогічної та вікової психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
32. Скальська Дарія – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу.
33. Файзулліна Ганна – здобувачка кафедри теорії, історії культури і музикознавства Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв.
34. Яремак Анастасія – аспірантка кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

ЗМІСТ

ТЕОРЕТИЧНІ ПИТАННЯ ОНТОЛОГІЇ, ПРИЗНАЧЕННЯ ТА СТРУКТУРИ ФІЛОСОФІЇ

<i>Степан Возняк. Філософія як “культура душі”</i>	3
<i>Ярослав Гнатюк. Стратегії редукції історії філософії до філософської логіки й філософської евристики</i>	8
<i>Володимир Сабадуха. Обґрунтування онтологічних критеріїв індивідуального та суспільного буття</i>	14

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Максим Дойчик. Постановка й розв’язання проблеми гідності людини в Новочасній європейській філософії</i>	20
<i>Михайло Голянич. Прогностичні ідеї Василя Стефаніка</i>	26
<i>Уляна Винник. Особливості розгляду Х.Ортегою-і-Гассетом взаємовпливу техніки й формування “масової людини”</i>	35
<i>Микола Нікульчев. Інтерсуб’єктивність людського духу П.О.Флоренського як соціальний аспект принципу всеєдності</i>	41
<i>Степан Володимирович Возняк. Значення екзистенціалів для Гайдеггерівського розуміння сутності мислення</i>	49

ЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ МОРАЛІ

<i>Вікторія Ларіонова. Моральне відчуження (етико-філософський аналіз)</i>	56
<i>Віталій Надурак. Основні напрями впливу релігії на суспільну мораль</i>	61
<i>Ольга Радченко. Гідність сучасної людини як моральна основа якості життя</i>	68
<i>Тетяна Демків. Трансформація моральних пріоритетів на шляху до гендерної рівності</i>	73
<i>Богдан Рохман. Проблеми моралі: теорія та практика (Роздуми після конференції)</i>	77

ЕСТЕТИКА

<i>Дарія Скальська. Естетичний антропологізм: витоки й традиції</i>	79
<i>Анастасія Яремак. Людиномірність естетичного ідеалу в українській філософській думці</i>	84
<i>Катерина Ірдиненко. Естетичні концепції танцю в контексті західноєвропейського постмодерністського мистецтва</i>	89

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО Й ТЕОЛОГІЯ

<i>Алла Макарова. Дві моделі відносин людини із божественним у працях Ансельма Кентерберійського</i>	95
<i>Святослав Качмар. Проблема співвідношення віри й знання в ученні Климента Олександрійського</i>	102
<i>Володимир Мороз. Специфіка відносин УГКЦ і держави в умовах поліконфесійності</i>	108
<i>Світлана Білоус. Світ православ’я в контексті методики викладання релігієзнавства</i>	113

ЛЮДИНА ТА АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ПСИХОЛОГІЇ

<i>Анатолій Палій. Когнітивно-стильовий підхід до діагностики інтелекту</i>	118
<i>Надія Качак. Філософське осмислення буття людини крізь призму сучасних біотехнологій</i>	123
<i>Світлана Литвин-Кіндратюк. Інвектива як вияв деритуалізації міжпоколінної взаємодії</i>	129
<i>Надія Когутяк. “Розумію, що ви розумієте”, або Теорія психічного в дітей у нормі та при розладах аутичного спектра</i>	135
<i>Надія Парцей, Юрій Сидорик. Особливості самооцінки своєї зовнішності студентками з різними показниками індексу маси тіла</i>	143
<i>Anatoliy Paliy. Cognitive styles in the structure of integral individuality</i>	149
<i>Віра Мотрюк. Особливості психологічної підготовки медичних працівників для роботи в дитячих лікувально-профілактичних закладах</i>	155

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ ТА КУЛЬТУРИ	
<i>Лариса Безукладова.</i> Светская духовность и ее праксиологическое измерение.....	159
<i>Володимир Личковах.</i> Культурологічні виміри соціальної роботи.....	165
<i>Марія Загоруйко.</i> Краса “внутрішньої людини” в духовній культурі українського бароко.....	172
<i>Вікторія Піщанська.</i> Релігійно-естетичний синкретизм у духовній культурі українського козацтва.....	179
<i>Юлія Дмитерко (Плахотнюк).</i> Роль журналістики в розвитку духовності людини.....	185
<i>Лариса Рибченко.</i> Культура громадянського суспільства як умова розвитку дітей з особливими потребами.....	190
<i>Ганна Файзулліна.</i> Співвідношення конкордизму й дискордизму у вченні В.Винниченка про духовне здоров’я як основу щастя.....	193
НАШІ АВТОРИ	198

CONTENTS

THEORETICAL ITEMS OF ONTOLOGY, FUNCTIONS AND STRUCTURE OF PHILOSOPHY

<i>Stepan Voznyak</i> . Philosophy as “a State of Soul”.....	3
<i>Yaroslav Hnatyuk</i> . Strategies for Reduction of History of Philosophy to Philosophical Logic and Philosophical Heuristics.....	8
<i>Volodymyr Sabadukha</i> . Argumentation of Ontological Criteria for Individual and Social Being.....	14

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Maxym Doichyk</i> . The Scope of the Problem of Human Dignity in the Enlightenment Philosophy.....	20
<i>Mykhailo Holyanych</i> . Vasyl Stefanyk’s Prognostic Ideas.....	26
<i>Ulyana Vynnyk</i> . The Peculiarities of José Ortega y Gasset’s Investigation into the Correlation between Technology and “Mass Person” Formation.....	35
<i>Mykola Nikulchev</i> . P.O.Florenskii’s Intersubjectivity of Human Spirit as a Social Aspect of the Unity-of-All Principle.....	41
<i>Stepan V. Voznyak</i> . The Meaning of Existential in Heidegger’s Perspective on Thinking.....	49

ETHICAL-PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF MORALITY

<i>Viktoriya Larionova</i> . Moral Alienation (Ethical-Philosophical Analysis).....	56
<i>Vitaliy Nadurak</i> . Basic Vectors of the Influence of Religion on Social Morality.....	61
<i>Olha Radchenko</i> . Dignity of Modern Person as a Moral Basis for Living Standard.....	68
<i>Tetyana Demkiv</i> . Transformation of Moral Priorities on the Way to Gender Equality.....	73
<i>Bogdan Rokhman</i> . Problems of ethics: theory and practice (thoughts after the conference).....	77

AESTHETICS

<i>Dariya Skalska</i> . Aesthetic Anthropologism: Genesis and Traditions.....	79
<i>Anastasiya Yaremak</i> . Anthropocentrism of Aesthetic Ideal in the Ukrainian Philosophical Thought.....	84
<i>Kateryna Irdynenko</i> . Aesthetic Conception of Dancing Within Western European Postmodern Art... ..	89

RELIGIOUS STUDIES AND THEOLOGY

<i>Alla Makarova</i> . Two Models of the Relations Between a Human Being and the Divine in the works by Anselm of Canterbury.....	95
<i>Svyatoslav Kachmar</i> . The Problem of Correlation between Faith and Knowledge in Clement of Alexandria’s Doctrine.....	102
<i>Volodymyr Moroz</i> . The Specificity of Relationship between Ukrainian Greek Catholic Church and the State from a Perspective of Creeds Variety.....	108
<i>Svitlana Bilous</i> . The World of Orthodoxy in the Context of Teaching Methods of Religious Studies.....	113

A PERSON AND TOPICAL PROBLEMS OF PSYCHOLOGY

<i>Anatoliy Paliy</i> . Cognitive-Stylistic Approach to Diagnostics of Intelligence.....	118
<i>Nadiya Kachak</i> . Philosophical Consideration of Human Being from a Perspective of Modern Technologies.....	123
<i>Svitlana Lytvyn-Kindratyuk</i> . Invective as a Manifestation of Breaking Rituals in the Cooperation between Generations.....	129
<i>Nadiya Kohutyak</i> . “I Understand that You Understand” or the Theory of Psychic in Children with Normal Development and with Autistic Disorders.....	135
<i>Nadiya Partsei, Yuriy Sydoryk</i> . Peculiarities of Estimation of One’s Appearance by the Female Students with Different Indices of Body Weight.....	143
<i>Anatoliy Paliy</i> . Cognitive Styles in the Structure of Integral Individuality.....	149

<i>Vira Motryuk. The Peculiarities of Psychological Teaching of Medical Workers for the Work in Medical Establishments for Treatment and Prophylaxis.....</i>	155
---	-----

PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF SPIRITUALITY AND CULTURE

<i>Larysa Bezukladova. Secular Spirituality and Its Praxeological Perspective.....</i>	159
<i>Volodymyr Lychkovakh. Culturological Aspects of Social Work.....</i>	165
<i>Mariya Zagorulko. The Beauty of “Inner” Person in the Spiritual Culture of the Ukrainian Baroque.....</i>	172
<i>Viktoriya Pishchanska. Religious-Aesthetic Syncretism in the Spiritual Culture of the Ukrainian Cossacks.....</i>	179
<i>Juliya Dmyterko (Plakhotnyuk). The Role of Journalism in the Development of Human Spirituality.....</i>	185
<i>Larysa Rybchenko. The Culture of Civil Society as the Premise for the Development of Children with Special Needs.....</i>	190
<i>Hanna Fayzullina. The Interrelations Between Concordizm and Discordizm in V.Vynnychenko’s Doctrine of Spiritual Health as the Basis for Happiness.....</i>	193
INFORMATION ABOUT AUTORS.....	198

ВИМОГИ

до подання статей у Вісниках Прикарпатського університету, журналах, збірниках наукових праць, матеріалах конференцій

1. Обсяг оригінальної статті – 12 сторінок тексту, оглядових та рецензій – до 12, інформаційних про конференції – до 3 сторінок.

2. Статті подаються у форматі Microsoft Word. Назва файлу латинськими буквами має відповідати прізвищу першого автора. Увесь матеріал статті повинен міститися в одному файлі.

3. Текст статті повинен бути набраним через 1,5 інтервала, шрифт “Times New Roman Сут”, кегль 14. Поля: верхнє, нижнє, ліве – 2,5 см, праве – 1 см (30 рядків по 60–64 символи) (20 000 знаків).

4. Малюнки мають подаватися в окремих файлах у форматі *.tif, *.eps, Corel Draw або Adobe Photo Shop.

5. Таблиці повинні мати вертикальну орієнтацію і бути побудовані за допомогою майстра таблиць редактора Microsoft Word. Формули підготовлені в редакторі формул MS Equation. Статті, що містять значну кількість формул, подаються у форматі LaTeX.

6. Текст статті має бути оформлений відповідно до постанови ВАК №7-05/1 від 15 січня 2003 року “Про підвищення вимог до фахових видань, внесених до переліків ВАК України” (див. Бюлетень ВАК України. – 2003. – №1).

Статті пишуться за схемою:

- УДК і ББК (у лівому верхньому куті аркуша);
- автор(и) (ім'я, прізвище – жирним шрифтом, курсивом у правому куті);
- назва статті (заголовними буквами, жирним шрифтом);
- анотація й ключові (5–6) слова українською мовою;
- постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;

- аналіз останніх досліджень і публікацій, у яких започатковано розв'язання цієї проблеми й на які опирається автор, виокремлення не вирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття;

- виклад основного матеріалу з новим обґрунтуванням подальших досліджень 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); цей самий список джерел подається латинським алфавітом;

- ім'я та прізвище автора(ів), назва статті, анотація й ключові слова подаються англійською та російською мовами; розширена анотація англійською мовою (до 4 000 знаків) подається для веб-сайту “Вісника”;

- рецензент: прізвище, ініціали, (скорочено) науковий ступінь, вчене звання;

- у кінці вказується повністю прізвище, ім'я, по батькові, науковий ступінь, звання, посада автора(ів).

7. Статті, надруковані українською або англійською чи російською мовами, відредаговані й підписані авторами, подаються до редколегії на паперовому та електронному носіях (електронний варіант просимо продублювати на електронну пошту “Вісника” prny_visnuk_filosofia@ukr.net).

8. Разом зі статтею до “Вісника” необхідно подати рецензії провідних учених у даній галузі. Аспіранти та здобувачі подають до статті відгук наукового керівника й зовнішню рецензію.

Стаття обов'язково супроводжується заявкою з відомостями про автора(ів): *прізвище, ім'я, по батькові* (повністю); науковий ступінь, звання, посада, місце роботи; поштовий індекс, домашня адреса й телефони, електронна пошта.

Наукове видання

ВІСНИК
Прикарпатського університету
ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ

Випуск 17

Видається з 1995 р.

Мова видання: українська
Сфера розповсюдження: загальнодержавна
Свідоцтво про державну реєстрацію серія КВ № 435 від 17.02.1994 р.

Головний редактор *Василь ГОЛОВЧАК*
Літературний редактор *Олександра ЛЕНІВ*
Комп'ютерна правка і верстка *Оксана КЛИМЕНКО*
Коректор *Надія ГРИЦІВ*

Друкується українською мовою
Реєстраційне свідоцтво КВ №435

Підп. до друку 27.12.2013. Формат 60x84/8. Папір офсет.
Гарнітура "Times New Roman". Друк на ризографі. Ум. друк. арк. 23,83.
Наклад 100 пр. Зам. № 106.

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