

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

**ВІСНИК**  
**ПРИКАРПАТСЬКОГО**  
**УНІВЕРСИТЕТУ**  
**Філософські і психологічні науки**

Випуск XI



Івано-Франківськ  
2008

ББК 87-88

В 53

Вісник Прикарпатського університету  
Філософські і психологічні науки. 2008. Випуск XI.

У віснику вміщено статті з філософської україністики, історії філософії, соціальної філософії, етики, філософських проблем науки й культури, релігієзнавства, психології.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів.

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

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

Адреса редакційної колегії:

76000, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57,

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника.

Тел. 59-60-15.

© Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника, 2008.

© Видавничо-дизайнерський відділ ЦІТ, 2008.

УДК 1(091):130.122

ББК 87.3(4 Укр.)

Володимир Фомін

САМОВДОСКОНАЛЕННЯ ЯК ДУХОВНА ЗАПОВІДЬ  
МИСЛИТЕЛІВ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

*Стаття присвячена актуалізації ідеї самовдосконалення людини в складних контекстах соціо-культурної уніфікації ціннісних структур сучасного суспільства.*

*Ключові слова:* особа, соціальне середовище, самосвідомість, мораль, спосіб життя, самовдосконалення.

Початок третього тисячоліття не приніс людству збільшення віри в моральний поступ. Усе очевиднішою стає тенденція мінімізації духовно-етичної мотивації поведінки й відносин людей. Для, м'яко кажучи, значної кількості громадян найбільш привабливими ціннісними орієнтирами в житті є три взаємодіючі фактори:

Гроші  $\longleftrightarrow$  Влада  $\longleftrightarrow$  Успіх

Кожен із цих факторів сам по собі не несе якогось іманентного негативу. Проблемою вони стають за умови, якщо стають самоціллю, а значить і категоричним запереченням будь-яких моральних стримувань і противаг. За цих обставин ідея самовдосконалення особи набуває досить конфліктогенного сенсу. Достатньо “відкрити очі” на явний скептицизм, а то й цинізм, з якими “масова свідомість” сприймає будь-яку думку про моральність і можливість удосконалення людини. Як часто зловживають поняттями “духовність”, “справедливість”, “порядність”, “гідність”, “патріотизм”, “професіоналізм”, “освіченість” тощо. Адже розвинутість людини вимірюється системною взаємодією даних понять. Жодне з них не стане стійкою усвідомлюваною якістю, якщо втрачає значення системотворчого елемента цілісного духовного світу.

Виникає проблема протидії агресивному релятивізму та адаптації й самовдосконалення як багатофакторного процесу й до системи згаданих взаємодетермінуючих етичних категорій. І найбільш логічним та продуктивним способом аналізу проблеми може бути встановлення чітких змістовних зв'язків зі способом життя людей. Таким чином, з'являється вельми актуальна потреба в переконливій референтності самих моральних ідей і мислителів, які прагнули втілювати їх у реальні морально-ціннісні орієнтації, у спосіб життя, який органічно поєднує пристрасну проповідь і надихаючу сповідь.

Нікуди нам не дітися від цієї проблеми, доки в пам'яті людській наймудріші з “людей культури”, які в усьому були справжніми “майстрами життя”, для яких сама історія була мистецтвом не просто жити, а бути людиною. Слова шекспірівського Гамлета про батька-короля “Он человек был, человек во всем; Ему подобных мне уже не встретить...” [1, с.143] – чи не найкращий приклад у цьому відношенні.

Духовна спадщина світової культури безмежна й нетлінна. Перефразовуючи відомий жарт, можна сказати: завжди знайдуться ескімоси, які будуть повчати навіть жителів Конго, як поводитись у сильну спеку, які не стомляться кидати бісер і перед свинями. У цю людиноформуючу світову спадщину органічно вливається українська духовна традиція. Бачення людини як процесу “самоконструювання” було головною ланкою філософських та етичних шукань і розмислів вітчизняних мислителів.

Малою енциклопедією виховання і вдосконалення людини можна без найменших вагань уважати спадщину Київської Русі. “Поучення” Володимира Мономаха – перша ланка потужного ланцюга слов'янської духовності. Унікальність твору в його дивовижній невимушеності й простоті. Узагальнені міркування автора відображають

універсальні правила співіснування людей, мудрість віків і врешті-решт те, що сьогодні соціальні психологи та соціологи називають життєвими компетентностями. “Поучення” – це розгорнута система виховних впливів, осмислення й реалізація яких оптимізують життєві цілі, доводять їх до рівня постійних моральних шукань.

Структура “Поучення” є своєрідною системою взаємодії етико-психологічної мотивації розвитку моральних змін особи та соціокультурних умов її буття. Апеляцію до теологічних джерел і засобів удосконалення слід розуміти як духовний поштовх до САМОВДОСКОНАЛЕННЯ. Автор, по суті, започатковує традицію самопізнання як процесу та умови самовдосконалення. Як становлення та різнобічний розвиток людини неможливі без опанування системою комунікативних засобів (жести, міміка, мова, тональність, психодинамічні реакції тощо), так і самовдосконалення, особливо на його початкових рівнях, певними референтними чинниками. “Поучення” будується на максимальному врахуванні теологічних морально-психологічних імпульсів та рефлексій. Мудрість і справедливість моральних вимог до самоусвідомлення і вчинків набувають у міркуваннях автора твору незаперечної імперативності. А потужної мотиваційної сили їм надає органічний зв’язок із реальними людьми в реальних життєвих обставинах і відносинах. З одного боку, страх перед силою Бога, з іншого – страх перед своєю слабкістю в протистоянні тисячам щоденних спокус, водночас, оптимізує захоплення досконалістю, незбагненою красою і гармонійністю світу, а також – невловима безодня екзистенційного роздвоєння.

Кульмінаційним пунктом моральної філософії В.Мономаха є акцентуація само-свідомості людини, яка здатна розвивати позатеологічну мотивацію самовдосконалення. “Ризикуючи” накликати на свої думки глум нерозумних та безвірних, В.Мономах формулює цілу систему орієнтирів морального самовизначення людини, по великому рахунку, і теологічно детермінованих і автономних щодо релігії. Так, поруч із концептуальною констатацією того, що “Господом стопа чоловіка направляються. Коли він буде падати, то не розіб’ється, бо Господь підтримує руку його” [1, с.455], автор “виробляє” загальну антропософську парадигму людської життєдіяльності. Ідеться, зокрема, про те, що використання в “Поученні” уривка зі “Слова про подвижництво” Василя Великого (патрона-покровителя Мономаха). Це – застереження, що мають загальнолюдське, загальноетичне значення. *Треба мати, вчив молодь Василій, душі чисті, непорочні, тіла худі, лагідну бесіду і в міру слово господнє; при їді і питті без галасу великого бути, при старших – мовчати, премудрих слухати, старшим покорятися, з рівними й меншими – приязнь мати; без лукавства розмовляти, багато розуміти; не лютувати словом, не хулити розмовою, не надміру сміятися, соромитися старших; до жінок недостойних не говорити; долу очі мати, а душу – вгору; уникати, не старатися повчати легковажних; власть же – ні за що мати...* [2, с.456].

Про що просить Творця? Про “укриття від зборища лукавих і від множества тих, що творять несправедливість; про здатність не уподібнитись до лиходіїв, не завиджати тим, що творять беззаконня; про можливість бути праведником з малим, аніж беззаконником з багатством великим” [2, с.454].

Крім етико-комунікативних факторів не менш важливою є психологічна складова ціннісно-мотиваційної сфери людини. Ось ще одне цитування Мономахом Василя Великого, де йдеться про руйнівну суть гордині та зухвалості, духовну небезпеку “вознесення суєтою світу сього”. З таких психологічних засад випливає розуміння й необхідність “вчитися діяти благочестиво..., очима управляти, язик здержувати, ум смиряти, тіло упокорювати, гнів подавляти, помисел чистий мати, спонукаючи себе на добрі діла” [2, с.456]. Чи були це лише повчання, виховні настанови? Безумовно були, але не тільки.

Будь-яке повчання має бути апробованим власною поведінкою, усім способом життя. Проповідь може бути виправданою лише особистим прикладом, сповіддю. І це є незаперечною істиною, яку засвідчує хронологічна частина “Поучення” Мономаха. З найтяжчих випробувань (життєвих, ратних, духовних) виносить автор свій вердикт, своє етичне кредо: “Що належало робити отроку моему – те сам я робив: діла на війні і на ловах, уночі і вдень, на спеці і на холоді, не даючи собі супокою [...] сам робив я [все], що було треба. Весь порядок і в домі своїм – се я наводив, і в ловчих ловчий порядок сам держав, і в конюхів, і про соколів, і про яструбів [я сам дбав].

Також і бідного сина смерда і вбогу вдовицю не давав я сильним обидити, і за церковним порядком, і службою сам наглядав”. Це своєрідне самоподання. Бо говорить мислитель не на суді божому чи мирському, а на суді своєї совісті, яка закликає до межової відвертості, щирості й скромності в його повчаннях. “Та не осудіте мене, діти мої, ні інший хто..., бо не хвалю я себе, ні одвагу свою, а хвалю бога і прославляю милість його, що мене грішного і недостойного стільки літ оберігши од того смертного часу, не лінивим мене, недостойного, створив був, [а] на всякі діла людські здатного” [2, с.461].

Як бачимо, “Поучення” є твором вельми повчальним в осмисленні проблематики філософської антропології та етики. Це втілення спроби окреслити головні контури мистецтва життя, служіння розумом і душею добру, іншим людям, бути щасливим результатами цього служіння. А привід бути незадоволеним собою завжди знайдеться. Адже потреба в моральному ідеалі, його наявність, переживання його краси та не досяжності завжди співвідносяться з реально досягненим у прагненні наблизитися до нього. Так емпіризується або ідеалізується ще одна грань духовного життя людини. Вона пов’язана з внутрішнім станом, із самоусвідомленням своїх чеснот або згубних покликів. Мир у душі або прижиттєвий “страшний суд”, на якому “без звинувачувачів сам себе звинувачую” [2, с.464]. Інакше кажучи, морально-світоглядний горизонт “Поучення” надзвичайно великий. За ним у філософських науках кожного наступного століття продукувалися нові конструктивні ідеї самовдосконалення особи в конкретних соціокультурних умовах. Однак за будь-яких трансформацій суспільства багато тез “Поучення” залишається в силі й мотивує життєдіяльність сучасної людини. Прості й мудрі настанови водночас і справедливі, і корисні. “Що вмієте хорошого, того не забувайте, – наголошує Мономах, – а чого не вмієте, тому вчитесь – як батько мій, вдома сидючи, знав п’ять мов, від того і честь інших країн. Адже ліни्वство всьому мати: що хто не вміє, то не забуде, а чого не вміє, тому не навчиться. Добро ж створюючи, не лініться ні на що хороше ...: нехай не застане вас сонце у постілі. Так поведився батько мій блаженний і всі добрі мужі досконалі” [3, с.63–64].

Вдумливий батько, педагог-вихователь, знайде багато повчального також у “Древнерусских афоризмах”. Це хороша основа для пізнання себе, іншого, людських потреб та взаємин. Опанувавши перлини народної мудрості, людина набуває необхідного досвіду самовдосконалення у всіх векторах її суспільного буття. Афоризми є сконцентрованим узагальненням багатовікових пошуків ідеалу, культивуванням високих моральних якостей, психологічної врівноваженості, розсудливості, соціальності людини [4, с.94–96].

У полі зору давньоруських мислителів уся аксіосфера людей, насамперед поняття добра і зла, дружби, вірності, цінності незворотного часу, науки. Кожен з афоризмів може дати старт серйозному за змістом і розміром філософуванню щодо сенсу життя, щастя, влади, слави, бідності матеріальної і багатства духовного. Суперечливість людини, її постійне роздвоєння в контексті складних життєвих обставин і необхідність уміння робити розумний вибір – основне ціннісне навантаження давньоруської афористики. Таким чином, і сучасна людина легко зрозуміє, що кожен крилатий вислів

має значний виховний потенціал. Але в системному аналізі вони дають цілісну картину буття або стійкий моральний світогляд, апробовану часом моральну філософію. Усі знають, що найвищим проявом добра є любов до ближнього. Про що нагадує афоризм “Усім догоджати – зло”? Він велить любити ближнього залежно від справ його. Що значить “Багатим всі люди друзі”? Ті, що прагнуть дружби, прихильності, близькості з огляду на багатство, – також мої ближні. І їх мені, бідному, так само треба любити? Над усе люди прагнуть свободи. Будь-які форма й ступінь рабства неприйнятні і є тяжким випробуванням. Тому слід пам’ятати, що “розум – велике багатство для людини”. Тому “краще розум нагромаджувати, ніж багатство лукаве”. Рабство багатоліке. Звільняючись від бідності, легко потрапити в рабство до багатства. Звільняючись від рабства соціального, легко стати рабом нерозумних амбіцій, спокус, поширених руйнівних стереотипів. Вірно сказано: “В кожному домі є один раб – сам господар”. Дійсно, найбільша перемога і найбільша свобода – над самим собою, у собі самому, перед нерозумними бажаннями, примхами, шкідливими звичками тощо. Ще більш радикально звучать настанови самовдосконалення, пов’язані з виконанням управлінських обов’язків. “Хто хоче іншими управляти, нехай спершу навчиться володіти собою”; “Тому, хто приймає велику владу, належить великий розум мати”; “Глупо й обурливо, коли злі над добрими володарюють, а нерозумні над розумними”; “Небезпечно дати біснுவатому гострий ніж, а підступному – владу й могутність”. І ще одне вельми повчальне міркування, яке набуває в певному сенсі універсального значення. “Завидуй не тому, хто великої влади досяг, а тому, хто добре з похвалою покинув її”. Ця прекрасна сентенція є критерієм не тільки державців, керівників будь-якого рівня. Це пам’ятка кожному на все життя. Інакше кажучи: завидуй не тому, хто прожив у розкошах, славі, насолодах, комфорті, а хто йде з життя зі спокійною совістю, хто керувався в ньому законами Добра і Краси, хто вчився в предків і сучасників пізнавати себе й володіти собою. Врешті-решт, йдеться вже про багатофакторний духовний процес, у якому тісно взаємодіють, іноді протистоять одне одному – мотивація і воля до самовдосконалення особи та соціальне середовище. Один з афоризмів застерігає від недоброї суспільної практики: “Де закон, там і образ багато”. Отже, потрібна кожному неабияка моральна мужність і досконалість для того, щоб навчитись уникати зла, “догоджаючи всім”, і “вчити вчинками, а не словами”.

Духовна спадщина Київської Русі переконує, що самовдосконалення в цьому грішному світі означає глибоке розуміння, розуміння того, що “велике багатство нерозумним дітям не приносить користі”, що “ані хворого не може вилікувати золоте ліжко, ні глупому не на користь слава й багатство”, що “ім’я та слава дорожче людині, аніж красиве обличчя” і, нарешті, що “хороша смерть людині ліпше безпутного життя” [4, с.96–98].

З усього сказаного дійсно впливає, що “руська філософія орієнтувалася на людяність, конкретне, земне та дохідливе ... навчання життю найширших верств населення ... давала відповідь на основне питання будь-якої філософії: як жити людині в цім світі” [5, с.47]. Мірою референтності, істинності такого навчання була персоніфікована мудрість. Мономах, Іларіон, Данило Заточенник, єпископ Григорій Белгородський та інші репрезентують універсальну мудрість, головна цінність якої полягала в її невіддільності від високоморального способу життя, єдності дум і вчинків, джерела блага для індивідів і всього людства [5, с.49]. Це – учителі, які навчилися, лікарі, які конкретно самі зцілилися. Вони – істинні, унікальні проповідники самовдосконалення.

Усе життя вчитися. Усього. Усьому. Це аксіома для духовних подвижників Русі. Їм не можна не вірити, бо “серця їх зміцнювались у тілі красою і мудрістю”. “Я, – писав Данило Заточенник, – ні за море не їздив, ні у філософів не вчився, але був немов бджола – припадаючи до різних квіток і збираючи мед у соти; так і я з багатьох книжок

збирав солодощі слів і сенс їх і зібрав, як у міх води морські” [6, с.105]. Якою ж мірою відповідальності має проїнятися сучасна людина за свій духовний стан і повсякденний спосіб життя! Адже багато хто може сьогодні і за море поїхати, і філософів слухати, і з комп’ютеризованого середовища в будь-який куточок всесвіту зазирнути. Та чи правильні та мудрі висновки з цього робимо – оце питання. . .

1. Шекспір В. Трагедії. – М., 1964. – 485 с.
2. Мономах Володимир. Поучення // Літопис Руський. – К., 1989. – 591 с.
3. Поучение Владимира Мономаха // Изборник: Повести Древней Руси. – М., 1986. – 447 с.
4. Древнерусские афоризмы // Изборник: Повести Древней Руси. – М., 1986. – 447 с.
5. Історія філософії України. – К., 1994. – 416 с.
6. Моление Даниила Заточника // Изборник: Повести Древней Руси. – М., 1986. – 447 с.

*This article highlights a human self-perfection idea in the context of Ukrainian modern society.*

**Key words:** a human (being), socium, self-awakeness, ethics, inner world, mode of life, self-perfection.

УДК 17.022.1(477)

ББК 47.85

Максим Дойчик

## ПРОБЛЕМА ЖИТТЯ І СМЕРТІ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ

*Стаття є історико-філософським дослідженням особливостей розуміння життя і смерті в українській філософській думці доби Відродження (XVI – початку XVII ст.). Проблема життя і смерті розглядається в системі етичних і релігійних категорій, здійснюється її етико-філософський аналіз.*

**Ключові слова:** життя, смерть, безсмертя, сенс життя, душа, духовно-моральне вдосконалення, щастя.

У людській природі є своєрідне протиріччя між сприйняттям ідеалу для здійснення і справжньою неспроможністю ним жити. Християнська віра пояснює це відхилення в людині, що вимагає внутрішньої боротьби, первородним гріхом. Українські мислителі XVI – початку XVII ст. з гуманістичних позицій спробували пояснити цю подвійну слабкість людини, яка є причиною її життєвих страждань, яка зачіпає її розум, спокушений і засліплений пасткою жадань, і яка також змінює волю, часто неспроможну виконати те, що диктує сумління.

Працям українських гуманістів притаманна яскраво виражена риса – раціоналізм. Розум є для них вищою інстанцією, а недовіра до нього – ганебним засліпленням. Моральна дія рівнозначна розумній дії. “Всякаго гріха предваряєть безуміє, добродетели же й благодєянїя – разумъ” [7, с.40].

Розумова сила людської душі хоч і закладена в людині в процесі її створення, природно безмежна у своїй активності й має безкінечну потенцію до свого власного розвитку. Реалізація цієї потенції є природною для розуму, і будь-яке обмеження активності розуму веде до його спотворення. Обмеженість чи безмежність, а також простота чи складність думок розуму залежать від об’єкта, на який вони спрямовані, від того, про що він намагається мислити.

Одним з авторитетів у цьому питанні для українських гуманістів був відомий представник східної патристики Максим Сповідник. За його твердженням, розуму, який обдумує певні речі, властиво змінюватися відповідно до кожної думки: “Споглядаючи їх духовно, розум різноманітним чином перетворюється, пристосовуючись до кожного предмета споглядання” [8, с.133]. Отже, зосереджуючи свою увагу на тлінному, мінливому, обмеженому, людина немовби заражується, уподібнюється сприйнятому.

Подібно і Віталій з Дубна веде мову про те, що саме думка є джерелом доброчесності або початком гріха. Він підкреслював, що якщо людина мислить і “любить добре”, то вона є доброю душею, якщо ж зле – злою. Порівнюючи злі помисли з “малолітніми розбійниками”, він казав, що вони немов прослизують у “дім” людської свідомості й відчиняють двері “розбійникам великим”, щоб ті могли “ввійти, красти, умертвляти”. Звикаючи до злих думок, сповнюючи ними свою душу, людина непомітно для себе змінюється, перетворюється відповідно до них. “Таким чином спочатку входять малі помисли в душу нашу й відчиняють двері душевного зволення, щоб могла увійти смерть” [3, с.86] (за Ісайєю Копинським, людина, що намагається виглядати чужі гріхи й осудити інших, стає немов “злорукаве зерцало”, що “всехъ въ себе изображаєть, себе же не видитъ” [7, с.115]). Безумним є те, запевняє Віталій, що робиться без міркування, без спрямування очей своїх на “неомірність вічності”, оскільки людина на самому початку просто не уявляє, який кінець буде гріху [3, с.17]. Розумова слабкість людини дає їй змогу відволіктися від справжньої життєвої мети (Бога), щоб затриматись і пристати до сотворінь, які, замість указувати на Бога, витвором якого вони є, часто стають перешкодою на шляху до Нього.

У поглядах видатного українського полеміста, релігійного діяча Івана Вишенського проблема співвідношення вічного (безсмертного) і тимчасового (смертного), добра і зла має виняткове значення в трактуванні моральної сутності людини. Посилаючись на ап. Павла, полеміст писав: “Думка тілесна – то смерть, а думка духовна – життя та мир”. Плодами “смертного мудрування” є “теперішній вік, гордість, багатство, владолюбство, слава і бог-шлунок” [2, с.110]. Існування за покликком тимчасового сотворіння, а не вічного духу, омертвляє людину ще при земному житті. “Смерть ест рожденному се, иж мир сей любят тому мысль свою приковали суть и водлуг тела живут и мудруют, которие трупа своего боготворят и, як идола, разными фарбами, так и сего трупа разными шатами пестрыми украшают... и на том мечтании всю мысль свою истощили сут, ко Богу же и ко будущему вьку, – никакого же позрети, ани позрети не могут” [13, с.70].

Доброчесне життя буде для людини недосяжним, якщо “розумъ и рассуждение” не будуть керувати її дією, переконувався Ісайя Копинський [7, с.41]. Простежуючи генезис морального зла в людині, у своєму “Алфавіті духовному” він висновував, що гріх, як “плотської похоті дія”, виникає внаслідок “безумства й непоміркваності” людини. Без “правого розуму” й намагання прилучитися до божественної істини, без зваженого ставлення до своєї поведінки людина втрачає здатність бачити й творити добро, вона завжди прямує в “темряві нерозуміння і гріха”. Розум для Ісайї Копинського має важливе значення в плані формування справжньої віри людини. Оскільки від міри саморозвитку розуму, глибини самопізнання й розкриття своєї божественної суті залежить сила віри людини й відповідно “примноження чеснот”. Звідси стає зрозумілим бачення Ісайєю Копинським процесу моральної деградації людини: “Від безумства народжується зневіра, від зневіри ж преслушаніє, від преслушанія всякий гріх і злочин” [7, с.22 зв.].

У гріху, тобто відхиленні у своїх помислах і прагненнях від Бога, душевні сили людини (живильна, вольова і розумна) спотворюються, але в першу чергу розум, що є найголовнішою частиною душі. Тому гріх, за Касіяном Саковичем, проявляється, насамперед, як *ignorantia* (невідання), утрата розумом здатності істинно бачити світ, сприймати божественні енергії суцього, як зупинка в прагненні пізнати Бога [16, с.479]. Розум, утративши цілісність та благодатну інтуїтивність, пізнає чуттєві предмети тільки за допомогою чуттєвості, розсудку, уяви та зазнаючи впливу цієї реальності. Звертаючи увагу на один із предметів чуттєвого світу і пізнаючи його безпосередньо (а не через його ідею), розум розділяється і стає згідно з діяльністю таким, яким є предмет



його пізнання. Первісна цілісність розуму розпадається, і діяльності всіх здібностей душі відокремлюються від діяльності розуму. Сам розум після того, як пізнав один створений предмет, не може вже зупинитися у своїй пізнавальній діяльності відносно сотворінь і пізнає всі речі, що зустрічаються людині в чуттєвому світі божественних енергій, не пізнає Бога, не споглядає його присутності в собі, не бачить світ через Його ідеї.

Не знаючи Бога і не пізнаючи світ через Бога, що є істинним джерелом і зосередженням людського ціннісного світу, людина, на думку Максима Сповідника, звертається до чуттєвого пізнання світу й себе самої і мислить матеріальні речі та своє тіло як реально існуючі, а Бога та душу розглядає як абстракції, не споглядає їх [9, с.23].

Проте щоб побачити дійсність в її істинному світлі, треба піднятися над гріховним людським особистісним сприйняттям, розширити це сприйняття до божественної позиції, що обіймає все існуюче, тоді приходить переконання, що зла в цьому світі нема, що насправді все благісне, досконале. “Все видимое и невидимое сотворено есть ради тебя. Радуйся и благодари Бога” [7, с.11]. Шляхом визнання й прийняття природного світу як гармонійного й дотримання Богом даного закону своєї природи (що стає зрозумілим і дієвим у самопізнанні) людина приходить “въ совершенное съ Богомъ любовію соединеніе” [7, с.21]. Зло, як таке, народжується із самого нашого ставлення до чогось як до зла, з невір’я й ненависті. Побачити й оцінити Богом створений світ, його добро можна лише “чистим серцем”, шляхом позбавлення суб’єктивної злобності: заздрості, жадібності, пихи, гнівливості, ненажерливості, блюзнірства й блуду [18, с.10]. Гармонія світу не дана людині безпосередньо, але вона здатна утвердити добро у своєму житті, спираючись на ідею такої гармонії, створюючи її своїми думками і вчинками.

Знання Бога, як “ведомость й зреніє невидимых бытностей”(енергій), “умного свету й премудрости небесная”, є закритим і недосяжним для розуму, скерованого “нечистим серцем”, оскільки життєвим світом такої людини є не божественні енергії сотворінь, а самі сотворіння як феноменальний світ [18, с.12 зв.]. Наслідком нерозумного й відповідно викривленого здійснення людської волі є надмірні бажання, більшість яких стосується благ або діянь, які самі по собі є добрі, але стають викривленими або ж джерелом моральної деградації, коли із засобів перетворюються на абсолютні цілі.

Відповідно до ілюзорного сприйняття світу виявляється життєво необхідним чуттєве пізнання речей. А в процесі такого пізнання в людини актуалізується здібність бажання, яка за своєю суттю є прагненням душі насолоджуватись чуттєвими речами, що пізнаються за допомогою тіла (як інструмента, через який душа відчуває насолоду) [9, с.23].

Оскільки тілесне життя минує, людина, віддавши себе лише земному життю, прирікає себе на тимчасовість, а отже, на загибель. Тіло – це земне, яке “диявол-миродержець” використовує для зваблення людини. “Диявол тілу пособляє і супроти душі бореться... ті відступають на погибель через свою похоть і несталість, вік цей довгочасно возлюбивши”. Захопившись земним, людина впадає в обійми зла й сама стає злом. “...Наше тіло – од землі – земного собі тяжару і корму прагне, дух же шукає, як би витягтися з того м’яса нагору...”, – писав Іван Вишенський [2, с.53]. У розумінні цього питання він наслідує позицію Плотіна, відповідно до якої людина мусить побачити “усю нікчемність тих речей, які вона так високо цінує, і ...згадати про походження і високу гідність душі” [14, с.124].

Слід зауважити, якщо в пориві критики багатства, тілесних насолод як зла Іван Вишенський і відкидав матеріальну дійсність, то зовсім не тому, що вважав її абсолютним злом. Він хотів показати, що вона не є основним і визначальним у житті людини, бо вищою для людини є її духовна сутність. Матеріальна дійсність не є ні зла, ні добра, а тим чи іншим вона стає лише через моральну сутність та соціальне становище людини. Людина мусить мати матеріальні блага, щоб жити, але вони для нас

не повинні перетворюватися на “золоте теля”, бо власне ця надмірність породжує зло [13, с.69]. Така позиція стала домінуючою в етико-філософських поглядах українських мислителів доби Відродження.

У Кирила Транквіліона-Ставровецького сама по собі чуттєва реальність є неодмінно благом, а не злом, оскільки саме заради людини Бог створив усе суще: “Тебе ради украсили красою видимий мир, сонце и луну, ...звезды светоноснымъ блистаніємъ веселять очи твои...”. Усе служить людині, існує заради гармонії її душі і тіла [17, с.14 зв.].

В “Арістотелевих проблемах...” Касіяна Саковича, як і в Кирила Транквіліона-Ставровецького, простежується прагнення наголосити на необхідності, корисності тілесної природи людини. Гріховність вбачалася ним радше в надмірному нехтуванні тілесним, у порушенні його прав. “...Непристойно громадянину не знати законів своєї вітчизни. А я можу сказати: ще непристойніше людині не знати законів своєї природи, не знати властивостей і обов’язків членів, з яких складається її тіло, не відати того, що зберігає її природу в цілості і що веде до її руйнування” [12, с.339]. Без тіла й вегетативних процесів людина не може жити, а її душа – відчувати, розуміти, воліти, набувати й виявляти чесноти. “...Тіло єст милостивий приятель, поневаж боронить душу од пихи і справуєт кь доброму. Абовім, тілом могу постити, молитися, плакати за гріхи, милостиню подавати, коліна поклоняти пред майстатом божиім. Чого нагая душа, кромі тіла, справити не может” [18, с.52 зв.], – писав Кирило Транквіліон-Ставровецький.

Отже, українські гуманісти цілком погоджуються з думкою псевдо-Діонісія Ареопагіта стосовно того, що розумна сила душі псується не від змішання з матерією, але від схильності до матерії, тобто від того, що поступається нерозумному, а не панує над ним [4, с.141]. Якщо для платонівського спіритуалізму джерелом зла є матерія, яка нібито сковує душу, то на думку українських гуманістів виток зла є гріховне сприйняття і дії, тобто збочення природних здібностей людини (розумової, вольової, чуттєвої) із шляху їх реалізації в спрямованості до Бога.

Гріх як відпадіння людини від Бога виявляється інтенцією до чуттєвого, а пізнання чуттєвих речей веде до пасивної пристрасності та потреби чуттєвої насолоди. Людина починає любити себе як таку, що насолоджується. Розумова любов до себе, яка знайшла вираження в самообожненні, веде до найнижчої любові до себе як суб’єкта чуттєвих насолод.

Егоїстичне самолюбство або ілюзорна любов до себе проявляється в неспроможності зрозуміти й оцінити свою людську богообразність, розкрити своє дійсне “Я”, а отже, поважати свою гідність і цілісність. Людина, просякнута гріхом самолюбства, насправді себе не любить. Вона спустошена, нещасна й лихоманливо прагне відірвати від життя ті блага, доступ до яких сама собі закриває. Бог створив усе заради людини, усе необхідне для того, щоб вона була щасливою. Вона поставлена “царем”, “власти-телем” над усіма “красотами и сладостями” світу, проте з нерозуміння і, відповідно, “злого произволения” вона втратила цілісність сприйняття не тільки всього суцього, а й насамперед самої себе. Зло, що творить людина, у кінцевому підсумку приносить страждання їй самій [17, с.9 зв.], поглиблює прірву відчуження. “Гріхолобці” ніколи не можуть насититись гріхом, “...такое бо есть человек грехолюбивый, несть ему довольно единого греха но каждый день прилагает помыслу своему новый грех...”. Сконцентрувавши всі свої думки на гріховному, людина втрачає здатність бачити добро й “высоты небесныи”. Хоча гріх і може на самому початку дати насолоду, проте зла основа такої радості “мало веселитъ, але вично мучитъ”. Той, хто творить гріх, зазначає К.Транквіліон-Ставровецький, “...раб греху есть” [17, с.11 зв.].

Людина, природно, носить у собі непереборне прагнення до Бога, чогось остаточного, досконалого і, вбачаючи у створеному суцюзому відбиття цих якостей,

пристрасно їх бажає, вірячи в дійсність того, що є лише віддзеркаленням чогось іншого, людина все робить, щоб ними заволодіти. Та це володіння замість того, щоб дати їй блаженні радощі, залишає відчуття спустошення, яке зростає при кожній новій спробі, за якою слідує розчарування.

Отже, розчарування й смуток, які оволодівають людським серцем, можуть пояснюватись лише як плід жалісливого засліплення – невміння бачити, що зачарування створеними речами не може мати абсолютного змісту. Це тільки слід і відображення абсолютної дійсності, якою є Бог: “Не дивуйся человек красоте твари, но понимай, что любить нужно красоты Творца всего сущего... Начало красоты – Бог, [Он] всякой красоты источник” [3, с.32 зв.]. Природно, що людина прагне до них, оскільки збудована на подобу їхнього джерела. Тому, на думку українських гуманістів, людина має право пізнавати Богом створений світ і насолоджуватися ним, пізнавати свою природу й жити в мирі, але лихо її власне в тому, що вона замикається на створеному сущому, перериваючи своє вознесіння вгору до Бога. А це вже є гріхом. Безперечно, гріх визначається українськими гуманістами як порушення Божого закону. Але той закон є нічим іншим, як здійснення того, для чого людину створено. Отже, гріх розглядається як велика недуга, яка перешкоджає людині знайти повну радість, відриваючи її від свого справжнього призначення й затримуючи її на будь-якому сотворінні, а найперше на собі самій, що становить гріх гордині.

“От безумія й душевныя слѣпоты раждается гордыня, с разума же й познанья – смиренье...” [7, с.94]. Гординя є джерелом будь-якого злочину, оскільки має своєю основою ухилення від заповідей і непізнання себе. Сповнена гордині людина йде по житті неправдивими шляхами, “но стропотными, тернія исполнеными”: “в молве и мятеже, в скорби и печали изнуряеш жизнь свою и кроме падения ничего не обретешь” [7, с.100]. Якщо ж людина прагне миру й спокою, то мусить “въ разуме правомъ смиренномудроствувати”, тобто усвідомити негідне в собі, свої вади (“смирение есть разумети себе”) [7, с.106].

“Самолюбство нас руйнує, – писав Віталій з Дубна, – ...воно є причиною чвар і збурювань у суспільствах людських, воно керує грішником у всій його шкоді і злі” [3, с.24]. Егоїстична людина, наділена свободою волі, перетворює цей Божий дар на свавілля. Коли вона замикається на собі самій і сприймає свою природну велич як свою власність, то вона перетворюється на нелюда, тобто в диявола, що творить зло. “Як самоприборкання всі чесноти забирає, прикрашає й зміцнює, так гордливость, навпаки, всі добротності руйнує, оскверняє й до безсилля призводить” [3, с.23]. “Зрікаючись самої себе”, віддаляючись від негідних пристрастей і бажань своєї плоті, людина виходить за свої межі, відкриває в собі світло вільного духу. І тільки тоді буде людина непорочною, коли вона вільно й свідомо підкоряє себе більш вищій волі – волі Бога, коли вона неухильно виконує Божі заповіді.

Людину робить вільною не те, що вона нічого не визнає над собою й чинить свавільно, як підкреслював великий син німецького народу Гете, але саме те, що вона вміє поважати те, що стоїть над нею [10, с.196]. Тому що повага вивищує її саму, своєю шаную й визнанням вона показує, що носить усередині себе те, що вище за неї, і тим самим гідна бути Йому рівним.

Отже, самолюбство розглядається українськими гуманістами насамперед як пристрасна й нерозумна любов до свого тіла, намагання догодити його хтивим бажанням, що поглиблює первісну гордість духовного самолюбства. Людина, що любить себе як тілесну й пристрасну, хапається за будь-які насолоди. Бажаюча сила душі, цей центр самолюбства, починає панувати над розумом, який служить інструментом для винайдення способів досягнення чуттєвих насолод. Бажаючи й слідує за ними, людина перекладає на них свою жадобу до безконечного й абсолютного. І розчарування, яке вона зустрічає, заволодівши ними, замість того, щоб послужити їй уроком, знову штовхає її до нової погоні й до нових оман.

Земні страждання для Івана Вишенського, Ісайї Копинського, Віталія з Дубна, Фікари Святогорця розуміються як необхідне випробування, тернії, які людина мусить пройти, щоб досягнути божественної досконалості й чистоти. У дусі старозавітних ідей Книги Йова Ісайя Копинський констатує: “Праведні завжди у скорботі, грішні ж у радості, злі завжди завдають утисків благим, а не благі злим; злі завжди в достатку, благі ж в убогості. І не дивуйся цьому: якщо кого любить Бог, як батько дитя, того й карає, і б’є всякого сина, якого допускає...” [7, с.163 зв.]. Нехай, каже він, не задрять праведні люди грішним, благі – злим, оскільки недовге “це обліє і пространство єсть; по сємь внезапно постигнетъ ихъ вечная скорбь и теснота”. Людина повинна не нарікати на гоніння, утиски, а прагнути стоїчно переносити їх, загартовувати свій дух: “...лучше без вины претерпевать что, неже виновным быть,...ежели без всякой вины, правды ради – блажен ест” [7, с.168].

У цьому ж дусі розвиває свою думку Віталій з Дубна, акцентуючи увагу на тому, що людина мусить твердо стояти на своїй вірі, навіть коли розум не отримує задоволення. Автор “Діоптри...”, намагаючись пояснити таємницю страждання невинного, писав, що краще для людини “жити плача и в покаянии, нежели в сластях грешника”. Перефразовуючи ап. Павла, він твердив, що страждання земні – тимчасові, а смерть зовсім не свідчить про кінець існування. За лиха, гоніння, які припали на її долю, людина має завдячувати Богові, сподіваючись зайняти місце серед обраних [3, с.54]. Завдяки викупній і рятівній жертвній смерті Христа відкрилася можливість посмертного продовження життя, життя вічного й настільки блаженного, що в порівнянні з нею страждання, перенесені людиною в земному житті, є ніщо. “Блажен, хто від руки Божої з терпінням приймає скорботи. Блажен гнаний, бо його є Царство небесне...” [3, с.54 зв.].

Нешастя й страждання випробовують віру людини, схиляють її до самоспоглядання та самоаналізу, наслідком чого, в нормі, має бути покаяння, очищення, обрання добродісного способу життя, відповідного людській природі, оскільки тільки таким чином людина здатна збагнути, зрозуміти страждання інших і, насамперед, оцінити страждання Бога, що заповідав не мститися тим, хто завдавав страждань, але прощати й любити навіть ворогів своїх. Таке розуміння земних страждань вело людину до примирення зі своєю долею, звільняло тих, хто змучився ненавидіти, кому безсила ненависть і задрість роз’їдали душу, доводили до відчаю чи повної апатії.

Саме в стражданнях людина усвідомлює, наскільки малі й швидкоплинні земні насолоди, її душа відвертається від емпіричної дійсності й звертається до духовних начал. Бог “вибраним своїм робить шлях жорстоким”, приємність перемішав зі злигоднями й прикростями, щоб люди завжди “поспішали й не затримувалися на розкошах і задоволеннях світу цього” [3, с.63]. Людина, зазначав Ісайя Копинський, має прагнути уникати тимчасових насолод, бо наслідком їх завжди є “тяжесть души”, скорбота й самотність, важкі тілесні недуги. Усе, що робиться без розуму, без “міри правой”, усе “чрезмерное”, “повреждаєть” людину не тільки в її зовнішніх проявах, а й в духовному відношенні [7, с.54]. “В малому часі є сладким гріх, долгой же время есть горесть, мало втішає, надовго вгоняє у скорбь и печаль души... Всякая временная сласть – суетна есть...” [7, с.56 зв.–57].

Час життя нашого, казав Віталій з Дубна, короткий, швидкоплинний немов вітер. Людина – мандрівник у цьому земному світі, “странник никогда не возвращающийся”, що не може спинитися чи зійти зі свого життєвого шляху, неодмінним кінцем якого є земне небуття. Життя промайне швидко, пролетить у марнотах, смутку, благах неістинних. Усе минає... Пройде дитинство, і з ним наївні світлі мрії; пройде юність, і з нею краса, і, раптом, людина опиняється на порозі смерті. Час квітіння цього життя недовгий і всьому швидко наступить кінець [3, с.61]. “Сон и прелесть есть жизнь человеческая; жизнь человеческая – ложь” [3, с.61 зв.].

Солодким життя здається тільки тим, хто вірить і любить його примарні принади, проте гірким присмаком сповнюється воно, коли наближається час смерті. "...Життя наше немов ріка, що спрямовує свої води у море смерті. Річна вода є солодка, проте смерть являє нам вхід в гіркі води моря..." [3, с.16].

Глибокий песимізм, яким просякнуті роздуми українських аскетів про земне життя, умотивовані реальним індивідуальним досвідом цього життя, спостереженнями за дійсністю, яка так часто "немилосердно б'є" й звільняє особистість від "зайвих" сантиментів.

Втрата віри в життя неодмінно веде до апофеозу смерті. Це ясно простежується в "Діоптрі..." Віталія. "Цей світ не є нашою домівкою, царством світла, а є в'язницею Вавілонською... Якщо бажаєш довго жити – бажаєш довгої в'язниці; якщо бажаєш довгої старости – бажаєш довгої немощи. Ти... повинен поспішати до смерті..." [3, с.63].

Отже, у працях українських філософів-аскетів чітко простежується одна з провідних інтенцій християнського гуманізму – намагання звільнити людину від страху перед життям, в основі якого лежить страх перед смертю.

Власне, ідея безсмертя, вічного життя взагалі б не виникнула, якби люди не лякалися смерті. Будь-який страх є злом. Тому, розчиняючи тваринний жах людини перед смертю, віра у вічне блаженство частково вела і до зняття з неї негативного забарвлення. "Хто утвердив помисел уповання в твердині віри і в простоті благочестя... тому нічого не страшно" [2, с.179]. Заради життя вічного, зазначав Іван Вишенський, можна піти й на смерть.

У тих історичних умовах, в яких опинилося українське суспільство кінця XVI – початку XVII ст., в усіх його страхах було немало людей, які зневірилися в можливості національного й соціального звільнення, що шукали замість нього звільнення духовного, втіхи й спокою. Така позиція представників традиціоналістського (аскетичного) напряму філософської думки України доби Відродження є зрозумілою, проте вона небезпідставно піддавалася критиці з боку інших вітчизняних гуманістів (Станіславом Оріховським, Дем'яном Наливайком, Юрієм Рогатинцем, Лаврентієм і Стефаном Зизаніями, Кирилом Транквіліоном-Ставровецьким, Касіяном Скovichем та ін.), яких умовно можна назвати "прогресистами", оскільки вони обстоювали у своїх творах ідеал гармонійної особистості, земним призначенням якої є активна, творча праця в ім'я людини й на благо рідної землі. Своїми сміливими поглядами, до яких вікова аскетична традиція виробила негативне ставлення, представники українського ренесансного гуманізму (або прогресисти) задають нову психологічну орієнтацію людини – на земний світ, чудовий і бажаний, на все, що прив'язує людину до земного життя і втрата чого змушує страждати. Земний світ уже більше не сприймається як юдоль смутку й долина сліз, яку треба пройти байдуже і з найменшими втратами для душі: "Жизнь не в тому, щоби поститися і носити рубище і пеплом главу посипать, бити поклони, жизнь – ето всі ея тягости земние" [1, с.308 зв.]. Ніхто не сумнівається вже, що людина народжена для щастя, що життя – це велике благо, яке не хочеться втрачати. Проте закономірно, що й такі думки мають наслідком загострення ставлення до смерті та змушують замислитися над проблемами безсмертя. Хвилюючим і пристрасним у цьому контексті стає бажання продовжити життя на землі в пам'яті нащадків, увічнити себе славними діяннями й подвигами.

Людина, за Кирилом Транквіліоном-Ставровецьким, може померти і при житті, щоправда морально, перебуваючи "въ границах смерти", бездумно підкоряючись бажанням тілесності, люблячи "нижню страну" ("дольний мир"), "идеже грїх царствует". Фізичну ж смерть він називає головним злом у світі людей, тому що перспектива смерті обезцінює всі блага життя, позбавляє життя людини сенсу: "О смерте гнївливая,

злостивая, сліпая, глухая і нежалостивая! Ти красних у гидких претворяєш! О смерте, в силі те власній маєш! Ти багатирів з багатства обідрала і всіх славних світу цього у темниці свої загнала, ти сильних світу цього під ноги положила, і всіх їх ти червом ядовитим покрила... Ти наче косар нині безрозсудний, під ноги кладеш цвіт вельми чудний. Молодості і краси ти жалувати не знаєш, ні до кого з них милості не маєш...” [19, с.312].

Проте, зазначає Кирило Транквіліон-Ставровецький, піднімаючи свій погляд до Бога, наслідуючи в житті Христа, людина стає подібна до Нього, “тогда велик ест – ем и бесмертен, небесен и світу наслідник” [18, с.53]. Кінцевість же власного існування для людини, що має ідеали в серці, перестає бути трагедією, злом. Навпаки, це дозволяє усвідомити, що мить між минулим і майбутнім, або життя, є дарунком небес, і більше вона ніколи не повториться, оскільки навіть вічно спасенні перебуватимуть у раю, а не в реальному світі. Від самої людини залежить, чи бути їй людяною, а миті життя – сяючою, чи бути їй сірістю, слідом на землі перед зливою.

У своїй книзі “Моя таємниця або книга бесід про зневагу до світу” відомий італійський гуманіст XIV ст. Франческо Петрарка наголошував, що життя надто коротке, щоб витратити його “на ненависть до людей і на їх загибель”. Останній день прийде раптово, згасить це полум’я в людських серцях, покладе кінець ненависті і, “якщо ми не бажаємо нашому ворогу нічого гіршого, ніж смерть, виконає наше зле побажання”. “Який сенс штовхати до загибелі себе та інших? Навіщо втрачати найкращу частину настільки короткого часу, якщо його людині не стає навіть на радості життя?” – запитує мислитель [11, с.366].

Поет Дем’ян Наливайко у вірші “Прозьба чительникова о час”, гостро відчуваючи скороминучість людського життя, називав його “окомкгненем” щодо вічності. Подібно до Петрарки український поет порівнює час із кораблем, який мчить по морю з неймовірною швидкістю, хоча ті, хто перебуває на ньому, мають ілюзорне враження, ніби вони не рухаються: “Власне, як котриє в дні корабля лежать, здається им, же в нім стоять, кгда найпрудше біжать”. Дем’ян Наливайко проповідує ідею наповнення людського життя діяльністю. Тому час стає для нього дорогоцінною (“непереплачоною”) річчю [6, с.92].

Смерть актуалізує сприйняття життя як найвищої цінності, дарованої Богом. У “Поученні Лаврентія Зизанія, сказанного при погребенні княгині Софії Чарторийской” підкреслюється, що вона є нагодою замислитися над тим, що людина створила на цьому світі, яка вона, із чим має відійти, як приготуватися на суд Божий, оскільки “там не досить на самій вірі, але і добрих учинків потреба, розмишляймо ж часто о смерті, а пам’ятаймо на короткість часу живота нашого” [15, с.54]. Життя коротке, але воно призначене людині для добрих справ, тому кожен повинен поспішати робити добрі діла, вони для кожної людини, наче весільні шати, є окрасою, необхідною на Суді Божому. Розуміння короткотривалості земного життя має компенсуватися дієвою активністю людини: “Не множество літ пред себе беремо, але горячност духа великую в собі побуждаймо” [15, с.64].

За Касіяном Саковичем, людина як частина природи підкоряється тому самому закону тління, що і всі сотворіння. Проте, будучи розумною і люблячою істотою, вона прив’язується до краси й добра цього світу, до милих і дорогих їй людей, до тих, хто супроводжував її по житті. Це зумовлює трагічне сприйняття мислителем смертного часу як негачії людського життя у всіх його проявах: “... На смерть немає ліків – все одходить Богу! Мов тінь і цвіт, сон, трави всі зів’януть мають, як народились голі, голі умирають...” [5, с.165]. У своїх “Віршах” на похорон Петра Конашевича-Сагайдачного Касіян Сакович подібно до інших українських ренесансних мислителів акцентує увагу на тому, що, не зважаючи ні на які обставини, людина повинна жити так, щоб після

смерті добром її пам'ятали не тільки друзі, товариші, родина, а навіть чужі, сторонні для неї люди. Гідне земне життя має бути сповнене суспільно значущими вчинками, навчанням, меценатством, воєнною звитягою на захист рідної землі і навіть смерть від ран на полі бою є почесною, бо увіковічує ім'я героя: "...Ти у крові, бо впав у полі, життя скінчив по Божій волі, вітчизну сміло боронивши, своє здоров'я не щадивши. Вікам потомним слава вічна од дій твоїх прийде велична" [5, с.165].

Навіть в Ісайї Копинського крізь загальний скепсис "Алфавіту духовного..." щодо реалій людського життя проривається сповнений надії заклик до людини цінувати кожен мить свого життя, не витратити його даремно, оскільки час на виправлення душі, на "стяжаніє вечных благ" неухильно спливає. Людина мусить намагатися кожен день проводити активно, у корисних справах, допомагаючи тим, хто цього потребує. Вона мусить усвідомити, що більше подібного життя в неї не буде: "...погубленнаго време не вспять возвратити не можеш, сего ради не погубляй все дні своїх, ...тебе дана сія временная жизнь, чтоб ты всяк день поучаєшися, преуспеваєши й исправляєши добродетелей подвигомь..." [7, с.178]. Вік цей даний людині не на спокій і спочивання, а на "труд й подвиг", не на тишу і втіху, а на "борьбу й рать". "Сего ради подвигайся, трудися, трезвися, донеже имаши время, донеже имаши час..." [7, с.182]. Саме в праці людина досягає справжнього спокою і миру.

З вищенаведеного можна зробити висновок, що в українському гуманізмі XVI – початку XVII ст. намітились дві лінії в розумінні проблеми життя й смерті. З одного боку, традиціоналістська, де земні страждання, нещастя в житті розумілися як необхідні випробування, тернії, які людина мусить пройти з вірою в серці, щоб досягти божественної досконалості й чистоти; у дусі християнської теології філософи-аскети доводили, що смерть не є злом, але наслідком зла, оскільки вона є проявами "гління", тобто розпаду людської природи, що має своїм джерелом гріхопадіння. З іншого – ренесансна, де заперечувалось усе те, що перешкоджає вільному, гармонійному розвитку особистості, життєвою метою якої є земне щастя.

На відміну від уявлень попереднього часу, корінь пристрасності українські гуманісти бачили не в тілесності, а в нерозумному здійсненні вільної волі особистості. Унаслідок першородного гріха людський розум утратив цілісність та благодатну інтуїтивність. Проте природно незмінним у людині залишилось непереборне прагнення до Абсолюту, чогось остаточного, досконалості. Вона вбачає в сотворіннях відбиття цих якостей і пристрасно бажає їх. Сенсом життя стає пошук способів досягнення чуттєвих насолод і уникнення страждань. Скеровуючи своє життя на володіння, людина замість блаженних радощів отримує внутрішнє спустошення й розчарування, що зростають при кожній новій спробі заволодіти чимось. Це, на думку українських гуманістів, є закономірним наслідком втрати почуття міри, нерозуміння своєї природи. Тільки слідує своїй природі, скерованій на добродієсне розумне життя, людина реалізує Божий задум, здійснює своє щастя в божественній любові.

1. Архив Юго-Западной России. – К., 1904. – Т.1. – Ч.1. – 967 с.
2. Вишенський Іван. Твори: З книжної української мови пер. В.Шевчук; передм. і приміт. В.Шевчука. – К.: Дніпро, 1986. – 247 с.
3. Віталій з Дубна. Діоптра, або Зерцало, и выражене живота людского на том свѣтъ... – Ев'ю: тип. Виленского братства, 1612. – 182 л.
4. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О истическом богословии: Тексты: Пер. с древнегреч. – С.-Пб.: Глаголь, 1995. – XXIII. – 370 с.
5. Касіян Сакович. Вірші на жалісний погреб шляхетного лицаря Петра Конашевича-Сагайдачного // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія): У 2 ч. – К., 1995. – Ч.2. – С.231–249.
6. Кашуба М.В., Паславський І.В., Захара І.С. та ін. Філософія Відродження в Україні. – К.: Наукова думка, 1990. – 334 с.
7. Копинский Исайя. Алфавит духовный ... – К.: Тип. Печер. Лаври, 1760. – 219 л.

8. Максим Исповедник. Творения: Пер. с древнегреч., вступ. статья и комм. А.И.Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Т.1. – 354 с.
9. Максим Исповедник. Творения: Пер. с древнегреч. и комм. С.Л.Епифановича и А.И.Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Т.2. – 286 с.
10. Мир философии. – М.: Политиздат, 1991. – Ч.2. Человек. Общество. Культура. – 624 с.
11. Образ человека в зеркале гуманизма: мыслители и педагоги эпохи Возрождения о формировании личности (XIV – XVII вв.) / Сост., вступ. статья и коммент. Н.В.Ревякиной, О.Ф.Кудрявцева. – М.: Изд-во УРАО, 1999. – 400 с.
12. Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.: Тексти і дослідження. – К.: Наукова думка, 1988. – 566 с.
13. Пашук А.І. Иван Вишенський – мислитель і борець. – Львів: Світ, 1990. – 176 с.
14. Плотин. Эннеады: Пер. с древнегреч. – К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1995. – 393 с.
15. Поучение Лаврентія Зизанія, сказано при погребеніи княгини Софії Чарторийской // Крыловский А. Львовское ставропегальное братство. – К., 1904. – XXII+314 с.+ 230 с. (прилож.).
16. Сакович Касян. Трактат про душу // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.: Тексти і дослідження. – К.: Наукова думка, 1988. – С.443–512.
17. Ставровецкий К.-Т. Евангелие учительное... – Рохманов: [б.в.]1619. – 368 л.
18. Ставровецкий К.-Т. Зерцало богословия избрана от многих книг... – Почаїв: [б.в.]1618. – 114 л.
19. Українська поезія XVII ст. (перша половина): Антологія / Ред. кол.: І.Драч та ін. – К.: Рад. письменник, 1988. – 360 с.

*The article represents a historical – philosophical research on the Life and Death problem in the Ukrainian philosophy of the Renaissance epoch (during the XVI – the beginning of XVII c.). Life and Death are investigated within the system of ethics and religious concepts and their ethical-philosophical analysis is conducted.*

**Key words:** *life, death, immortality, sense of life, spirit, spiritual and moral perfection, happiness.*

**УДК 111.6**  
**ББК 87.632**

*Дмитро Романишин*

## **ІДЕЯ СУСПІЛЬНОГО ПРОГРЕСУ У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА**

*У статті досліджуються погляди М.П.Драгоманова на суспільний прогрес, його спрямованість і основні чинники, розглядається критерій прогресу, завдяки якому, згідно з Драгомановим, можна визначити ступінь прогресивності того чи іншого суспільства.*

**Ключові слова:** *суспільний прогрес, громада, федерація, еволюція, людська діяльність.*

Ідея суспільного прогресу займала важливе місце в наукових працях М.Драгоманова. Мислитель намагався дати відповідь на фундаментальні питання суспільного життя. Яким чином здійснюються соціальні зміни, який вони мають характер, що є джерелом висхідного розвитку людства, чи мають об'єктивний характер закономірності історичного розвитку? Багато філософських і політичних ідей ученого зберігають свою актуальність і донині. Важливими є його погляди на прогрес і еволюцію суспільства, побудову соціально справедливого, гармонійного соціуму за допомогою поступових реформ, що зорієнтовані на кожну вільну особистість, а не здійснюються під певну політичну силу, еліту чи фінансову групу, що спостерігається в сучасній Україні.

Суспільний прогрес досліджували М.Гошовський, К.Кучерявий, В.Андрущенко, М.Кашуба, комплексне дослідження вітчизняної філософії, а також соціальний і національний ідеали, шляхи їх реалізації розглядали А.Пашук, І.Огородник, С.Возняк, творчу спадщину М.Драгоманова досліджував А.Круглашов, О.Салтовський, М.Русин, І.Романченко та інші.

Основна мета статті – розглянути ідею прогресу як основоположного стержня історіософії М.Драгоманова в суспільному контексті. Його погляди на прогресивну спрямованість історії формувались у II половині XIX століття. Тоді в Російській імперії



під впливом суспільно-політичних процесів визріла необхідність скасування кріпацтва, реформування судочинства, збройних сил. Це сприяло активізації просвітницької роботи в масах української ліберальної інтелігенції. Виникають громади – об'єднання свідомої інтелігенції, що спрямовує свої зусилля на проведення культурно-освітніх заходів. Громадівці на чолі з В.Антоновичем зайняли лояльну до влади позицію, не висуваючи вимог і не створюючи політичних програм. Аполітичне культурництво не сприймалось молодим поколінням, яке виховувалось на прикладі діяльності кирило-мефодіївців: Т.Шевченка, М.Костомарова, П.Куліша, а з іншого боку захоплювалось ідеями О.Герцена, М.Чернишевського, К.Лаврова. Спільною для них була любов до народу і його традицій. Слід зазначити, що діяльність Кирило-Мефодіївського товариства була першою спробою інтелігенції перейти від суто культурницьких декларацій до політичного стану національного розвитку, короткотривала діяльність товариства поклала початок довгій, безупинній боротьбі українців із царизмом. Цей період характерний зростанням політичної активності українців, прагненням створення власної дорожньої карти, програми дій, а також переконаності щодо перспективності культурного прогресу як основи духовного розвитку. Просвітницький погляд на прогрес, пов'язаний із широкою освітньою діяльністю серед народних мас, стає домінуючим серед українців того часу. Українофіли виконували важливу роль у відродженні національної свідомості, але невдоволення революційно налаштованої молоді викликало їх відверте угодство, прагнення досягти компромісу із владою коштом соціальних та національних інтересів. Тому закономірно, що молоде покоління знаходило духовну поживу в працях російських революціонерів, присвячуючи своє життя й діяльність загальноросійській революційній справі, уболіваючи за реформи перш за все в російському державному організмі, тим самим національне питання ставало для них другорядним, несуттєвим, у кращому разі питання української державності оголошувалось передчасним. Навіть незначне піднесення українського просвітнього руху непокоїло царський уряд, який уважав це проявом політичного сепаратизму українців, розпочинаються репресії щодо діячів української культури. У цей важкий для українського народу час розпочинає свою науково-публіцистичну діяльність М.Драгоманов, один із найбільш значущих інтелектуалів XIX століття. Він є прихильником федералістичної ідеї. Багато дослідників схильні вважати, що погляди мислителя найбільш наближені до позитивізму й раціоналізму, хоча це був своєрідний позитивізм, а точніше, подібний до І.Франка критичний раціоналізм, слід мати на увазі, що дана подібність є умовною і ситуативною. Викладаючи свої погляди в “Передньому слові”, мислитель недвозначно заявляє про свою солідарність із всіма тими, “... хто признається до громадянства, своєї волі(автономії) мужа і жінки, кожної особи спілки, громади, людської породи, вільного товариства(федерації) громад і пород людських, до вільного розуму(раціоналізму) й твердої науки(позитивізму)” [1, с.319]. Основними чинниками висхідного розвитку мислитель вважає економічний прогрес, позитивну науку й культуру. Соціальний прогрес має незворотний характер, є закономірним, вільним від випадковостей процесом, шлях якого пролягає через культурні, політичні, соціальні реформи, а джерело прогресу – об'єктивний хід історії. На доказ вищезгаданої тези можна навести цитату з його наукової праці “Шевченко, українофіли, соціалізм”, де мислитель говорить про “мимовільний зріст громадського життя, що має в поступі найбільшу силу” [1, с.162]. Відомо, що для прихильників еволюційної теорії еволюція має спонтанний характер. Тому діяльність людини не є визначальною в історичному процесі. Хоча мислитель частково розумів дану складність, намагався “пом'якшити” свій позитивізм ліберальними поглядами, згідно з якими вищою вартістю визначається людська особистість, але його погляди на прогрес хибують односторонністю. Еволюційні зміни ототожнюються з прогресом, оскільки вони призводять до постійного поліп-

шення людського життя й суспільства в цілому. У європейській філософії, у тому числі й українській, як її складовій частині, характерним для XIX століття є переконання, що лягло в основу більшості концепцій прогресу, а саме: “цивілізація рухається і буде рухатися в потрібному напрямку” [2, с.146]. Тобто рух суспільного розвитку буде спрямовуватись по висхідній, виключаючи інші варіанти розвитку.

М. Драгоманов переконаний, що еволюційні зміни слід розглядати як лінійні, рух по висхідній, а неоднаковий характер розвитку різних народів пояснюється неоднаковою швидкістю еволюційного процесу в різних частинах світу. Примітивні суспільства рухаються по тому ж шляху, що і найбільш розвинуті. Мається на увазі звичайно країни Європи, тому науковець постійно звертає увагу передової інтелігенції на Європу, соціальним порядкам якої ще далеко до досконалості, але вони є найбільш прогресивними. Світогляд М. Драгоманова формувався під впливом європейських філософів, а саме: ідей О. Конта, Дж. Міля, Г. Спенсера. Бувши матеріалістом, він відкидав втручання у хід історії надприродних сил, одночасно матеріальний чинник для нього не є визначальним у характеристиці історичного процесу. Як відзначає М. Круглашов, Драгоманову не було притаманне механістичне розуміння історії людства [3, с.150]. М. Драгоманов розглядав поряд із географічними, кліматичними, економічними й суспільно-політичними чинниками розвитку, поділяючи їх на основні і другорядні, досліджував це в комплексі, не надаючи одному фактору основного значення. Виходячи із загальнолюдських і гуманістичних позицій, основоположним для мислителя є “щастя і свобода кожного”. Критерій прогресу є досить суб’єктивним, адже важко визначити, що ж таке “щастя кожного”? Він не визнає богообраних класів і станів як носіїв прогресу, оскільки це буде обмежувати представників інших класів. У поглядах на прогрес М. Драгоманова еkleктично поєднуються природні і суспільні процеси, що підпорядковуються неухильним законам еволюції. Усі явища суспільного життя Драгоманов розглядає з точки зору неухильного, постійного розвитку. У праці “Рай і поступ”, “Чудацьких думках про українську національну справу”, у “Листах на Наддніпрянську Україну” можна помітити контури формування вченим синтетичної теорії прогресу. Поряд із соціально-економічним розвитком, Драгоманов велике значення надавав духовним факторам, його турбував рівень загальної культури інтелігенції і простолюду, міра їх оволодіння історико-гуманістичними знаннями, без досягнення яких не можна вести мову про суспільний прогрес, а його слід досягати політичною боротьбою. Держава як інститут, згідно з переконаннями мислителя, є гальмом прогресу, вона обмежує права й свободи особистості, постійно прагне регламентувати суспільне життя. Тому людство, що рухається прогресивним шляхом, неодмінно прийде до заперечення держави, до безначальства: “От дійти до того, щоб спілки людські, великі й малі, склались з таких вільних людей, котрі поволі сходились для спільної праці й помочі в вільні товариства, – це й єсть та ціль, до котрої добиваються люди і котра зовсім не подібна до нинішніх держав своїх чи чужих, виборних чи не виборних. Ціль та зветься безначальство: своя воля кожному й вільне громадянство й товариство людей й товариств” [2, с.296].

У науковій літературі існують різноманітні трактування анархізму Драгоманова. Але він не був анархістом у прямому значенні цього слова. Хоча він і використовував анархістську риторичку, не тому, щоб повністю ліквідувати державу, а щоб її ослабити, тим самим надати більше політичних свобод особі. Роль держави в недалекому майбутньому мислитель бачив у виконанні суто регулюючих функцій, а особистість, організована в громади, буде вільно розвиватись у всіх сферах її життєдіяльності. Мова йде про громадянський поступ, коли людина без співдії держави може утворювати громади, товариства для спільного господарства, культурницької діяльності, що буде здійснюватись за допомогою громадянської свідомості, а не з користі чи примусу.

У праці “Рай і поступ” М. Драгоманов веде мову про безперервність соціального прогресу. “Гуманісти звернули людську увагу від виключної думки про небо також і на землю, до громадських порядків, підняли в людях пошану до власної сили і вказали на спосіб всякого поліпшення – на вільну науку. Поступовці показали безперервний поступ в історії людності і напрямом того поступу і тим подали певну надію на дальший поступ” [4, с.65].

Ідея поступу є для мислителя основою його історіософії та думок про суспільний ідеал. Учений намагався показати могутній евристичний потенціал ідеї поступу як інтелігенції, так і широкому загалу. Багато його наукових праць має визнаний публіцистичний характер, а спрощення складних соціологічних схем надає їм вигляду проповіді, що спрямована на пересічну людину, уявлення якої були пов’язані з вірою в майбутні соціальні, економічні, політичні, національні перетворення. Але яким чином вони будуть здійснені? Учений надає перевагу еволюційному, поступовому шляху реформ перед революційною боротьбою, яку він усе ж не виключає, якщо уряд не буде йти на поступки. У його політичній програмі революційна боротьба постає певним засобом тиску на урядові кола в надії на реформи, адже науковець ясно бачив, що терор проковує ще більший терор. Отже, мислитель, хоча й не виключав революційних перетворень як крайнього заходу проти самодержавства й самодурства, усе ж був противником терористичної діяльності й російських революціонерів і народовців, уважаючи такі дії згубними для досягнення прогресивних змін. Відоме кредо мислителя “чиста справа – чисті засоби” виключало макіавеллівські підходи в різних інтерпретаціях. Учений уважав, що перш за все просвітою широких мас можна рухати прогрес, а не розказувати вчорашнім кріпакам революційні теорії в надії на кривавий бунт.

Важливе місце в наукових працях М. Драгоманова займало національне питання, а національний розвиток був важливим складником його поглядів на прогрес. Основною перепоною на шляху розвитку України, на думку мислителя, є відірваність народу від інтелігенції, а інтелігенції від народу, своєрідне “відокремлення країни від свого мозку”, що створює патологічну ситуацію. “...Лихо України в тому, що освічені класи відділені національністю від так званого простолюдю і що таким чином останні не отримують від них природної допомоги, навіть тоді коли вони, якщо не в цілому складі, то в кращих своїх частинах, хотіли б допомогти простолюдю” [2, с.447]. Полемізуючи з Г.Алексеевим, учений визнає українську націю як доконаний факт і вважає недоцільним розчинення української народності в правлячих націях, навпаки, це принесло шкоду “солідарності загальнолюдській” і наслідком цього стало утворення приблизно чотирьох “національних ублюдків” [2, с.443]. У порівнянні з іншими європейськими народами український не є винятком і “йому потрібно все те, що і іншим народам”, – резюмує вчений. М. Драгоманов відзначав, що настає час поступового звільнення народів. Тому українським народникам слід акцентувати свою увагу не тільки на збереженні, відродженні української народності, а на її розвитку.

У втраті українцями своєї державності визнає певний негатив, неможливість самим вирішувати свої справи, але тим самим вони є сприятливі для ідей федералізму, оскільки в них відсутні “експлуаторські класи”, тобто немає власної еліти. Де В.Липинський бачив основну проблему сучасної йому України, там М. Драгоманов бачив переваги. Але дворянські, експлуаторські класи, національно свідомо налаштована буржуазія і були основною частиною інтелігенції, еліти в будь-якій країні Європи, а тим більше Російської імперії. Отож, чи можливо без еліти, а тим більше патріотично налаштованої еліти здійснювати рух до прогресу політичного, національного, соціального, без національної платформи? На жаль, уроки історії визвольних змагань 1917–1920 продемонструють переконливо негативну відповідь, значно раніше геніальний мислитель І.Франко, дорікаючи сучасним йому діячам, зазначав: “Усе, що

йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування однієї нації над другою, або хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими “вселюдськими” фразами покрити своє духовне відчуження від рідної нації” [5, с.284]. Мислитель надавав перевагу культурній автономії перед політичною, адже політична автономія ставилася в залежність від культурної, унаслідок її реалізації політична автономія, на думку вченого, настане сама собою. Розвиток самостійної української культури виведе, згідно з Драгомановим, Україну в сім'ю європейських цивілізованих народів. Він уважав пріоритетним завданням інтелігенції здобуття самостійної української культури. Культурний прогрес для М.Драгоманова – це річ головна, адже основним принципом еволюціоністів виступає принцип єдності людського роду та спорідненості потреб різних культур у здійсненні історичного прогресу.

У поглядах М.Драгоманова на суспільний розвиток знаходимо певну дисгармонію між соціально-політичним прогресом і національним, останній розглядається як несуттєвий, відкидаються “національні святощі”, навіть мова до них не може належати. Проте такі історичні реалії, як “недорозвинутість” національної самосвідомості, колоніальний статус України, втрата народом власної еліти, оцей “пропачий час”, намагався змінити М.Драгоманов. Він був будителем і провідником, натхненником для цілої генерації українських діячів в Україні та на еміграції. Подаючи приклад справжнього, сумлінного й незаангажованого науковця, торував шлях майбутнім українським діячам, роблячи цим вагомий внесок у розвиток національної справи.

З розповсюдженням ідеї постійної еволюції людини й суспільства мислитель пов'язував великі сподівання щодо реформ, які, на його думку, повинні відбутися в Російській імперії, адже ідея прогресу не стоїть на місці, це потужна ідеологія, що виступала в історії ідеологічним тлом революцій, суспільних рухів, бунтів. В основі даної ідеї лежить переконання, що все людське суспільство рухається закономірно, згідно з об'єктивними законами історії вперед, а простіше від злиденності й темноти, деспотизму до процвітання, демократії і розуму. “Нарешті вартість думки про поступ остатніми часами випробувано. Думка ся виявила ся і стала рішучою розширяти ся межі ученішими людьми мало що більше як сто років тому, і вже за сі сто років європейська людність поступила на перед в усім так, як до того часу не поступала і за тисячу років. Коли ж ся думка, з більшою просвітою людей, розшириться в усіх людських станах і в усіх народах, то певно поступ у людських громадах до всего ліпшого піде так скоро доведе людей до такого щасливого та праведного життя, що нам его тепер і уявити собі тяжко” [4, с.65]. Необхідно розуміти, що даний висхідний розвиток містить у собі етичний потенціал, що опирається на конкретні цінності, що варіювалися залежно від епохи. Рівність, свобода, братерство, що лежали в основі просвітницької теорії прогресу, зберегли свої позиції і в концепції прогресу класичного еволюціонізму, але до них додалися більш реалістичні й актуальні – це соціальне визволення особистості, здобуття політичних і громадських прав, “щастя і свобода кожного”, як висловився М.Драгоманов. Даними аргументами пояснюється фундаментальний соціальний оптимізм, що межував з утопією, прихильників даної ідеї, у тому числі й Драгоманова. “Думка про поступ в історії стала підпирати всі змагання до зміни в громадських порядках по тим новим думкам, зміни то миром, то повстанням” [4, с.86].

1. Драгоманов М.П. Вибране (“...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні”) / Упоряд. та авт. іст.-біогр. нарисом Р.С.Міщук; Приміт. Р.С.Міщук, В.С.Шандри. – К.: Либідь, 1991. – 688 с.
2. Штомпка П. Социология социальных изменений: Пер. с англ.; Под ред. В.А.Ядова. – М., 1996. – 302 с.
3. Круглашов А.М. Драма інтелектуала: Політичні ідеї М.Драгоманова. – Чернівці: Прут, 2000. – 488 с.
4. Драгоманов М. Рай і поступ. – Б.м., 1915.

5. Франко І. Поза межами можливого // Зібрання творів: У 50-ти т. – К., 1986. – Т.4.

*The article is historic- philosophical research of M.Dragomanov's views on social progress, it's direct and criterion. Rates the criterion of progress, with his help according to Dragomanov we can measure the level of progress either or another society.*

**Key words:** *evolution, progress, federation, communities, personality, human activity.*

**УДК 14:821.161.2.**

**ББК 87.3**

**Михайло Палагнюк**

**НАЦІОНАЛЬНЕ ПИТАННЯ В СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІЙ ДУМЦІ  
І.Я.ФРАНКА**

*У статті висвітлюється тлумачення І.Франком сутності нації і національного питання, співвідношення національного і соціального чинників у житті нації. Показана еволюція Франкових поглядів від пріоритетності соціальної проблематики до першорядності національного визволення.*

**Ключові слова:** *нація, народність, національне, соціальне.*

Після здобуття Україною незалежності гостро та принципово постало питання про її державне відродження. Що має бути в його основі? Етнонаціональне чи громадянське? Національна ідея чи загальнолюдські цінності? Що буде пріоритетом і як вони поєднуюватимуться? Відтак гостро відчувається брак теоретичного осмислення проблем національно-політичного конституювання, співвідношення нації, суспільства і держави з урахуванням східноєвропейського та особливо специфічно українського доробку в цих питаннях ролі нації в державі.

З відомих авторів питання нації висвітлювали ще Єллінек Георг “Загальна наука про державу” та Ганс Кельзен “Соціологічне і юридичне поняття держави” (1922 р.) – усесвітньо відомі політологи та соціологи. З українських авторів про націю написав досі актуальну працю проф. Володимир Старосольський “Теорія нації”. Варто згадати “Вступ до націології” І.Борковського, виданий в 1934 р. Тему нації заторкали теж: С.Рудницький – “До основ нашого націоналізму”; С.Дністрянський – “Загальна наука права і політики” (1923); В.Липинський – “Листи до братів-хліборобів”, (1920); В.Старосольський – “Держава і політичне право” (1924); М.Стахів – “Вплив Хмельницького на формування української нації”. Вагомим, на нашу думку, у цій сфері є творчий доробок письменника, громадського діяча, філософа І.Франка.

Як відзначає С.М.Возняк, парадигмальна основа Франкового світогляду – людина й нація. Виходячи з неї, мислитель намагався вирішити дві найболючіші тогочасні проблеми соціальної і національної свободи. Надійну опору в реалізації цих завдань він вбачав у науці. Як представник позитивістсько-раціоналістичного напрямку в українській філософській і суспільно-політичній думці, Франко покладав надії на науку не лише як на засіб пізнання, але й як на знаряддя перебудови. Він висловив геніальну думку про те, що науково-технічний прогрес може мати більш вагомий соціальний наслідок, ніж їх мала французька буржуазна революція [1, с.45].

Теоретична думка І.Франка витала над питаннями взаємозв'язку і взаємозалежності соціального і національного питань, загальнолюдського і національного.

Спочатку він вбачав пріоритетним вирішення соціальних завдань, у рамках яких, на його думку, буде вирішене питання національне. Однак із часом мислитель дійшов переконання про першорядність національного визволення як головної передумови усунення соціальної несправедливості.

І.Франко не тільки вказував на вирішальне значення матеріальних, економічних факторів щодо духовного й політичного життя, а й зміни в духовній сфері пояснював змінами в економічній галузі. У статті “Критичні письма о галицькій інтелігенції” він

зазначав, що “переворот духовний та літературний усе наступає по перевороті економічній” [4, с.33].

З економічних відносин І.Франко виводив і такі суспільні явища, як війни, національний гніт і національна ворожнеча, рабство тощо. У статті “Війни і військо в наших часах” він розвінчав твердження французького публіциста Л.Боліє про те, що причини воєн містяться в психіці людей. Насправді, як підкреслював І.Франко, головна причина війни, мілітаризму полягає “в наших поганих суспільних і економічних обставинах”. На підставі аналізу причин воєн він робить більш широкі узагальнення про те, що суспільно-економічні порядки “з конечності становлять основу і підвалину всіх прочих явищ політичного і духовного життя людей” [2, с.291]. Водночас мислитель указував на вагомість національного фактора в суспільних процесах, зокрема в робітничому русі. Якщо марксисты проголошували, що “верстви робучі, поневолені, покривджені ніколи не мали... національних інтересів”, що “робітники не мають батьківщини”, то Франко підкреслював важливість національних особливостей та національних інтересів.

У статті “В домашній справі”, опублікованій у квітневому номері газети “Prasa” за 1880 рік, він указав на національний ґрунт робітничого руху. “Робітничий рух, як рух народний, – писав Франко, – мусить обов’язково спиратися на народність. Кожний народ має свої відрубні особливості, які треба знати і враховувати, бо інакше весь рух, що не може якимсь чином увійти в кров народу як чужий йому, не пустить коріння і буде звихнений. Тому народність є основою і точкою виходу всякого народного руху, а всякі балачки, що ніби робітничий рух виступає вороже відносно народності, є навмисна брехня, або також походить з простого неуттва” [6]. На тому, що боротьба праці з капіталом, особливо “в перший свій період... мусить точитися на ґрунті національному”, наголошувалось у “Програмі галицьких соціалістів”. Про потребу врахування “всіх відрубних національних інтересів” при організації трудящих, як ми бачили вище, Франко писав у статті “Чи ми хоч тепер прокинемось?”.

І.Франко позитивно оцінює історичний підхід до вивчення народів, який утвердився в науці в ХІХ ст. Пізнання “історичної еволюції” суспільних явищ є “першою основною умовою, щоб їх зрозуміти, є доброю половиною їх розуміння, яке без цього буде, звичайно, абстрактним і довільним”. Це положення було своєрідним виразом діалектичного принципу розвитку в його застосуванні до історії. Саме виходячи з прогресивності “еволюційного погляду на світ та людську історію”, І.Франко визначив право на існування так званої міграційної теорії в галузі історії літератури, заслугу якої вбачав у тому, що вона показала “суто історичний характер народної белетристики”. Історичний підхід у галузі “народознавства” він розглядав як методологічну основу “пізнання народу з його мовою, звичаями, віруваннями й поглядами” [5, с.129].

Заслугою І.Франка є спроба вникнути в процес зародження й розвитку людських спільностей, у причини консолідації мас людей у певні стійкі об’єднання – племена, народності тощо. Таку спробу, зокрема, він зробив у праці “Мислі о еволюції в історії, людськості”. Однак відтворити наукову картину виникнення й розвитку соціально-етнічних спільностей І.Франкові не вдалося. У нього ми не знаходимо розуміння специфіки формування таких історичних форм людського співжиття, як народність і нація. Проте певний інтерес становлять його міркування про зародження людських спільностей. Мислитель загалом виходив із переконання про визначальну роль у цих процесах матеріальних, економічних факторів.

Слід підкреслити, що народність, нація в розумінні І.Франка – це об’єктивна реальність, яка включає в себе і матеріальні, і духовні явища, і тому не можна брати лише одну сторону, нехтуючи іншою.

Таку діалектичну єдність усіх сторін життя народу І.Франко поклав у методологію так званого народознавства. “... Пізнати народ, – говорив він на зборах Товариства народознавства в лютому 1895 р., – це значить пізнати людей, що заселяють певну територію, отже, пізнати їхній стан теперішній і минулий, їхні фізичні і духовні прикмети, їхні установи та економічний стан, їхні торговельні відносини та духовні зв’язки з іншими народами” [7, с.254].

Трактуючи народність, націю як об’єктивну реальність, І.Франко в такому ж плані розглядає і національність як належність до народності, нації. Національність, на його думку, – це одна з істотних рис соціального статусу особи, нерозривно пов’язана з її соціальною сутністю. Вона є “чимсь даним, що ми принесли з собою на світ”. Підкреслюючи невід’ємність національної належності від буття особи, І.Франко зазначає, що людина цю належність може відчувати більшою або меншою мірою, розуміти значення національного фактора по-різному, але від цього наявність національності не перестане бути реальною. Об’єктивну реальність національної належності І.Франко вбачав у тому, що вона є одним із критеріїв відмінностей між людьми. “Національність так як загалом усі річі вроджені, – писав він, – різнять, специфікують людей. Національність завсігди партикулярна” [8, с.82].

У відповідь тим, хто звинувачував прихильників соціалістичної ідеї в ігноруванні національного питання, І.Франко писав: “Ми далекі від того, щоб нехтувати вагу *національного питання...* але все-таки не хочемо ніколи забувати, що *розвій народності є тільки одним з проявів розвою народу*, проявом рівнорядним з розвитком економічним, громадським, освітнім і ін. Певна річ, він тісно в’яжеться з усіма тими проявами розвою; але ж власне для того не можна його уважати за щось кардинального, найважливішого і виключно миродайного” [9, с.355–356]. Тут мислитель ототожнює національне питання з національним розвитком, тобто трактує його у вузькому значенні. Відзначаючи, що національний розвиток народу є “рівнорядним” з економічним, громадським, культурним, він не зрівнював важливість національного питання із соціальним, а лише підкреслював його нерозривність з усіма виявами життя народу. “... Розвій народності без розвою живого народу, його добробуту, освіти, рівності громадської і прав горожанських, – зазначав Франко, – є або пругою мрією, доктриною, або штучним, тепличним витвором” [9, с.356].

Надававши великого значення національному питанню, І.Франко довгий час пов’язував його розв’язання із соціалізмом, із втіленням у життя соціальної ідеї.

Між тим перше його знайомство з ідеями соціалізму почалося з праць немарксистських авторів: Ф.Лассаля, Г.Шеля, Б.Лимановського, С.Подолінського. З 1877 р. молодий І.Франко щодо самої соціалістичної ідеї сприйняв її як одну з вищих загальнолюдських цінностей, виплеканих мрією багатьох поколінь про щасливе життя. У ній йому імпонували гуманістичні засади: рівність, соціальна справедливість, свобода, братерство. З цими засадами він фактично ідентифікував соціалізм. “Соціалізм, – писав І.Франко в праці “Що таке соціалізм?” (1878), – то є прагнення усунути всяку суспільну нерівність, всяке визискування і всяке убогство; запровадити справедливий, щасливіший лад, ніж нинішній” [10, с.44].

Ідею соціалізму І.Франко завжди розглядав через людський вимір: у соціалізмі він сприймав лише те, що відповідало людським ідеалам і людській особистій свободі, і відкидав усе, що суперечило, не відповідало їм. Саме в цьому пункті – співвідношенні соціалістичної ідеї та людської свободи – полягає принципова відмінність Франкового тлумачення “правдивого соціалізму” від марксистського. І коли він наприкінці 90-х рр. ознайомився з програмами соціал-демократичних партій, зокрема німецької та австрійської, які ґрунтувалися на ідеї диктатури пролетаріату, класової боротьби й соціалістичної революції, то піддав нищівній критиці марксистську модель соціалізму саме за

те, що вона поставила державу над людиною, чим суперечила ідеалам людської свободи. У працях “Соціалізм і соціал-демократизм” (1897), “Народники і марксистки” (1899), “Що таке поступ?” (1903), “До історії соціалістичного руху” (1904) І.Франко піддав гострій критиці концепцію “державного соціалізму”, переконливо показавши її антигуманний характер. У всеохоплюючій опіці держави над життям громадян він побачив шлях до тотального контролю над кожним їхнім кроком, до насильства над людиною. Це привело би, за його переконанням, до того, що “народна держава стала би величезною народною тюрмою” [1, с.145].

У цілому ж, як відзначає С.М.Возняк, проблема співвідношення соціального і національного феноменів у світоглядних орієнтаціях Франка зазнала еволюції: від визнання першорядності соціального щодо національного – до їх “рівнорядності”, а далі – до пріоритетності національного. Ця еволюція проходила не просто, а болісно, і відповідала загальній еволюції суспільно-політичних поглядів письменника – від симпатика щодо марксизму до його заперечення, від радикального демократа до демократа національного [1, с.45].

У статті “Нова проба суспільно-політичної організації Росії” він сформулював важливу думку про те, що “народ – се організм; слабкість одної частки потягає за собою неміч і всіх прочих частей”, тому “нормальний розвій вимагає співуділу всіх часток народу, вимагає тісної, органічної єдності цілої нації, і тільки в такому разі нація та може проявити сміле, оригінальне життя національне” [11, с.61]. Говорячи про “співуділ” усіх частин нації, І.Франко має на увазі передусім економічну спільність, об’єднання всіх зусиль нації на розвиток її матеріальних сил. Сюди він відносить також необхідність “співуділу” всього народу в розвитку національної культури.

Негативність національної роздробленості для економічного, політичного й культурного розвитку народу І.Франко переконливо розкрив на прикладі становища Галичини. “Розчетвертування” українських земель і українського народу, відірваність українців Галичини від “величезної маси братів наших за кордоном” він називав найважчою раною. Наслідком цієї відірваності була “безцвітність і маловартість наших дотеперішніх літературних і політичних змагань в Галичині і взагалі слабкість і худосочність цілого нашого розвою”. Ось чому ліквідацію кордону між Галичиною і Наддніпрянською Україною І.Франко розглядав як важливу умову національного розвитку українського народу. Думки І.Франка про територіальну єдність та необхідність об’єднання всіх елементів нації як важливу запоруку її успішного економічного й культурного розвитку є значним внеском в ідеологію українського суспільства.

Однією з найголовніших ознак нації вважав мову, що розглядалася як важливий засіб виразу національної специфіки духовного життя народу.

Зокрема, у статті “Літературна мова і діалекти”, викривши ігнорування галицькими “москвофілами” й “народовцями” мовних надбань народу і їхні спроби витворити якусь штучну мову, І.Франко підкреслив, що основою української мови є мова, якою розмовляють у центрі України, “від Харкова до Кам’яця-Подільського” [3, с.67].

Отже, заслугою І.Я.Франка є спроба вникнути в процес зародження й розвитку консолідації мас людей у певні стійкі об’єднання – племена, народності, нації тощо.

Основні положення його концепції нації такі:

- народність, нація як об’єктивна реальність становить єдність матеріальних і духовних сторін життя народу, причому матеріальне в структурі нації є визначальним;
- національне не є вічним, абсолютним, незмінним; національні особливості формуються під впливом конкретних умов буття нації й змінюються під впливом змін цих умов;



- нація – це органічна цілісність, співпраця всіх її членів, об'єднаних спільністю території, літературної мови, психології;
- духовне життя нації включає не тільки те, що притаманне тій чи іншій нації, а й те, що спільне для багатьох націй і що їх об'єднує.

Проте, на нашу думку, слід урахувати те, що оскільки нація – спільнота етнополітична, то й інтереси, що об'єднують людей у націю, роблять із неї окремого суспільного суб'єкта, зосереджені, передусім, у сферах політики і культури. Для нації як політичного суб'єкта найголовнішим є збереження її ідентичності й культурно-мовної самобутності, свобода самовираження, подальша консолідація і, заради цього, створення або збереження власної державності та налагодження стосунків з іншими націями й державами. Економічні інтереси націй найбільш виразно проступають у міжнародних (чи міжетнічних) стосунках. Вони стають домінуючими, коли етнос або нація зазнають економічної експлуатації в рамках імперій або з боку більш розвинених країн, від яких вони є залежними. Однак саме в галузі економічних інтересів спостерігаються найбільші розбіжності всередині самої нації, що зумовлюються характером її соціально-економічної стратифікації, типом соціальної структури. І саме в тих випадках, коли в умовах багатонаціональних суспільств етнічний поділ збігається з етнічно-класовим, тобто коли має місце етносоціальна стратифікація, економічні інтереси набувають загальнонаціонального значення й сприяють консолідації етносу (нації) для боротьби за ці інтереси.

Сказане дозволяє зробити висновок про непересічне значення творчого доробку І.Франка у сфері тлумачення сутності нації та національних відносин, його вкладу в розвиток як української, так і світової філософської думки.

1. Возняк С.М. У пошуках суспільного ідеалу. – Івано-Франківськ, 2006.
2. Франко І. Війни і військо в наших часах // Світ. – 1882. – №16–17. – С.291.
3. Пашук А.І. Маловідома стаття І.Франка для газети “Ргаса” // Іван Франко. Статті і матеріали. – Львів, 1969. – Збірник 7.
4. Франко І. Критичні письма о галицькій інтелігенції // Зібрання творів: У 50-ти т. – К., 1980. – Т.26.
5. Франко І. Поза межами можливого // Зібрання творів: У 50-ти т. – К., 1986. – Т.45.
6. Franko I. W Sprawie domowej // Rgasa. – 1880. – S.1207.
7. Франко І. Найповніші напрямки в народознавстві // Зібрання творів: У 50-ти т. – К., 1986. – Т.45.
8. Франко І. Реалісти і кар'єристи // Житє і слово. – 1896. – Т.5. – №2.
9. Франко І. Формальний і реальний націоналізм // Зібрання творів: У 50-ти т. – К., 1980. – Т.27.
10. Франко І. [Що таке соціалізм?] // Там само. – Т.45.
11. Возняк С.М. Іван Франко – поборник єднання народів. – Львів, 1974.

*The article highlights Franko's interpretation of the national entity, the correlation of national and social factors in the nation's life/ the evolution of Franko's views from the priority of social problematics to the antecedence of national liberation is described.*

**Key words:** nationality, nation, national, social.

УДК 111.11:14 (430) “XIX”

ББК 87.212.0

Іван Мелько

**ВИРІШЕННЯ КАНТОМ ПРОБЛЕМИ ЄДНОСТІ БУТТЯ ТА МИСЛЕННЯ**

У статті розглядаються основні ідеї теорії пізнання І.Канта, що ґрунтується на принципах діяльності, діалектики та свободи, для аналізу проблеми тотожності мислення й буття в рамках німецької класичної філософії.

**Ключові слова:** *a priori*, буття, категорії, логіка, мислення, річ у собі, трансцендентальне, Я.

Німецька класична філософія – це та віха в історії філософії, де “справа логіки” в найкоротший час пережила небачений з античності злет, що сам по собі надзвичайно внутрішньо є діалектично напружений; і до сьогодні ознайомлення з ним виховує діалектичне мислення. Перш за все, слід відзначити, що саме в німецькій класичній філософії був ясно й гостро виражений той факт, що всі проблеми філософії як особливої науки так чи інакше зосереджені довкола питання: *що таке мислення і яке його взаємовідношення із зовнішнім світом* [3, с.58], що звучить ще інакше як проблема тотожності мислення і буття. Кант був першим, хто спробував охопити в рамках одного розуміння всі основні протилежні принципи мислення епохи, що наближалась до свого катастрофічного завершення. Намагаючись об’єднати й примирити ці принципи всередині однієї системи, він ще більше загострив суть питання, що не вирішувалося за допомогою відомих філософських методів.

Принципом кантівської філософії є об’єктивна тотожність суб’єкта й об’єкта. Така була ідея самого автора. Однак визнання існування речі у собі й обмеження пізнання сферою самих лише явищ у тому вигляді, в якому вони існують уже в самому суб’єкті, що пізнає, залишило тотожність суб’єкта й об’єкта суб’єктивним. Тому метою статті є виявлення та аналіз тих передумов, що привели Канта до дуалістичного способу розв’язання питання про співвідношення мислення та буття. Аналіз даної проблематики простежується в працях Ільєнкова Е.В., Шинкарука В.І., Новохатька А.Т., Нарського І.С., Гулиги А. й інших.

Історію німецької класичної філософії започатковує Кант, у вченні якого ясно усвідомлюється той факт, що всяке знання можливе лише при умові відповідності суб’єктивного об’єктивному і що ця відповідність досягається за рахунок категорій – форм мислення, що мають об’єктивне значення. І якщо Арістотель брав їх готовими, виявляючи їх у наявному мисленні, як вони проявляються перш за все в мові, то Кант поставив завдання дедукції категорій. Той факт, що відповідність об’єктивного і суб’єктивного, тотожність мислення і буття не береться як цілком природна і така, що не підлягає сумніву, а перетворюється на усвідомлену проблему, відкриває цілком нову сторінку в історії філософії і діалектики [5, с.39].

Кант уперше починає бачити головні логічні форми мислення в *категоріях*, включаючи тим самим у склад предмета логіки те, що вся попередня традиція відносила до компетенції онтології, метафізики і аж ніяк не логіки. Категорії являють собою ті всезагальні форми (схеми) діяльності суб’єкта, з допомогою яких узагалі стає можливим цілісний досвід. Категорії, писав Кант, це “... чисті поняття синтезу, які розсудок утримує в собі а ргіогі, і завдяки яким ... може щось розуміти в багатоманітному спогляданні, тобто мислити об’єкт споглядання” [1, с.84]. Або категорії “... суть не що інше, ... як всяке знання про речі взагалі” [1, с.87]. І якщо логіка претендує на роль науки про мислення, то вона й повинна розгортатися саме як учення про категорії, як цілісна система категоріальних визначень мислення. Інакше вона просто не має права називатися наукою про мислення. Таким чином, саме Кант побачив

основний зміст логіки в категоріальних визначеннях знання, став розуміти логіку перш за все як систематичне викладення категорій – усезагальних і необхідних понять, що характеризують об'єкт узагалі, тих самих понять, які вважалися предметом метафізичних досліджень. Тому Кант ставить завдання перетворити метафізику в логіку.

За Кантом, категорії – суто логічні форми, схеми діяльності інтелекту, що зв'язують дані чуттєвого досвіду у формі поняття, теоретичного (об'єктивного) судження. Самі по собі категорії пусті. Вони всезагальним чином характеризують лише “мислимий” предмет, тобто зовнішній світ, як і яким ми його необхідно мислимо, як і яким він постає у свідомості після проходження через призму наших органів чуття й форм мислення. Тому трансцендентальна логіка – логіка істини – і є логіка, і лише логіка, лише вчення про мислення.

Гегель у “Науці логіки” наводить такі слова Канта про логіку: “... порівняно з іншими науками (логіка) досягла раннього завершення; з часів Арістотеля вона ... не зробила жодного кроку назад, але і жодного кроку вперед...” [2, с.33]. Таким чином, уважалось, що логіка є закінченою і завершеною. Однак усе не так. Логіки як науки ще немає, вона ще має бути створеною: “Якщо з часів Арістотеля логіка не піддалася ніяким змінам, ...то ми звідси маємо зробити той висновок, що вона тим більше потребує повного переосмислення” [там само]. І Гегель здійснює це переосмислення; після його критичного аналізу перед нами постає зовсім інша логіка, логіка, яка не існує в мертвих формах людського мислення, а та логіка, як наука про мислення, яка відповідає суті самого мислення, як жива й одухотворена, яка не застигає в мертвих схемах, і тим самим починає відставати від живого мислення, та логіка, яка постійно рухається, оскільки змінюється предмет, і мусить змінюватися наше мислення про нього, а отже, мусить змінюватися мислення про саме мислення. Логіка, яка виражається в мертвих формах, відстає тим самим від мислення про світ, її стан не відповідає тим злетам, до яких піднявся дух практичного і релігійного світу, а тому вона не достойна їх [там само]. Але це завдання ставив перед собою Гегель, що, однак, напевне, було б неможливо без Канта.

Саме Кант і став першим, хто спробував спеціально поставити й вирішити проблему логіки на шляху критичного аналізу її змісту. Він, інакше кажучи, спробував у складі логіки виявити ті “інваріанти”, які залишились недоторканими в ході всіх дискусій про природу мислення. Виділивши ці істини, Кант побачив, що їх не так уже й багато. Проробивши цю роботу, Кант окреслив границі логіки й дослідив її принципові можливості. Кант спеціально підкреслює, “що загальна логіка не утримує і не може утримувати ніяких передумов для здатності судження” [3, с.59], крім уміння “підводити під правила...”.

Для чого ж вона тоді потрібна? Виключно для перевірки на достовірність так званих аналітичних суджень. Протиріччя між поняттям і досвідом, фактами являє собою ситуацію, щодо якої загальна логіка не має права висловлюватись, оскільки тут мова вже йде про акт підведення фактів під визначення поняття, а не про розкриття того смислу, який у понятті наперед покладений.

Цінність ідеї *науково-діалектичного методу*, ідеї “*трансцендентальної дедуції категорій*”, Кант вбачає в тому, що вона дозволяє обґрунтувати досвід, розгорнути об'єктивний, генетичний зв'язок фактів, хоча й лише з тої їх сторони, як вони представлені в безкінечному досвіді суб'єкта пізнання. Теоретичне пізнання – “пізнання завжди категоріальне, що розвертає в поняттях природу речей самих по собі, оскільки останні вирвані з протилежної людині природи і поставлені через акт діяльності в більш універсальний відносно неї зв'язок” [4, с.31].

Обумовлюючи необхідність *трансцендентальної логіки* як науки, що покликана розкрити й пояснити об'єктивне значення апріорних понять розсудку (категорій), Кант

підкреслює, що питання про те, як можлива сама здатність мислення, має величезне значення для здійснення головного завдання – відповіді на питання про те, як можлива об'єктивність форм мислення. У даному разі важливим є не тільки те, що Кант розумів об'єктивність мислення все-таки суб'єктивно, лише відносно всякого можливого досвіду, який ніколи не буває “безумовним”, тобто не поширюється на світ сам по собі. Цікаве інше. Кант розумів, що питання про походження мислення фактично є “другою стороною” [1, с.78] питання про дедукцію категорій, “у русі яких через увесь континент пізнання антиномічно проглядає вікова тайна збігання визначень мислення й визначень буття. Це чудовий пункт філософії Канта. Гегель пізніше скаже: “... Кант зробив великий і важливий крок тим, що він піддав розгляду пізнання”. Проблема “специфіки логічного”, проблема аналізу категорії розсудку, оскільки вони походять з його здатності судження, тобто мислити про предмети, – таке справжнє завдання трансцендентальної філософії, “усе ж інше є логічна трактування понять у філософії взагалі”. А це означає, що ідея дедукції є не благий намір, що опирається на довільно виставлений зовнішній принцип, а об'єктивна необхідність виведення розгорнутої теорії мислення, системи знання як цілого. “... коли ми доходимо до чистих розсудкових понять, неминуче виникає потреба шукати (їх) трансцендентальну дедукцію ...” [1, с.90].

Згідно з духом кантівської критики та стихія, в якій чисті розсудкові поняття виявляються вже далі неподільними, починається актом “Я мислю”, декартівським *cogito*. Уявлення “Я мислю”, оскільки воно не належить до чуттєвості, Кант назвав чистою апперцепцією, тобто свідомістю, яка породжує й саме уявлення “Я мислю”. І якщо це останнє зрозуміле як “чисте”, як незаплямоване ніяким іншим уявленням, то воно й виявляється першопочатковою апперцепцією, останньою клітинкою самосвідомості (точніше, першою її клітинкою). “Я мислю” виражає акт визначення мого існування [1, с.95]. Отже, цим самим моє існування вже дане, однак спосіб, яким я повинен визначити його, тобто покладати в собі багатоманітність, цим ще не даний. Для цього необхідно споглядання самого себе, в основі якого *a priori* лежить дана форма, тобто час, що має чуттєвий характер і належить до сприйняття визначеного. Якщо в мене немає другого акту споглядання, то я не можу визначити свого існування як самодіяльної істоти, а представляю собі лише спонтанність мислення, і моє існування завжди залишається лише чуттєво визначеним, тобто як існування явища [там само].

Тут простежується схожість Канта із Спінозою. Те, що в Спінози називається “досконалим визначенням речі”, на мові Канта звучить як “синтез багатоманітного в понятті про об'єкт”. Фактично й в першого, і в другого мова йде про об'єктивність понять як форм діяльності інтелекту, розсудку. І за Кантом, і за Спінозою, визначити річ, тобто виразити її в поняттях, – значить сконструювати її. Ми тому, за Кантом, і можемо пізнавати лише те, що самі сконструювали. А те, яка річ є сама по собі, – нам не відомо, вона для нас залишається “річ у собі”: “Які предмети в собі... нам зовсім невідомо. Ми не знаємо нічого, крім властивого нам способу сприймати їх ... Ми маємо справу лише з цим способом сприйняття” [1, с.62]. Але, згідно зі Спінозою, конструювання є реальним формуванням самої речі поза свідомістю; згідно ж із Кантом, це конструювання є ідеальне її формування в психіці. Причому найхарактернішим моментом у Канта є той факт, що функціонування цієї умоусяжної речі в ідеалізуючій діяльності розсудку є ще не реальне пізнання речі, а лише “чисте мислення”, інакше кажучи, форма думки, що взята в явному відриві від об'єктивної реальності, але передбачаючи її.

Таким чином, мислення лише тоді може стати знанням, якщо воно здатне об'єднати в собі багатоманітність даного йому споглядання. Адже знання є завжди знанням чогось. Для того, щоб ця операція синтезування, формування нового знання була можливою, необхідна опора. Такою опорою в концепції Канта і є трансцендентальна

єдність апперцепцій – “специфічно кантівська версія форми переходу “Я мислю” в “Я існую”, єднання протилежностей думки і буття, суб’єкта і об’єкта, розсудку і чуттєвості, поняття і споглядання” [4, с.34].

Трансцендентальна єдність апперцепцій лише відображає й виражає здатність людини діяти в плані свідомості, дозволяє людині виявити в такій дії міру своєї розумності [1, с.98]. Але вони в жодному разі – не синонім психічних здатностей людини. Людина – універсальна потенція всієї природи. Індивідуальна психіка людини будується нею самостійно як безконечне наближення до єдиного оригіналу “усвідомлення буття”, який і існує як ідеал, як ціль.

Отже, якщо спробувати коротко висловити основну ідею Канта, то вона полягає в тому, що людина взагалі ніколи не може перевірити, чи відповідають поняттям, якими вона оперує, що-небудь реальне, те, що є поза її свідомістю. Це аргументується так: оскільки предмет (“річ у собі”) у процесі усвідомлення переломлюється крізь призму специфічної природи органів сприйняття й розсудку, оскільки ми знаємо будь-який предмет лише в тому вигляді, якого він набуває в процесі такого переломлення. Буття речей поза свідомістю, або, інакше кажучи, існування об’єктивного світу, Кант не заперечував, на відміну від Берклі. Він, опираючись на основні ідеї філософії Юма, заперечував лише одне – можливість перевірити, які речі є “насправді” [1, с.93]. Річ, якою вона дана у свідомості, не можна порівняти з річчю поза свідомістю. Неможливо порівняти те, що є у свідомості, з тим, чого у свідомості немає; неможливо зіставити те, що я знаю, з тим, чого я не знаю, не бачу, не сприймаю, не усвідомлюю (Ільєнков). Перш ніж я зможу порівняти своє уявлення про річ із річчю, я повинен цю річ усвідомити, тобто також перетворити в уявлення. У кінцевому результаті я завжди порівнюю й зіставляю уявлення з уявленням. Я завжди зіставляю уявлення про річ з усвідомленою річчю, тобто вже не з річчю, а з наступним уявленням про неї.

Отже, філософія Канта носить дуалістичний характер: з одного боку, мислення і буття є тотожними, оскільки весь наш досвід формується на основі збігання світу явищ із формами нашого мислення (категоріями); а з другого боку, мислення та буття розділені прірвою, яка у філософії Канта називається “річ у собі”. Це те, що залишається для нас недосяжним, існує само по собі і для себе, хоча навіть і це уявлення про річ у собі може бути невірним.

1. Кант И. Критика чистого разума. – Симферополь: Реноме, 1998.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – М.: Мысль, 1999.
3. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. – М.: Политиздат, 1984.
4. Новохатько А.Т. Проблема единства логики и диалектики в классической немецкой философии (Кант, Фихте) // Принципы материалистической диалектики как теории познания. – М.: Наука, 1984.
5. Философия Канта и современность. – М.: Мысль, 1974.
6. Шинкарук В.И. Теория познания, логика и диалектика И.Канта. – К.: Наукова думка, 1974.

*This article observing the most fundamental ideas of theory of recognizing of I.Kant, which is based on the principles of action, dialectic and freedom, for ahalysis problem of identity cogitation and existence in boundaries of the Germany classical philosophy.*

**Key words:** *a priori, existence, categories, logic, cogitation.*

УДК 1(091):167/168  
ББК 87.3

Ігор Тенус

## ІДЕЇ Л.ВАЛЛИ В ГАЛУЗІ МЕТОДОЛОГІЇ ЯК КВІНТЕСЕНЦІЯ ГУМАНІСТИЧНОГО РАЦІОНАЛІЗМУ

*Стаття пропонує увазі читача спробу узагальненого погляду на досягнення провідних представників гуманізму і, насамперед, Л.Валли в галузі наукової методології, які кваліфікуються в даному разі як “гуманістичний метод”. Відштовхуючись від визначальних для науки зрілого середньовіччя методологічних засобів – екзегетики та логіки, у статті послідовно аналізуються нововведення гуманістів, які стосуються систем середньовічної та античної діалектики, а також основні моменти впровадження ними історико-філологічного методу, що, зрештою, дозволяє виявити нові грані раціональної філософії раннього гуманізму.*

**Ключові слова:** гуманістичний метод, екзегетика (середньовічна герменевтика), логіка (середньовічна діалектика), гуманістична логіка, гуманістична діалектика, історико-філологічний аналіз.

Первісне, етимологічне значення слова “метод”, що перекладається з грецької лише як шлях до чого-небудь, на сьогоднішній день у свідомості пересічної людини відчутно підкориговане культивованим філософською класикою його розумінням, яка під ним має на увазі, насамперед, чітко визначену і єдино можливу послідовність кроків, що можуть у ході пізнавальної діяльності привести дослідника до успіху. Таке й без того негативне для будь-якого гуманітарія тлумачення терміна “метод”, орієнтованого на методичне продукування істини, посилюється ідеєю “методологічного мнізму”, яка довгий час плекалася в колі апологетів сцієнтизму й передбачала прийдешню можливість в один спосіб досліджувати реальність будь-якого гатунку. Між тим, історія філософії знає вельми строкату палітру підходів до питання методу й методології наукового дослідження, природа яких не лише не завжди відповідає вищевикладеним, вочевидь, усетоталізуючим та всеоптимізуючим вимогам до практики, але також погано вписується в широко тиражовану дотепер у вітчизняній філософській літературі й запроваджену ще Г.В.Ф.Гегелем систему опозиції метафізичного та діалектичного шляхів дослідження. Гуманістичний метод, а радше сукупність певних технік, про яку зараз піде мова, це якраз один із когорти таких довкола дискурсивних, паранаукових і все ж внутрішньо цілком раціональних способів пізнання, який у своїй розмитості та невизначеності природно до певної міри відповідає характеру об’єкта – різноманітним культурним формам як специфічно людського способу самоствердження суб’єкта у світі, щодо якого він його творцями так чи інакше застосовувався.

Наявність дослідницького інструментарію – це завжди прозора підстава розглядати будь-яку теорію, у тому числі й філософську, як наукову, водночас уважається, що це той елемент, якого загалом позбавлений гуманістичний дискурс. Причина цього – стереотип сучасного ренесансознавства, яке все ще перебуває в силовому полі двох, на перший погляд, антагоністичних позицій, які були висловлені в середині минулого століття П.О.Крістеллером та Е.Гареном, відповідно, і стосувалися міри філософської складової в ідеях гуманізму. Для першого старання гуманістів це виключно літературна діяльність, як максимум філологічні студії з несуттєвими та несистемними вкрапленнями з галузі практичної філософії – не визначальної для філософії як такої [8, с.21–31]. Інший указує на великий, але лише внутрішній, наприклад як деяке абстрактне “чуття історії”, філософський потенціал, притаманний думці гуманізму, що проявився як “новий погляд на світ, нове відношення до речей з метою підпорядкувати їх собі та використати” [9, с.257]. Отож, або філософія і гуманізм – речі несумісні, або ж у кращому разі перша в другому представлена лише неявно, проте увага і Крістеллера, і Гарена, що вже казати про нефахівця, за великим рахунком не зупиняється хоча й на нечисленних, утім дуже характерних суто філософських дослідженнях поборників нової освіченості, які дають змогу подивитися на саме явище – гуманізм – під дещо іншим кутом зору.

Окрім цього, сучасний дослідник за невеликим винятком не завдає собі клопоту у справі вивчення гуманістичного дискурсу як дочуттєвого носія певних філософських, зокрема методологічних, практик, що теж може пролити світло на багато актуальних питань. Дана стаття має на меті в міру можливостей заповнити ці прогалини й заодно поставити досліджуваний об'єкт – гуманістичний метод – у більш широкий контекст раціонально-ірраціональних світоглядних імперативів гуманізму саме як ідейного руху.

Загалом у питанні методології перед гуманістами стояло дуже важке завдання: запропонувати бодай якусь альтернативу справжній гордості середньовічної науки – схоластичному методу, який шліфувався в спеціалізованих наукових і освітніх установах середньовічної Європи протягом століть. Метод, у володінні яким схоласти досягли справді дивовижних успіхів, в основному, що добре відомо, був зорієнтований не на пошук знання, як це було в античності, а на перевідкриття тієї істини, у якій споконвіку, як уважалося тоді, живе християнин. Існування абсолютного знання як, з одного боку, принципів, що сприймаються через віру, зафіксованих у Святому Письмі, а з іншого – положень, доступних людському розумінню, що відкриті, найперше, у творах Арістотеля, для середньовічної людини є вже доконаним фактом, звідси й завдання дослідника: вичитати відповідь на будь-яке запитання в авторитетних, базових текстах, усуваючи при цьому суперечності та різночитання, які в них містяться. Об'єкт основної уваги схоластичної науки – так звані сентенції як суто лінгвістичні об'єкти: слова, речення, уривки текстів, які як елементи полісемантичної системи – мови – сприймаються неоднозначно й тому потребують додаткового тлумачення з метою узгодження розбіжностей через застосування відповідних методологічних процедур. Середньовічні вчені здійснювали цю роботу, використовуючи дві взаємодоповнюючі стратегії, передовсім екзегетичний аналіз, первісним об'єктом прикладання якого ще із часів отців церкви були богонатхненні, біблійні книги, що, проте, згодом утратили виняткову монополію на право досліджуватися в такий спосіб. Основи цієї так званої християнської герменевтики, як відомо, були закладені Орігеном, і вона у своєму завершеному вигляді була стурбована виявленням чотирьох різновидів сенсу: буквального, алегоричного, морального та есхатологічного, особливо орієнтуючись при цьому на іманентне розуміння тексту, що супроводжувалося відповідно ігноруванням у великій мірі зовнішніх, культурно-історичних аспектів, котрі були з ним пов'язані. Інша сторона схоластичного методу – аналіз логічний у традиції перипатетизму, який згідно з початковим задумом мав лише доповнити не завжди прозорі екзегетичні процедури таким набором кроків, котрі відповідали б раціональним критеріям аргументованості, доказовості та системності, але який дуже швидко вийшов на перший план і став уособлювати собою схоластику як історичний різновид науки в цілому. Утім, це й не випадково, бо дедуктивна арістотелівська методологія як ніяка інша підходила під середньовічну парадигмальну настанову виводити нове чи, краще сказати, часткове знання зі знання вже існуючого й більш загального, що, безперечно, сприяло її бурхливому розвитку, точкою відліку в якому стали відомі переклади Боеція в галузі логіки. У цих перекладах і коментарях до них сформовано становий хребет схоластичної суб'єктно-предикативної силогістики як учення про способи отримання вірних категоричних, або ж гіпотетичних, висновків із певних комбінацій засновків. Отож, саме такий двоєдиний метод з особливим наголосом на формально-логічній його складовій ліг в основу найпоширеніших для науки розвинутого середньовіччя текстуальних жанрів: “питань” (quaestiones) та “суми” (summa) як певного кодексу всіх можливих “питань”, які справді рясніли критикованими дотепер тезами, аргументами, контраргументами й іншими схожими до них дидактичними прийомами.

Щодо ідей гуманістів у галузі методології, то їх можна звести до кількох типових форм, але перед тим, як вони будуть позначені та розкриті, усе ж зафіксуємо

ставлення послідовників Ф.Петрарки до ключової для них гносеологічної одиниці. Мова тут іде про слово і його статус у так званому семіотичному трикутнику, у рамках якого, як відомо, встановлюються взаємовідносини між субстанціями духовними, предметними та, звісно, лінгвістичними. У цьому контексті Петрарка, зокрема, особливо наголошує на першочерговому зв'язку слова й мови взагалі з духом, “бо слово, – на його переконання, – перше дзеркало духу, а дух головний провідник слова” [1]. Мова, відтак, є не просто технічним засобом, що через побудову правильного силогізму дозволяє нам пізнати природу речей, які, згідно з настановами схоластики, саме в такий спосіб ніби являються нам у словах, мова для нього це насамперед дещо дуже унікальне, що дозволяє розкрити людині в зовнішніх, матеріальних проявах свій іматеріальний, внутрішній світ і, як наслідок, вступити в комунікативний зв'язок із таким же світом іншої людини чи навіть із потойбічним світом самого Бога. Що важливо, на думку Петрарки, для шляхетного духу, для людини високих моральних стандартів не обов'язково вчитися красномовству, бо й без знання цього мистецтва вона без зусиль зможе добути із своєї душі “слова дивовижно чудові, піднесені, і у будь-якому випадку собі співзвучні” [1]. На слові як субстанції, що є виразником не лише найменших порухів душі, але й феноменів цілком матеріальних, наполягають дослідники громадянського життя в середовищі гуманістів, а саме: К.Салютаті, Л.Бруні й інші, один з яких якимось говорить, що воно, якби “є народжене разом з самими речами” [6, с.52]. Проте далеко не під кожним словом у даному випадку сучасної їм латинської мови розуміється саме та реальність, щодо якої воно вперше було застосоване, тому перед тим, як досліджувати зовнішній світ і найбільш цікаву для них соціальну його складову, необхідно проникнути в семантичні таємниці самої мови, з тим щоб з'ясувати первісне, автентичне значення того чи іншого лінгвістичного знака без його пізніших варварських викривлень. І це не говорячи вже про те, що вага слова в його змістовому наповненні в кільканадцять разів збільшується, коли людина торкається священного біблійного канону у своїй спробі вхопити справжній сенс божественних знамень або ж коли вона, творячи молитви, звертається до самого Бога. Ще одна, третя точка зору, що народжується в середовищі поборників чистої граматики, характеризується поглядом на слово як на щось до певної міри самостійне й самодостатнє, що у своєму існуванні не потребує опори не лише з боку речей, але й інколи з боку суто духовних інстанцій. Так, Е.Барбаро хоча спочатку, з одного боку, і наполягає на важливості доповнення філософського дискурсу елементами риторики, бо “без неї ніхто не зможе стати досконалим та завершеним філософом” [2, с.284], а з іншого – категорично заявляє: “визнаю двох володарів: Христа і словесність”, усе ж, зрештою, приходять до невітшного як для філософії, так і для теології висновку, що зводиться до тези про безумовну першість форми над змістом, витонченого слова, що складає основу блиску ораторського мистецтва, над його схованим під товстим шаром пізнішого слововживання животворним, як уважалося тоді, сенсом, якого так довго й наполегливо дошукувалися гуманісти від Петрарки до А.Поліціано.

Якщо взяти до уваги, що перша й третя позиції характерні для окремих представників гуманізму на стадії його зародження й становлення та розкладу й занепаду, відповідно, то друга, безумовно, притаманна гуманізму як явищу в цілому. До того ж остання, стверджуючи, що слово ніби з'являється на перехресті чуттєвого і надчуттєвого світу, будучи тим самим якби мінливим продуктом більш ґрунтовних першоснов, можливо, і небездоганна з точки зору сучасної філософії мови, та все ж відображає традиційний і, що важливо, цілком раціонально обґрунтований підхід до мови взагалі і її ключових структурних одиниць зокрема. Тепер, маючи на увазі це, ми можемо безпосередньо перейти до розгляду методологічних ідей гуманістів, вектори розгортання яких були спрямовані по трьох різних напрямках: проекті реформування



схоластичної діалектики, програмі відродження діалектики платонівської та концепції впровадження філологічної критики, які й стануть надалі предметом нашого особливого інтересу.

Загальновідомо, що діалектика була однією з когорти тих нечисленних, проте важливих схоластичних наук, на яку, серед іншого, постійно було спрямовано вістря гуманістичної критики – почесної місії кожного захисника нової освіченості, якій завше віддавалися з особливим натхненням. Попри це гуманісти не завжди були байдужі до середньовічної логіки і, як правило, непогано обізнані в її тонкощах. Так, наприклад, безкомпромісний борець із варварською псевдовченістю – Барбаро – в одному зі своїх листів до Дж.Піко делла Мірандоли зі знанням справи переповідає складний порядок аргументації одного із схоластів проти красномовства [2, с.281–289]. Та все ж одна справа дещо знати, інша – знати настільки, щоб запропонувати зухвалий план удосконалення традиційної діалектики, з яким виступив чи не найталановитіший та найбільш ерудований серед гуманістів Л.Валла. Об'єктом його уваги є всі засадничі принципи традиційної логічної науки, починаючи з Арістотелевого вчення про перші роди суцього – так звані категорії. Їх, як відомо, в Арістотеля нараховувалося всього десять, проте Валла вважає, що “називають ці десять найменувань, радше виходячи із вимушеного чим із необхідного їх числа” [4, с.296], прозоро натякаючи на певний вплив у цьому питанні на Стагірита з боку піфагорійців із їх магією чисел та особливим ставленням якраз до десятки. Звідси не випадковий висновок, до якого, зрештою, приходять Лоренцо: необхідно скоротити кількість універсалій принаймні до трьох – субстанції, яку він відрізняє від сутності як елемента вже поділеної субстанції, якості та дії, усі ж інші так чи інакше можна звести до них. Схожа доля спіткала в логічному вченні Валли і плід швидше багатого уяви вже самих схоластів, аніж достатньої її аргументованості – доктрини про потойбічні поняття, які вони називали трансценденталіями і які, на їхню думку, у кількості із шести найменувань здіймаються над арістотелівськими загальними поняттями. Тут визначний гуманіст після ретельного логіко-філологічного аналізу кожного з таких потойбічних понять погоджується на існування хіба що одного – “речі”, бо “ми вдаємося всюди до цього слова як до загального найменування”, бо воно “із числа шести є істинний цар” [4, с.302]. Серед інших цікавих ідей Валли в галузі логіки можна відзначити його позицію щодо модальних суджень, які, на його переконання, не існують у кількості тих шести модусів, про які повсякчас говорять схоласти, а лише у двох: “одні суть “необхідні”, інші ж “несуперечливі” або “вірогідні” [4, с.357], що, проте, здатні вичерпно охопити те ж саме коло стверджувальних речень. Та все ж квінтесенцією всіх діалектичних досліджень Валли є його інтерпретація ключового аспекту арістотелівського логічного вчення – теорії силогізму, де як ніде добре проглядається їх основна мета. Тут він починає з поточення загальноживаної термінології, пов'язаної із силогізмом, і далі переходить до аналізу порядку частин силогізму, завершуючи викладом його правил, не зовсім обґрунтовано чомусь задовольняючись при цьому лише двома фігурами цього умовиводу. Щодо найцікавішого другого пункту Валла наполягає на довільному, а не чітко визначеному, як це в схоластичній логіці, розташуванні великого й малого засновків, а також висновку в умовиводі: “При аргументації немає відмінності почнеш ти з тієї чи іншої частини і будеш ти рухатися туди чи сюди” [4, с.336], – переконує він. Схоласти чи ненавмисне дають підстави для демонізації силогізму, наполягаючи на його чіткій структурі, у той час “чи така хитромудра [вже є] форма силогізму, якщо ти можеш переконатися в тому, як просто утворити його, почувши як між собою розмовляють діти, не рідко з опущеним висновком” [4, с.368]. Отож, усі не претензійні логічні розмірковування Валли, звичайно ж, – це не просто протест, спрямований проти славнозвісної педантичності шкільної науки з її безмежною кількістю правил, дистинкцій і субдистинкцій, це,

насамперед, притаманна загальній природі гуманізму, можливо, і не зовсім вдала, та все ж спроба спростити діалектику настільки, щоб вона могла вийти її в середовище функціонування “природної мови”, у світ повсякденного слововживання, геть подалі від деяких, на його думку, цілком зайвих для неї, штучних і закостенілих форм, у котрі вона колись була загнана.

Спроба ввести силогістику в ренесансний дискурс є сама по собі цікава, проте за своїм масштабом не співмірна з намаганням реанімувати діалектику в платонівській її інтерпретації – іншій надзвичайно важливій грані зусиль гуманізму в галузі методології. Спеціальної рефлексії над такого роду методом годі знайти у творах поборників гуманітарної освіченості, як, до речі, й у творах самого Платона, між тим він себе яскраво маніфестує чи не в кожному інтелектуальному продукті принципово діалогічної ранньоренесансної культури – епістоли, промові, поемі тощо, але все ж діалозі, найперше. Спробуємо, спираючись на відповідні дослідження Л.М.Баткіна [7, с.151–210], виокремити кілька суттєвих елементів гуманістичного діалогу, розглядаючи його, насамперед, у ракурсі певного методу як способу отримання нового знання через використання вміння задавати запитання, розмірковувати над ними та давати на них відповіді, який так чи інакше був нам через нього презентований. Діалог, найперше, у рамках ренесансної культури за своєю формою – це далеко не інструмент висміювання опонента, як це в сократичній маєвтиці, безумовного домінування одного з протагоністів, як це в діалектиці Платона, чи тривіального повчання, що ми спостерігаємо в рамках схоластичних сум, а, як правило, розмова на довільну тему у високому товаристві, у товаристві без винятку високоосвічених, достойних і авторитетних людей, наприклад таких, що зображені у відомому творі того ж Валли “Про насолоду”. Відтак, зрозуміло, що такий обмін думками виступає як максимально симетричний і коректний, бо в колі гідних супротивників а ргіогі не може бути носія абсолютного знання, суб’єкта, чия логіка розмірковування без залишку поглинати позицію іншого чи інших диспутантів. Окрім цього, гуманістичній діалектиці притаманна чітка структура побудови діалогу, на відміну від більш вільного античного, зі стійкою тенденцією аналізувати проблему через методичний поділ понять, рухаючись у напрямку від загальних до часткових, хоч автентична схема Платона передбачала, як ми знаємо, поєднання неповної індукції з дедукцією, що, загалом, безперечно можна розглядати як рудиментарне відкладення всієї тогочасної офіційної освітньої системи, схильної до максимально впорядкованих текстуальних форм. Баткін, зокрема, проаналізувавши певну кількість типових гуманістичних творів діалогічного жанру, підкреслює, що вони, здебільшого, мають трирівневу будову з обов’язковою присутністю тези, анти тези та синтезу, що можна підтвердити на прикладі трьох книг Валли “Про насолоду”, які ці дискурсивні ступені послідовно відтворюють. Зрештою, найбільш цікавою й оригінальною частиною діалогічної практики гуманізму є специфічна природа синтезу як певного результату всього ланцюжка розмірковувань, викладеного в діалозі, який не тільки не претендує на те, щоб стати істиною в останній інстанції, на що була спрямована діалектика як метод в усі часи, а навпаки є ніби втіленням ідейного плюралізму та ціннісного багатоманіття, бо більше нагадує нову, третю точку зору (у Валловій роботі “Про насолоду” ми це бачимо з промови Н.Нікколі), категорично не спростовуючи при цьому слушності тих, які були висловлені в тезі та антитезі. Синтез дуже розмитий і нечіткий, він не стільки дає відповідь на старі питання, скільки кличе до життя нові й дотепер незнані, його наявність у структурі тексту ніби підкреслює, що істина є, більше того, про неї було щойно сказано, але її марно шукати в підсумкових логічно вивірених твердженнях, вона радше розсипана по всьому твору чи, краще сказати, майстерно вмонтована в його загальну архітектоніку. Попри елементи новаторства в галузі класичної діалектики, тільки що згадані нами, і очевидні спроби надати

їй ніби другого дихання, усе ж у руках великої кількості гуманістів, і про це треба сказати, вона здебільшого нагадувала не мистецтво розмірковування та формулювання абсолютних цінностей, а погане наслідування надзвичайно популярного в античності жанру літературно-художньої творчості, тобто власне діалог як такий.

Безперечно, вершиною всіх методологічних пошуків гуманістів і водночас ніби живим втіленням змісту всього гуманізму є так званий історико-філологічний аналіз тексту, який із самого початку був тісно пов'язаний із чи не основною стороною діяльності представників цього руху – перекладацькою роботою. Найбільш завершеної форми цей прийом опрацювання тексту набув у творах усе того ж Валли, тому ми спробуємо реконструювати його основні моменти, спираючись на скандально відомі розмірковування останнього з приводу вигаданості “Дарчої Костянтина”, а також інші дослідження цього гуманіста, що пов'язані з використанням подібного аналізу. Розпочинав Лоренцо зазвичай із загальних зауважень щодо розглядуваного питання, звертав увагу читача на внутрішні суперечності, які містить твір, вдавався до аргументації, заснованої на принципах здорового глузду. У “Донації”, зокрема, він опирається на морально-психологічні аспекти основних фігурантів досліджуваного юридичного акту: “Костянтин не був такою людиною, який би хотів дарувати,..., [а] Сильвестр не був людиною, яка б хотіла це прийняти” [5, с.142]. Надалі необхідним елементом аналізу стають текстові першоджерела авторитетних людей, як правило істориків, які є сучасниками тієї чи іншої події і компетентні за наявності самого факту його адекватно кваліфікувати. Серед таких людей Валла не знайшов жодного, хто хоча б словом обмовився, засвідчуючи наявність тієї непересічної події, про яку йдеться в “Дарчій”: “[ні] Ентропій, який бачив Костянтина і трьох його синів..., [ні] Євсевій, автор “Церковної історії”..., [ні] Руфін, який також був не із останніх вчених”, ні навіть папа Мелхіад, будучи понтифіком у той час, не знають про неї [5, с.161–165]. Не нехтує Лоренцо у своїй кропіткій роботі над історичними документами й такими речами, як дані нумізматики, палеографії, епіграфії, археології, географії, правовими традиціями тощо, тобто всім тим, що нехай і опосередковано, але може допомогти у встановленні істини. “В якій великій кількості були б знайдені монети верховних першосвященників, якщо б ви правили Римом” [5, с.163–164], – цілком справедливо у своєму памфлеті між тим запитує він, звертаючи увагу на такий дрібний, але, водночас, і дуже важливий зовнішній прояв урядування кожного правителя, хто б ним не був у той час.

За наявності необхідної доказової бази вже на цій стадії критики тексту може без сумніву зруйнуватися будь-який міф про нього, але Валла на цьому не зупиняється, притримуючи на завершення її вінець – власне сам філологічний аналіз. В основі цієї методики лежить введена Валлою в науковий обіг концепція “історії мови”, яка дає підстави йому розрізняти різні періоди такої комунікативної системи, як, наприклад, латинська мова. Латина періоду Цицерона, Квінтіліана й Середніх віків зовсім не одна й та ж, з плином часу вона значно відійшла від своїх автентичних, звичайно ж довершених зразків, відтак і через зіставлення мови будь-якого тексту з тим її канонам, який панував у ту чи іншу добу, можна безпомилково встановити, принаймні, приблизний час його написання. Озброївшись таким засобом аналізу, Валла абзац за абзацом досліджує зміст “Донації”, чи не на кожному кроці виявляючи такі огидні йому варваризми: “Він вставив, “що б були”, вважаючи, що фраза стане більш ритмічною. Грунтовна причина! Говорити по-варварськи, щоб мова була більш вишуканою, якщо може бути якась вишуканість у такій мерзенності!” [5, с.173]. Кожен навіть найменш помітний відтінок мови тексту не проходить непоміченим повз увагу пильного мовознавця, що, зрештою, дає йому можливість підсумувати: “Таким чином стає зрозумілим, що той хто так говорив, говорив неправду, і до того ж виявився не спроможним вигадати що-небудь таке, що могло б бути схоже на слова та вчинки

Костянтина” [5, с.195]. Критика “Дарчої” – це далеко не єдиний здобуток відомого гуманістичного методу аналізу тексту, та заради справедливості треба зазначити, що, попри всю його новизну й свіжість, він насправді є не повністю продуктом діяльності самих гуманістів, а лише вмілою адаптацією багатьох із тих прийомів, які віддавна й так широко застосовувалися, до нових умов та вимог часу. Мова тут іде про упосліджену й підзабуту зрілим середньовіччям екзегетику, яка, утім, свої сенси черпала, як відомо, лише із самого тексту, маючи на меті до того ж дати, насамперед, його алегоричне, моральне та есхатологічне тлумачення. Гуманізм же переніс центр ваги на буквально, у рамках виключно філології як доволі строгої науки про мову та її продукти, розуміння тексту, понад те вивів останній в історичну перспективу, у кілька разів поглибивши й без того вагомий раціональний аспект його аналізу.

Ми розглянули три різновиди методологічних практик, що в більшій чи меншій мірі характеризують те коло засобів, якими гуманісти послуговувалися, переслідуючи мету теоретичного освоєння зовнішньої щодо людини реальності й насамперед тієї її сфери, де хоча б у якійсь мірі може зреалізуватися свобода індивіда. Не суть важливо, що в поле нашої уваги переважно потрапили ті ідеї, які з цього приводу висловлював Валла, чи ті, які іманентно містили деякі з його робіт, більш важливо, що в роботах саме цього справді непересічного автора ніби в скляній призмі сонячні промені перетнулися основні інтенції гуманістів у галузі методології. Разом із тим не важко помітити, що навіть у нього, не говорячи вже про гуманізм загалом, наведена нами сукупність методик дослідження не стала єдиним цілим, чимось таким, уживання чого б стало системним і систематичним, тобто таким, що б могло цілком претендувати на промовисту назву – науковий метод. Звичайно ж, за уважного розгляду інтелектуальної спадщини Валли, інших прихильників гуманітарної освіченості не важко знайти точки дотику й лінії перетину цих методик, але, на жаль, не більше, що, безперечно, працює не на користь оцінки дискурсу етико-граматично орієнтованого гуманізму в рамках лише тих принципів, які характеризують розум як гносеологічний суб’єкт.

Проте, з іншого боку, якщо поглянути на гуманістичну інтерпретацію середньовічної логіки, античної діалектики, чи знову ж таки на засади історико-філологічного методу, то, безперечно, не виникне жодних сумнівів у вельми значній раціональній складовій у будь-якому з цих засобів здійснення дослідницької діяльності. Кожен із них у руках гуманістів по великому рахунку був спрямований на достатньо ґрунтовно аргументоване вивчення слова в його семантико-синтаксичних параметрах, причому логіка через з’ясування змісту слова апелювала аргіогі до предметної реальності в дусі схоластичного номіналізму, діалектика – до реальності надчуттєвої в Платоновому розумінні, а філологія – до самого слова як культурно-історичного символу, який у первісній, незайманій чистоті свого значення досконало репрезентує як реальність першу, так і другу. Зрештою, на кожному з цих добре відомих ще з давнини методів залишився специфічний і неповторний відбиток суто гуманістичного раціоналізму, який, згадаймо: від силогістики з її незграбним і неоковирним дискурсом вимагав повернутися в лоно природної мови, тобто тієї мови, якою щоденно розмовляє людина; від діалектики за відчутного посилення її формально-логічної структури жадав усе ж уникати виведення остаточних висновків, характерних виключно для байдужого до індивіда природничо-наукового знання; від філології як синтезу окремих сторін граматики, риторики та герменевтики домагався поставити її аналіз у широкий суспільно-історичний контекст, де лише й живе мова як засіб міжособистісної комунікації та функціонує її лексичний запас.

1. Петрарка Ф. Фоме из Мессины об искусстве слова // Из “Писем о делах повседневных” [http://www.lib.ru/POEZIQ/PETRRKA/petrarka1\\_2.txt/](http://www.lib.ru/POEZIQ/PETRRKA/petrarka1_2.txt/).

2. Барбаро Е. Ермолао Барбаро – Джованни Пико делла Миррандола // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). – М., 1985.
3. Валла Л. Об истинном и ложном благе, Москва // Об истинном и ложном благе. О свободе воли. – М., 1989.
4. Валла Л. Перекапывание [пересмотр] всей диалектики вместе с основами всеобщей философии // Об истинном и ложном благе. О свободе воли. – М., 1989.
5. Валла Л. Рассуждение о подложности так называемой дарственной грамоты Константина // Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. – М., 1963.
6. Гарен Э. Проблемы итальянского Возрождения. Избранные работы. – М., 1986.
7. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение. Проблемы и люди. – М., 1995.
8. Kristeller P.O. Renaissance Thought and Its Sources. – New York, 1979.
9. Garin E. L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento. – Bari, 1952.

*The article focuses the readers' attention on the attempt of the generalized view on the achievements of the leading representatives of humanism, L. Valla in particular, in the field of scientific methodology, that are qualified as a 'humanistic method' in this case. Proceeding from the methodological means essential for the Mature Middle Ages science – exegetics and logic, – the article consistently analyzes the innovations of the humanists concerning the medieval and antique dialectics systems and also the basic moments of the historical-philological method inculcated by them that finally allows to discover the new sides of the early humanism rational philosophy.*

**Key words:** *humanistic method, exegetics (medieval hermeneutics), logic (medieval dialectics), humanistic logic, humanistic dialectics, historical-philological analysis.*

**УДК 1(091)**

**ББК 51.92**

*Надія Адаменко*

## **ПРИНЦИП НЕОБАРОКОВОЇ ДЕЦЕНТРОВАНОСТІ В МІЖДИСЦИПЛІНАРНІЙ КОМУНІКАЦІЇ ПОСТМОДЕРНОЇ ФІЛОСОФІЇ**

*У статті розглядаються питання взаємозв'язку філософії, історії філософії з іншими сферами знання, а також з'ясовується значення феномену необароко в цьому процесі.*

**Ключові слова:** *бароко, децентрованість, кочівна наука, монада, монадологія, необароко, номада, номадологія, постмодернізм.*

Для класичної філософії, як і для всієї культури, яку вона виражала, однією з характеристик творчості виступав принцип завершеності. Не випадково саме тому критика класичної філософії сполучається перш за все з критикою самого завершеного тексту й принципу завершеності як такого, вбачаючи в ній кінець самої думки. Це, безумовно, є характерною рисою всієї лінії постмодерної філософії, в якій деконструктивізм виступає як основний метод зміни відношення до тексту як такого, а за текстом – і до класичної культури як такої. Але оскільки текст – це основа культури в цілому, то постмодерн – це фактично загальнокультурна позиція. Це ще одне дзеркало культури на її сучасному етапі. Це філософська поп-культура. “Під вивіскою постмодернізму можна не лише ставити театральні постановки й писати вірші, а й пекти млинці, носити екстравагантні костюми, займатися коханням і сваритися, а також зараховувати себе у попередники будь-яких авторів, які нам сподобаються із пантеону світової культури” [2, с.3–7]. Так само це дало підстави американському досліднику Ігабу Гассану стверджувати, що “ми маємо не тільки постмодерністську архітектуру, мистецтво, літературу, кіно, музику, танці й театр; ми маємо також постмодерністську політику, телебачення, технології, моду, спосіб життя, подорожі, інтер’єр та кухню” [3, с.23].

У працях українських дослідників І.Бичка, Ю.Безсонової, О.Варениці, Т.Гуменюк, С.Куцепал, В.Лук’янець, М.Поповича, М.Савельєвої, О.Соболь, В.Ярошовця та ін., російських – І.Льїна, В.Савчука, В.Ратнікова, Л.Терещенко та ін., зарубіжних – В.Вельша, Ч.Дженкса, І.Гассана та ін. постмодернізм обґрунтовується як філософська

категорія, що фіксує ментальну специфіку сучасної епохи в цілому; аналізуються впливи культурологічних засад постмодернізму на формування сучасної історико-філософської методології.

У зв'язку зі сказаним виникають запитання, які є принципово важливими для історії філософії: чи є вона завершеною і замкненою на собі самій, одним із розділів філософії, чи все-таки вона є лінією зіткнення, межею між філософією й іншими формами знання і мислення в їх новій єдності? Чи не є її головною цінністю супротив вузькій спеціалізації, методом спілкування наук проти їх замкненості? Дійсно, якщо всі філософські системи є реально відкритими, на кого вони спрямовані, окрім як на самих себе? Тому в даній статті автор ставить собі за мету дати відповідь на поставлені запитання сьогодення історико-філософської методології, виходячи з культурно-філософських засад феномену необароко в межах постмодерністської традиції.

Автор пропонує розпочати реалізацію поставленої мети з аналізу праці Жюльєн Дельоза "Складка: Лейбніц і бароко". Мало сказати, що вона відтворює те, що є власне творчим ядром роботи, а саме бароко (як "спрямована в безмежність складка"), що характеризується грою дзеркал і відображень, і розриває всі межі між галузями (так поезія перетворюється в живопис, а живопис стає таким, що може бути "прочитаним"). Пригадаємо, зокрема, бароковий образ "темної кімнати": у ній є лише невеликий отвір у стелі, через який струменем проходить світло. Воно проектує за допомогою двох дзеркал на полотні обриси предметів, яких не видно, тому що друге дзеркало повинне бути нахилене згідно з положенням полотна. І потім – стіни прикрашаються зображеннями, що трансформуються, мальованими небесами й усілякими видами оптичних ілюзій. "Монада" Г.-В.Лейбніца є "постійним живим дзеркалом Всесвіту" [9, с.422]. У монаді немає ні меблів, ні предметів, крім тих, які створюються оптичними обманами. І, узагалі, зазначає Ж.Дельоз, ми не зможемо її зрозуміти, як і всю її внутрішню систему "світло–дзеркало–точка зору–внутрішній декор", якщо не співвіднесемо все це з бароковою архітектурою.

Дійсно, слідом за Ж.Дельозом можна зробити висновок, що "складка" перетинає всі галузі знання і з вичерпністю характеризує епоху бароко. Нині можна говорити про те, що наче існує лінія бароко, яка проходить чітко по складці й об'єднує архітекторів, художників, музикантів, поетів, філософів та ін. Французький філософ стверджує, що не існує галузі, яка "прикладається" до іншої: це не просте накладення різних сфер одна на одну, не відношення прямої причинності між однією сферою та іншою, а складання галузей одна в одну, що створює явище взаємного захвату. Адже в проаналізованій нами праці мислителя ми могли послідовно відшукати фундаментальну складку Клеє, інше посилання на географічну працю (облаштування території), посилання на книгу з математики про фрактальні об'єкти, короткий відступ, присвячений М.Гайдеггеру, посилання на працю про еволюцію міста в часі, і ще посилання на Борхеса, Корб'юзє та ін. "Складка" – це вражаюча праця, що повністю належала Дельозу й приносила йому постійне задоволення (подібно до знову поверненого дитинства), оскільки тут він використав майстерне володіння теорією, яке вперше було викладене ним у "Тисячі плато" [8, с.110].

Ця теорія вимагає комунікації між всіма площинами й галузями мислення між проблемами, які їх перетинають, взаємно проникають у них. Історія, географія, кіно, живопис, лінгвістика, біологія, математика – усі ці сфери в різній формі зіштовхуються переважно зі спільними проблемами, які відображаються одна в одній. Саме тому "історія філософії – це переправа, як і інші галузі, де перетинаються дві тенденції в площині іманентності (інша назва Цілого, яке не може бути нічим іншим як самою Землею), пронизана у двох напрямках потоками різної інтенсивності чи кочівними сингулярностями, божевільними перехідними частками" [12, с.15]. Ж.Дельоз указує на наявність

усередині самої філософії двох течій: кочівної та королівської наук, віддаючи перевагу першій із них.

На нашу думку, указане розрізнення було вдало проаналізоване російським дослідником історії філософії Жиля Дельоза й Фелікса Гваттарі І.Карцевим. Він зазначає, що будь-яка кочівна наука розвивається ексцентрично, цілком відмінно від наук королівських чи імперських. Кочівна наука постійно наштовхується на бар'єри, перепони, заборони з боку (вимог і умов) державної науки. Існують дві концепції науки, які є формально відмінними науками. Проте в онтологічному плані ми маємо єдине поле їх взаємодії, де королівська наука привласнює собі зміст кочівної науки, а остання уникає змісту першої. Це добре мали змогу спостерігати деякі філософи: "У Гуссерля констатується цілком справедливе судження незвідності кочівної науки [відкриття "блукаючих сутностей"], до королівської науки, але поряд демонструється турбота державного мужа чи прибічника держави про підтримку законодавчого примату королівської науки" [12, с.18]. Тому Ж.Дельоз і Ф.Гваттарі вважають себе послідовниками кочівної ("номадної") науки, моделлю якої є теорія розвитку та різноманітності, що протистоїть стабільності, вічності, ідентичності й сталості.

Таким чином, ми підійшли до аналізу вчення в сучасній філософії, імення якому "Номадологія", що, згідно з деякими дослідниками (К.Відаль, І.Льїн), відіграє в змісті феномену необароко подібну з "Монадологією" роль у бароко. З даної тематики нині вже існує ряд спеціальних досліджень, серед яких відзначимо такі роботи, як А.Погоняйло "Монадологія і номадологія" [11], О.Манюк "Криза картини світу: від монади до номади" [10] та ін. Їх головна думка зводиться до тези: думка починає відкриватися не як монада (замкнута й застигла у своєму змісті), не як мова світу, але як номада (вислизуючий момент саморозвитку), як промовляння світу.

Так, О.Манюк у своєму дослідженні зазначає, що картина світу – це рух монад; у ній все взаємно замінимо, а тому ніщо не є визначеним. Класика, яка постулює позицію знаючого себе суб'єкта, з неминучістю обертається рівномірним хаосом постмодернізму. Хаос такого роду вказує на неможливість безперервності та, звідси, і саморозрізнення. Для цілісності немає підґрунтя в картині світу – монади не лише не мають вікон, у них відняли буття, оскільки буття не співвідноситься з причинами й наслідками, які є нічим іншим, як породженням мертвої, безформної логіки всезагального. "Монада, як сутність, що замикається на собі самій і знає себе саму, переходить в подільне інше. Номада вказує на існуюче в порядку монади як на те, до чого неможливо й безглуздо відноситися, до того, що ні для чого й ні для кого, а тому повинне бути залишене" [10, с.354]. Думка ніколи не займається тим, що дається в знанні – такий висновок, вірніше, початок номадології. Думка бездомна, номада – вічний кочівник. Невизначеність її маршруту складається з невизначеності присутності номади як шляху.

Таким чином, одним із центральних концептів, введених у філософську думку французькими мислителями Ж.Дельозом і Ф.Гваттарі, є номадизм (від фр. *nomad* – "кочівник"). Цікавим і водночас парадоксальним є той факт, що сам Ж.Дельоз не любив подорожувати, про що згадується в "Алфавіті Жиля Дельоза. Бесіда з Клер Парне 1988–1989". Коли його співбесідниця запитала, чому подорожі не приносять йому задоволення, то відповідь спершу була дещо банальною й іронічною: "Для бідного інтелектуала це означає їздити на конференції, на інший кінець світу, якщо в цьому буде потреба, і невпинно про щось говорити – до і після – з тими, хто тепло вас вітає, а потім розмовляти з тими, хто люб'язно слухав вас, говорити, говорити, говорити" [1, с.65]. Проте це не означає буквально втоми від невпинних бесід, а, швидше, це завжди відбувається якийсь хибний розрив, що був неприпустимим для життєвої позиції мислителя.

Разом із тим, Ж.Дельоз визнає, що, використовуючи термін "номад", "був зачарований кочівниками, але вони зовсім не подорожують. Подорожують емігранти...

Кочівники фактично перебувають на одному місці... Вони не бажають кудись йти, бо вони тримаються за землю, їх землю. Вони можуть кочувати лише по своїй землі, і лише завжди бажаючи залишитися на ній. Тому ніхто не подорожує менше кочівника. Бо вони не бажають залишати те місце, по якому кочують. І саме тому їх завжди переслідують” [1, с.65]. Ж.Дельоз запевняє К.Парне, що коли він читає книгу чи слухає музику, яку вважає прекрасною, то дійсно відчуває, що відвідує такі простори й насолоджується такими відчуттями, яких ніколи не можна пережити подорожуючи. То чому, запитує французький мислитель, мені слід шукати емоцій у тих місцях, які мені не подобаються, якщо найдивовижніші з них виходять із таких непорушних систем, як музика, філософія? Ж.Дельоз указує на існування геомусики, геофілософії, які він вважає справжніми, його власними країнами. К.Парне додає: зарубіжними країнами, і Ж.Дельоз продовжує: його власними зарубіжними країнами, які він ніколи не відшукає подорожуючи.

Але продовжимо розгляд теорії “кочівної науки”. Відомий “Трактат про номадологію” (12-та глава другої частини праці “Капіталізм і шизофренія: Тисяча плато”), написаний ним у співавторстві з Ф.Гваттарі, дає нам детальний її аналіз і, водночас, стає теоретичним підтвердженням особистісних переконань Ж.Дельоза. Ученими зазначається, що “рух мандрівника – це щось інше: ми не стоїмо на березі, спостерігаючи за плином ріки, односпрямованим і розділеним на струї, а самі несемося в потоці, що клубиться, самі залучені в процес варіації” [12, с.371]. Кочівник же володіє територією, пересувається постійними маршрутами, рухається від одного пункту до другого, не пропускаючи жодного з них (водопій, місце відпочинку, місце збору та ін.). Однак слід зрозуміти, що є для життя кочівника основним, а що похідним. По-перше, якщо навіть пункти окреслюють маршрут, проте вони самі вже належать маршруту, тоді як для осілого жителя пункти задають маршрут. Водопій, наприклад, можна й пропустити, оскільки кожен пункт – це місце переправи, проміжна ланка. Шлях завжди проходить між двома точками, але цей “рух-між-двома” набуває самостійності та внутрішньої цілісності. “Життя кочівника – це інтермецо. Кочівник не означає те ж саме, що мігрант: мігрант завжди переміщується з одного пункту в інший, навіть якщо наступний для нього ще невідомий. Кочівник рухається з одного місця в інше в силу необхідності, пункти – це зв’язки на його шляху” [12, с.372].

По-друге, хоч маршрут кочівника може йти по звичайних шляхах, це буде не та дорога, яка відома осілим народам. Для останніх цей шлях поділяє замкнутий простір, надаючи кожному визначено частку його простору й забезпечуючи поєднання частин. Маршрут кочівника – це повна протилежність шляху: він поділяє людей (або тварин) у відкритому просторі – не окресленому і не поєднаному.

По-третє, існує відмінність між двома типами простору. Простір осілих народів розкреслено стінами, границями й дорогами. Кочівники населяють гладкий простір, мітки якого зрушуються разом із трасою. Так, зазначається Ж.Дельозом і Ф.Гваттарі, з невимовним звуком зрушуються в пустелі піщані плити... Кочівник обживає гладкий простір, привласнює собі цей простір – у цьому й суть його територіального принципу. “Було б помилково означити кочівника через поняття руху. А.Тойнбі абсолютно правий, говорячи, що кочівник – скоріше той, хто не рухається. Мігрант – це втікач, що залишає місцевість, коли вона вичерпала свої ресурси. Кочівник нікуди не біжить, не хоче бігти: він зростається з цим гладким простором, де ліс рідіє, а пустеля або степ розростається. Кочівник уміє чекати, він безмежно терплячий. Нерухомість і швидкість, заціпеніння й поривчастість, “стаціонарний процес”, нерухомість як процес – ці риси Клейста повністю характеризують і кочівника” [12, с.369].

Важливо підкреслити, що історія філософії стала для Ж.Дельоза й Ф.Гваттарі першою галуззю, в якій уперше проявилось розрізнення між цими двома потоками,



кочівними та осілими, що пронизують собою сукупність усього. У “Розрізненні та повторенні” Ж.Дельоз зазначає, що історія філософії повинна прагнути до чогось на кшталт “наукової фантастики”, філософії-роману, де події співвідносяться з інтимним досвідом суб’єкта, чи креативним романом, де події слідуєть органічним взаємно поєднаним рядом [6, с.10–12]. Не існує більше справжнього наслідування, “сімейств” філософів, яких об’єднують одні й ті ж проблеми, є лише персонажі філософського роману, які накреслюють можливість радикально нового мислення. І в даному разі мова йде про те, щоб намітити можливі варіанти розвитку філософії, що ґрунтується на концепції, яка зробить її саме “кочівною”.

Номадне мислення не підкоряється централізованому управлінню й контролю. У “Логіці смислу” Ж.Дельоз указує на “невірний хід в економній комбінації” Г.-В.Лейбніца. Адже тут світ – це вже не витвір мистецтва. Відомим нам іграм, де вже наперед відомі правила, що визначають гіпотези виграшу чи програшу, а гіпотези регулюють хід гри відповідно до множини кидків, які реально чи кількісно різняться, протиставляють деяку “старшу” гру молодшій грі людини чи божественну гру людській грі. Слід представити інші принципи, завдяки чому гра була б чистою грою. Ж.Дельоз визначає їх так: 1) немає наперед установлених правил, кожна дія винаходить і застосовує свої власні правила; 2) немає розподілення шансів серед реально відмінного числа кидків, сукупність кидків постулює випадок і безмежно розгалужує його з кожним новим кидком; 3) кидки реально чи кількісно нерозрізняються. Але вони розрізняються якісно. Кожен кидок є певною серією і вводить одиничні точки. Уся сукупність кидків укладена в унікальному киданні. Останнє – це хаос, кожен кидок якого – це певний фрагмент. Кожен кидок керує розподіленням одиничностей. Однак “замість замкненого простору, поділеного між фіксованими результатами, відповідно до гіпотез [про розподілення], рухомі результати розподіляються у відкритий простір унікального й неподільного кидка. Це – номадичне, а не осіле, розподілення, де кожна система одиничностей веде комунікацію і резонує з іншими, при цьому інші системи включають дану систему в себе, а вона, одночасно, притягує їх до найголовнішого кидка. Це вже гра проблем і запитання, а не категоричного й гіпотетичного” [4, с.81–82]. Така гра є грою без правил, без переможців і переможених. Така ідеальна гра, про яку йдеться, уже не може бути розіграна ні людиною, ані Богом. Її можливо помислити лише як нонсенс. Вона – “несвідоме чистої думки... Завдяки такій грі, яка може бути лише мислимою, і що не породжує нічого, окрім витворів мистецтва, думка і мистецтво суть реалії, що хвилюють дійсність, етику і економіку світу” [4, с.82–83].

Згідно з теорією “номадного мислення” ми можемо резюмувати те, що головню прагнув донести до читачів Ж.Дельоз: історія філософії не є замкненою спеціальністю, філософією у філософії. Слід відшукувати дофілософський погляд для кращого й глибшого розуміння автора. Тоді стає зрозумілим, що філософська проблема може розквітнути з художньої чи наукової проблеми так само, як математичне рішення може вийти з філософського погляду (наприклад, як фіналізм і математика Г.-В.Лейбніца). “Філософії потрібна нефілософія, яка її розуміє, вона потребує нефілософського розуміння, як мистецтву необхідне немистецтво, а науці – ненаука” [7, с.205]. Звідси, проблеми завжди формуються в іншій галузі й в іншому режимі, ніж ті, де ми потім бачимо їх формулювання і їх можливе вирішення.

Таким чином, на нашу думку, варто вказати на логічну розв’язку в запитанні, чому філософії Ж.Дельозу було так необхідним звернення до бароко. Воно було тим нефілософським знанням, що дозволяло мислителю проаналізувати філософський концепт складки. “Складка, складки землі, складки організмів, складки душі. Усе згинається, розвертається, згинається в Лейбніца, сприймається в складках, і світ складається в кожній душі, що розвертає його той або інший регіон, дотримуючись

порядку простору й часу. Раптово в нього може виникнути нефілософська ситуація, коли Лейбніц відсилає нас до каплиці доби бароко, “без дверей і вікон”, де все є внутрішнім, або до музичного твору тієї ж доби, у якому гармонія віддаляється з мелодії. Саме бароко піднімає складку до безмежності, ми бачимо це в картинах Ель Греко, у скульптурах Берніні. Саме бароко відкриває нефілософське знання за допомогою перцептів і афектів” [5, с.201].

В одному з інтерв'ю під час бесіди з Робертом Маггіорі (“Ліберасьон”, 22 вересня 1988 р.) Ж.Дельозу поставили запитання: чи може книга “Складка: Лейбніц і бароко” відповісти на соціальні й політичні запити сьогодення в тій же манері, як філософія Лейбніца завдяки роботі концепту складки може поєднуватися з нефілософськими реальностями та висвітлювати їх, як монада може відсилати до інших творів у сфері живопису, скульптури, архітектури чи літератури? На що вчений апелював до відомого вислову в Г.-В.Лейбніца: “Кожна душа або кожний суб’єкт (монад) цілковито закритий, без вікон і дверей, і у своїй досить темній основі містить увесь світ, висвітлюючи повністю тільки маленьку частину цього світу, у кожного свою. Світ, таким чином, згорнутий або складний у кожній душі, але щораз по-різному, тому що є тільки дуже невелика сторона цієї складки, що є освітленою. На перший погляд, це дуже дивна концепція. Але, як і завжди у філософії, це конкретна ситуація. Я намагаюся продемонструвати, як це відбувається в архітектурі бароко, в “інтер’єрі” бароко, в освітленні” [5, с.204]. Це схоже також на нашу ситуацію, ситуацію людей у сучасному світі, з урахуванням тих нових способів, якими складаються речі. “Темна кімната” бароко, заміщається іншим образом необароко – “машиною, яка мчить по автостраді”. Про нього згадується в мистецтві мінімалізму Тоні Сміт, де він пропонує наступну ситуацію: машина мчить по темній автостраді, і є тільки фари, які її освітлюють, і асфальт, що проноситься з граничною швидкістю за лобовим склом. Це сучасна версія монади, а лобове скло відіграє роль невеликого освітленого регіону. Ви задаєте собі питання, чи можемо ми зрозуміти цей регіон соціально й політично. У нашому соціальному світі система зовнішніх вікон поступово заміщається закритою кімнатою зі столом для інформації: “Ми більше читаємо про світ, ніж бачимо його” [5, с.204], – підкреслює Ж.Дельоз.

Таким чином, автор у даній статті прагнув зробити наголос на тому, що постмодернізм децентралізував сам феномен культури, відмовився від уявлень про наявність певного вузла культурного розвитку, оголосивши рівноправність і рівноправну множинність усіх видів соціокультурних систем. Як наслідок, постмодерністське звільнення культури від понять центру й строгої структури дозволило останній відмовитися від детермінованого раніше поняття центру, який би щось розрізняв. Відсутність центру відкрила можливість вільно переміщатися в просторі смислів і образів, моральних і естетичних догм і, зрештою, створити з цих образів і смислів новий світ культури. Зокрема, Омар Калабрезе в праці “Доба необароко” аналізує, як універсальні ключові поняття барокового смаку проявляються в сучасних умовах: для системи культури на зразок бароко характерне зміщення центру, посилення тиску на контур, тобто “робота на межі”, яка пропонує розтягування контуру без порушень його країв, а також порушення контуру, вихід за межі норм, жанрів. До того ж, децентрація поширюється й на сферу людини – суб’єкта культури. Він виявляється позбавлений “Я” як стабільного центру власної особистості, осередку суб’єктивності в людині; тепер він (центр) не просто переміщається, але сковзає і його ковзання є способом його існування.

1. Алфавит Жиля Делёза. Беседа с Клер Парне // Французская гуманитарная культура в Беларуси. – Минск, 2001. – Интернет проект KLINAMEN – <http://klinamen.com>.
2. Вайнштейн О.Б. Постмодернизм: история или язык? / Постмодернизм и культура: материалы “круглого стола” // Вопросы философии. – 1993. – №3. – С.3–7.

3. Гассан Ігаб. Чим є постмодернізм і чим він стане? Літературний і культурний аспекти // Американська література після середини ХХ століття: Матеріали Міжнародної конференції (Київ, 25–27 травня 1999 р.). – К.: Довіра, 2000.
4. Делєз Ж. Логика смысла. – М.: Издательский Центр “Академия”, 1995. – 298 с.
5. Делєз Ж. Переговоры. – С.-Пб.: Наука, 2004. – 234 с.
6. Делєз Ж. Различие и повторение. – М.: ТОО ТК “Петрополис”, 1998. – 384 с.
7. Делєз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия?: Пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии; С.-Пб.: Алетейя, 1998. – 287 с.
8. Карцев И. Жиль Делєз. Введение в постмодернизм. Философия как эстетическая имагинация. – М.: ОГНИ ТД, 2005. – 232 с.
9. Лейбниц Г.-В. Монадология // Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1982. – Т.1. – С.413–430.
10. Манюк О.В. Кризис картины мира: от монады к номаде // Філософсько-антрологічні студії’ 2001. – К.: Стилос; Д.: РВВ ДНУ, 2001. – Спецвипуск. – С. 351-356.
11. Погоняйло А. Монадология и номадология // Метафизические исследования. Выпуск 14. Статус иного. Альманах Лаборатории метафизических исследований при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. – С.-Пб., 2000. – С.106–172.
12. Deleuze G. Guattari F. A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia. – Minneapolis: U. of Minnesota Press, 1987. – 610 p.

*The article “Principle of Neobaroque Notcenter in Interdisciplinary Communication in the Philosophy of Postmodernity” by Nadiya Adamenko examines the question of intercommunication of philosophy, history of philosophy with other spheres of knowledge, and also author explains the value the phenomenon of neobaroque in this process.*

**Key words:** *baroque, decentralization, nomade science, monada, monadology, neobaroque, nomade, nomadology, postmodernism.*

**УДК 165.322**

**ББК 87.21**

**Любомир Федорів**

## **ЕКСПЛІКАЦІЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО В КЛАСИЧНІЙ ТА НЕКЛАСИЧНІЙ ГНОСЕОЛОГІЇ**

*У статті розкрито особливості класичного та некласичного підходів до розуміння суб’єкта пізнання, об’єкта пізнання та пізнавального процесу в цілому. Проаналізовано форми виявлення трансцендентного в контексті даних питань. На основі проведеного аналізу робиться висновок про те, що при переході від класичної до некласичної філософії трансцендентне втрачає статус вихідного чинника й основної форми фіксації та здійснення пізнавальних актів.*

**Ключові слова:** *пізнання, гносеологія, трансцендентне, іманентне, суб’єкт, об’єкт, мислення.*

Теорія пізнання – розділ філософії, в якому аналізується природа, можливості знання та пізнання, їх межі та умови достовірності. Гносеологічна проблематика є органічною складовою історії філософії, і жодна філософська система, оскільки вона претендує на віднайдення граничних підстав знання, не може обійтись без дослідження цих питань.

Як зазначає відомий фахівець у галузі теорії пізнання В.А.Лекторський, “розуміння характеру проблем теорії пізнання, її долі і можливого майбутнього передбачає аналіз двох її типів: класичного і некласичного” [4, с.103]. А це вимагає досить детального аналізу теоретико-пізнавальних проблем, як класичних, так і некласичних їх варіантів.

У даній статті аналізуються основні методологічні тенденції класичної та некласичної теорії пізнання; здійснена спроба на фоні великої кількості теоретико-пізнавальних позицій, підходів визначити притаманні їм принципи спрямування.

Метою статті є на основі аналізу підходів класичної та некласичної теорії пізнання до розуміння вихідних гносеологічних понять і проблем розкрити місце, роль та форми виявлення в них трансцендентного.

Мова йде тут про внутрішні умови та структуру пізнавального процесу, які особливо сьогодні потребують досить детального аналізу й дослідження. Якщо соціальному аспекту пізнання приділяється певна увага, то внутрішні механізми, внутрішня структура, внутрішні умови пізнавального процесу залишаються нині недостатньо дослідженими. На даний час процес пізнання постає досить складним та неоднорідним явищем. І у зв'язку з ускладненням структури й обсягів пізнавальної діяльності виникає потреба в дослідженні саме внутрішніх її механізмів та принципів, а також в аналізі історико-філософських їх репрезентацій.

Філософське обґрунтування проблеми пізнання служить також орієнтиром для наукових пошуків. Сьогодні теорія пізнання постає в центрі уваги багатьох наук про людину. Виникнення інформаційного суспільства робить проблематику отримання й асиміляції знання однією з центральних для культури в цілому. Разом із тим проблематика й характер теорії пізнання суттєво змінюються. Знаходяться нові шляхи для обґрунтування традиційних проблем. З'являються питання, яких не існувало для класичної теорії пізнання. Усе це вимагає постійної уваги та нових досліджень у цій сфері, особливо з огляду на те, що розробка ґрунтовних гносеологічних та епістемологічних досліджень не є прерогативою сучасної філософії, у першу чергу це стосується сучасного стану історико-філософського процесу в Україні. Цим, на нашу думку, зумовлена теоретична актуальність даної статті.

При підготовці статті використовувалася література в основному критичного характеру: праці таких дослідників у галузі теорії пізнання, як В.А.Лекторський, І.Т.Касавін, М.К.Мамардашвілі, П.П.Гайденко, Л.А.Мікешина, Н.В.Мотрошилова, В.Н.Порус та ін. Серед сучасних вітчизняних авторів гносеологічними та епістемологічними дослідженнями займаються С.Б.Кримський, І.З.Цехмістро, А.М.Лой, В.Л.Петрушенко, В.С.Лук'янець; результати їх досліджень також використані в даній статті.

В основі статті – розгляд трансцендентного в контексті аналізу гносеологічних ідей класичної та некласичної філософії.

Під трансцендентним тут мається на увазі сфера ідеальних, граничних, абсолютних сутностей, які відіграють помітну й навіть вирішальну роль у житті людини. Такими абсолютними, еталонними сутностями пронизана практично кожна сфера, в якій проявляє себе людська буттєвість. Це ті граничні виміри, на які орієнтується людина у своїх вчинках, у процесі власної самореалізації. Я не дарма вжив означення “граничні”, адже ці еталони характеризуються перебуванням на межі, на межі між буттям та небуттям. “Це – повне буття, за яким одразу лежить повне небуття” [9, с.60].

До цих абсолютних еталонів людина вдається в будь-якій сфері своєї життєдіяльності. Можна погодитися з думкою про те, що “вся людська культуротворчість, смисложиттєві пошуки і вчинки неодмінно пов'язані з абсолютним або відбуваються під модусом абсолютного” [9, с.33]. Усе людське життя, сам спосіб перебування людини у світі є апеляцією її до трансцендентного.

Найвиразніше ця характеристика проявляється в мисленні, у пізнавальній діяльності людини. Специфіка пізнання людини полягає в тому, що вона кожен рік розглядає крізь призму визначення, осмислення. Визначення ж передбачає підведення певної речі під відповідне поняття, передбачає наявність певних орієнтирів, відношення до них, до сфери речей як таких. А це є не що інше, як відношення до трансцендентних сутностей. Адже “пошуки орієнтирів усе одно, рано чи пізно, приведуть нас до абсолютних (ідеалізованих) граней і градацій дійсності з тої простої причини, що як суттєвий орієнтир можуть служити лише такі сутності, які не можуть бути то більше,

то менше; в останньому випадку в нас постійно будуть виходити різні, недостовірні оцінки. Нам потрібні абсолютні еталони” [10, с.19]. Знання та пізнання були би просто неможливими, якби людина не могла в чомусь припинити потік чуттєвості, створити у своєму інтелекті ідеалізовані конструкції, використати їх як вихідні орієнтовні визначення того, що надане через чуття, та здійснювати роботу відносно цих визначень усієї багатоманітної сукупності “вторинних якостей” речей і при цьому ще й розвивати, удосконалювати самі ідеалізовані конструкції.

Ці особливості пізнавальної діяльності людини виразно постулюються в класичній філософії. Класична філософія досить помітно тяжіла до узагальнення, до універсалізації та абстрагування. Будь-яку проблему, будь-яке поняття, на яких сконцентрована її увага, вона розглядала якби “під кутом зору абсолютного”. Звідси – особливий підхід класичної філософії до розуміння об’єктивного світу й буття взагалі: “Буття є цілісне, глибинно узагальнене, внутрішньо концентроване, чітко структуроване” [11, с.165]. Класична філософія буквально одержима ідеєю простого, раціонального влаштування світу, що витікає із самоочевидностей розуму.

“Основне уявлення класики, – за словами М.К.Мамардашвілі, – з якого взагалі починається філософія і наука, – це ідея позаособистісного природного порядку, безмежного причинного ланцюга, який пронизує все буття, який трансцендує поміщену в нього людину й володіє при цьому раціонально осяжною структурою. Це образ “світу як він є”, незалежно від людини й від людства” [5, с.109]. Класична філософія постулює образ об’єктивного світу як деяку ідеальну, універсальну, абсолютну, а тому трансцендентну сутність.

Ця тенденція виведення окремих питань на рівень “чистих, абсолютних сутностей”, на рівень “сутностей як таких” притаманна і гносеологічним ідеям класичної філософії. Як зазначає І.Т.Касавін: «Класична теорія пізнання в числі своїх передумов містила переконання в тому, що аналіз наукового знання є найкращим способом дослідження “знання взагалі”» [3, с.23].

У класичну епоху відношення до світу як у кінцевих своїх основах розумного і впорядкованого процесу виступає як основна онтологічна установка, парадигми мислителя відносно реальності, основної “інтенції” його свідомості. Сам же акт пізнання “...переживається як реалізація здатності (і обов’язку) “абсолютно мислити”, тобто здійснюється інтелектуалом із відчуттям привілейованості, “чистоти” й безумовності його мислення, з переконанням у тому, що голова інтелектуала є особливе, Богом освячене місце, де світ розкриває свої останні таємниці, перетворюється в знання, досконале й абсолютне” [5, с.124].

У класичній філософії досить швидко оформилася й стала стійкою конструкція і процедура “чистої свідомості”, “чистої рефлексії”, “чистої самосвідомості”. Передбачалося, що, виділяючи раціонально очевидні формування в складі внутрішнього досвіду, мислячий індивід одночасно вбачає й основні, фундаментальні характеристики “світу як він є” [5, с.112]. Найбільш яскраве вираження ця версія пізнання отримала перш за все в класичному раціоналізмі і в німецькому ідеалізмі, однак у специфічному вигляді вона присутня і в емпірико-сенсуалістичних напрямках класичної філософії, представники яких допускали, що осягнення світу в його незалежності від свідомості досягається виділенням “істинних”, “чистих” переживань, які фіксуються за допомогою раціональних процедур. І в одному і в другому випадку аналіз тяжіє до образу “чистої” і “універсальної” свідомості, переслідуючи мету десуб’єктивізації внутрішнього досвіду.

“Основною передумовою, – за словами М.К.Мамардашвілі, – яка лежала в основах класичної конструкції абсолютної самосвідомості, абсолютного суб’єкта, були уявлення про гармонію між організацією буття і суб’єктивною організацією людини. І тому основна мета всієї конструкції – повернення в абстракції до пункту природної

наданості деякого “очевидно-істинного стану збігу думки і предмета”. Це є чиста універсальна свідомість і одночасно онтологічне уявлення...” [5, с.112–113].

Отже, класична філософія досить виразно пропонує абстракцію здатності усвідомлення, здатності пізнання, розглядаючи цю здатність у граничній, ледь не божественній формі. Суб’єкт пізнання постає тут як “суб’єкт у чистому вигляді”, як суб’єкт узагалі. Класична гносеологія апелює до образу суб’єкта як “абсолютного спостерігача”. Такий суб’єкт абстрактно ідентифікує себе з деякою абсолютною точкою зору і з цієї позиції якби ззовні оглядає і свої стани, і зовнішнє буття. Його мислення функціонує як “мислення під кутом зору абсолютного”, мислення як таке (безвідносно до конкретних умов його продукування).

Такий суб’єкт оперує в процесі пізнавальної діяльності узагальненими, абстрагованими й універсальними за змістом поняттями, в яких та сфера реальності, до якої вони відносяться, доводиться до граничного вичерпування (напр., “буття як таке”, “істина як така”, людина як “абсолютний суб’єкт” та ін.).

З цим погоджується М.К.Мамардашвілі, на думку якого такому суб’єкту притаманні дві основні характеристики: “1) інтенція реальності, яка виступає як інтенція “істинної” реальності, істинних абсолютних і граничних станів світу (у тому самому значенні, в якому в класичній фізиці говорилось про істинний, тобто абсолютний рух, абсолютний простір і час та ін.), покази про які очікуються від досвіду “абсолютного тіла” інтелектуала; 2) припущення, що власний досвід того, кому притаманне знання, відноситься до одного й того ж єдиного світу, який містить і цього носія досвіду (що дозволяє знати за нього й про нього, і про його світ, а йому – трансцендувати свій досвід до вже наявного знання, універсалій, сутностей і т. д.)” [5, с.137].

Можна сказати, що в зрілих формах класичної філософії присутні дві основні компенсаторні ідеї: ідея розумного у своїх надчуттєвих і “абсолютних основах” буття та ідея індивіда, здатного піднятися до “абсолютного мислення”, відтворити й утримувати у своїй духовній організації все складне влаштування світу.

У класичній гносеології, як бачимо, втілюється операція з продукування абсолютних, трансцендентних сутностей. Вона оперує універсальними, “чистими” поняттями; вона “пропонує” операцію абсолютного мислення; вона, переслідуючи мету десуб’єктивізації, деіндивідуалізації та деперсоніфікації внутрішнього досвіду, визначає суб’єкта пізнання як чисту свідомість, як “абсолютного спостерігача”, постулюючи його як певний пункт, як деякий центр об’єктивності знань. Ці універсальні, абсолютні визначення, які фігурують у класичній гносеології, постають як формою, так і результатом трансцендування. Їх можна визначити як граничні межі аналізу тої чи іншої сфери реальності, у горизонті яких і здійснюється процедура класичного мислення. Ці трансцендентні сутності виконують тут роль смислових орієнтирів та еталонів істинності, через відношення до яких і визначається вся сукупність іманентного досвіду.

Таким чином, трансцендентне постає в класичній гносеології не тільки сферою, у формах якої фіксується та здійснюється пізнавальне відношення людини до світу, а й необхідною умовою й принципом функціонування його внутрішніх механізмів.

У цьому корінна відмінність класичного розуміння пізнання від того його розуміння, яке введене у вжиток філософією поч. ХХ ст., яка робила головний акцент саме на ресуб’єктивізуючій функції рефлексивних актів, на фіксації з їх допомогою всієї цілісності внутрішніх переживань суб’єкта.

Некласична гносеологія, як і некласична філософія загалом, рухається в напрямку деталізації та конкретизації основних понять та проблем. Якщо класична гносеологія, у силу своєї абстрактності, усіх агентів пізнавальної діяльності підводила під єдине універсальне визначення (суб’єкт), то в некласичній гносеології вони набувають персоніфікації та індивідуалізації. Як зазначає В.А.Лекторський, “для сучасної філософії

суб'єкт – це перш за все конкретний тілесний індивід, який існує в просторі і в часі, включений у певну культуру, який має біографію, перебуває в комунікативних та інших відносинах з іншими людьми” [4, с.155].

У некласичній і особливо в сучасній філософії питання про суб'єкт пізнавальної діяльності одразу ж тягне за собою питання про його конкретизацію. Мова йде про зміну в розумінні суб'єкта, він постає як зумовлений різного роду досвідами: особистим, соціальним, політичним.

У сучасній науці досліджуються всі можливі характеристики суб'єкта як учасника пізнавального процесу. Іншими словами, вона вводить у предметне поле свого аналізу не тільки теоретизовану, трансцендентну “свідомість узагалі” (що притаманне класиці), а цілісний, конкретний суб'єкт в єдності його мислення, волі, почуттів, віри, повсякденного життя тощо, зосереджуючи увагу, в першу чергу, на його емпіричному існуванні, на формуванні та розвитку його пізнавальних здібностей та можливостей, особливість яких зумовлена відповідними об'єктивними й суб'єктивними чинниками. У цьому полягає одна з кардинальних відмінностей її від класичного розуміння суб'єкта пізнання. Адже, “... як підкреслював В.Дільтей, “в жилах суб'єкта пізнання, яке конструюють Дж.Локк, Д.Юм, І.Кант, тече не справжня кров, а розріджений сік розуму у вигляді чистої мисленнєвої діяльності”. Суб'єкт пізнання, існуючи ніби “за кадром”, наділяється абсолютними властивостями, володіє свідомістю взагалі; тобто суб'єкт пізнання тут – це неемпіричний, трансцендентний феномен, який ідеально мислить. Саме В.Дільтей шукав шляхи повернення в теорії пізнання до людини як цілого, “волююче-відчуваючо-уявляючої” істоти в різноманітності її сил і здатностей” [7, с.41–42].

У некласичній філософії, таким чином, спостерігається поступовий відхід від розуміння суб'єкта як посередника трансцендентного в бік деталізації та конкретизації його змісту. М.К.Мамардашвілі визначає це як характерну ознаку некласичної культури, некласичного способу мислення взагалі, наголошуючи на тому, що “духовна діяльність тут стає відкритою, альтернативною, виключає абсолютистську свідомість автора, ... вимагає самостійного зусилля й праці споживача духовної продукції, втягуючи автора останньої не як посередника трансцендентного, а як партнера власної мисленнєвої роботи” [5, с.144].

Отже, некласична гносеологія заміняє образ суб'єкта як “абсолютного спостерігача”, як певну абсолютну, трансцендентну сутність, суб'єктом, у якому класична строгість, універсальність поступаються місцем конкретизації, персоніфікації, індивідуалізації.

Звернення до емпіричного суб'єкта породжує багато власне когнітивних проблем. Як зазначає В.Гайденко, “відмова від “безпристрасного”, відчуженого знання (класична філософія) веде до появи спроб його певного “урізноманітнення”: сучасні епістемологи пропонують багато інтерпретацій пізнавальних процедур, вибираючи різні точки відліку: клас, расу, стать, гендер” [1, с.25]. Усі ці фактори, безперечно, накладають свій відбиток на процес продукування знання, його репрезентацію та трансляцію.

Так, класична гносеологія Нового часу вважала, що звичайна свідомість і знання не зв'язані з якоюсь сферою діяльності, а несуть у собі уявлення абсолютні, однаково притаманні всім людям. Вони поставали в так званому граничному, універсальному, трансцендентному вимірі. Однак конкретний історико-культурний аналіз суттєво уточнює образ пізнання і його результатів. “Стає зрозумілим, – зазначає І.Т.Касавін, – що його не можна розглядати безвідносно до його історичних форм, які переживають суттєві зміни від епохи до епохи. Його не можна також аналізувати поза приналежністю до тієї чи іншої соціальної групи (класу, нації, вікових, професійних спільнот)...” [3, с.29].

Філософи постійно намагалися виявити ті предметні області, в яких мислення неможливе, і ті способи мислення, які не породжують знання реальності, а заводять

мислення в глухий кут. Для класичної філософії характерним було уявлення, що мислення може привести до знання лише тоді, якщо воно спрямоване на ідеї, які не залежать від конкретного чуттєвого досвіду, від конкретної ситуації та умов його функціонування. Це одна з найважливіших ознак класичної гносеології – оперування позадосвідними, універсальними, абсолютними поняттями, апеляція до трансцендентних ідей, що здійснюється у сфері “чистого мислення”. Принцип трансцендування, сфера трансцендентного постають тут основними умовами пізнавальної діяльності. Класична філософія постулює інтелектуальну діяльність у формі “універсального, абсолютного” мислення, мислення в горизонті трансцендентного. Це поставало однією з умов його строгості, чіткості, а тому істинності.

Одне з основних же завдань сучасної філософії – розвінчування різних псевдопроблем, які породжуються мисленням, що себе не контролює. “З точки зору логічного позитивізму лише те мислення має значення, висновки якого можуть бути перевірені (верифіковані) у чуттєвому досвіді і яке наслідуює правила логічного синтаксису. Для К.Поппера критерієм обґрунтованості мислення є принципова можливість досвідного спростування (фальсифікація) мисленневих припущень...” [4, с.144]. Можливість мисленневої діяльності задається визначеними концептуальними рамками, специфічними для даної культури, міфологічної, філософської, наукової картини світу, для тієї чи іншої школи мислення. Для сучасних теоретико-пізнавальних досліджень “... не існує позаісторичних псевдопроблем, а мислення постає також історичним і культурним феноменом” [4, с.144]. У некласичній гносеології “чисте, абсолютне мислення”, як апелявання до сфери трансцендентних сутностей, замінюється мисленням конкретизованим, спеціалізованим, яке здійснюється в певній ситуації, у певних умовах, а тому зумовлюється ними. Таке мислення зумовлюється також суто суб’єктивними характеристиками конкретної людини, якій воно притаманне, а його смислові орієнтири визначаються її цілями, бажаннями, запитамі. Тобто некласичні теоретико-пізнавальні дослідження, сучасні дослідження в галузі когнітивної науки більш диференціюють та деталізують аналіз мислення, тим самим дають новий матеріал і разом із цим ставлять нові проблеми, пов’язані з розумінням таких класичних філософських тем, як взаємовідношення мислення і досвіду, характер і роль категорій мислення, взаємовідношення мови і мислення, мислення як внутрішня діяльність розуму, свідоме і несвідоме в мисленні та ін. Тут уже недоцільно говорити про якесь однозначно визначене, абсолютне, універсальне мислення як про деякий ідеальний, трансцендентний еталон пізнавальної діяльності. Така мисленнева діяльність поступово втрачає своє “вертикальне спрямування”, свою націленість на всезагальні, абсолютні, трансцендентні визначення, окреслюючись сферою конкретного, іманентного досвіду. Як влучно зауважив М.К.Мамардашвілі, “форми духовної діяльності, які виникають тут, можна назвати “розімкненими”, або “відкритими”, які не потребують причетності їх автора до трансцендентного, припущення, що він повинен бути посередником із позиції останнього і що його свідомість повинна бути “чистим мисленням” у класичному розумінні цього слова” [5, с.144].

Кардинальні зміни відбуваються і в розумінні об’єкта пізнання. Об’єкт пізнання в некласичній гносеології не отожднюється з об’єктивною реальністю. По-перше, та частина останньої, яка не вступила у відношення до суб’єкта, не є об’єктом. “Філософи перестали говорити про “світ у собі” або про світ, як він існує сам по собі, незалежно від нашого пізнання. Його замінило уявлення про “світ для нас”, тобто про світ, наскільки ми його сприймаємо або мислимо. Картина світу, яка складається у свідомості суб’єкта пізнання, повністю отожднюється із самим світом. Пізнання об’єктивного предмета було замінене мисленневою побудовою об’єкта пізнання...” [2, с.18]. Тобто опозиції “суб’єкт–об’єкт” більше не формують дуальності, а взаємозумовлюються.



По-друге, тут усе менш актуальною постає потреба взагалі вести мову про “об’єкт як такий” як про деяке еталонне визначення й спостерігається поворот від такого об’єкта в його абсолютизованому, трансцендентному окресленні до диференціації та деталізації його змістовного наповнення. Як зазначає Гудмен, “існує багато способів буття світу, і будь-який істинний опис охоплює один із них; світ різноманітний, його можна по-різному описувати, бачити, розкривати” [12, с.722]. Тому некласичні теоретико-пізнавальні дослідження розглядають різні типи об’єктів і, відповідно, різні типи суб’єктно-об’єктних відношень.

У такій ситуації багатомірності мислення, яке має відношення до конкретизованої об’єктивної реальності, логічним постає питання про істину. Особливість цього питання полягає в тому, що тут знову ж таки невиправдано вести мову про якусь єдину істину в її абсолютному окресленні як про деякий універсальний, трансцендентний орієнтир пізнавальної діяльності. Істина розуміється тут як істина в певному контексті, істина відносно конкретної реальності та як ознака конкретної мисленнєвої діяльності. Адже сьогодні “опис реальності не може бути зведений, підсумований у будь-яку єдину домінуючу епістемологію. Проліферація різноманітних шляхів бачення реальності, множинність істин і відсутність домінування будь-якої з них – одна з можливих епістемологічних альтернатив. У специфічному просторі й часі може існувати багато істин, які конкурують між собою, велика кількість методів, підходів і напрямків, які піддають критиці ту чи іншу істину, таким чином створюючи “ігри в істину” [1, с.46]. Трансцендентне як форма репрезентації істини, як сфера її перебування поступається тут місцем деталізації та конкретизації її розуміння.

Отже, як бачимо, некласична гносеологія поступово позбавляє трансцендентне його “класичного” значення як провідного чинника та умови інтелектуальної діяльності. Основна увага зосереджується тут, у першу чергу, на сфері іманентного, суб’єктивного та емпіричного досвіду. Саме тому в некласичних теоретико-пізнавальних дослідженнях практично відсутні такі поняття, як “суб’єкт як такий”, “об’єкт як такий”, “мислення взагалі”, “абсолютна істина” та ін.

Короткий аналіз підходів класичної та некласичної гносеології до розгляду основних теоретико-пізнавальних питань і проблем дає підстави говорити про те, що теоретико-пізнавальні дослідження некласичної та особливо постнекласичної філософії за своїми цільовими спрямуваннями, методологічними принципами, понятійно-категоріальним апаратом якісно відрізняються від класичної теорії пізнання. Особливо виразно це проявляється при аналізі проблеми трансцендентного в даному контексті.

Класична гносеологія, як і класична філософія загалом, ніби наскрізь пронизана свого роду “пафосом” абсолютизації, постулюванням усезагальних, універсальних визначень, які позбавлені матеріального втілення й окреслюють сталі орієнтири, норми нашого мислення. “Традиційна теорія пізнання, – як зазначає М.К.Мамардашвілі, – є нормативною або законодавчою теорією пізнання. Вона експлікує зв’язки й значення, які регулюють вираження пізнавальних формацій, експлікує їх із точки зору того, як ці останні мають бути. Тим самим вона ставить собі завдання приписувати деякі норми самому пізнавальному процесу, пояснивши й узагальнивши ідеальну суть його об’єктивності й тих зв’язків, у яких ця об’єктивність фактично досягається й будь-якою свідомістю розуміється” [6, с.13–14]. Звідси – фігурування в класичній філософії таких понять, як “суб’єкт як такий”, що постає в образі “абсолютного спостерігача” як деякий центр об’єктивності знань; “абсолютне мислення”, яке функціонує у сфері “чистої свідомості” й оперує гранично узагальненими категоріями як абсолютизованими окресленнями реальності; “світ як такий”, “буття як таке” як граничні межі презентації об’єктивної реальності та ін. У цьому значенні вони набувають статусу позадосвідних, нематеріальних, певною мірою непізнаваних, а тому трансцендентних сутностей.

Трансцендентне, таким чином, займає в класичній гносеології провідне місце, постаючи основною формою фіксації її понять та проблем, а також пізнавальних актів, внутрішнім чинником функціонування пізнавального процесу.

Некласична гносеологія в певній мірі “відмовляється” від універсальних, ідеальних, абсолютизованих побудов класики. Для неї “немає єдиного, собі тотожного і універсального чистого розуміння, чистого духу, незалежного від простору і часу...” [6, с.82]. Тому предметне поле некласичної теорії пізнання значно розширюється, вона стає соціально-історично й гуманітарно орієнтованим синтетичним знанням, яке долає голий теоретизм, обмежену автономність із її внутрішніми законами й принципами. Універсальна, задана раз і назавжди форма раціональності постає з точки зору даних підходів черговою утопією.

Некласична теорія пізнання досліджує когнітивні процеси, об’єктивні явища такими, якими вони є, у всій сукупності їх характеристик, ознак, зовнішніх та внутрішніх умов їх виникнення й функціонування. За словами М.К.Мамардашвілі, “мандарини духу раптом наштовхнулися на твердість власного тіла – тіла соціального і культурного існування інтелігенції, на той факт, що їх свідомість у дійсності не привілейоване місце перебування “проблем як таких”, “проблем у чистому вигляді” або “істин як таких”, а досить своєрідна призма, яка розбиває й заломлює відображення залежно від особливої природи й розміщення цього тіла. Пішло тріщинами дзеркало абсолютної й універсальної свідомості, вручене колись привілейованому й ніби безтілесному індивіду, який займав абсолютистську позицію у світі й уявляв сам себе кінцевою точкою відліку” [5, с.132].

Трансцендентне таким чином набуває тут дещо іншого статусу. Принцип трансцендування, тобто аналіз будь-яких проблем із позиції “абсолютного підходу”, компенсується тут принципами індивідуалізації, конкретизації, деталізації, диференціації.

Некласична теорія пізнання розглядає суб’єкта пізнання не як абстрактного “абсолютного спостерігача”, а як конкретну, персоніфіковану, індивідуалізовану, цілісну людину, в єдності її мислення, волі, відчуттів, віри, повсякденного життя. Це одна з основних причин того, що, наприклад, “сучасна епістемологія перестає дивитися на процес пізнання як на деяку “автономну машину”, яка продукує все нові й нові комплекси інформації, раціональність яких задана виключно способами організації цих комплексів” [8, с.17]. Процес пізнання розглядається нею не як “чисте мислення”, а як складна інтелектуальна діяльність, яка здійснюється конкретною особистістю і в якій задіяна вся гама як суб’єктивних, так і об’єктивних чинників.

Об’єкт пізнання теж утрачає свій “абсолютний статус”, постає тут як окрема конкретна сфера об’єктивної реальності, у процесі пізнання та дослідження якої враховуються її стан, характеристики, ознаки, особливості її розташування на фоні інших об’єктів, залежно від чого підбираються відповідний методологічний принцип і понятійно-категоріальний апарат.

Отже, при переході від класичної до некласичної філософії трансцендентне поступово позбавляється свого “привілейованого статусу” (який воно отримало в класичній гносеології) як основної форми фіксації та здійснення пізнавальних актів, вихідного чинника інтелектуальної діяльності. У певній мірі це є закономірний процес, адже разом зі зміною уявлення про мислення, про пізнавальну діяльність відбулися зміни і в розумінні їх внутрішньої структури, форм їх фіксації та презентації. У некласичній і особливо в постнекласичній філософії взагалі недоцільно говорити про якісь абсолютні сутності, еталонні орієнтири, у тому числі й коли мова йде про мислення, про пізнання. Особливо це декларується філософськими напрямками, які розвиваються в рамках сучасного постмодерну, постпозитивізму та ін.

1. Гайденко В. Поворот к феминистской эпистемологии. Постнеклассика – феминизм – наука. – Сумы: Университетская книга, 2003.
2. Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Буржуазная философия сер. XIX – нач. XX века: Учебное пособие для филос. фак. ун-тов. – М.: Высш. шк., 1988.
3. Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. – С.-Пб.: РХГИ, 1998.
4. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М.: Эдиториал УРСС, 2001.
5. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Логос, 2004.
6. Мамардашвили М.К. Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии). – М.: Школа “Языки русской культуры”, 1997.
7. Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. – М.: Прогресс – Традиция, 2002.
8. Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / Под ред. Г.Л.Тульчинского, М.С.Уварова. – С.-Пб.: Алетейя, 2000. (Тела мысли).
9. Петрушенко В.Л. Епістемологія як філософська теорія знання: Монографія. – Львів, 2000.
10. Петрушенко В.Л. Ностальгия по абсолютному. – К.: Самватас, 1995.
11. Петрушенко В.Л. Філософія. Курс лекцій. – К.: Каравела; Львів: Новий світ-2000, 2002.
12. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4 т. – С.-Пб.: Петрополис, 1997. – Т.4.

*In the article researched particularities of classical and non-classical understanding of knowledge subject, cognition object and cognition process in whole. The problem of the transcendent in the context of these questions is examined. Based on this the conclusion is made about the loss of initial factor and form of fixation and implementation of the transcendent while transition from classic to non-classic philosophy.*

**Key words:** *cognition, gnoseology, the transcendent, immanent, subject, object, thinking.*

УДК 316.75: 124.4

ББК 87.666.6

Галина Дичковська

**ПОЛІТИЧНА ІДЕОЛОГІЯ: РАЦІОНАЛЬНЕ ТА ІРРАЦІОНАЛЬНЕ  
ВЛАДНОГО ДИСКУРСУ**

*Досліджується проблема співвідношення раціонального та ірраціонального в політичних ідеологіях. Розкривається специфіка їх вияву, особливості функціонування та взаємодії.*

**Ключові слова:** політична ідеологія, раціональне, ірраціональне, архетип, соціальне, влада.

Проблематика політичних ідеологій постійно хвилює суспільство в силу того, що вони відображають суть владних взаємостосунків. Прямо чи опосередковано влада і проблеми її обґрунтування знаходять своє відображення в будь-яких гуманітарних суспільно-антропологічних рефлексіях. Феномен влади, як і більшість міжособистісних взаємин, важко піддається раціональному аналізу. У тій чи іншій формі ми обов'язково стикаємося з неможливістю чіткого понятійного рішення, з перспективою семантичних двозначностей та прямою ірраціональністю. Саме тому спробуємо окреслити проблему раціонального та ірраціонального у владних взаєминах та їх відображення в політичних ідеологіях.

Історично-ретроспективний аналіз указанного питання можна починати ще від Арістотелевої “Політики”, китайських легістів чи загалом проблеми теодицеї у філософській традиції. Адже виявлення й подолання природи зла – пряме завдання соціальної філософії і її політичної складової. Питання співвідношення раціонального та ірраціонального у філософській традиції ніколи не втрачало своєї актуальності. Платон і Арістотель, схоласти і містики, Гегель і Шопенгауер, позитивізм та екзистенціалізм відображають різноманітні вияви даної дихотомії. Політична ідеологія, від початку свого зародження в наполеонівській Франції, постійно перебувала на межі раціонального та ірраціонального, свідомого та підсвідомого, “істинної” та “хибної” реальності (К.Мангайм). На сьогоднішній день указаний феномен осмислюється багатьма зарубіжними та українськими вченими, зокрема О.Донченко, Ю.Романенко, Ю.Пахомов, С.Кримський, Ю.Павленко, Дж.Скотт, П.Рікер у різній формі торкаються даної проблематики.

Водночас указані автори не розглядають питання раціонального та ірраціонального безпосередньо в політичних ідеологіях або окреслюють дане питання дотично, не заглиблюючись у суть глибинного процесу сутнісної взаємодії. Саме тому метою даної роботи є з'ясування раціонального та ірраціонального компонента в політичних ідеологіях, для чого необхідно окреслити специфіку їх вияву, особливості функціонування та взаємодії.

Політична ідеологія як система семантичних смислів дивним чином пронизує все життя суспільства, демонструючи себе явно, а разом із тим і приховано, невловимо, емпірично недосяжно. Вона, наче кантівська “річ у собі”, присутня і відсутня одночасно, вона дає основу для подальшого розгортання суспільного буття й тяжіє диктатом, мало не прокляттям над індивідом і цілими поколіннями.

Найважливішим співвідношенням “раціонального” та “ірраціонального” в політичній ідеології є смислотворчі семантичні ряди, які мають як раціонально обґрунтоване аргументування, так і метафоричні, емоційно-забарвлені блоки, що функціонують поза законами раціональності [13, с.211–212].

Очевидно, що така різноспрямованість стосується “суті” смислового навантаження ідеологічних систем. Раціонально усвідомлені потреби, вимоги й сподівання знайдуть своє відображення в аналогічно сформованих раціональних принципах ідео-

логії. Але “наше колективне несвідоме містить інформацію про ті етапи соціальної еволюції, які пройдені людством” [3, с.46], тобто величезний масив інформації, емоційних переживань і невирішених внутрішніх конфліктів необхідно мусить мати фіксацію та специфічне виявлення в позараціональних ідеологічних структурах.

При такому підході політико-ідеологічні проблеми сучасного суспільства виявляться не сьогочасними питаннями, а накопиченням невирішених справ попередніх поколінь і навіть епох. Ідеологія – не просто формальна складова самоорганізації суспільства, а внутрішньоіманентний елемент системи. Причому “звільнення” від неї принципово неможливе, оскільки вона є складовою частиною структури. Можливі лише корекція й адаптація.

Яскравим прикладом раціональної та ірраціональної передачі інформації є катафатична та апофатична традиція в християнстві. Якщо перша визнає можливість раціонального та позитивного визначення Бога, то друга зупиняється перед усвідомленням неможливості передачі істинного смислу буття. Маючи на увазі серйозну різницю між політичними ідеологіями та богослов'ям, методологічно можемо все ж прислухатися до даної дихотомії.

Свідомо (позитивно, раціонально) визначена мета суспільного розвитку буде аналогом катафатики, неусвідомлені архетипічні знаки й символи, що передають внутрішній смисл інформації, але раціонально не оформлюються, будуть формувати ірраціональний блок ідеологічних смислів.

Доречно буде виділити такі смислові блоки політичної ідеології: нормативний (профанний), раціонально-схоластичний (інтелектуальний) та ірраціональний. Нормативна частина найбільш примітивна й містить лише ряд узагальнених правил, що стосуються суспільно-політичного життя суспільства. Вона фіксується в традиції від найдавніших часів і не має виразно політично-ідеологічного забарвлення, хоча завжди містить елементи регламентації владно-підвладних взаємостосунків, як-от: поведження із старшими, з дітьми, підлеглими, форма передачі влади, право успадкування тощо. Норма, як правило, перевірена віками і, як пише В.Малахов, указує на повторюваність істотного [7, с.106]. Однак норма є лише своєрідним штампом, який не передбачає творчого розвитку суб'єкта, її ще не можна визначити як повноцінну ідеологічну систему, хоча вона може впливати, підтримувати й навіть формувати політичну ідеологію.

Раціональна частина ідеології передбачає пошук причинно-наслідкових зв'язків, *самостійне встановлення істини* та прийняття на основі розуміння ситуації *власного рішення й мети діяльності*. У даному разі політична ідеологія фіксуватиме не норму, не вказівку про прийоми й характер дії, а раціонально сформульовану мету розвитку соціуму. Усі утопічні та футуристичні складові політичних ідеологій містять указаний компонент [9].

Будь-яка знакова система, включно з найбільш загальною – мовною, є своєрідною моделлю, що відображає істотні характеристики відображуваного об'єкта. Як указує О.Сичивиця, широке застосування символів дає змогу оперувати будь-якими абстракціями [11, с.200]. Назагал раціональна традиція передає різноманітні моделі розуміння світу і людини, а також способи встановлення причинно-наслідкових зв'язків у будь-яких змінах системи, на основі цього – можливість передбачати подальший розвиток системи та здійснення на нього впливу.

Підсумовуючи, можна сказати, що раціональна складова ідеології – це своєрідна модель-відображення суспільства і модель-проекція, яка включає в себе мету та ідеал. Модель, на основі якої суспільство себе самоусвідомлює, та футуристична усвідомлена мета соціуму – дві взаємосумісні складові, що дають своєрідну систему світоглядних

координат для суспільного розвитку. Різноманітні програми, проекти, соціологічні дослідження, аналітичні розвідки – усі вони формують раціональну складову ідеології.

Апогей захоплення раціоналістичною традицією припадає на період Просвітництва, але й на даний момент раціоналістично-сциентичне бачення світу все ще претендує на монопольне володіння істиною. Урешті вся позитивістична філософія – яскраве свідчення тягlosti й вагомості даної традиції. Раціональна сфера політичної ідеології містить дуже істотні інструменти освоєння соціального світу, разом із тим її прагнення до всезагальності обмежують усесвіт людського буття й по-своєму формалізують його, не даючи можливості творчого розвитку [5].

Разом із тим обмеженість раціонально-схоластичної традиції підмічена вже дуже давно. Це і середньовічна суперечка між містиками і схоластами, і кантіанські пошуки “речі в собі”, і, урешті, навіть сучасна герменевтика, що шукає “внутрішню” глибоку суть текстів. Містики відчули недостатність звичайного “розуміння” Бога й обстоювали ідею прямого “відчуття” Бога. Але саме раціональна традиція є основою наших світоглядних систем і виробила доволі впорядковану лінію передачі.

У сфері політичних ідеологій традиція “раціонального” також активно використовується. Найбільш суттєвим аргументом “раціонального” є претензія на “об’єктивність”, що безпосередньо передбачає “істинність”. Глибоку кризу цієї традиції засвідчує творчість нашого сучасника француза Ж.Бодрієра. Усе наше життя він окреслює ємнісним словом “симулякр”. Суть ідеї полягає в тому, що наше життя перетворилося в імітацію життя. Наука, мистецтво, побут – внутрішньопорожні, це своєрідна підробка, позбавлена суті [2]. Можна помітити виразні аналогії між “симулякром” та “моделлю”. Модель, побудована на аналогіях до оригіналу, водночас є своєрідною його “імітацією”. Коли модель робиться вагомішою за безпосередній процес життя, заради якого вона передавалася, сам світ стає моделлю-підробкою – симулякром, у якому втрачено істинний зміст. У цьому світі людина є лише знаком-символом серед простору знаків. Зникає безпосереднє *пере-життя*, і залишається лише форма. І людина, і суспільство втрачають свою суб’єктність, вони перетворюються на формально-традиційне повторення попередньої моделі.

Раціональний компонент ідеології також є своєрідним симулякром, він покликаний “обґрунтувати”, довести істинність мети діяльності соціуму, а також методів досягнення вказаної мети, але він описовий і по-своєму мертвий, фіктивний, не здатен утвердити й закріпити себе в бутті.

Онтологічною “універсалією” будь-якої ідеології буде твердження “Я – є”. Розглянувши його в аспекті докорінного узагальнення, отримаємо первинну й вихідну основу не лише будь-якої ідеології, а також телеологічне цілепокладання, мету й прагнення соціуму.

Саме тут починає себе виявляти ірраціональна сфера політичної ідеології, яка ніби апіорі не піддається аналізу. Вона включає в себе всю емоційну ділянку, архетипічне колективне та індивідуальне підсвідоме. Без сумніву, тут вагоме слово належить соціальній психології та психології особистості [6]. Можливо, термін “ірраціональний” не зовсім вичерпний і навіть не цілком коректний, але в даному разі ми маємо справу з ділянкою суспільного життя, яка доволі проблемно вкладається в адекватні терміни.

Річ у тім, що раціональний конструкт “Я – є” в контексті розуміння власної смертності стає джерелом абсурду, суть якого в русі від “Є” до “НІЩО”. Усвідомлення життя як “шляху до смерті” в системі раціональності робить буття, а значить і твердження “Я – є” безглуздим, що яскраво засвідчив екзистенціалізм ХХ століття. У даному разі *долання власної смертності* породжує ірраціональну складову. Таким чином ірраціональність політичної ідеології своєрідно розгортається з базового

онтологічного “Я – є”, яке ігнорує факт смертності або долає його в позараціональний, а часом навіть абсурдний спосіб.

Ірраціональне подолання шляху “є” до “ніщо”, перетворення “ніщо” в “є” через додання абсурду смерті або метафізику породжує соціальний міф, а разом із ним – ірраціональну складову ідеології. Цілком недаремно С.Кримський бачить творення діяльнісних і пізнавальних структур майбутнього як проекцію архетипу, як своєрідне згадування минулого: у “зворотній логіці оновлення минулого діє не каузальна опосередкованість руху за стрілою часу, а аксіологічні програми історії, тобто не лінійна горизонтальна спрямованість історичних подій, але їхня ціннісна ієрархія, градація значущості або метачасова “вертикаль історії”... А крім екзистенціального часу в метаісторії є і предметна основа, яка характеризується архетипами або наскрізними структурами соціокультурних процесів” [8, с.28–29].

“Метачасова вертикаль історії” – це своєрідне ірраціональне знання, яке дозволяє долати смерть, знаходити мету діяльності й суть життя, незважаючи на “абсурд існування”. Політичні ідеології містять не лише раціональні смислові ряди, але й ірраціональні семантичні знаки, покликані фіксувати архетипічні ситуації *пережиття*, прозріння, додання негативу.

Але це тільки одна сторона ірраціонального. Воля Шопенгауера і Ніцше, лібідо і танатос Фрейда, урешті вся традиція діонісійства, яка часто ототожнювалась навіть із сатанізмом [12, с.96], відображають іншу, не менш важливу й так само важкодоступну сторону людського ірраціонального. Найбільш імовірно, що суть її – також у подоланні смерті, але не шляхом любові та прийняття “Іншого” і світу, а шляхом його знищення чи підкорення.

Соціальний міф, як ірраціональна складову ідеології, у словесно-образній формі передає пряме *пережиття* всього часового континууму життєвого досвіду, який у першу чергу спрямований на *долання небуття*. Тотожність міфу в переказах, снах і мареннях не випадкова – вона свідчить лише про наявність *тотожної* інформації в підсвідомій структурі будь-якої особистості даного соціуму. Інакше кажучи, увесь комплекс почуттів, емоцій, переживань, які супроводжували наших предків, у формі напівусвідомленого міфу чи архетипічного несвідомого є наявним у структурі окремої особистості та соціуму загалом і становить ірраціональну основу політичних ідеологій.

Як би ми не боролися з “міфічністю” та “ненауковістю” ідеології, вона постійно самовідтворюється, бо є необхідною архетипічною складовою життя суспільства. “Архетип” – цей своєрідний “мотиваційний ген”, що “передає з покоління в покоління досвід, нагромаджений людством” [3, с.27], є тим формотворчим потенціалом, який при усвідомленні стає справжнім креативним джерелом буття.

Ірраціональна складову ідеології наштовхується на цілий ряд проблем при поясненні чи розумінні. З одного боку, і соціологія, і гуманітарії-аналітики усвідомлюють звернення ідеології до позараціонального блоку суспільної психіки, з іншого – тут постійно стикаємося з питанням неможливості адекватного відображення та, більше того, трактування міфічної семантики як апріорної ілюзії, хибності й несуттєвості.

Передача ірраціональної складової ідеології (сутності, не змісту) відбувається через *пробудження відчуття*, бо ні людина, ні суспільство не вдосконалюються через розум, а тільки через сприйняття й відчуття. Догма – оболонка, а в ній зерно, яке більш суттєве, але воно не зростає без оболонки [1, с.4]. І якщо суть зерна в тому, щоб викликати “потрясіння серця і хвилювання душі” [1, с.9], то суть ірраціонального в ідеології – у збереженні й передачі цього зерна, яке, на жаль, надто часто ототожнюють з оболонкою.

Досі немає однозначного, вичерпного й внутрішньо несуперечливого визначення ні ірраціональної складової ідеології, ні міфу, а тим більше суспільно-політичного

міфу. Разом із тим ми вже відійшли від колишнього розуміння міфу як феномену “первісного” світогляду. Міф визнається як об’єктивна реальність суспільної свідомості, що суттєво впливає на колективне сприйняття дійсності. Міфологічне мислення може не мати ґрунтового понятійного апарату, раціонального ланцюга доведень, критико-аналітичної функції, а водночас воно завжди міститиме суттєвий інтуїтивно-емоційний образ, який є своєрідною психологічно-суб’єктивною реальністю для даного соціуму.

Ідеологічний міф – це своєрідне поєднання раціонального та ірраціонального, вигадки (емоції) та факту, суб’єктивного та об’єктивного. Міф передає “потрясіння серця” через слово й образ, йому байдужі зовнішня подія й холодний аналіз, важливими є безпосереднє *пережиття* й внутрішній стан особи, яка передає свій стан щастя й блаженства чи безмірного горя.

Філософсько-світоглядні пріоритети вже втратили категоричність стосовно “вищості” чи “об’єктивності” раціоналізму, однак, через “розмитість”, “невловимість”, “суб’єктивність” ірраціональної сфери, понятійна структура останньої, незважаючи на досягнення психоаналізу, герменевтики, феноменалізму, екзистенціалізму тощо ніколи не може досягти довершеної філігранності “рацію”.

Понятійна недовершеність зовсім не означає меншої значимості. Скоріше навпаки – наявність пережиття, яке не може бути адекватно висловленим, спонукає до творення певної специфічної структури, яку, власне, і опановує міфологічна свідомість. “За законами міфу лише особистісне стає всезагальним законом, тільки закон переживається як особисте” [10, с.57]. Можна погодитися з М.Савельєвою, що кінцевою метою [10, с.21] людини й соціуму є виживання й споживання, зазначивши принагідно, що власне “споживання” є всього лиш умовою та різновидом “виживання”, та воно не дає відчуття “сутності”.

Майже століття світ переживав екзистенційну кризу – утрата смислу існування є не менш суттєвою проблемою, ніж утрата самого буття. Людська трагедія в тому, що фізично-тілесне “я – є” нас не задовольняє, на нього ми накладаємо пошук смислу і перетворюємо його в “я-є-смисл”. “Смисл” відображає не просто потребу утвердити буття, власну екзистенцію, а намагання знайти суть життя, його мету й призначення.

У контексті цих базових архетипів розвиваються ірраціональні складові соціально-політичних ідеологій. Вони, з одного боку, фіксують намагання суб’єкта “бути”, з іншого – знайти *суть буття, що й буде остаточним подоланням “Ніщо”*.

Політика – сфера битви за життя (К.Мангайм) – формує споконвічну проблему “влада – підвладний” із позиції базових “універсалій свідомості”: “я – є” і “я – ніщо”. Влада від найдавніших часів служила функції виживання суспільства, вона забезпечувала внутрішню організацію, професійну диференціацію, а головне – захист від зовнішніх втручань і джерело споживання. Таким чином, основна потреба людини – самозбереження – великою мірою задовольнялася саме завдяки наявності влади. Це яскраво ілюструють соціально-політичні міфи про “героя”. “Герой” рятує, допомагає, визволяє від певної, як правило, зовнішньої негативної сили, яка містить загрозу небезпеки або смерті. Цілковито марно влада чи представники влади культивують міфи, що ототожнюють героя і володаря (імператор Риму рятує від варварів, керівник церкви – від марноти світу, Гітлер – від ганьби нації, Ленін – від “світового капіталізму”).

Сильне й суттєве переживання завжди міфічне, ірраціональне. Логіка не може витримати жодної універсалії: ні “я – є”, ні “я – ніщо”. Перша руйнується усвідомленням власної смертності, а друга – відсутністю смислу. Але безжалісна емоція не живе за законами логіки, вона творить власний міфічний світ, щоб ще раз і ще раз переживати себе.



У міфічному світі людини–влади–володаря–підвладного завжди розігрується одна й та ж тема: людина протистоїть владі (силі), яка хоче її знищити (дракон, смерть), а герой, праведний володар, визволяє її від смерті. Причому людина – або інфантилізований страдалець, що не може визволитися самостійно, або герой, що сам себе визволяє й знаходить стежку до вершин влади, стає джерелом натхнення й життя для інших.

Чому ірраціонально-міфологічна складова політичних ідеологій має суттєві розбіжності з раціоналізованими міркуваннями? Вона допомагає не стільки осмислити, скільки *пережити* конфлікт, стан підлеглості, відсутність справедливості, урешті фізичну чи політичну “смерть”, а також “вигадати”, уявити можливий позитивний розвиток подій, реалізацію істини, справедливості, суспільного та особистого щастя, незважаючи на об’єктивні реалії.

Суть висновку наших міркувань зводиться до того, що раціональна складова ідеології обслуговує усвідомлені потреби суспільно-політичного життя та онтологічної універсальності “Я – є”. У центрі ж ірраціональної складової ідеології постійно домінує потреба утвердження онтологічно-сакральної тотожності **Я-Є-Смисл**, причому вона виявляється на індивідуальному, суспільному (національному) та світовому (загальнолюдському) рівні.

Раціональна та ірраціональна складова політичної ідеології намагається не лише утвердити певну політичну силу, у світоглядно-філософському аспекті вона є часткою загальнокультурного процесу пошуку істини та смислу життя, а тому – невід’ємною частиною духовного життя соціуму.

1. Гердер Й.Г. Избранные сочинения. – М.–Л., 1959. – С.9.
2. Даниленко В.П. Инволюция в политике: бодриаризм и фукуямизм // Институт стратегического анализа нарративных систем // [narratif.narod.ru](http://narratif.narod.ru).
3. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення): Монографія. – К.: Либідь, 2001. – 334 с.
4. Крымский С.Б. Культурные архетипы, или знание до познания // Природа. – 1991. – №11. – С.70–75.
5. Лугай В.С. Основной вопрос современной философии. Синергетический вопрос. – К.: Издатель ПАРАПАН, 2004. – 156 с.
6. Майерс Д. Социальная психология. – 6 изд., перераб. и доп. – С.-Пб.: Питер, 2002. – 752 с.
7. Малахов В.А. Этика: Курс лекций: Навч. посібник. – К.: Либідь, 2000. – С.106.
8. Пахомов Ю., Крымский С., Павленко Ю. Пути и перепутья современной цивилизации. – К., 1998.
9. Петрушенко О.П. Соціальні функції утопії // Аксіологічні аспекти трансформації сучасного українського суспільства: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. – Івано-Франківськ: Гостинець, 2007. – С.74–77.
10. Савельева М.Ю. Лекции по мифологии культуры. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2003.
11. Сичивица О.М. Роль моделей в познании: Дис. ... канд. филос. наук. – Горький, 1965. – С.200, 210.
12. Тарнас Р. История западного мышления: Пер. с англ. Т.А.Азаркович. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – С.96.
13. Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с польск. / Общ. ред. и послесл. В.А.Чаликовой. – М.: Прогресс, 1990. – С.211–212.

*The problem of the correlation of rational and irrational components in power ideologies is researched. The character of their revelation, the peculiarities of their functioning and interaction are shown.*

**Key words:** *political ideology, rational component, irrational component, social component, power.*

УДК 141.7  
ББК 87.6

Володимир Будз

## САМООРГАНІЗАЦІЯ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті аналізується феномен самоорганізації як методологічний принцип соціально-філософського знання. Доводиться, що всі форми суспільного буття творяться самоорганізовано на основі природи людини.

**Ключові слова:** самоорганізація, соціальна реальність, суспільна комунікація, категоричний імператив, свобода.

Аналізуючи світоглядні парадигми, важко назвати якусь філософську чи наукову теорію, яка б суттєво змінила людину, суспільство, людство на краще порівняно з минулими поколіннями.

Філософські теорії людини та спільноти є у своїй суті етичними, належними, бажаними, ідеальними, а звідси далекими від реалізації в соціальному бутті. Філософи та науковці пишуть багато монографій та статей, але яка з теорій змінила соціальний світ чи саму природу людини або принаймні опосередковано вплинула на соціальні процеси? Якщо такі і є, то це одиниці.

Яким би чином ми не підходили до проблеми людини та її буття в межах спільноти, чи з класичного підходу, чи з неklasичного, модерного, постмодерного чи з точки зору різноманітних “-ізмів”, природу людського пізнання ми змінити не в силі. Поза людиною немає філософських питань та проблемних ситуацій. Поза людиною немає й відповідей на такі запитання.

Можливо, філософські питання є суто професійними, бо фундаментальні питання власного та природного буття виникають переважно в межових ситуаціях. Тому постановка філософських питань та зміни парадигм філософського мислення є межовими. Для суттєвої зміни філософської парадигми потрібна неординарна, нестандартна, небезпечна ситуація для людини, яка спонукає її до роздумів.

Власне джерелом світоглядних роздумів є не саме бажання людини пізнавати світ, а скоріше необхідність пізнання себе та світу, яка продиктована страхом перед буттям, перед майбутнім, власне страхом смерті.

Тому для методології дослідження соціальних процесів варто також ураховувати, що в сучасній філософській антропології підходи до аналізу людського буття переорієнтувалися з раціонального осмислення проблеми людини на ірраціональні підходи і “...найпершим у такій переорієнтації антропологічної рефлексії стало почуття страху” [6, с.7], яке “...належне до сутнісного вияву людини, іменованого “почуттям”...” [6, с.7]. Адже часто не розум, раціональні принципи та типи етосів, а почуття, бажання, воля, страх є основними елементами організації життєдіяльності спільноти.

Якщо поставити запитання перед собою, яка форма комунікації є найбільш перспективною та оптимальною чи який категоричний імператив міг би стати основою гармонійної локальної чи глобальної суспільної взаємодії, то ми зіштовхнемося з надзвичайними труднощами, відповідаючи на це питання. Бо й надалі, незважаючи на глобалізацію, цивілізаційний та загальнокультурний поступ, технічні можливості й новітні інформаційні технології, сучасний соціальний світ та соціальна реальність в об’єктивному онтологічному відношенні – це, найімовірніше, поле боротьби за місце під сонцем, де універсальним категоричним імперативом був, є й буде залишатися імператив грубої, фізичної сили, яка може маскуватися під пропаганду різноманітних цінностей.

Тому про гуманізаційну роль соціальної філософії чи інших гуманітарних наук можна тільки мріяти. Вдалим прикладом у цьому аспекті може слугувати *парадокс*

*Європи*, яка безперечно тримає першість у галузі розвитку філософських та наукових знань, теоретично перебуває на позиціях демократії та гуманізму, яка також є християнською цивілізацією, але поряд із цим вона залишається й найбільш агресивною у військовому відношенні, будучи ареною світових війн та перебуваючи в основі багатьох імперій.

Якщо уявити, що за допомогою соціально-філософського пошуку ми й справді знайдемо теоретично оптимальну форму суспільної комунікації та категоричного імперативу, то він в об'єктивному відношенні буде залишатися й надалі тільки ідеальним, бажано-етичним, теоретично-належним, тим, який міг би бути, бо людина, маючи волю, а звідси ідею свободи, завжди повставала й буде повставати проти нього, навіть якщо його запропонує сам Бог.

Можна багато теоретизувати, писати багатотомні соціально-філософські праці про природу людини та спільноти, але часто теорії залишаються реалізованими тільки на папері. У цьому сенсі саме соціальне життя спонтанно, самоорганізовано (синергетично) дає нам традиційні зразки й норми соціальної взаємодії. Тому погоджуємося з думкою Р.Арона, який стверджує, що “соціальні взаємини, вироблені впродовж століть, найчастіше завершуються гуманізмом” [1, с.29]. На моє переконання, людське співжиття поза межами теоретизувань на практичному рівні саме по собі методом проб і помилок шукає оптимального способу гармонійної самоорганізації. Тому важливо в цьому сенсі для методології соціально-філософських пошуків використовувати ідею спонтанної самоорганізації спільноти. Спільнота самоорганізовується внаслідок самореалізації людської природи, людських потреб, бажань і волі.

Можна звичайно говорити про важливу роль раціонального соціально-філософського та гуманітарного дискурсу, цінностей свободи та демократії для раціональної організації життя людини та спільноти, але соціальне співжиття (практика) випереджає думку (теорію). За допомогою теорій ми тільки підсумовуємо, що ці чи інші цінності є важливими. Теорія в цьому випадку є похідною від соціального життя, а не навпаки.

У цьому сенсі дискусійною, на мій погляд, є думка А.Карася, який доводить, що сутність громадянського суспільства полягає в інтерпретації свободи й соціальності через етико-дискурсивні практики та семіотичний контекст настанов, спонук, сприйняття й розуміння дійсності. Він аналізує громадянське суспільство як здійснення свободи особи в контексті семіотичного підходу [5, с.6] та вважає, що “процес історичного здійснення свободи... відбувається також у вигляді [5, с.33] поширення знаків, значень, символів, кодів, текстів, культури, які в якості взаємодіючої семіосфери суспільства, обумовлюють специфіку людського сприйняття і розуміння зовнішньої реальності і соціальної дійсності” [5, с.34]. Однак, на мій погляд, семіосфера суспільства – не причина, а наслідок спонтанних суспільних взаємодій і їх символічне вираження.

Громадянське суспільство є не тільки наслідком раціональних теоретичних концепцій та практичних кроків щодо їх втілення, але й також наслідком ірраціональних чинників та природних потреб солідарності, толерантності, взаємодопомоги та довіри, воно виникає скоріше не через теоретичний дискурс, а через самоорганізаційний дискурс проб і помилок у галузі суспільного життя.

А.Карась доводить, що соціальна дійсність “...складається як сукупність *дискурсів дій* і обумовлених *семіотично*” [5, с.29]. Він виокремлює “...різні типи суспільної звичаєвості, або ж етичності, що обумовлені семіотично. На цій підставі... [5, с.29] розрізняються дискурсивно спрямовані практики, або звичаєвості (етичності), орієнтовані протилежно: етичність, семіотично-дискурсивним контекстом якої є наголошення “символів і кодів” навколо значення свободи, добровільності, автентичності й довіри; та етичність, що складається навколо знаків, значень і символів примусовості,

підлеглості, клієнталізму” [5, с.30]. На його думку, “дискурс слугує підставою вибору і надання пріоритету одним значенням перед іншими” [5, с.30]. Проте, на мій погляд, семіотично-дискурсивний контекст є не причиною, а наслідком етичності, яка безпосередньо залежить від екзистенційних передумов буття людини у світі, які можуть змінити будь-яку етичність миттєво залежно від екзистенційних ситуацій. Звідси не дискурс про суспільне буття, а саме **суспільне буття як дискурс** слугує джерелом та підставою здійснення типу звичаєвості (етичності) та типу семіотичного дискурсу, а звідси поведінки людини.

На погляд філософа, “...еволюція громадянського суспільства є цілком конгруентною з інтелектуальною концептуалізацією свободи, а здійснення свободи у соціальній царині йде поруч із творчою реалізацією людини у царині культури” [5, с.29], а “...філософський аспект дослідження природи громадянського суспільства... полягає в інтерпретації розгортання індивідуальної свободи, що... обумовлює соціальну онтологію суспільної інтеграції людей” [5, с.6]. Таке тлумачення природи громадянського суспільства є, на наш погляд, дискусійним, оскільки суспільна інтеграція не тільки здійснюється на основі раціональних чинників, не тільки теоретично та концептуально, світоглядно, семіотично, культурно-історично, але й зумовлена природними чинниками та ірраціональними бажаннями людини як соціальної та природної істоти. Саме соціальне життя та його виклики змушує нас самоорганізовано, незалежно від нашої волі прямувати до солідарності, толерантності, шукати консенсусу поза будь-якими теоретизуваннями.

Можна припустити, що ідеологія, соціально-філософська чи наукова теорія можуть не тільки створювати гуманний дискурс, але й негативно впливати на самоідентифікацію людини та суспільства й бути деструктивними відносно здійснення свободи людини. Теоретичними засобами соціальної філософії та ідеології можна сформулювати дискурс не тільки “відкритої” ліберальної соціальної системи, але й “закритої”, тоталітарної соціальної дійсності, але в такому разі вона буде штучною, примусовою, нежиттєвою, буде ґрунтуватися на силі, як це було з марксистсько-ленінською ідеологією.

“... усередині людського суспільства відбувається нова глибока зміна. Симптом її – звільнення людей від впливу догм та ідеологій, тому що їх історичної необхідності більше не існує. Їх час минув” [7, с.8], на мій погляд, є дискусійною. Ідеології були й будуть залишатися важливими фактами соціального буття і в подальшому будуть впливати на соціальні відносини, оскільки є світоглядними феноменами, які дають людині обґрунтування її дій, їх мотивів та ціннісних пріоритетів.

Тому будь-яка ідеологія, навіть якщо вона на даний час є в забутті, може з новою силою відродитися, бо ідеологія у своїй суті відображає суспільні настрої та потреби епохи, у якій живе людина. Ідеологія не виникає як чисте, абстрактне теоретизування, але в більшій мірі є похідною від суспільних настроїв та викликів історичного часу. Але й існує вона до тих пір, поки забезпечує на світоглядному рівні ціннісно-мотиваційне поле людської діяльності. Тобто будь-яка суспільна ідеологія легалізується у вимірах людської духовності та тілесності та є тотожна до них.

У точних науках та при створенні виробничих технологій безперечно теорія випереджає практику, бо в такому разі природні об’єкти не чинять жодного спротиву теоретизуванням. Але в суспільному бутті людина, маючи волю, свободу та власний досвід, підпорядкована законам своєї природи, навряд чи буде довго терпіти ззовні нав’язану теорію суспільного співжиття, якщо вона суперечить її самореалізації, самооцінці та самопочуттям.

Для об’єктивної методології аналізу та оцінки суспільних процесів ми повинні враховувати думку про те, що людська природа є в більшій мірі деструктивною, ніж

організуючою. Людина завжди в більшій мірі прагне до децентралізації, автономії, свободи, ніж до підпорядкування. Власне як не парадоксально буде сприйнята наступна думка, але феномен свободи є джерелом деструктивності суспільних та глобалізаційних процесів.

Тому які б глобалізаційні процеси не відбувалися, вони завжди будуть зазнавати деструкції, бо людина та окрема спільнота завжди будуть прагнути до свободи, до автономії, відокремлення. Якраз *прагнення свободи* є джерелом консервативності та прогресу людини та спільноти, джерелом конфліктів та основним принципом соціальної гармонії, є нарешті джерелом *самоорганізації спільноти*.

Свобода може бути подолана тільки силою. Тому глобалізація може бути реалізована тільки за силовим сценарієм. Власне якщо засобами глобалізації та цивілізації є культурні та демократичні цінності, мораль, право, релігія, ідеологія, міждержавні економічні та політичні союзи, то вони, як не парадоксально, на мій погляд, пронизані *елевтерофобією* (*ἐλευτερία* – гр. свобода, вільність, незалежність), тобто панічним страхом перед абсолютною свободою людини. Ці вищевказані феномени – це світоглядні дискурси обмеження абсолютної людської свободи та людської природи.

Проте людина сама тікає від своєї абсолютної свободи у сферу світоглядних форм моралі, права, держави, бо вона із своєю абсолютною свободою є загрозою для соціального оточення й для себе самої. Людина тікає від своєї абсолютної свободи в соціальні структури, бо така свобода межує з абсолютним страхом. Ми повинні брати до уваги думку, що спільнота, держава, право, мораль – це соціальні форми втечі людини від своєї абсолютної свободи, від самої себе. При цьому “кінцевою причиною, ціллію або наміром людей (які від природи люблять свободу і панування над іншими) при накладанні на себе обмежень... є турбота про самозбереження і при цьому про благополучне життя” [2, с.129].

Звідси знову ж таки впливає парадоксальна ситуація, коли абсолютна свобода людини є деструктивною. Тільки обмежена свобода людини може бути творчою, інтегративною, солідарною. Тільки через обмеження свободи за допомогою соціальних інститутів ми позбавляємося страху перед іншим, тільки обмеживши свободу, ми досягаємо спокій і мир, упевненість у майбутньому.

У майбутньому й надалі найбільш дієвими та впливовими світоглядними та ціннісними орієнтирами суспільного буття будуть залишатися традиційні форми світоглядної ідентифікації, наприклад морально-етичні, релігійні та правові чинники, які мають тривалу історію свого функціонування і є вираженням самоорганізації спільноти. З іншого боку, такі традиційні ідентифікації – це ідентифікації людської практики, які є важливими для людської тілесності. Тому, якою б не була красивою теорія про людину та спільноту, вона буде значущою тільки в тому разі, якщо вона буде давати людині та спільноті конкретні практичні поради в їх життєдіяльності.

У цьому сенсі, на мій погляд, є дискусійними думки, відповідно до яких “проблема розробки етичних норм та цінностей у їх взаємозв’язку із соціальним світом людини є особливо нагальною сьогодні, коли розвиток науково-технічної цивілізації... потребує внесення коректив у сферу ціннісних орієнтацій суспільства, в мотиваційну сферу особистості, у способи регулювання соціальних конфліктів. Необхідність пошуків нових морально-ціннісних орієнтацій та форм соціальної інтеграції зумовлена також руйнацією усталених етичних систем, які ґрунтуються на релігійних світоглядах, звичаях та традиціях, кризою раціоналістичних світоглядних систем” [3, с.7]. На моє переконання, такі етичні та соціально-філософські проблеми є перманентними так само, як перманентним у спільноті є конфлікт етичних, ціннісних та мотиваційних орієнтацій. У цьому сенсі скоріше можна погодитися з ідеєю кризи раціоналістичних

світоглядних систем, які створені теоретично, ніж із думкою про руйнацію усталених етичних систем, в основі яких перебувають релігійні, звичаєві та традиційні цінності.

Усталені етичні традиційні та релігійні системи не творилися суто теоретично, але є самоорганізованими, формувалися на основі довготривалої історичної практики. Вони, на мій погляд, є природною та спонтанною соціальною реакцією на зовнішній світ, тому відображають особливості людської природи, яка у своїй суті не змінюється впродовж тисячоліть. То ж надалі в майбутньому надійними опорами в мотиваційній та ціннісній сфері будуть залишатися саме традиційні етичні форми, а всі етичні та соціально-філософські інновації очікуватиме криза.

Можна звичайно стверджувати, що природничі й гуманітарні наукові знання мали б певним чином впливати на прогресивний розвиток суспільства. Проте часто предметом точних наук є не дослідження особливостей людини та спільноти, а дослідження об'єктивних закономірностей буття. Але й тут ми просто помножуємо сутності, помножуємо теорії, які є лише антропоморфними конструкціями буття. Від цього користі суспільним комунікаціям мало, хіба що в технологічному плані.

З іншого боку, якщо пріоритет у галузі фундаментальних наукових досліджень буде надаватися соціальній філософії, то що змінили філософи своїми теоріями? Чи стало соціальне буття більш гуманним та прогресивним у порівнянні з минулими епохами? Чи існує така універсальна соціально-філософська теорія, яка б змінила людину та соціальний світ на краще?

Теорія, ідея, ідеологія самі по собі безвідносно до феномену людини не мають значення для суспільної комунікації, бо з точки зору об'єктивності їх існування вони є тільки інформаційними процесами. Для того, щоб вони вплинули на спільноту, потрібно пройти шлях втілення та легітимізації в людській свідомості та почуттях.

Змінюється та розвивається скоріше не соціальний світ під впливом філософських теорій, а самі теорії. Філософські питання входять у розряд “вічних” проблем, які виникають перед людиною. Тому парадигми філософського мислення не можуть трансформуватися й суттєво бути відмінними незалежно від природи людського мислення та особливостей людського пізнання та й власне природи людини. Усі філософські питання, які ставляться людиною, ставляться в межах її пізнавальних можливостей і продиктовані природою людини.

Тому як би не трансформувалися соціально-філософські парадигми, які б неповторні та досконалі інноваційні ідеї ми не створювали, ми не можемо трансформувати свою природу. Буттю все одно, що ми про нього думаємо, а думкою про себе ми не можемо щось суттєво змінити у своїй власній природі.

Через думку людина не може вплинути на природу, її закономірності, закони, вона не може змінити себе. Проте людина у своїй суті є метафізична, а її діяльність є раціональною. Межа людини та межа суспільства – це межа їх світоглядного дискурсу. Людина не може змінити закони буття, не може змінити своєї природи, але вона може суттєво змінити типи відносин у спільноті, які є світоглядними.

Усі зміни в типах комунікації в суспільстві є світоглядними, метафізичними, відбуваються перш за все у сфері дискурсу цінностей, відповідно до якого самоорганізовується суспільне буття. Звідси можна вести мову про аксіологічний вимір самоорганізації суспільного буття, оскільки воно спонтанно організовується відповідно до ціннісних пріоритетів.

Змінити суспільство – означає перш за все змінити суспільний світогляд, обґрунтувати новий дискурс цінностей та суспільних мотивацій, а такі зміни на загальне переконання потребують довшого часу.

Проте, на мій погляд, у суспільстві є можливими й “миттєві зміни”, які ґрунтуються не на семіотичному дискурсі, не на зміні світогляду, а на загрозливій

інформації для людини з боку зовнішнього середовища. Найбільш активно людина діє саме тоді, коли навколо неї складаються негативні межові екзистенційні стани, тоді, коли перед нею стоїть питання життя і смерті, тоді коли людина втрачає цінності, зокрема цінності свободи, коли є загроза її основним аксіологічним станам.

Утрата основних цінностей є рівнозначною посиленню в спільноті різновидів страху, відчаю, що може втілитися в соціальні конфлікти. Людина завжди прагнула й буде прагнути до подолання таких негативних станів, до утвердження гуманних принципів суспільної взаємодії та утвердження свободи.

У цьому сенсі погоджуємося з думкою А.Карася, що дискурс свободи – це основний дискурс у західноєвропейській філософії. Він стверджує, що “...ідея свободи набула поширення на всіх людських істот і зіграла вирішальну роль у виникненні Західної цивілізації” [4, с.19]. А.Карась доводить, що розмежування різних держав залежить від етичної якості народностей, що “...означаються відмінності між Європою та Азією через інтерпретацію значення і ролі свободи в житті індивіда й спільноти” [4, с.18].

Тому природно, що наукова чи філософська парадигма осмислення буття буде апіорно універсально значуща і загальнозрозуміла тільки тоді, коли вона буде орієнтована на гуманне ціннісне поле людської життєдіяльності, на гармонійну само-реалізацію людини, на її самоствердження, на визнання вартості людини, націленою на цінність свободи, яка самоорганізовує життєдіяльність спільноти.

1. Арон Р. Опій інтелектуалів: 3 фр. пер. Г.Філіпчук. – К.: Юніверс, 2006. – 272 с.
2. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. с лат. и англ. Н.Федорова и А.Гутермана: Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1991. – Т.2 / Сост., ред., авт. примеч. В.В.Соколов. – 731 с.
3. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія: Підручник. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.
4. Карась А.Ф. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях: Монографія. – К.–Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 520 с.
5. Карась А.Ф. Філософія громадянського суспільства як інтерпретація свободи і соціальності: Автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.03 / ЛНУ. – Львів, 2005. – 42 с.
6. Табачковський В.Г. Філософсько-антропологічне питання про сутність людини у координатах постмодерну // Колізії антропологічного розмислу / В.Г.Табачковський, Г.І.Шалашенко, А.М.Дондюк та ін. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2002. – С.5–39.
7. Фогельман Б. Новий Реалізм. Наслідок Нового Мислення / Пер. з мови есперанто М.Кривецького, В.Паюка. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2001. – 168 с.

*In the article are analyzed the phenomenon of spontaneity as methodological principle of social-philosophical knowledge. It is necessary, that all forms of public existence are created spontaneously on the basis of nature of man.*

**Key words:** *spontaneity, social reality, public communication, categorical imperative, freedom.*

УДК 87,3  
ББК 87я73

Йосиф Цимбрикевич

## ЛЮДИНА, ЇЇ СУСПІЛЬНА ТА ІНДИВІДУАЛЬНА ЖИТТЄДІЯЛЬНІСТЬ

*У статті йдеться про життєдіяльність людини через призму людського та соціального капіталу.*

**Ключові слова:** людина, людський капітал, соціальний капітал, людський розвиток, економічна людина, інституційна людина.

На зміну філософсько-соціальним дослідженням прийшли нові концепції про людський капітал, соціальний капітал, людський розвиток, людський ресурс, людський потенціал у кінці ХХ ст. Суспільне життя, світові проблеми змушували розширювати, збагачувати, поглиблювати уявлення про людину, її життєвий шлях, життєдіяльність.

Мета розвитку економіки, суспільства в цілому полягає в розширенні можливостей кожної людини реалізувати свої потенції, прагнення, бажання проводити здорове, повноцінне, творче життя. Людина – не тільки фактор суспільного розвитку, але й суб'єкт, до того ж головний, який створює речі, явища, процеси в суспільстві й користується ними. Людина розвивається, коли щораз більше знає, уміє, творить. У цьому суть людського розвитку. Людський розвиток – це також матеріальний достаток, розширення можливостей, свобода вибору.

На людський розвиток, людський потенціал спочатку звернули увагу економісти. Ще А.Сміт уважав людину частиною суспільного багатства й метою суспільного виробництва. Правда, не можна не згадати Канта, який уперше в історії філософії висунув тезу: людина – мета, а не засіб.

Сучасний економіст А.Маршалл, представник маржиналістського напрямку, обґрунтував принцип раціональної поведінки в ринковій економіці й прямо зв'язував накопичення багатства з розвитком людини. Він писав: “Виробництво багатства – це лише засіб підтримання життя людини, задоволення її потреб і розвитку сил – фізичних, розумових і моральних. Але сама людина – головний засіб виробництва цього багатства” [1].

В економічній думці з'явилося й поняття “людський капітал”, під яким розуміється сукупність знань, умінь, компетенції, кваліфікації, які відіграють велику роль як засоби виробництва.

Витрати на освіту, навчання людини можна розглядати як капіталовкладення в її здатність заробляти в майбутньому. Сьогодні поширене дослідження залежності доходів працівників, підприємства, суспільства від знань, навичок, фізичної сили, зовнішньої привабливості та й здоров'я людини.

Продуктивність розумової праці – найцінніший актив, який змінив виробничо-механічне обладнання – вінець і символ фізичної праці. Представники розумової праці – головні в людському капіталі. Вони стають найбільшою групою серед працівників національної економіки (у США їх близько 40 відсотків усієї робочої сили країни).

Головні фактори, що зумовлюють продуктивність інтелектуальної праці: 1) якість продукції; 2) безперервна інноваційна діяльність; 3) виробнича незалежність; 4) шанобливе, дбайливе ставлення до працівників цієї категорії; 5) постійне самовдосконалення.

Людський капітал розрізняють на особистісному, мікро- та макроекономічному рівнях. На особистісному рівні людський капітал – це ті знання, уміння, навички та відносно приваблива зовнішність, які людина здобула шляхом освіти, професійної підготовки, практичного досвіду й завдяки яким вона може надавати послуги іншим людям. На цьому рівні людський капітал можна порівняти з іншими видами особистої власності (майно, гроші, цінні папери), яка приносить доходи. Це – приватний людський капітал.



На мікроекономічному рівні людський капітал є сукупністю кваліфікацій та професійних здібностей усіх працівників конкретної організаційної структури, а також їхні здобутки щодо ефективної організації праці та розвитку персоналу. На цьому рівні людський капітал асоціюється з виробничим та комерційним капіталом підприємств.

На макроекономічному рівні людський капітал включає нагромаджені вкладення в такі галузі, як освіта, охорона здоров'я, професійна підготовка, перепідготовка. Це – національний людський капітал.

Людський потенціал означає готовність і здатність громадян даної країни до саморозвитку, адекватної відповіді на виклики історії, конкуренції з іншими країнами. Він відображає особистісні та професійні якості людей, колективний дух, волю до подолання труднощів. Такий соціетальний індикатор відбиває соціально значимі якості громадян. Найбільш важливі елементи демографічної структури: здоров'я, довголіття, життєва активність, рівень освіти, кваліфікації, культури; структура цінностей, потреб, інтересів; характер правової свідомості, рівень моральності, особливості національного характеру. Додамо ще до цього переліку особливості національного менталітету. Найбільш важливими елементами людського потенціалу є особливості національної культури, ступінь інтелектуалізації праці робітників, рівень розвитку науки, освіти, типи поширених технологій, якість життя громадян, багатство, насиченість способу життя людей. Як бачимо, якість людського потенціалу (або, як ще його називають, потенціал розвитку, життєвий, людський, культурний, динамічний, інтелектуальний) залежить від ступеня розвитку суспільства [2, с.10].

Людський капітал як результат інвестицій і нагромаджень у вигляді знань, умінь, навичок, здібностей, здоров'я використовується для отримання корисного результату через його реалізацію за допомогою інтелектуальної праці. Якщо розумовий вид праці – капітал, то фізична праця – затратний вид людської діяльності. Фізична праця навіть при найдосконалішій її модернізації із часом виявляється збитковою.

Концепція людського капіталу дала можливість економістам прораховувати вклад освіти, навчання, науки, кваліфікації у створенні такого виду капіталу. Пізніше у сфері економічного співробітництва на основі теорії людського капіталу сформувався новий напрям – розвиток людських ресурсів, який пропонував максимізацію людського потенціалу і його ефективне використання в економічному й соціальному розвитку.

Проблематика “розвитку людських ресурсів” включає такі проблеми: демографічні, зайнятість, охорона здоров'я, харчування, житло, урбанізація, екологія, освіта, підготовка кадрів. Саме в рамках цієї теорії стало зрозуміло, що вклад у людину найбільш ефективний. У США витрати на освіту в останній третині ХХ ст. подвоїлись і перевищують витрати на оборону. 55% у США й 60% у Японії молоді отримують вищу освіту. Це є основою майбутнього економічного працівника. В Україні ці показники менші більш ніж у 10 разів.

У міжнародних документах ООН людський розвиток розуміється як:

- процес розширення можливостей вибору щодо матеріального забезпечення й духовного росту;
- доступ до ресурсів, необхідних для пристойного існування;
- економічні, політичні та всі інші суспільні свободи;
- умови для творчості;
- гарантовані права людини;
- можливість вести продуктивну життєдіяльність, активне, культурне, соціальне та політичне життя [3, с.9–10].

Концепція людського розвитку протистоїть тоталітарним моделям взаємодії суспільства й людини, де людина розуміється і практично використовується як інстру-

мент, засіб реалізації будь-яких проблем. У демократичних розвинутих країнах економічний ріст – засіб, що дозволяє збільшити витрати на розвиток людини.

Людське суспільство й людину змінили саме революції – суспільно-політичні та науково-технічні. Суспільно-політичні революції змінюють економіку, політику, ідеологію суспільства, соціальні відносини. Науково-технічні революції змінюють науку й техніку, інтелектуальне та предметне багатство людини. Змінюються характер праці, потреби, інтереси, мотиви, цінності людини. Ми стоїмо на порозі інтелектуальної революції, яка відкриває шлях духовній революції.

Сучасні розвинуті суспільства намагаються поєднати добробут (організуючим принципом є раціональність) і гуманізм (організуючим принципом є добро, вірніше доброта). Економічною основою суспільства, крім суто економічних явищ (продуктивна праця, засоби виробництва, капітал, фінанси, економічні відносини), стає соціально-економічне й морально-психологічне явище – соціальний капітал.

Соціальний капітал – сукупність відносин із людьми, результатом яких є довіра, обов'язок. Об'єктивний стан – мережа зв'язків, які використовують для отримання інформації, економії ресурсів, взаємного навчання правилам поведінки, формування репутацій. Інституціональна основа соціального капіталу – певне соціальне коло, членство в групі. Таке членство може мати формальний статус (член клубу, асоціації). Речова його форма – списки адрес і телефонів потрібних людей. Передача такого капіталу здійснюється через знайомство, рекомендації.

Соціальні зв'язки стали привертати до себе увагу дослідників не тільки у зв'язку з аналізом соціального капіталу, а взагалі. Причина цього в розширенні інтеграції, об'єднуючих процесах. Ідеться, наприклад, про групову роботу, роботу команди, колективу, взаємну вигоду в ділових переговорах, пошук основ у колективній діловій взаємодії, про зв'язки всередині організацій, установ, підприємств (між працівниками, між керівниками і підлеглими, між окремими відділами).

Довіра й обов'язки – важливі складові соціального капіталу. Довіра – очікування прояву доброти, доброго відношення, виконання обов'язків. Ефективне використання соціального капіталу залежить від соціокультурного середовища. У тих країнах, де державні системи пронизані корупцією, злочинністю, де існує кругова порука, економічні злочинці, зрощуються з державними структурами і замість, наприклад, приватизації здійснюється “прихватизація”.

Рівень соціального капіталу, його якість підвищуються разом із розвитком правової держави, громадянського суспільства, культури людей, етики ділових зв'язків.

Російський учений Ю.Васильчук розвиває концепцію соціального розвитку людини [4]. Соціальний розвиток людини – процес динамічний і комплексний. Людина живе й розвивається у “світі людини” – у тому матеріально-культурному, суспільному середовищі, який сама створила. Людина – працівник, громадянин, споживач та духовна, свідомо істота.

Різні сторони людини розкриваються в різні періоди часу та в різних точках світу, різних регіонах і країнах. Тобто конкретний час і конкретний простір накладають відбиток на життєву діяльність людини. Проявляється й специфічна особливість кожного окремого індивіда.

На розвиток людини впливають усі речі, явища, процеси, які мають місце у світі. У великому масштабі – природа, суспільство, культура, епоха, інша людина (інші люди). Сильніше ці явища впливають тоді, коли людина взаємодіє з ними, змінює їх, перетворює. Тому найбільший вплив на існування людини та людства, їх розвиток має праця. Типи й форми праці впливають на виникнення нових рис, ознак людини. Перетворюючи світ, людина сама перетворюється. Саме цей збіг зміни обставин і зміни людської діяльності Маркс назвав революційною практикою.

У питанні розвитку людини звертають увагу також на реалізацію суб'єктивності, творчу самореалізацію, спілкування, збереження своєї індивідуальності. Усі ці прояви розвитку людини мають соціально-історичний характер, здійснюються нерівномірно у світі і в кожному суспільстві, країні, мають соціокультурні та природні межі [5, с.11].

Як би суб'єктивно не була сильна людина, як би не вивищувалась її індивідуальність, вона все ж таки залежить від оточення, середовища, типу культури, до якої належить, цивілізації, часу (епохи), в якому живе, від характеру суспільства, де виросла, розвивалась і виховувалась. Ось, наприклад, який зв'язок, взаємовплив капіталізму з типом, або, як тепер кажуть, моделлю людини.

Капіталізм – суспільна система, що ґрунтується на приватній власності й рухається, розвивається мотивом прибутку, збагачення. Капіталізм просякнутий духом приватизації, ринку, підприємництва, комерції, конкуренції.

Людина в капіталістичному суспільстві функціонує як персоніфікатор виробництва, капіталу, раціональної праці. Тут людина представлена й визнана з боку корисної функції (виробничої, політичної, адміністративної).

Ринок, як писав М.Вебер, деперсоніфікує особистість, учасники ринку взаємодіють здебільшого як товари, ніж як особистості. І тому з ринкових відносин усуваються моральні норми й поведінка людей раціоналізується. Капіталізм ще характеризується економізацією всіх сфер життя суспільства (більше виробляти, більше й краще споживати, більше мати; щоразу краще й ефективніше рекламувати). Економічна мотивація діяльності стала призначенням людини. Зв'язок економіки й техніки, науки й практики, політики й економіки є проявом капіталістичної раціональності: більша ефективність праці при зменшенні витрат.

Але капіталізм є не тільки тип суспільства, але й тип цивілізації. Символічними механізмами капіталізму, крім приватної власності, ринку, прибутку, є чітка організація, раціональна діяльність, техніка, технологія, культура.

Економізація життя, раціональність, гонитва за матеріальним прибутком сформували капіталістичну людину, тобто економічну людину (*Homo economicus*) – працюючу, раціональну, дисципліновану, підприємницьку, матеріально зацікавлену.

Але кожне суспільство породжує два типи людей (адже однією із сутнісних ознак людини є двозначність, амбівалентність): адекватний даному суспільству і протилежний йому, з позитивними й негативними рисами. Капіталізм породив антикапіталіста.

Капіталізм породив людину з такими негативними рисами: егоїзм, індивідуалізм, бездушний раціоналізм, самовпевненість, владність, уміння подати себе, показати, рекламувати.

Становлення капіталізму не зводилося тільки до розвитку товарного виробництва, обміну, поділу та кооперації праці, накопичення матеріального багатства. Умовами капіталістичного становлення було також ускладнення суспільної організації в результаті руйнування традиційних успадкованих привілеїв, підвищення культури праці, організації, демократизації, виникнення нових форм соціальної інтеграції, підвищення адаптивних можливостей суспільства, утвердження культурно-духовних факторів.

Є ще така сучасна модель людини, як людина інституційна (*Homo institutus*). Якщо людина економічна прагне до багатства, до покращення матеріальних умов життя, збільшення матеріально-фінансових цінностей, максимізації, користі, то вона інституційна до вигідної посади, авторитету, слави, до вищого становища в структурі соціальних інститутів, соціального статусу, владних позицій.

Перший тип орієнтований на придбання грошей, речей, другий – на досягнення символічного капіталу, символічних ресурсів – поваги, влади, почестей, авторитету. Належність до того чи іншого типу є стійкою рисою особистості даного суб'єкта. Можна виділити і третій тип, який орієнтується і на достаток, і на престижну посаду.

Економічна людина – та, що бере більше, ніж дає, схильна до авантюризму, екстремальних рішень, учинків. Інституціональна людина – та, що показує себе більшою, ніж насправді вона є, яка пнеться вгору, пролізає вверх по соціально-ієрархічній драбині, що хоче керувати, управляти, рекламувати себе. Економічна людина мислить тактично, економічно. Інституційна людина мислить стратегічно, кар’єрно. У кожному з нас містяться елементи економічної та інституційної людини.

Принагідно зауважимо, що людину не достатньо вивчати, пізнавати таким чином, як вивчають природні речі, бо вона унікальне явище природи – розумна істота, духовна, соціальна. Природну річ можна пізнати тільки шляхом виявлення складу її елементів, взаємодії з оточуючим, структури, функції. Виявлення всіх цих компонентів у людини є тільки її зовнішнім описом і ще далеко до пізнання її сутності, природи. Сутності в людини немає, як і немає в ній свідомості, думок, ідеального взагалі, душі, духу як чогось онтологічного. Усі ці людські ознаки виявляються й проявляються у зв’язку із чимось, у взаємодії, взаємовідносинах з оточенням (природою, суспільством, іншими людьми). Маркс правильно зауважив, що сутність людини – не абстракт, притаманний окремому індивіду, а сукупність або, як правильно перекладають з оригіналу, “ансамбль” усіх суспільних відносин. Без цих відносин людина є твариною, хоч і своєрідною. Правильно вчинив і Е.Ільєнков, що ідеальне виніс за межі людської голови. Бо його там немає.

Розум, свідомість людини – не природні ознаки, а суспільні. Сформувати їх індивідуально людина не може, а тільки колективно, суспільно, за допомогою інших розумних істот.

Знання біології людини не розкриває природи людини, не пояснює її сутності. Людина є продукт спадковості, природного і суспільного середовища, а також самої себе, своєї власної волі. Вона творить саму себе, самовиховується, самовдосконалюється. Радикальний гуманізм і войовничий атеїзм усувають долю, не задумуючись над тим, що життя людини вміщує в себе дещо задане (гени, задатки, архетипи), невідворотне. Доля людини є розгортанням, розвитком заданих біологічних та психологічних властивостей, якими вона не в силі розпоряджатися. Людина не тільки не знає себе, але дещо не може змінити в собі, а отже, і свою долю. Доля – приреченість на щось, неминучість чогось і водночас ще не відоме, здатне в певній мірі до вільного вибору.

Доля коротша від життя. Доля М.Горбачова, Б.Єльцина вже визначена, відома, але життя їхнє продовжується. Доля першого – розвалити СРСР, доля другого – добити соціалізм, викоренити його з життя великої країни.

Про що свідчать ці нові концепції про людину та людське? Те, що чим глибше пізнається світ, тим більшого значення надається людині й усьому, що зв’язано з людиною. Не важко спрогнозувати, що майбутні революції будуть ставити своєю метою не просто змінити політичні та економічні структури в даній країні, а змінити людську свідомість, людські цінності, перепрограмувати людську культуру. “Антропологічний поворот” сучасної філософії має важливий наслідок – людино-вимірність суспільства й світу в цілому.

1. Marshal A. Principle of Economics. – N.Y., 1983. – P.246.
2. Заславская Т.И. Человеческий потенциал в современном трансформационном процессе // Общественные науки. – 2005. – №3.
3. Всемирный доклад о человеческом развитии. – М., 1997. – С.9–10.
4. Васильчук Ю.А. Социальное развитие человека в XX веке // Общественные науки и современность. – 2001. – №1.
5. Человеческое развитие: новое измерение социально-экономического прогресса: Учебное пособие / Под ред. В.П.Колесова и Т.Маккини. – М.: Права человека, 2000. – С.11.

*The article describes the new category human’s development, human’s potential, human’s capital, social capital.*

**Key words:** *human, human’s capital, social capital, human’s development.*

УДК 101.9

ББК 87.2 (0) 6

*Надія Гринчишин*

### ДІАЛОГ ЯК ВИЗНАЧАЛЬНИЙ ПРИНЦИП ЕТИКИ Е.ЛЕВІНАСА

*У статті здійснюється аналіз етико-філософських поглядів Е.Левінаса. Особлива увага приділяється дослідженню принципу діалогу, який визначається філософом як подолання егоїстичної сутності людини, утвердження відкритості та близькості між тими, хто спілкується, відповідальності.*

*Аналізуються суть і зміст дискусії стосовно даного феномену між Е.Левінасом і М.Бубером та визначаються основні положення їхнього вчення.*

**Ключові слова:** діалог, Я, Ти, Інший, спілкування, інтерсуб'єктивність.

У повоєнні роки перед світом гостро постала проблема порозуміння й налагодження співпраці. І, зрештою, зрозуміло, що взаєморозуміння, постійне або навіть тимчасове співробітництво між взаємодіючими сторонами можливі лише за наявності в них бажання засобами діалогового спілкування, обговорення шукати відповіді на питання, які їх хвилюють. Як говорили відомі філософи М.Бубер і М.Бахтін, істина народжується поміж людьми, котрі шукають її разом, у процесі свого діалогічного спілкування [12, с.68]. Тому не випадково саме в цей час починає зароджуватися комунікативна філософія та етика, які власне засадничим принципом визначають діалог і займаються його вивченням. Для представників даної концепції діалог – це сутнісна основа людського життя. “Діалогізм як філософський принцип, – відзначає В.Малахов, – спонукає до обмеження егоцентризму, утвердження відкритості в стосунках із зовнішнім світом, відповідальності щодо партнерів по спілкуванню” [7, с.100].

Аналіз наукового доробку та ключових положень філософії Е.Левінаса дає змогу, з одного боку, стверджувати про його приналежність до даного напрямку філософії ХХ ст., з іншого, виявити основні параметри тлумачення проблеми діалогу та спілкування в різноманітних проявах і формах, які в контексті етичного вчення постають у новому світлі, розкривають раніше приховані аспекти.

Таким чином, діалогічна дискусія Е.Левінаса й М.Бубера є достатньо актуальною, щоб стати предметом наукового аналізу.

До числа зарубіжних дослідників, котрі ґрунтовно займалися вивченням творчості Е.Левінаса, насамперед належать: єврейський філософ М.Бубер, який вів полеміку з першим стосовно сутності діалогу; французькі мислителі Ж.Дерріда, який у 1968 році опублікував книгу “Лист і відмінність”, де містилося есе “Насильство і метафізика”, присвячене критиці етики Е.Левінаса, та Ж.Рюс, яку в основному цікавив внесок франко-єврейського філософа в юдаїзм; польський мислитель Romuald Jacob Weksler-Waszkinel, який у статті “Jan Pawel II i Emmanuel Levinas o kryzysie kultury” досліджував схожість поглядів Е.Левінаса та Івана-Павла II стосовно кризи культури; російські філософи – Н.Бубир [1] цікавиться проблемами відповідальності, інакшості та темпоральності. І.Вдовіна [2] акцентує увагу на етико-філософських поглядах французького філософа в цілому, А.Ямпольська займається дослідженням творчості Е.Левінаса. Вона переклала та опублікувала уривки з окремих оригінальних творів мислителя.

Теоретичним підґрунтям аналізу поглядів Е.Левінаса стали праці українських дослідників М.Гіршмана [3], який у своїй статті зупиняється на полеміці Е.Левінаса й М.Бубера, окреслюючи основні відмінності в їх баченні діалогу. О.Назаренко [7] розглядає проблему діалогу та її етичні аспекти у філософській антропології. О.Радченко досліджує концепцію відповідальності Е.Левінаса, Л.Ситниченко [9] акцентує увагу на першоджерелах комунікативної філософії, К.Сігов [10] вивчає кенотичну

етику Е.Левінаса, І.Степаненко – стосунки “Я” та “Іншого”, проблеми марності страждання та самотності людини.

Важливими для розгляду даної проблеми є праці В.А.Малахова [5; 6]. Він посприяв перекладу одного з останніх творів Е.Левінаса українською мовою “Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого”, зробленого в 1999 році. В.Малахов опублікував ряд статей у журналі “Дух і літера”, де подав своє бачення філософії та етики Е.Левінаса.

Варто не лише систематизувати досягнення попередніх дослідників, які займаються аналізом поглядів Е.Левінаса, реконструювати етичну концепцію останнього, але й віднайти нові підходи до розкриття багатьох актуальних моральних проблем сучасності.

Наша стаття має на меті розглянути філософські погляди Е.Левінаса й М.Бубера стосовно проблеми спілкування та діалогу, здійснити порівняльний аналіз, визначити спільні, відмінні й особливі моменти їх концепцій.

Перш ніж обґрунтувати філософські позиції зазначених мислителів, необхідно зауважити декілька важливих моментів. Передусім мова йде про загальну характеристику феномену спілкування та визначення основних його параметрів. Незалежно від того, хто стоїть навпроти нас, сподіваємося діалогу, певного людського рівноправ'я. Діалог діалектичний за своєю природою. Він виходить із того, що завдяки йому люди можуть досягти згоди, взаєморозуміння. Саме за його наявності у свідомості та соціальній культурі суспільства домінує атмосфера толерантності, терпимості, розуміння думки й позиції іншого. Людині, яка не має власних переконань, легко бути толерантною відносно інших. Проте це є проявом байдужості до іншого, проти чого різко постають представники комунікативної філософії та етики. “Набагато складніше мати власні переконання, не поступатися ними й водночас усвідомлювати необхідність звільнити частину загального простору для інших переконань і жити з людьми іншої віри” [5, с.14]. У такому разі в людей формуються вміння й бажання вислухати один одного, визнання не тільки власних думок як таких, що містять істину, а й визнання ідей інших людей такими, що є цінними. Звичайно, кожен із нас усвідомлює, що досягнення згоди – це надзвичайно складна справа, яка потребує неабиякої витримки та терпіння; але ми повинні зрозуміти, що досягнення суспільства, в якому панує добро, розуміння і взаємоповага – це не ілюзія, це перспектива, до якої ми повинні прагнути.

Діалог означає, що кожен із його партнерів матиме передусім почуття власної гідності й вартості та шануватиме гідність і вартість свого партнера. Першим критерієм справжньої комунікації виступає суб'єкт-суб'єктне відношення. Його необхідним доповненням є інтерсуб'єктивність, тобто умова взаємного “визнання” учасників комунікації як вільних та рівноправних суб'єктів.

У сучасній філософії діалог – універсальна форма відношення “Я – Ти” як спосіб дослідження сутності людини та визначення її реального призначення в житті. Діалог може розпочатися зі страху – страху, залишеного нам у спадок від багатьох попередніх віків, який пересилюється ще більшим страхом: а що відбудеться, якщо ми не навчимося говорити один з одним і жити в мирі? Але завершується діалог самопізнанням. Ми починаємо розуміти, у чому полягає унікальність наших традицій і що робить подібними до інших, таких же людських істот, створених за образом Божим. Якщо би ми не мали нічого спільного між собою, то не мали б можливості розмовляти. Якщо би ми були зовсім однаковими, нам не потрібно було би розмовляти [11, с.11].

Однак звернення до проблеми діалогу не є винятковим надбанням інтелектуального руху останніх десятиліть. Одним із перших, хто писав про те, що людина визначається через зв'язок “Я” і “Ти”, був німецький філософ Л.Фейєрбах. Але в його вченні проблема діалогу лише визначається. Вона набуває подальшого, більш глибокого розвитку в М.Бубера. У праці “Діалог” він досліджує відношення Я–Ти, оформлене в

мовленні. Діалог між людьми може існувати тоді, коли між ними встановилася відкритість. Філософ указує на те, що діалог – це ставлення людей один до одного, і він виражається не лише в їх спілкуванні. Дві людини, що беруть участь у діалозі, мають бути звернені одна до одної. Однак не слід ототожнювати діалогічне спілкування з любов'ю, а любов із діалогічністю. Хоча любов без діалогічності, руху одного назустріч іншому, любов, що є сама в собі, – це Люцифер [7, с.103].

За Бубером, існує три види діалогу:

- 1) дійсний, що може бути виражений у словах і мовчанні;
- 2) технічний, викликаний необхідністю об'єктивного взаєморозуміння;
- 3) замаскований під діалог монолог, у якому люди говорять самі із собою.

Практично не викликає суперечок визнання того факту, що діалог на міжлюдському рівні може здійснюватися лише між особистостями. Але й перетворити індивіда в особистість може лише діалог. Спільнота може стати тільки тоді осередком діалогу, коли люди не просто перебуватимуть одне біля одного, а кожний буде разом з іншими [7, с.103].

Досліджуючи проблему діалогу в трьох вимірах: між людиною та людиною, між людиною та світом і між людиною та Богом (Бог тут постає як вічне “Ти”, де перетинаються всі лінії відношень людини) М.Бубер наполягає на рівноцінності, рівновеликості “Я” і “Ти”, “Я” та іншого буття. Діалог із Богом мислитель тлумачить як засіб порятунку від самотності. На цьому шляху людина може, на його думку, віднайти себе, повернутися до себе та уникнути згубних для неї колективістського та індивідуалістичного шляхів розвитку. М.Бубер уважає, що ми спроможні досягнути сутність людини, принаймні підійти до неї, шляхом висвітлення її ставлення до іншого буття, спілкування з іншими людьми, тобто тоді, коли навчимося розуміти її діалогічну природу, її здатність буття-з-іншим [9, с.109].

Один із моментів еволюції діалогічних ідей у єврейській філософії – полеміка Емануеля Левінаса й Мартіна Бубера. У першій половині 1960-х років між ними виникла дискусія, яка викликала чималий резонанс у філософських та релігійних колах. Полеміка між цими філософами розпочалася після опублікування Левінасом статті “Мартін Бубер і теорія пізнання” (1963 р.), яка закінчувалася певними критичними замітками на адресу Бубера. Це викликало відповідну реакцію з боку останнього у вигляді коментарів, що були поміщені в цій же книзі. У відповідь на коментарі Е.Левінаса 11 березня 1963 р. відправив М.Буберу листа, в якому пояснив свою точку зору. Роком пізніше дискусія набула нових форм. Американський філософ М.Ф.Фрідман запропонував для розв'язання цього конфлікту висловитись відносно концепцій М.Бубера та Е.Левінаса й іншим мислителям, результатом чого став збірник “Філософські запитання” (1964 р.).

Незважаючи на те, що за своєю генезою і спрямованістю обидва мислителі презентують досить-таки різні тенденції, думки й способи світосприйняття. Утім, як чітко мовить сам Левінас, «хто б не йшов по терену Бубера, ... винен Буберові навіть тоді, коли й не відав, де знаходиться... Саме Бубер визначив цей терен, побачив тему Іншого, Ду, “Ти”» [6, с.299]. Хоча існують певні відмінності в поглядах двох філософів, принципові моменти найвиразніше представлені Бубером діалогічної парадигми в широкому її розумінні з очевидністю простежуються й у Левінаса. Це – подолання егоцентризму, утвердження відкритості в стосунках із зовнішнім світом, відповідальності перед партнерами в спілкуванні. Так само як і для Бубера, стан діалогічного спілкування є для Левінаса в певному сенсі чимось більшим за життя нашого “Я” – його сутнісною основою.

Прикметно, що замість буберівського “Ти” Левінас воліє говорити про “Іншого” і явленість його “обличчя”. Постулювання симетрії і взаємності учасників діалогу посту-

пається в нього місцем утвердженню принципової асиметрії стосунків між “Я” та “Іншим”: якщо “Я”, за Левінасом, детермінується “Іншим”, то “Інший” не детермінується “Я”. Разом із тим, обов’язок “Я” відповідати за “Іншого” не залежить від внутрішнього самовизначення самого “Іншого”. Таким чином, французький філософ наголошує на нереверсивності відносин інтеріорної і екстеріорної сфер, тобто “Самості” та “Іншого”, через принципову “інакшість” останнього: кожний “Інший” унікальний, він володіє “інакшістю як якістю”. “Інший” – це завжди те, що не є я сам [1, с.12].

Говорячи про асиметричність відносин, мислитель зауважує, що вона проявляється двояким способом:

- 1) як нерівність (я багатий, інший – бідний);
- 2) у своєму ідеалі як протилежність статей – чоловічому протистоїть асиметрично інше жіноче [4, с.145].

Асиметрія, “діахронія”, дистанція покликані запобігти загрози сповзання відносин до хронічної натуралізації. “Я” та “Інший” для Левінаса ніколи не будуть виступати як рівнозначні. Останній – інстанція зобов’язання й відповідальності як етичного начала індивідуалізації людини. Розімкнення кантівської царини “етичного” в царину біблійної метаетики тут особливо чітке: абсолютна асиметрія відносин із будь-якою людиною – це єдино можлива відповідь на явлення, “епіфанію” в його обличчі образу Всевишнього [10, с.281].

Звертають увагу на себе й такі характерні особливості. Зокрема, “Інший” у Левінаса – не божественний адресат *par excellence*, а передусім вразлива й “нага” людина – наш ближній, який водночас є абсолютно “інакшим” стосовно нас самих. Бог, скоріше, спадає на думку через обличчя “Іншого”. Ще одна важлива риса левінасівського розуміння відношення “Я” до “Іншого”: з метафізичного погляду останнє постає не як “подія буття” (М.Бахтін), тобто не як онтологічна співприсутність партнерів у єдиному буттєвому просторі, а, щонайперше, як етично зумовлене трансцендування, в основі якого лежить добуттєвий заклик смертної (“тлінної”, “роздягненої”) людської істоти. За Левінасом, цей первинний заклик спонукає нас до відповідальності, передує будь-якій онтології, а як при цьому розташується страждаючий “Інший” стосовно самого нашого “Я” – безпосередньо як “Ти” чи якимось інакше, – уже є справою наступного порядку [6, с.300].

Людське спілкування, згідно з французьким філософом, – це “близькість ближнього”, яка виступає як безпосереднє відношення двох своєрідних суб’єктивностей. Вона не тільки не зводиться до свідомості, але “перетинає її проти течії”, “вписується в неї як чужа їй властивість”. Левінас визначає почуття близькості як метаонтологічну і металогічну пристрасть, якою свідомість була захоплена до того, як стала образною і понятійною [2, с.191].

Намагаючись систематизувати власні думки, мислитель виділяє три типи діалогу:

- 1) інтеграціоністський, чи “позитивний”, діалог – діалог, у котрому точка зору одного діалогіста повністю виключає точку зору другого. У такому діалозі задоволення отримує тільки один;
- 2) ідентифікаціоністський, чи “негативний”, діалог – діалог, у якому один повністю заперечує точку зору іншого. В такому діалозі задоволення не отримує ніхто;
- 3) синтетичний, чи “символічний”, діалог – діалог, в якому народжується істина, що примирює обидві точки зору [4, с.160].

Очевидно, що останній тип виступає як найбільш продуктивний та соціально виправданий, оскільки кожний зі співрозмовників відчуває задоволення від спілкування рівною мірою.

Таким чином, спільність поглядів полягає у визнанні того, що людське буття й людська особистість – це не субстанція, а відношення: людська особистість може



існувати тільки як “Я”, що адресує себе “Ти” чи охоплює, пізнає “Воно” [3, с.49]. Людське життя визначається зустріччю “Я” з “Ти”, людини з людиною.

Основною особливістю, котра відрізняє розуміння феномену діалогу в Левінаса від того визначення, котре подає Бубер, – це етичний наголос, який робить перший. Зокрема в “Тотальності і безконечності” французький мислитель наголошує на тому, що в основі мовного спілкування лежить етична установка “Тотожного” до “Іншого”, яка відкриває шлях до розуму та об’єктивності.

На думку прихильників комунікативної філософії, існування людини завжди є “співбуттям” з іншими людьми. І яким це співбуття буде, мирним чи не дуже, залежить тільки від кожного з нас. Так, наприклад, М.Бахтін можливість подолання самотності вбачає в спілкуванні з іншою людиною, у якому долається монологічність самого буття, а мова досягає своєї довершеності, оскільки оформлене в мові слово зустрічає відповідь [8, с.162].

Стосовно даного дослідження можемо зробити такі **висновки**:

1. Хоча погляди М.Бубера та Е.Левінаса на проблему діалогу суттєво відрізняються, вони мають декілька спільних моментів: подолання егоцентризму, утвердження відкритості та близькості між тими, хто спілкується, відповідальності.

2. Розвиваючи свої уявлення, Е.Левінас вводить нове поняття – асиметричність стосунків.

3. На відміну від М.Бубера, який розглядає дійсний, технічний та замаскований під діалог монолог, Левінас подає їх власну типологізацію, згідно з якою розглядається “позитивний”, “негативний” та “символічний” діалог.

4. Суттєвою особливістю думки Е.Левінаса стосовно даного питання є акцент на тому, що перше місце в спілкуванні посідає етична установка, згідно з якою Інший виступає інстанцією відповідальності та зобов’язання.

Підводячи підсумки розгляду проблеми діалогу, відзначимо таке. Ураховуючи той факт, що однією з основ людського буття виступає діалог, який розглядається не тільки у відношенні “Я – Ти”, а також поширюється на відношення між різними спільнотами, країнами, культурами, ми вважаємо, що дана форма спілкування між людьми сприяє утвердженню в суспільстві толерантності, розуміння та терпіння до поглядів та думок, які є протилежними по своїй суті, вираженості в стосунках між людьми.

Перспективи дослідження проблеми вбачаємо в подальшому вивченні етико-філософських поглядів Емануеля Левінаса.

1. Бубер Н. Пассивность, Инаковость и Анархия, или три парадокса Эммануеля Левинаса // Еврейская философия Нового и Новейшего времени: Материалы Тринадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. – М., 2006. – С.12–13.
2. Вдовина И.С. Эммануэль Левинас // Философы двадцатого века. – М., 2004. – Кн.2. – С.180–198.
3. Гиршман М. Полемика Э.Левинаса с М.Бубером в контексте развития диалогических идей в еврейской философии // Материалы университетской международной конференции по иудаике. – М., 2003. – Ч.2. – С.49–57.
4. Левинас Э. Путь к Другому: Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э.Левинаса. – С.-Пб., 2006. – 239 с.
5. Малахов В.А. Про добро та зло // Дзеркало тижня. – 2000. – №20. – С.14.
6. Малахов В.А. “Асиметрична” етика Е.Левінаса і проблеми сучасної етики спілкування // Етика спілкування: Навч. посібник. – К.: Либідь, 2006. – С.295–389.
7. Назаренко О.А. Проблема діалогу та етичні аспекти у діалогічній версії філософської антропології // Вісник КНУ. Філософія. Політологія. – 2002. – №38–41. – С.100–107.
8. Озадовська Л. Діалог // Філософський енциклопедичний словник / Наук. ред. Л.В.Озадовська, Н.П.Поліщук. – К.: Абрис, 2002. – С.161–162.
9. Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – 176 с.
10. Сігов К. “Між нами”: Насильство? Розрив? Правда? / Кенотична етика Емануеля Левінаса // Дух і літера. – 1999. – №5–6. – С.275–286.
11. Фрай Хелен П. Християнсько-іудейський діалог / Пер. с англ. Ю.Табак. – М.: ББИ, 2002. – 360 с.

12. Ціннісні орієнтації. Аналіз соціально-філософських концепцій Заходу 80–90-х років. – К.: Наукова думка, 1995. – 208 с.

*The article is about the analysis of philosophy-ethical opinions of Emanuel Levinas. A special place in it takes the problem of dialogue that is determined as getting the better of egoism by the philosopher, confirming frank and intimacy between you and me, who associated, responsibility. The contents of debate between E. Levinas and M. Buber about this phenomenon and determined main principles of their scientists.*

**Key words:** *dialogue, I, You, Another, associate, intersubjective.*

УДК 172.4

ББК 87.7

Віталій Надурак

## УНІВЕРСАЛЬНА ЕТИКА: АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ

*Стаття присвячена актуальним проблемам універсальної етики. У ній проаналізовані головні підходи до вирішення проблеми універсальної етики (“етика дискурсу”, комунітаризм). Автор дає їм належну оцінку та пропонує власний погляд на дану проблему.*

**Ключові слова:** *етика, мораль, універсальна етика, етика дискурсу, комунітаризм, консенсус, дискурс, спільнота, моральна цінність, лібералізм, індивідуалізм.*

Останнім часом серед етико-філософських досліджень особливої ваги набрала проблема універсальної етики. Причини такого зацікавлення очевидні: інтеграційні процеси, що охопили земну кулю, загострили проблему порозуміння між спільнотами, що її населяють. І стає все очевиднішим, що без базового консенсусу відносно моральних цінностей та норм успішний перебіг інтеграційних процесів навряд чи можливий. Звідси й особливий інтерес до проблеми універсальної етики.

Треба зауважити, що прагнення до універсальної етики, тобто до створення таких етичних приписів, норм, які були б здатними регулювати поведінку усіх людей, незалежно від культурних та інших відмінностей, помітне здавна. В історії етичної думки таке спрямування мають вчення Конфуція, Сократа, Платона, Канта та ін. Проповідують та пробують осмислити універсальні етичні положення і світові релігії.

Якщо вести мову про сучасне теоретичне осмислення даної проблеми, то воно має місце в працях багатьох дослідників. Серед них – К.-О.Апель, Ю.Габермас, Е.Макінтайр, М.Сендел, Ч.Гейлор, Т.Рокмор, А.Єрмоленко, М.Савельєва, А.Назачук та інші.

Отож, з огляду на перебіг суспільних процесів необхідність універсальної етики є сьогодні очевидною як ніколи, проте її можливість стоїть під великим знаком питання. Чи може існувати й бути ефективною універсальна етика у світі, населеному представниками різноманітних культур, які сповідують часто досить відмінні партикулярні етичні вчення? У цьому, власне, і полягає та проблема універсальної етики, що буде досліджуватись у нашій статті.

На дане питання існують дві протилежні відповіді: позитивна та заперечна. Отож, спробуємо проаналізувати ідеї відомих представників цих двох діаметральних позицій.

Мабуть, найвідомішими у філософському світі прихильниками універсальної етики є представники т. зв. “етика дискурсу”, до яких, у першу чергу, відносять сучасних німецьких філософів Карла-Отто Апеля та Юргена Габермаса.

Етика дискурсу виходить із необхідності досягнення консенсусу у взаємодії людей, медіумом якого є дискурс, який у нормах аргументації вже містить усі необхідні засоби досягнення консенсусу.

Універсальний характер максими дії як норми встановлюється не шляхом виключно мисленнєвої операції індивіда, який володіє автономною совістю, а шляхом конкретного взаєморозуміння між людьми, які беруть участь у комунікації в умовах

“моральної і політичної свободи всіх членів гіпотетичної світової спільноти” [2, с.72]. У даному разі, хоча Габермас і Апелъ бачать себе наступниками Канта і є прихильниками його підходу до етики, вони наголошують, що нормотворчість не може бути зведена до індивідуального рішення совісті, “морального закону в мені” (Кант), а обов’язково повинна бути справою всіх учасників дискурсу.

Звідси випливає основний принцип дискурсивної етики, який отримав у процесі розробки декілька формулювань. Його найпростіша форма позначається як “принцип дискурсу” й підкреслює значення дискурсу як основоположного критерію для легітимації норм: *норми тільки тоді мають значення, коли вони знаходять (чи можуть знайти) згоду всіх зацікавлених учасників практичного дискурсу*. Відповідно “лише ті норми, практики, проекти можуть претендувати на легітимність (за умови знання їхніх наслідків та побічних наслідків), які без примусу визнаватимуться в процесі аргументації усіма можливими учасниками дискурсу” [3, с.78]. У процесі такого дискурсу відкидається будь-який примус, крім примусу “кращого аргументу” (Габермас).

“Принцип дискурсу” нерідко конкретизується у вимозі досягнення згоди як головної інтенції, з якою моральні суб’єкти включаються в дискурс. Російський дослідник А.В.Назарчук називає цей принцип “постулатом досягнення консенсусу” [7], який передбачає, що “за всіма етично релевантними питаннями життєвої практики може бути в принципі утворений консенсус посередництвом дискурсу, і до цього консенсусу треба прагнути на практиці” [7].

Але цей принцип, звичайно, не дозволяє відрізнити легітимний консенсус від нелегітимного, оскільки сам договір може бути здійснений учасниками і з аморальною метою. Критерій, завдяки якому консенсус визначається як моральний чи аморальний, формулюється в основоположному для дискурсивної етики “принципі універсалізації”, сформульованому Габермасом: “Кожна значима норма повинна відповідати тій умові, що наслідки і дії, які попередньо виникають із всезагального слідування їм заради задоволення інтересів кожного окремого індивіда, можуть бути без примусу визнані всіма зацікавленими особами” [7]. Тобто універсалістською, за визначенням Габермаса, є етика, “яка стверджує, що цей (чи подібний) моральний принцип виражає не тільки інтуїції певної культури чи епохи, а постає загальнозначимим” [2, с.74].

Як зауважує А.Назарчук, принцип універсалізації є “дискурсивною версією” категоричного імперативу Канта.

На думку Апелъ, суть морального розвитку людства якраз полягає в здатності, при утворенні морального судження, виділити та універсалізувати ідею взаємної поваги людських інтересів. Усі попередні спроби формулювання головного принципу моральності (“золоте правило моральності”, категоричний імператив Канта), на його думку, були інтуїтивним угадуванням тих начал, що лежать в основі дискурсивного принципу, але кожне з них мало свої недоліки.

В етиці дискурсу в основі моральних рішень лежить не консенсус відносно взаємної вигоди окремих учасників, а консенсус у межах усього універсуму воль. Агентами консенсусу є всі ті, кого він стосується, і навіть ті, хто міг би й хотів би брати в ньому участь, але не мав фізичної можливості (наприклад, у випадку з ненародженими дітьми). Дискурс передбачає взаємне рішення і, що суттєво, взаємну відповідальність.

Апелъ, узагальнюючи етично релевантні характеристики дискурсу, виділяє такі:

1. **Свобода від примусу.** Єдино прийнятна зброя в комунікативного розуму – це аргументи. Дискурс переводить конфліктні аспекти реальності на поле битви за кращий аргумент.

2. **Рівноправ’я.** У ході боротьби аргументів має значення тільки їх дієвість, “незважаючи на особистості”. Кожен учасник може сприйматись тільки як абсолютно рівноправний партнер.

3. **Відкритість.** Кожна розумна істота може включатись в існуючий дискурс і утворювати новий. Тут відкидається “експертократія” [7].

Окремі дослідники звертають увагу на таку відмінність у поглядах на етику дискурсу між Габермасом і Апелем: “Габермас стверджує, що предметом обговорення є питання повсякденного і конкретного характеру, у відношенні до яких виробляється консенсус. Остаточного рішення щодо моральних питань не існує, а інтерсуб’єктивна дискусія носить постійний характер. К.-О.Апель, навпаки, схильний до пошуку й вироблення процедур остаточного підтвердження істини й моральності” [8, с.86].

У зв’язку з цим, як недолік, Апелю закидають “абстрактність та іррелевантність відносно реальних етичних проблем” [7]. Усі його зусилля, в основному, присвячені аналізу єдиного принципу та методів його застосування. Проте, виходячи з єдиного принципу, навряд чи можна вивести весь моральний досвід.

Американський філософ Том Рокмор піддає критиці принцип консенсусу, який є одним із головних в етиці дискурсу. Він зауважує, що “є багато сфер, у яких консенсус як критерій нічого не важить” [5, с.113]. На інтелектуальній арені (наука, філософія, мистецтво, література) незгода є нормальним і необхідним явищем. Щодо політичної сфери, то ще “Дж.С.Мілль переконливо довів, що спільноти, де є різноманітні, конфліктні точки зору, від цього лишень виграють” [там само]. Рокмор зауважує, що “було б великою помилкою ототожнювати згоду з істиною”, оскільки “може бути консенсус без істини та істина без консенсусу” [5, с.113–114]. Як приклад, можна навести ситуацію, коли націонал-соціалізм прийшов до влади в Німеччині через демократичні вибори, чи ситуацію, коли в американському суспільстві певний час існував широкий консенсус щодо інтервенції США у В’єтнам.

Крім того, треба відзначити, що ідея комунікативного дискурсу корініться в ґрунті просвітництва, з його надмірною вірою в силу людського розуму. Вона орієнтується на раціональну складову моралі, проте не враховує ірраціонального її боку. Люди продовжуватимуть виконувати ті чи інші моральні норми, попри раціональні аргументи (навіть дуже переконливі), які їх спростовують і аргументують необхідність заміни. У слідуванні тим чи іншим моральним нормам ми в значній мірі керуємось не тільки розумом, але й почуттями прив’язаності, любові до рідної культури тощо, які, зрештою, і роблять мораль однією з найконсервативніших сфер суспільної свідомості.

Проте, з іншого боку, така орієнтація комунікативної етики на раціоналізм має суттєву перевагу – перевагу мобільності.

Темпи розвитку сучасного світу можуть бути визначені як надшвидкі. Багато дослідників у даному контексті зауважує, що мораль не встигає за розвитком суспільства і, зокрема, техносфери. Робиться висновок про необхідність моралі бути мобільнішою, щоб адекватніше реагувати на виклики сучасності. Проте притаманні їй консерватизм та традиціоналізм часто стоять на перешкоді цьому. Саме тут звертає на себе увагу раціоналістична течія в етиці (Сократ, Кант, Габермас, Апель та ін.), що вбачає основою моралі раціональну складову. Очевидно, вона може дати можливість оперативніше реагувати на актуальні моральні проблеми. Отож, питання може бути поставлене так: мораль не є у своїй основі раціональною, проте чи не слід їй такою стати? Як засвідчує історичний розвиток моралі, раціональна складова в ній постійно зростає. Отож, чи не в цьому вихід для майбутньої її еволюції? Чи не треба вести мову про появу нової раціоналістичної традиції? Сподіваємось, найближче майбутнє дасть відповідь на поставлене питання.

Українська дослідниця М.Ю.Савельєва зазначає, що наслідком трансформації етичної свідомості на межі тисячоліть стало те, що “єдиною дійсною основою етичного досвіду людства постає дискурс як мовна трансформація трансцендентальної основи. Відбувається перехід з “етики свідомості” в “етику мови”...” [6, с.93]. Рефлексія, що здійснюється як відображення законів буття в мисленні, усе частіше витісняється

дискурсом, в основі якого лежить уже не закон, а порядки (чи правила), що встановлюються частково об'єктивно, але частково все-таки довільно – шляхом договору, домовленості між членами спільноти. Критерії моральності стають розмитими, розчиненими в дискурсивній аргументації.

Але, усе ж таки, зазначає М.Савельєва, дискурс не є “пустими словами”, адже: “... у такому розумінні слово володіє силою реальної дії, на домовленості та угоди покладаються великі надії. Інструкціям і кодексам інституційних структур охоче підпорядковуються, оскільки в умовах постійно зростаючих темпів життя людство особливо високо починає цінувати розміреність, звичність та впорядкованість” [6, с.94].

Якщо вести мову про тих дослідників, які скептично дивляться на перспективи універсальної етики, то найґрунтовніше опрацьованими є позиції постмодерністів та комунітаристів.

Постмодернізм визнає неприйнятним універсалістський погляд на мораль. На їхню думку, не єдині універсальні стандарти, зафіксовані в максимах, а чесноти окремих суспільств, з їх різноманітними практиками – ось єдино можлива точка відліку для етики. Універсальна етика скомпрометувала себе своїми соціальними наслідками.

Більш послідовну та теоретично ґрунтовнішу критику універсальної етики знаходимо в працях комунітаристів (у постмодерністів вона має більш емоційний характер). **Комунітаризм** (англ. community – спільнота) – це напрям, який сформувався в ході дискусій навколо книги Джона Ролза “Теорія справедливості” (1971). Ідеї, висловлені в даній праці, претендували на обґрунтування моралі універсального спрямування й обстоювали в такій якості принципи лібералізму.

Головна думка комунітаризму полягає в тому, що тільки спільнота може бути справжнім джерелом та носієм моральних ідей. Найвідомішими представниками цього напрямку є Елсдеа Макінтайр, Майкл Сендел, Чарльз Тейлор. Саме їхні монографії, що містили критику ліберальної ідеї [9; 10; 11], на початку 80-х років ХХ століття поклали початок комунітаризму.

Комунітаризм починається з критики ліберальної концепції індивідуалізму, яка має виразно універсалістське спрямування. “Індивід в лібералізмі, як уважає Майкл Сендел, нічим не обтяжений, а тому може зайняти важливу точку за межею суспільства, частиною якого він є, визначати й переглядати свої цілі, не озираючись на успадковані традиції, чи цілі, які поділяються з іншими. Він керується правами й обов'язками, що сформульовані абстрактно. Комунітаристи вважають, що ліберальний індивідуалізм присутній там, де суспільні зв'язки порушилися, індивід переживає відчуження...” [1, с.181–182].

Натомість комунітаристи надають перевагу людському “Я”, яке займає певне положення в общині і яке сформоване під впливом прив'язаностей та розділяє смисли конкретної общини. “І саме від своєї общини, нехай то буде село, субкультура, суспільно-політичний рух чи етнічна група, ми набуваємо специфічні права й обов'язки” [1, с.182].

Е.Макінтайр, проаналізувавши різні спроби раціонального обґрунтування моралі, які прагнули виявити її універсальні складові, урешті робить висновок, що мораль не може бути обґрунтованою поза історичним і культурним контекстом.

Моральні принципи можуть бути зрозумілі тільки як результат аналізу практики в конкретному суспільстві. Мораль “... витікає з конкретної практики реально існуючої общини, тому будь-які пошуки абстрактних принципів моралі – марна робота. Таких принципів, відкритих тільки розумом, просто не існує, тому що основи моралі треба шукати не у філософії, а в політиці” [1, с.184].

Чарльз Тейлор піддає критиці етику дискурсу Ю.Габермаса, стверджуючи, що моральні правила “...не можуть, подібно до норм права, вироблятися шляхом обговорення на публічному форумі. Моральна спільнота функціонує лишень тому, що

моральні цінності мають само собою зрозуміле значення. Створювати мораль на кожен день, для кожного окремого випадку, будувати її на прецедентах не можливо” [8, с.94].

Як одну з головних загроз моралі в ліберальному суспільстві, Макінтайр і Тейлор відзначають процес індивідуалізації морального життя, тому що “мораль є голосом суспільства в індивіді”, відповідно, індивідуалізм із мораллю не сумісний. Посилення уваги до особистості породжує такі явища, як споживацтво, утеча в особисте життя, нарцисизм, розрізненість і т. д. Індивідуалізоване суспільство модерну постає позбавленим єдиних моральних принципів.

На думку Тейлора, індивідуалістична особистість модерну значною мірою незалежна від суспільства, і тому моральне джерело її дій може бути дуже різним. Індивідуалізм модерну, на думку комунітаристів, загрожує перетворитись на ракову пухлину, що руйнує соціальні зобов’язання й згоду з моральних питань. Кожна людина самостійно вирішує моральні проблеми, що робить неможливими узгоджені дії й колективну відповідальність. Падає цінність обов’язку й зростає цінність самореалізації. Точкою відліку при визначенні цінностей та норм усе більше стає особистість, а роль традиційних джерел моралі знижується. Вищий пріоритет віддається автономії особистості та її самореалізації. За це доводиться розраховуватись пониженням пріоритетності обов’язків і відношень, традиційно пов’язаних із сім’єю і суспільством.

Резюмуючи такі погляди, російський дослідник С.Г.Чукін зазначає, що “проектові просвітництва й універсальній етиці лібералізму комунітаристи протиставляють увагу до чеснот і партикулярну етику локальних соціальних груп; замість безликих принципів і ні до чого не зобов’язуючих обов’язків вони пропонують особисту чесноту; замість свободи обирати ту чи іншу форму справедливості – групові проекти щасливого життя; ...Одним словом замість Канта вони надають перевагу Арістотелеві” [8, с.95–96].

На нашу думку, комунітаризм, критикуючи одну форму відособленості – індивідуальну, яка веде до ліберального егоїзму, натомість породжує іншу – колективну та колективний егоїзм відповідно. Така позиція може привести до етнічної неприязні та конфліктів (що, власне, сьогодні часто й відбувається). Крім того, варто задатись питанням: наскільки етика Арістотеля (етика моральних спільнот) придатна до сучасних умов? Чи не має рації Габермас, стверджуючи, що така етика, будучи орієнтована на локальні соціальні структури, на зразок полісів, не є адекватною сучасному суспільству?

Більшість дослідників констатує, що ми сьогодні переживаємо період вагомих змін у моральних системах. На нашу думку, вони, серед іншого, проявляються в руйнації старих форм моралі (колективістських, ґрунтованих на традиції, общинності й несвідомому прийнятті). Їм на зміну повинні прийти нові. Які вони будуть – визначити важко. Проте цілком можливо, що вони носитимуть особистісний вимір, тобто ґрунтуватимуться на свідомому виборі індивідів і робити з цього трагічні висновки, як комунітаристи, не варто.

Можна навіть стверджувати, що така мораль, як ґрунтована на свідомому, особистому вимірі, власне, була б більш щирою за традиційну й виключала б механічність, формальність та тиск спільноти, що її супроводжували. Звичайно, ті варіанти моралі, які спостерігаються в сучасних ліберальних суспільствах, сповнені недоречностей (і комунітаристи ґрунтовно їх описали). Проте, можливо, саме через них лежить шлях до нової моралі, і ті зміни, з якими ми сьогодні стикнулись, є цим шляхом.

Комунітаристи апологізують мораль минулого, таку, якою вона постає в традиційних суспільствах. Проте не слід робити з цього висновок, що мораль майбутнього повинна бути такою ж.

Крім того, треба зауважити, що комунітаристи, обстоюючи контекстуалізм, самі приходять до антиконтекстуалістичної позиції, оскільки не враховують *контекст нових соціальних реалій*, які активно впливають на сучасну мораль і зумовлюють її поступову

трансформацію. Як відомо, практика завжди багатша за найдосконаліші теоретичні побудови. Отож, цілком можливо, що мораль майбутнього суттєво відрізнятиметься від моралі минулого, яка описана комунітаристами. У такому разі прихильники етики дискурсу виступають тими, хто якраз намагається описати контури такої моралі. Це робити завжди важче, ніж описувати те, що було. Проте цілком можливо, що саме їхня позиція виявиться більш адекватною до нових умов.

Проведений у даній статті аналіз дає змогу стверджувати, що проблема універсальної етики є однією з найактуальніших у сучасному етико-філософському дискурсі. Наразі триває боротьба протилежних концепцій, що прагнуть обґрунтувати різноманітні підходи до її вирішення. Проте аналіз моральної практики засвідчує, що процес утворення універсальних етичних засад людської поведінки вже триває. Свідченням цьому є поява різноманітних документів, протоколів, етичних кодексів, що виникають у різних сферах суспільного буття й спрямовані на врегулювання діяльності суб'єктів у межах світового простору. Причому йдеться не про правове врегулювання, а саме про моральнісне, за яким стоять не державні органи, а взаємна згода та добра воля суб'єктів цієї діяльності. Прикладами можуть бути "Декларація світового етосу", яка була прийнята Другим парламентом світових релігій у 1993 році (Чикаго), Всезагальна декларація про права людини і біоетику, прийнята 19 жовтня 2005 року Генеральною конференцією ЮНЕСКО, Декларація глобальної ділової етики, яка була прийнята у Швейцарському місті Ко (Саух) керівниками найбільших національних та транснаціональних корпорацій США, Західної Європи і Японії, та деякі інші документи. Отож, на нашу думку, у подальших дослідженнях варто акцентувати увагу на аналізі окремих моральних систем та виявленні в них спільних елементів, які б засвідчили реалістичність проекту універсальної етики та моралі. Саме цей напрям видається нам достатньо перспективним, щоб стати предметом подальших досліджень.

1. Алексеева Т.А. Современные политические теории. Опыт Запада: Курс лекций / Моск. гос. ин-т междунар. отношений (Ун-т) МИД России. – М.: РОССПЭН, 2000. – 479 с.
2. Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). – К.: Наукова думка, 1994. – 200 с.
3. Ермоленко А.М. Взаємодія стратегічної та комунікативної раціональності // Людина і культура в умовах глобалізації. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2003. – С.71–79.
4. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 436 с.
5. Рокмор Т. К критике этики дискурса // Вопросы философии. – 1995. – №1. – С.106–117.
6. Савельева М.Ю. К вопросу об определении глобальной этики // Практична філософія. – №2. – 2006. – С.92–98.
7. Структура дискурсивной этики // Назарчук А.В. Этика глобализирующегося общества / <http://www.nazarchuk.com/0160.html>.
8. Чукин С.Г. Ю.Хабермас versus А.Макинтайр: к вопросу об основаниях современного философствования // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий: Сборник к 75-летию профессора М.Я.Корнеева. Серия "Мыслители". – С.-Пб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – Вып.11. – С.76–97.
9. MacIntyre A. After Virtue. – London, 1981.
10. Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice. – Cambridge, 1982.
11. Taylor M. Community, Anarchy and Liberty. – Cambridge, 1982.

*The article dedicated to the actual problems of universal ethic. The main approaches to the decision of this problem were analyzed ("the ethic of discourse", communitarianism). The author estimates it and proposes own opinion at this problem.*

**Key words:** *ethic, moral, universal ethic, "the ethic of discourse", communitarianism, consensus, discourse, community, moral value, liberalism, individualism.*

УДК 122/129  
ББК Ю 212.3/8

Наталія Мельничук

## ПРОБЛЕМА “ЗЛОЧИНУ” ТА “ПОКАРАННЯ” В КОНТЕКСТІ ВЧЕННЯ АНАКСИМАНДРА

*У статті розглядаються особливості анаксимандрового бачення природного закону, аналізується специфіка трактування Анаксимандром “злочину” та “покарання” в контексті проблематики змістового наповнення вказаних категорій.*

**Ключові слова:** злочин, покарання, природний закон, категорія.

В умовах творення загальноєвропейського наукового простору, адаптації суспільства до нових інтересів і потреб, викликаних інтенсивними інтеграційними процесами, актуальним стає апелювання до загальноєвропейських визначальних цінностей. На цьому тлі особливої ваги набуває звернення до класиків європейської філософії, одним із яких є Анаксимандр.

Попри те, що Анаксимандр протягом багатьох століть безупинно був у полі зору дослідників, піднята ним проблема “злочину” та “покарання” ще не осмислювалась у співвіднесенні з формуванням та еволюцією однойменних категорій.

Існування лакуни стає очевидним, якщо звернутися до філософських тлумачень вцілілого фрагмента з анаксимандрового твору “Про природу”, в якому йдеться про те, що речі “за свою нечистивість несуть покарання й отримують відплату одна від одної у визначений час” [1, с.37].

У науковій літературі [2, с.149; 3, с.112; 4, с.61; 5, с.127; 6, с.217; 7, с.343; 8, с.14; 9, с.46; 10, с.90; 11, с.7] відмінність між тлумаченнями вказаного уривку зумовлена не лише особистісним баченням кожного з інтерпретаторів, а й, певною мірою, як специфікою перекладу, так і тим, що в деяких списках книги Симплікія, в якій ця цитата наводиться (маються на увазі коментарі останнього до “Фізики” Арістотеля), словосполучення “одна від одної” відсутнє.

На цьому тлі виділимо низку інтерпретаційних блоків. Попередньо зауважимо, що хоча в деяких працях і висловлюються сумніви стосовно існування у філософії Анаксимандра такого поняття, як апейрон, проте виникає закономірна потреба виокремити передусім ті тлумачення, в яких логічний наголос здійснюється на “провині” “речей”, властиво, перед апейроном.

У межах цього сегмента провина трактується як така, що полягає у відділенні “речей” від безмежного (що все обіймає і всім керує) [11, с.7], чи то відособленні від безкінечного [12, с.261], відхиленні від сили справедливості, закладеної в загальних законах Космосу [10, с.90–92] тощо. Провина вбачається вже в самому факті окремого існування речей [4, с.63], що розцінюється як “нечестя” [11, с.7], “гріх” проти “необмеженого” [8, с.14]. На цьому тлі виокремлюється й поняття “трагічного”. Зокрема, Д.Чижевський вбачає трагічність у гріху всякого окремого буття супроти абсолютного [8, с.14], Ф.Ніцше – уже в самому факті народження [17, с.337], О.Лосев – у вимушеному поверненні до всезагального лона [7, с.343].

Другий блок окреслимо як такий, що формується на основі акцентування на конфлікті між самими “речами”. Так, О.Лосев вважає, що загальне, втілюючись в окремішньому, індивідуальному, не може вміститися в ньому повністю й тому призводить одне одиничне до зіткнення з іншим [7, с.343]. П.Селігман вбачає причину протиріччя в тому, що “речі”, не бажаючи змиритися з конечністю власного буття, намагаються надати своєму існуванню абсолютність за рахунок інших “речей” [13, с.31]. Дж.Томсон стверджує, що конфлікт є неминучим, оскільки йдеться про зіткнення протилежностей [2, с.15]. І.Рожанський у цьому зв’язку говорить про намагання “речей” досягнути переваги одна над одною [14, с.142]; Ж.-П.Вернан – про жадобу



кожної з них узяти гору над своєю протилежністю [15, с.149], Е.Михайлова та А.Чанишев – про конфлікт, викликаний вторгненням “речей” у чужий простір чи то знівелюванням “чужої міри” на фоні агресивності індивідуальних існувань [4, с.65]. Наголос здійснюється також на руйнуванні “речей” через те, що вони наносять шкоду іншим (“речам”) [13, с.31–32], на порушенні власної міри (а тим самим і міри інших речей) [6, с.217], на “відшкодуванні”, породженому дисгармонією, що зумовлена прагненням “речей” розширити свої володіння [9, с.46] тощо.

Третій блок можна сформулювати на основі визнання подвійної провини. Зокрема, йдеться про засадничу провину перед апейроном та похідну, що виводиться з конфлікту, який виникає між “речами”. Так, провина вбачається водночас як у народженні світу через відділення від апейрону, так і в прагненні протилежностей (які виникли внаслідок розколу) здолати одна одну [16, с.22], в індивідуальному відособленні речей не лише від первоначала, а й від інших речей [1, с.32–33], у “неправді”, суть якої полягає і у відособленні від першооснови, і у взаємному протистоянні [3, с.112]; у “нечестивості”, що пов’язується з відхиленням “речей” від першооснови, порушенням ними меж відведених їм сфер і неправильним розпорядженням своїм буттям [13, с.30–31].

Зрозуміло, що запропонована нами диференціація є досить умовною, адже, як правило, коли йдеться про провину перед безкінечним, то мається на увазі протистояння “речі” не лише цьому безкінечному, а й іншим “речам”, а коли на передній план виводиться конфлікт між самими “речами”, то закономірно виринає й питання щодо їх провини перед безкінечним, з якого вони виникли. До того ж не можемо нехтувати й певними змінами в поглядах самих інтерпретаторів. Скажімо, коли А.Гусейнов та Г.Іррлітц однозначно стверджували, що С.Трубецької “нечистивість” окремих речей вбачав у факті їх індивідуального існування (тобто у відособленні, відділенні від першооснови) [13, с.29], то очевидно, мали на увазі його працю “Метафізика в Давній Греції”, до якої дещо раніше апелювали Е.Михайлова та А.Чанишев [4, с.62], позаяк в одній із більш пізніх своїх праць [3, с.112] С.Трубецької стверджував, що провиною є “неправда”, суть якої полягає у відособленні, відокремленні, взаємному протистоянні. Не виключено, що тут уже йдеться про конфлікт не лише між окремим і всезагальним, а й поміж відособленими “речами”.

Що стосується “покарання”, то й у цій інтерпретаційній площині можна виділити декілька сегментів. До першого належатимуть тлумачення, в яких наголос здійснюється на покаранні до Безмежного. Йдеться, зокрема, про те, що “речі” гинуть, повертаючись у всезагальне лоно [7, с.343], перетворюються в те, із чого постають [9, с.46], повертаються до своїх елементів, які, у свою чергу, поглинаються Безмежним [3, с.112]; унаслідок свого зіткнення проникають одна в одну, а відтак утрачають свою специфічність, через що відбувається їх поглинання недиференційованою за формою матерією, з якої вони виникли [2, с.15] і т. ін.

У межах наступного блоку доцільно розглядати трактування, в яких покарання вбачається в тому, що космічні сили, котрі намагаються досягнути переваги над іншими, перетворюються в ті самі протилежні їм стихії чи сили, з яких вони першопочатково виникли [14, с.143], чи то сили, які взяли гору над своїми протилежностями, поступаються останнім співмірно до своєї першопочаткової переваги [15, с.149].

Не забудемо й про ті інтерпретації, що в них “покарання” виводиться з подвійної несправедливості, одна з яких полягає у прагненні “речі” здолати свою протилежність, інша – у народженні світу з розколу на протилежності. Відповідно, перша несправедливість спокутується протидією з боку “протилежності”, друга – смертю (кінцем) світу, який потім народжується знову [16, с.21–22].

Отже, зосереджуючись на фрагменті з анаксимандрового твору “Про природу”, інтерпретатори головно трактували зміст провини “речей” та характер їх покарання. Відтак, попри всестороннє осмислення як першого, так і другого, відкритим залиши-

лося питання щодо потенції розгортання піднятої Анаксимандром проблематики в категоріальному просторі.

Маючи на меті розв'язання саме цієї проблеми, ставимо перед собою завдання, яке полягає в тому, аби виявити в міркуваннях Анаксимандра ті опорні точки, що відкривають перспективу до осмислення змістового наповнення категорій “злочин” та “покарання”.

Однак перш ніж вдатися до розгляду питання під указаним кутом зору, необхідно визначитися стосовно того, чи ставитися до аналізованого фрагмента як такого, що в ньому йдеться лише про природні явища, чи вбачати в його змісті й соціальний підтекст.

У разі визнання того, що в епізоді йдеться лише про природні явища, указана тема виявляється для нас вичерпаною. Якщо брати до уваги не лише природничу, а й соціальну сферу, то відкриваються досить цікаві перспективи. Утім, за умови потрактування обох площин як самодостатніх, виникне питання щодо характеру їх співвіднесення. На цьому тлі з'явиться потреба визначитись стосовно того, чи осмислювати ситуацію в параметрах парадигми “Що на небі, те й на землі”, чи в контексті інверсії “Що на землі, те й на небі”. Як приклад, можемо навести міркування А.Гусейнова та Г.Іррлітца, які вважали, що Анаксимандр мав на увазі рівну відплату в її впорядкованому, державно-санкціонованому варіанті. Зокрема, ідеться про те, що взірцем при осмисленні космічних процесів слугував інститут таліону, який відіграв важливу роль у тогочасних внутрішньополісних відносинах [13, с.31–32]. Згадаймо твердження Ж.П.Вернана стосовно того, що в зазначеному уривку знайшли відображення кардинальні зміни в ставленні до єдиновладдя, котре перестало шануватися як сила, що підтримує світопорядок. У контексті такого світосприймання, стверджував Верна, уже йшлося не про перевагу певної сили над іншими, а про потребу підтримання рівноваги між ними. Відтак панування котроїсь із сил стало трактуватися як таке, що здатне призвести до розпаду космосу [15, с.148].

Як бачимо, ідеться про вплив на філософування Анаксимандра факту перемоги демократичного устрою над аристократичними політичними порядками. Безперечно, такого роду чинники не варто ігнорувати. Однак схоже на те, що в цьому випадку має місце абсолютизація соціальної детермінації. У кожному разі Ф.Кессіді, попри те, що в принципі поділяв думку Ж.П.Вернана, підходив до питання з більшою науковою коректністю, стверджуючи, що Анаксимандр *нідсвідомо* проводив аналогії і паралелі між суспільством та космосом, полісним правопорядком, правосуддям і світовим устроєм речей. На аналогіях акцентують увагу й Дж.Томсон та І.Рожанський. Зокрема, перший, аналізуючи словосполучення “отримують відплату”, стверджує, що має місце аналогія з урегулюванням суперечок між родами у випадках суперництва [2, с.149], другий у цьому ж контекст проводить аналогію з грецьким судом [14, с.143].

Безперечно, метод аналогій був на той час широко застосовуваним, однак вважаємо, що в даному разі сама постановка питання щодо аналогій є принципово невірною. Стисло окреслимо власний погляд, оскільки саме від нього відштовхуватимемося надалі.

У зв'язку зі специфікою проблеми насамперед торкнемося міфологічного прошарку філософського світогляду. Безсумнівно, Дж.Томсон справедливо зазначав, що, хоча грецькі натурфілософи в певному розумінні розірвали з міфологічною традицією, проте вони продовжували її, виражаючи в новій абстрактній та об'єктивній формі ті провідні істини, які першопочатково знаходили своє вираження у формі міфів [2, с.146, 149]. Очевидним є те, що Анаксимандр розмежовував природні та соціальні процеси, відмовився від трактування природних сил як живих особистісних начал, тобто візуально розірвав із міфологічним світоглядом. Однак, на нашу думку, космічні й соціальні події трактувалися ним як такі, що відбуваються в площині притаманних міфологічному

світогляду уявлень стосовно спільного соціокосмопростору, котрий, будучи родом із міфології, природно інтерпретувався в анаксимандрову свідомість, з тією лише різницею, що тепер уже його цілокупність виводилася не з цільного міфологічного буття в розумінні відсутності диференціації людської поведінки й дій природи, а із суті апейрону як визначального принципу не лише природних процесів, а й соціального буття.

На нашу думку, Анаксимандр мав на увазі як природні явища, так і соціальні реалії, однак осмислював їх не в контексті принципів аналогії, проекції тощо, а в тих координатах, в яких природа, уже будучи відокремленою від суспільства, продовжує перебувати з ним у “спільному просторі”, щоправда тепер уже не в його міфологічній, а в натурфілософській іпостасі, специфіка якої в Анаксимандра полягає в тому, що “спільність” як “всеохоплення” виводиться із всеохоплюючого апейрону.

На наш погляд, саме в цьому просторі осмислюється факт порушення “речами” заданої їм міри, а відтак і переступу межі, безвідносно до того, чи йдеться про переступ при відособленні від першооснови (тобто відокремленні від одвічної справедливості, яка за своєю суттю збігається з апейроном як субстанціональною генетичною першоосновою світу), чи про переступ, зумовлений прагненням “речей” здолати одна одну.

Нагадаємо, що в міфологічній традиції переступ межі означає її зрушення як знаку. На нашу думку, в анаксимандровому осмисленні “переступ”, зберігаючи свою міфологічну семантику, також означає знакове знівелювання межі, з тією лише різницею, що, у той час як міфології зрушення межі загрожує поверненням у хаос, який, попри те, що певною мірою сприймається як “плодотворний простір” [11, с.241] (принаймні як такий, що (за Гесіодом) здатен породити Морок та Ніч) [5, с.35], усе-таки ототожнюється з неструктурованістю, онтологічним вакуумом, то в Анаксимандра знівелювання межі означає повернення в безкінечне начало, певну безмежну природу [5, с.117], що нею є апейрон, який неможливо ототожнити з небуттям [11, с.8] і котрий фігурує як безкінечність, яка є певним чином упорядкована, становить собою “певного типу структуру” [7, с.341], виступає особливим “творчим небуттям”, фоном і можливістю для всілякої визначеності [11, с.8].

Відтак, на нашу думку, ідеться про повернення не в той хаос, що, як стверджував Ян Леговіч, представляє собою раціоналістичне переінакшення Анаксимандром міфологічно-космогонічної концепції Хаосу Гесіода, а про принципово іншу річ, а саме – про апейронізацію космосу як розчинення в певного типу структурі на противагу аномії як поверненню в безлад.

Однак, незважаючи на те, що йдеться про повернення до апейрону як певної впорядкованості, переступ межі, у контексті античних уявлень, виразно виступає як космонебезпечний, оскільки, призводячи до зневільювання цієї межі, утворює загрозу для космосу як такого, що в основу його існування закладено принцип розмежування.

Отже, на нашу думку, ідеться про конфлікт (як між “речами” й апейроном, так і між самими “речами”) у специфічному спільному соціокосмопросторі, який, хоч і є семантично похідним від міфологічного, однак суттєво різниться, зокрема тим, що в його координатах зрушення межі, як знаку, призводить не до хаотизації Космосу, а до його апейронізації. Однак оскільки переступ межі означає її семантичне знищення (а відтак акосмію), він (у контексті “спільного простору”) фігурує як такий, що є небезпечним як загалом для космосу, так, зокрема, і для суспільства. Якщо ж узяти до уваги, що в античному світогляді з “переступом” як трансгресією, тобто переступанням кордону, який, уважалося, відмежовує життєвий (а отже, добродійний) світ від смертельно небезпечного (а відтак злочинного), співвідносилось поняття “злочин”, то останній постане як такий, що тамує в собі ознаку космо- та соціонебезпечності. За цих обставин, навіть попри те, що суспільна небезпечність фігурує як невідривна від космонебезпечності, уможлиблюється виокремлення вектора, котрий (у зазначених

координатах) скеровує до трактування “злочину” як такого, що йому притаманна ознака суспільної небезпечності.

Необхідно звернути увагу й на те, що в аналізованому фрагменті покарання фігурує як таке, що відбувається “за приписом вищого права”, “з необхідності” [8, с.14], “за необхідністю” [4, с.61; 14, с.142; 3, с.112], “згідно з необхідністю” [7, с.343], “за роковою заборгованістю” (у російському перекладі А.Лебедева з давньогрецької “по роковой задолженности”) [5, с.27], згідно з тим, як “ім [речам] призначено” [9, с.46], за приписом долі [10, с.90] тощо. Попри це покарання реалізується у “визначений час” [1, с.37; 2, с.217; 7, с.343; 9, с.46], “призначений термін часу” (у перекладі А.Лебедева – “в назначенный срок времени”) [15, с.127], “згідно з порядком часу” (у перекладі І.Рожанського [14, с.142], Е.Михайлової, А.Чанишева – “согласно порядку времени” [14, с.61], С.Трубецького – “по определенному порядку времени” [13, с.112]) тощо.

У той час, як блок, у якому ключовими словами виступають “необхідність”, “припис”, “призначення” і т. ін., тлумачиться інтерпретаторами досить злагоджено (головним чином у співвіднесенні з поняттям “передвизначеності”), то словосполучення “у визначений час” змістово фігурує і як порядок, установлений судом часу [14, с.143], і як такий, що співвідноситься з циклічністю [2, с.151; 16, с.22; 8, с.14], і як термін виконання вироку чи часовий відтинок між винесенням присуду та його виконанням [13, с.32].

На нашу думку, обидва блоки слід розглядати в щільному взаємозв’язку. Адже очевидним є те, що йдеться про покарання в контексті передвизначеності як призначення Фатуму, об’єктивного в певних часових рамках. Щоправда Доля тут уже фігурує не у своїй міфологічній іпостасі (тобто не як така, що визначена Мойрами), а в натур-філософському трактуванні, у контексті незмінного природного закону. Незалежно від того, чи останній виступає як закон справедливої компенсації (за Ж.П.Вернаном) [15, с.148–150], чи як природний закон, що відновлює гармонію (за Б.Расселом) [9, с.46], чи як справедливість, закладена в загальних законах космосу (за П.Юркевичем) [10, с.90–92], або ж як космічний чи то всезагальний закон справедливості [11, с.8, 10], у будь-якому випадку логічний наголос здійснюється на попередній фіксації покарання в законі, а це, у параметрах “спільного простору” (чи, пак, соціокосмосу), тобто на тлі ідеї справедливості, рівноцінної як для космосу, так і для соціуму, відкриває перспективу для осмислення злочину як такого, що покарання за нього, будучи зафіксоване в природному праві, повинне передбачатися й у позитивному законі, тобто такому, що, попри внутрішні зв’язки із законами космосу, міститься в площині законодавчого права. Тим самим формується вектор, що скеровує до пошуків у змістовому наповненні поняття “злочин” такої компоненти, як “протиправність”.

Наголосимо ще на одному важливому моменті, а саме на тому, що “переступ межі”, “порушення міри” тощо, котрі співвідносяться з посяганням, означають автоматичне потрапляння в такий простір, що в ньому (у контексті анаксимандрової циклічності народження світів) тамується перспектива “нового народження”. І хоча це ще не те “народження”, яке у своєму пізнішому, етичному значенні профігурує як “очищення”, а відтак “виправлення”, однак у тому, що в анаксимандровому фрагменті покарання виступає не лише як кара, а як такий акт, що відкриває перспективу відродження, можна вловити натяк на те, що в соціальних координатах воно здатне профігурувати у співвіднесенні з таким поняттям, як “виправлення”.

У зв’язку з цим необхідно торкнутися й піднятої Анаксимандром проблеми рівноважності. Немає сумніву, що це питання було для філософа пріоритетним, що простежується, починаючи від його космології, де земля фігурує як така, що утримується в просторі внаслідок рівновіддаленості від усіх точок периферії космосу [5, с.118], і закінчуючи фрагментом, з якого стає очевидним, що апейрон не передбачає надання переваги тій чи іншій стихії. Відтак на авансцену виходить ідея не лише

рівності перед апейроном як законом, а й рівноважності між злочином та покаранням на тлі врівноважувальної справедливості, коли злочин фігурує як порушення рівноваги, а покарання – як засіб її відновлення, тобто як рівна за силою і протилежно скерована зворотна дія, що виводить у площину, де “злочин” і “покарання” вже фігурують у контексті ідеї сумірності.

Отже, вищепроаналізований матеріал дає підстави стверджувати, що: по-перше, трактування задекларованої Анаксимандром провини як посягання, що характеризується космонебезпечністю, відкриває, у контексті уявлень щодо спільного соціо-косму, перспективи до трактування злочину як такого, що тамує в собі ознаку суспільної небезпечності; по-друге, осмислення Анаксимандром “покарання” на тлі “передвизначеності”, котра фігурує в контексті законів універсуму, намічає вектор до осмислення протиправності через тлумачення злочину в соціальній транскрипції як такого, що покарання за нього передбачене в позитивному законі як похідному від законів космосу; по-третє, накреслюється шлях до трактування злочину в подієвому аспекті, тобто як конкретного вчинку, а не думки, наміру; по-четверте, при трактуванні анаксимандрового “покарання” не лише як відплати, а як такого акту, що відкриває можливість відродження, окреслюються перспективи до осмислення покарання як засобу виправлення. На цьому тлі очевидною стає потреба здійснення подальших досліджень у сфері пошуків тих сегментів, що здатні сприяти розкриттю змістового наповнення категорій “злочин” та “покарання”.

1. Маковельський А.О. Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Историко-критический обзор и перевод фрагментов, доксографического и биографического материала. – Казань: Изд. книжного магазина М.А.Голубева, 1914. – Ч.1 (доэлеатовский период). – 211 с.
2. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества /Общ. ред. А.Ф.Лосева. – М.: Изд. иностр. лит-ры, 1959. – Т.П. Первые философы: Пер. с англ. – 372 с.
3. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС; Русский Двор, 1997. – 576 с.
4. Михайлова Э.Н., Чаньшев А.Н. Ионийская философия. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1966. – 184 с.
5. Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подготовил А.В.Лебедев; Отв. ред. И.Д.Рожанский. – М.: Наука, 1989. – Ч.1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – 576 с.
6. История философии в кратком изложении: Пер. с чешск. – М.: Мысль, 1991. – 590 с.
7. Кессиди Ф.Х. К проблеме происхождения греческой философии (Послесловие) // Ж.-П.Вернан. Происхождение древнегреческой мысли: Пер. с франц. / Общ. ред. Ф.Х.Кессиди, А.П.Юшкевича. – М.: Прогресс, 1988. – С.172–219.
8. Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). – М.: Высш. школа, 1963. – 584 с.
9. Чижевський Д. Антична філософія в конспективному вигляді. – Кіровоград, 1994. – 72 с.
10. Russel B. History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day. – London: George Allen & Unwin LTD, 1961. – 843 p.
11. Юркевич П. Історія філософії права (давньої) // Памфіл Юркевич. З рукописної спадщини / Упоряд. М.Ткачук. – К.: Видавничий дім “КМ “Академія”; Універ. вид-во “Пульсари”, 1999. – С.32–279.
12. Доброхотов А.Л. Учение досократиков о бытии. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980. – 84 с.
13. Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей: историко-философские очерки и портреты. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
14. Асмус В.Ф. Античная философия / Изд. 2-е, доп. – М.: Высш. школа, 1976. – 543 с.
15. Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. – М.: Мысль, 1987. – 589 с.
16. Рожанський І.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука “о природе” / Под. ред С.Р.Микулинского. – М.: Наука, 1979. – 286 с.
17. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли: Пер. с франц. / Общ. ред. Ф.Х.Кессиди, А.П.Юшкевича. – М.: Прогресс, 1988.
18. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. – С.-Пб.: ТООТК “Петрополис”, 1994. – 336 с.

*The article dwells upon the peculiarities of Anaksimandre’s vision of natural law the and the specifics of his interpretation of “crime” and “punishment” in relation to the meaning of the given categories.*

**Key words:** *crime, punishment, natural law, categories.*

УДК 161.225.23

ББК 87.4

Ярослав Гнатюк

**ЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ОЦІНЮВАЛЬНИХ ВИСЛОВЛЮВАНЬ**

У статті розкривається нова наукова перспектива, а саме напрям логічного дослідження висловлювань з оцінювальними відношеннями. Розглядається класифікація оцінювальних висловлювань та можливості їх застосування в практиці соціогуманітарного мислення.

**Ключові слова:** нова наукова перспектива, емпіричні та абстрактні об'єкти, цінності та антицінності, принцип зарахування до цінностей, оцінювальні висловлювання.

Зі всієї множини висловлювань – описових, оцінювальних, описово-оцінювальних, нормативних, часових, імперативів, запитань, нісенітних висловлювань тощо – у центрі уваги фахівців із соціогуманітарних наук є саме оцінювальні висловлювання. Вони привертають найбільшу увагу, оскільки виражають ціннісне ставлення до об'єкта і, таким чином, допомагають з'ясувати відношення між цінністю та об'єктом. Однак зворотне відношення між об'єктом і цінністю ще не стало предметом спеціального логічного аналізу.

Логічне дослідження між емпіричними чи абстрактними об'єктами й цінностями чи антицінностями, з одного боку, та висловлювань з оцінювальними відношеннями, які виражають ці відношення, з іншого, є можливим завдяки синтезу аксіологічної концепції філософії історії Г.Ріккєрта [1, с.180], феноменологічної концепції етики Д. фон Гільдебранда [2, с.122] та класичної логіки відношень О. де Моргана й Е.Шрьодера [3, с.181; 4, с.198]. Результатом такого синтезу, в основу якого покладена інтерпретація принципу зарахування до цінностей як висловлювання про відношення, є логічна теорія висловлювань з оцінювальними відношеннями.

Якщо класична логіка відношень аналізує висловлювання з відношеннями чи висловлювання про відношення, то некласична логіка оцінювальних відношень покликає аналізувати висловлювання з оцінювальними відношеннями. Висловлюванням з оцінювальними відношеннями називається такий вид простих висловлювань, у яких предикатор указує на таку ознаку, як відношення між фактом, що може бути представлений емпіричним чи абстрактним об'єктом, та цінністю чи антицінністю.

За оцінкою висловлювання з оцінювальними відношеннями поділяються на:

- висловлювання з ціннісними відношеннями;
- висловлювання з антиціннісними висловлюваннями.

Висловлюваннями з ціннісними відношеннями називаються такі висловлювання, у яких предикатор представляє ціннісне відношення між фактом і цінністю. Вони, у свою чергу, поділяються на:

- висловлювання з емпіричними ціннісними відношеннями;
- висловлювання з абстрактними ціннісними відношеннями.

Висловлюванням з емпіричними ціннісними відношеннями називається висловлювання, у якому предикатор представляє ціннісне відношення між емпіричним об'єктом і цінністю. Його формула:

$$\mathbf{R}(\mathbf{e}, \mathbf{a}),$$

де  $\mathbf{e}$  – факт, представлений емпіричним об'єктом, тобто об'єктом, який має просторово-часове існування [5, с.43],  $\mathbf{a}$  – цінність, тобто те, що має значення,  $\mathbf{R}$  – відношення між ними.

Наприклад, “Держава має значення для нації”. У цьому висловлюванні держава як емпіричний об'єкт є цінністю, оскільки має значення для нації й перебуває в ціннісному відношенні з іншою цінністю – нацією.

Висловлюванням з абстрактними ціннісними відношеннями називається висловлювання, у якому предикатор представляє ціннісне відношення між абстрактним об'єктом і цінністю. Його формула:

$$R(a, a),$$

де **a** – факт, представлений абстрактним об'єктом, тобто об'єктом, який не має просторово-часових визначень [6, с.5].

Наприклад, *“Істина має значення для науки”*. У цьому висловлюванні істина як абстрактний об'єкт є цінністю, оскільки має значення для науки й перебуває в ціннісному відношенні з такою цінністю як наука.

Висловлюваннями з антиціннісними відношеннями називаються такі висловлювання, у яких предикатор представляє антиціннісне відношення між фактом й антицінністю. Вони також поділяються на:

- висловлювання з емпіричними антиціннісними відношеннями;
- висловлювання з абстрактними антиціннісними відношеннями.

Висловлюванням з емпіричними антиціннісними відношеннями називається висловлювання, у якому предикатор представляє антиціннісне відношення між емпіричним об'єктом і антицінністю. Його формула:

$$R(e, \sim a),$$

де  $\sim a$  (“не **a**”) – антицінність, тобто те, що має протилежне значення щодо цінності. Наприклад, *“Злочинна подія має значення для утвердження несправедливості”*. У цьому висловлюванні емпіричний об'єкт – злочинна подія є антицінністю, оскільки має значення для утвердження несправедливості, і перебуває в антиціннісному відношенні з іншою антицінністю – несправедливістю.

Висловлюванням з абстрактними антиціннісними відношеннями називається висловлювання, у якому предикатор представляє антиціннісне відношення між абстрактним об'єктом та антицінністю. Його формула:

$$R(a, \sim a).$$

Наприклад, *“Незнання має значення для укорінення зла”*. У цьому висловлюванні незнання як абстрактний об'єкт є антицінністю, оскільки має значення для укорінення зла, та перебуває в антиціннісному відношенні з такою антицінністю, як зло.

За якістю висловлювання з оцінювальними відношеннями поділяються на:

- ствердні;
- заперечні.

Ствердними називаються такі висловлювання з оцінювальними відношеннями, в яких стверджується, що емпіричний чи абстрактний об'єкт та цінність чи антицінність перебувають у певному відношенні. Вони поділяються на:

- ствердні висловлювання із ціннісними відношеннями;
- ствердні висловлювання з антиціннісними відношеннями.

Ствердними висловлюваннями з ціннісними відношеннями називаються висловлювання, в яких стверджується, що емпіричний чи абстрактний об'єкт та цінність перебувають у ціннісному відношенні. Вони, у свою чергу, поділяються на:

- ствердні висловлювання з емпіричними ціннісними відношеннями;
- ствердні висловлювання з абстрактними ціннісними відношеннями.

Ствердним висловлюванням з емпіричними ціннісними відношеннями називається висловлювання, у якому стверджується, що емпіричний об'єкт та цінність перебувають у ціннісному відношенні. Його формула:

$$R(e, a).$$

Наприклад: *“Народ з історією має значення для історії державності”*.

Ствердним висловлюванням з абстрактними ціннісними відношеннями називається висловлювання, у якому стверджується, що абстрактний об'єкт та цінність перебувають у ціннісному відношенні. Його формула:

$$\mathbf{R}(\mathbf{a}, \mathbf{a}).$$

Наприклад, *“Правда має значення для свободи”*.

Ствердними висловлюваннями з антиціннісними відношеннями називаються висловлювання, в яких стверджується, що емпіричний чи абстрактний об'єкт та антицінність перебувають в антиціннісному відношенні. Вони поділяються на:

- ствердні висловлювання з емпіричними антиціннісними відношеннями;
- ствердні висловлювання з абстрактними антиціннісними відношеннями.

Ствердним висловлюванням з емпіричними антиціннісними відношеннями називається висловлювання, у якому стверджується, що емпіричний об'єкт та антицінність перебувають в антиціннісному відношенні. Його формула:

$$\mathbf{R}(\mathbf{e}, \sim \mathbf{a}).$$

Наприклад, *“Народ без історії має значення для історії бездержавності”*.

Ствердним висловлюванням з абстрактними антиціннісними відношеннями називається висловлювання, у якому стверджується, що абстрактний об'єкт та антицінність перебувають в антиціннісному відношенні. Його формула:

$$\mathbf{R}(\mathbf{a}, \sim \mathbf{a}).$$

Наприклад, *“Неправда має значення для несвободи”*.

Заперечними називаються такі висловлювання з оцінювальними відношеннями, в яких повідомляється про те, що емпіричний чи абстрактний об'єкт та цінність чи антицінність не перебувають у певному відношенні. Вони поділяються на:

- заперечні висловлювання з ціннісними відношеннями;
- заперечні висловлювання з антиціннісними відношеннями.

Заперечними висловлюваннями з ціннісними відношеннями називаються висловлювання, в яких заперечується, що емпіричний чи абстрактний об'єкт та цінність перебувають у ціннісному відношенні. Вони поділяються на:

- заперечні висловлювання з емпіричними ціннісними відношеннями;
- заперечні висловлювання з абстрактними ціннісними відношеннями.

Заперечним висловлюванням з емпіричними ціннісними відношеннями називається висловлювання, у якому заперечується, що емпіричний об'єкт та цінність перебувають у ціннісному відношенні. Його формула:

$$\sim \mathbf{R}(\mathbf{e}, \mathbf{a}),$$

де  $\sim \mathbf{R}$  (“не  $\mathbf{R}$ ”) – заперечення висловлювання.

Наприклад, *“Народ без історії не має значення для історії державності”*.

Заперечним висловлюванням з абстрактними ціннісними відношеннями називається висловлювання, у якому заперечується, що абстрактний об'єкт та цінність перебувають у ціннісному відношенні. Його формула:

$$\sim \mathbf{R}(\mathbf{a}, \mathbf{a}).$$

Наприклад, *“Неправда не має значення для свободи”*.

Заперечними висловлюваннями з антиціннісними відношеннями називаються висловлювання, в яких заперечується, що емпіричний чи абстрактний об'єкт та антицінність перебувають в антиціннісному відношенні. Вони поділяються на:

- заперечні висловлювання з емпіричними антиціннісними відношеннями;
- заперечні висловлювання з абстрактними антиціннісними відношеннями.

Заперечним висловлюванням з емпіричними антиціннісними відношеннями називається висловлювання, у якому заперечується, що емпіричний об'єкт та антицінність перебувають в антиціннісному відношенні. Його формула:



$$\sim R(e, \sim a).$$

Наприклад, “*Народ з історією не має значення для історії бездержавності*”.

Заперечним висловлюванням з абстрактними антиціннісними висловлюваннями називається висловлювання, в якому заперечується, що абстрактний об’єкт та антицінність перебувають в антиціннісному відношенні. Його формула:

$$\sim R(a, \sim a).$$

Наприклад, “*Правда не має значення для несвободи*”.

За кількістю висловлювання з оцінювальними відношеннями поділяються на:

- одинично-одиничні;
- одинично-загальні;
- одинично-часткові;
- загально-загальні;
- загально-одиничні;
- загально-часткові;
- частково-часткові;
- частково-загальні;
- частково-одиничні.

Одинично-одиничним називається висловлювання з оцінювальними відношеннями, в якому стверджується чи заперечується, що один елемент класу емпіричних чи абстрактних об’єктів та один елемент класу цінностей чи антицінностей перебуває чи не перебуває в певному відношенні. Його формули:

$$R(e1, a1),$$

де **e1** – один елемент класу емпіричних об’єктів, **a1** – один елемент класу цінностей:

$$R(e1, \sim a1);$$

$$\sim R(e1, a1);$$

$$\sim R(e1, \sim a1);$$

$$R(a1, a1),$$

де **a1** – один елемент класу абстрактних об’єктів;

$$R(a1, \sim a1);$$

$$\sim R(a1, a1);$$

$$\sim R(a1, \sim a1).$$

Одинично-загальним називається висловлювання з оцінювальними відношеннями, в якому стверджується або заперечується, що один елемент класу емпіричних чи абстрактних об’єктів та всі елементи класу цінностей чи антицінностей перебувають чи не перебувають у певному відношенні. Його формули:

$$R(e1, a3),$$

де **a3** – усі елементи класу цінностей;

$$R(e1, \sim a3),$$

де  $\sim a3$  – усі елементи класу антицінностей;

$$\sim R(e1, a3);$$

$$\sim R(e1, \sim a3);$$

$$R(a1, a3);$$

$$R(a1, \sim a3);$$

$$\sim R(a1, a3);$$

$$\sim R(a1, \sim a3).$$

Одинично-частковим називається висловлювання з оцінювальними відношеннями, в якому стверджується чи заперечується, що один елемент класу емпіричних

чи абстрактних об'єктів та частина елементів класу цінностей чи антицінностей перебувають чи не перебувають у певному відношенні. Його формули:

$$R(e1, a2),$$

де  $a2$  – частина елементів класу цінностей;

$$R(e1, \sim a2),$$

де  $\sim a2$  – частина елементів класу антицінностей;

$$\sim R(e1, a2);$$

$$\sim R(e1, \sim a2);$$

$$R(a1, a2);$$

$$R(a1, \sim a2);$$

$$\sim R(a1, a2);$$

$$\sim R(a1, \sim a2).$$

Загально-загальним називається висловлювання з оцінювальними відношеннями, в якому стверджується чи заперечується, що всі елементи класу емпіричних чи абстрактних об'єктів та всі елементи класу цінностей чи антицінностей перебувають чи не перебувають у певному відношенні. Його формули:

$$R(e3, a3),$$

де  $e3$  – усі елементи класу емпіричних об'єктів;

$$R(e3, \sim a3),$$

$$\sim R(e3, a3);$$

$$\sim R(e3, \sim a3);$$

$$R(a3, a3);$$

де  $a3$  – усі елементи класу абстрактних об'єктів;

$$R(a3, \sim a3);$$

$$\sim R(a3, a3);$$

$$\sim R(a3, \sim a3).$$

Загально-одиничним називається висловлювання з оцінювальними відношеннями, в якому стверджується чи заперечується, що всі елементи класу емпіричних чи абстрактних об'єктів та один елемент класу цінностей чи антицінностей перебувають чи не перебувають у певному відношенні. Його формули:

$$R(e3, a1),$$

$$R(e3, \sim a1),$$

$$\sim R(e3, a1);$$

$$\sim R(e3, \sim a1);$$

$$R(a3, a1);$$

$$R(a3, \sim a1);$$

$$\sim R(a3, a1);$$

$$\sim R(a3, \sim a1).$$

Загально-частковим називається висловлювання з оцінювальними відношеннями, в якому стверджується чи заперечується, що всі елементи класу емпіричних чи абстрактних об'єктів та частина елементів класу цінностей чи антицінностей перебувають чи не перебувають у певному відношенні. Його формули:

$$R(e3, a2),$$

$$R(e3, \sim a2),$$

$$\sim R(e3, a2);$$

$$\sim R(e3, \sim a2);$$

$$R(a3, a2);$$

$$R(a3, \sim a2);$$

$$\sim R(a3, a2);$$

$\sim R(a3, \sim a2)$ .

Частково-частковим називається висловлювання з оцінювальними відношеннями, у якому стверджується чи заперечується, що частина елементів класу емпіричних чи абстрактних об'єктів та частина елементів класу цінностей чи антицінностей перебувають чи не перебувають у певному відношенні. Його формули:

$R(e2, a2)$ ,  
 $R(e2, \sim a2)$ ,  
 $\sim R(e2, a2)$ ;  
 $\sim R(e2, \sim a2)$ ;  
 $R(a2, a2)$ ;  
 $R(a2, \sim a2)$ ;  
 $\sim R(a2, a2)$ ;  
 $\sim R(a2, \sim a2)$ .

Частково-загальним називається висловлювання з оцінювальними відношеннями, у якому стверджується чи заперечується, що частина елементів класу емпіричних чи абстрактних об'єктів та всі елементи класу цінностей перебувають чи не перебувають у певному відношенні. Його формули:

$R(e2, a3)$ ,  
 $R(e2, \sim a3)$ ,  
 $\sim R(e2, a3)$ ;  
 $\sim R(e2, \sim a3)$ ;  
 $R(a2, a3)$ ;  
 $R(a2, \sim a3)$ ;  
 $\sim R(a2, a3)$ ;  
 $\sim R(a2, \sim a3)$ .

Частково-одиничним називається висловлювання з оцінювальними відношеннями, у якому стверджується чи заперечується, що частина елементів класу емпіричних чи абстрактних об'єктів та один елемент класу цінностей чи антицінностей перебувають чи не перебувають у певному відношенні. Його формули:

$R(e2, a1)$ ,  
 $R(e2, \sim a1)$ ,  
 $\sim R(e2, a1)$ ;  
 $\sim R(e2, \sim a1)$ ;  
 $R(a2, a1)$ ;  
 $R(a2, \sim a1)$ ;  
 $\sim R(a2, a1)$ ;  
 $\sim R(a2, \sim a1)$ .

Приклади одинично-одиничних висловлювань з оцінювальними відношеннями: *“Шевченків міф України має значення для України”*, *“Українці як несподівана нація не мають значення для Європи”* тощо.

Приклади загально-загальних висловлювань: *“Демократія має значення для народу”*, *“Добро не має значення для зла”*.

Приклади частково-часткових висловлювань: *“Світові релігії мають значення для частини людства”*, *“Деякі ідеї не мають значення для гуманітарних наук”*.

Таким чином, виявлені та сформульовані за допомогою логічного аналізу формули висловлювань з оцінювальними відношеннями можуть мати широке застосування в практиці соціогуманітарного мислення. Вони здатні забезпечити процес логічного обґрунтування соціогуманітарних наук.

1. Риккерт Г. Філософія життя. – К.: Ника-Центр, 1998. – 512 с.
2. Гільдебранд Д. фон. Етика. – Львів: Вид-во УКУ, 2002. – 445 с.
3. Горський Д.П. Логіка. – М.: Гос. уч. пед. изд-во Министерства просвещения РСФСР, 1963. – 292 с.
4. Конверський А.Є. Логіка (традиційна та сучасна). – К.: ЦНЛ, 2004. – 535 с.
5. Карамішева Н.В. Логіка. Пізнання. Евристика. – Львів: Астролябія, 2002. – 352 с.
6. Переверзев В.Н. Логистика: Справочная книга по логике. – М.: Мысль, 1995. – 221 с.

*The expressions with valuative relations have been analysed in the article at first time. The author shows the classification of expressions, exposes specific and logical possibilities, grounds the practical meaning for the humanities.*

**Key words:** *new scientific prospect, empirical and abstract objects, values and anti-values, principle of reference to value, the estimated statement.*

УДК 165.172: 37

ББК 82.22

Леонід Охріменко

## РАЦІОНАЛЬНЕ ТА ІРРАЦІОНАЛЬНЕ В САМОСТВЕРДЖЕННІ ОСОБИСТОСТІ

*У статті розглядається проблема самоствердження особистості в умовах сучасної техногенної, інформаційної цивілізації. Актуальність теоретичного розгляду буття особистості зумовлена взаємозв'язком раціонального та ірраціонального, причому останній чинник набуває сьогодні все більшого й більшого значення. Ураховуючи цей момент, потрібно в сучасних соціально-філософських дискурсах значно більше уваги звертати на аналіз феномену ірраціонального, без якого не може здійснитися повноцінна самореалізація особистості. Важливе значення має акцент на особливостях гуманізації життя людини, оскільки сьогодні переважає зростання раціоналістичних тенденцій. Їх вирішення багато в чому залежить від подальшої розробки концепції філософії освіти.*

**Ключові слова:** *самоствердження особистості, раціональне, ірраціональне, гуманізація, персонологія.*

Процес гуманізації сучасного технологічно-раціонального світу вимагає пошуку нових стратегій мислення. Однією з них постає ірраціональне. У контексті культури і науки ірраціональне виявляє спонтанні, інтуїтивно-фантазійні форми. Модус ірраціонального є необхідною умовою творчості, оскільки у внутрішньому спогляданні, натхненні, фантазії розкривається для людини істинна сутність буття. Ірраціональне звільняє від розсудкових форм пізнання, орієнтуючи на приховані відчуття, які містяться “всередині” особистості. Внутрішній світ, внутрішнє відчуття дозволяє більш досконало підійти до загадок життя, які не завжди доступні раціонально-науковому пізнанню. Співіснування цих гносеологічних вимірів виокремлює здійснення науки і життя немовби в різних площинах, але разом із тим приводить до позитивних результатів. Одночасно ірраціональне постійно актуалізує енергію людського пізнання, динаміка якого визначає рівень духовного життя.

З огляду на вищесказане закономірно постає питання: яким же чином ірраціональне постає умовою розвитку гуманізму в науці, особливо впливу на людину в процесі її самореалізації? Для виявлення його змісту й сутності необхідно дослідити процес самоствердження людини, активного суб'єкта діяльності й теоретичного пізнання.

Кожна людина, особливо та, яка займається теоретичною діяльністю, має звичай приписувати “світу самому по собі” свої (у тому числі специфічно людські) властивості й види діяльності (онтологізувати їх). Це стосується також і самоствердження, котре є “найбільш універсальним і суттєвим у будь-якому бутті” (П.Тілліх). Самоствердження – це рух шляхом прогресивного розвитку. “Кожному явищу властиве, – писав Ф.Бекон,

– благо збереження й благо вдосконалення”, причому “зберігати предмет у його первісному стані – це щось менш важливе, ніж звести цей же предмет до більш високої природи. Бо скрізь у межах будь-якого виду ми натрапляємо на прояви високої природи, до величі й гідності якої прагнуть індивіди, які володіють більш низькою природою... Адже для людини справжнє піднесення або наближення до божественної або ангельської природи – це насамперед удосконалення її форми” [1, с.341]. Отже, вже у філософії Нового часу формулюється універсальне поняття руху й розвитку (удосконалення) шляхом онтологізації тих ефектів, до яких доходить людина за допомогою самоствердження. У зв’язку з цим можна вважати, що ідея універсального прогресу як сходження “від простого до складного”, “від нижчого до вищого” і т. д. аж до “від поганого до кращого і далі – до ще кращого” ініційована ідеєю (або відчуттям) сходження по ціннісній шкалі в процесі самоствердження [3, с.106].

У міру проходження шаблів самоствердження особистість може досягти рівня генія. У реалізації цього рівня існують дві головні проблеми: 1) реалізація природних незвичних здібностей, тобто перехід від потенційних можливостей до актуальних і 2) збереження при цьому якості людини. Розв’язання цих проблем зумовлене наявністю ідеалу. Не зупиняючись на значенні ідеалу у формуванні й становленні світогляду особистості, підкреслимо, що далеко не всі ідеали можуть бути реалізовані. Одержуючи духовне задоволення від успішного виконання поставленої мети до самоствердження, індивід опиняється перед рівнем, який перебуває за межами його можливостей загалом. Проте не кожний розуміє міру своїх можливостей у конкретній сфері діяльності. Тому загальний імпульс до самоствердження досить часто штовхає суб’єкта на постановку позамежовних (для нього або взагалі для людини) завдань. Коли виявляється, що спроби розв’язати їх не вдаються, він може усвідомити свою помилку. У протилежному разі відбувається одне з двох: або саме життя рано чи пізно дуже наглядно й інколи дуже жорстоко демонструє цю помилку, або суб’єкт знаходить вихід у тому, що оголошує подібну мету (завдання) ідеалом. Зрозуміло, що останнє для суб’єкта значно сприятливіше, ніж перше [3, с.106]. Зазначимо, саме для суб’єкта, тому що історія знає велику кількість прикладів, коли такого роду завдання нав’язувалися одною людиною або групою (партією, класом) іншим людям як “керівна і спрямовуюча сила”. Для цих ситуацій характерні мовні звороти, які вимагають, щоб усі були “самовіддані ідеалу”, прагнули реалізувати його “будь-якою ціною”, “не зважаючи ні на що” і т. п. До чого це призводило й могло призвести, добре відомо. Передбачаючи це, В.Соловйов, характеризуючи одну з форм російського “патріотизму”, писав: “А між іншим, ці протиприродні прагнення, ця “мерзенність запустіння”, поставлена на місце ідеалу, – усе це має своєю первісною спонукою... турботу про свої власні інтереси... Якщо особисті інтереси будь-якої групи людей ставляться на місце загального блага..., то виходять не справжні ідеали, а тільки ідоли. І служіння цим становим, національним та іншим ідолам, як і ідолам язичницьких релігій, обов’язково перейде в аморальні й кровожерливі оргії [6, с.609–610].

Глибоку й релевантну теорію самоствердження виявилось можливим побудувати на основі дослідження таких психологічних феноменів, як саморозкриття, самоприйняття, “Я-концепція” і т. д. Ці поняття є центральними для гуманістичної психології, або персонології (Г.Олпорт, А.Маслоу, К.Роджерсію та ін.). Вихідним пунктом теоретичних концепцій персонологічного напрямку й відповідним моментом його психотерапевтичних технік стала інтерпретація особистості як відкритої системи, котра розвивається й самовдосконалюється. “Достатньо задоволені у своїх основних потребах у безпеці, любові, повазі і самоповазі, – пише А.Маслоу, – люди мотивуються тенденціями до самоактуалізації, котра визначається як актуалізація потенціалів, здібностей і талантів, як виконання місії (поклику долі, призначення), як більш повне знання й

прийняття особистістю власної внутрішньої природи, як тяжіння до єдності, інтеграції або синергії всередині особистості, які ніколи не припиняються” [7, с.25]. Потребу в самоактуалізації Маслоу виражає досить зрозуміло й коротко: “Чим людина може бути, тим вона й повинна бути” [7, с.162].

З точки зору К.Роджерса, індивід володіє вродженою здатністю, прагненням до актуалізації потенцій свого організму. При “безумовному позитивному ставленні до себе”, при повному взаєморозумінні з іншими людьми індивід стає відкритим своєму досвіду, що, у свою чергу, сприяє усвідомленню структури реального Я та її конгруентності цьому досвіду. К.Роджерс вважає, що переживання, прагнення й тривоги індивіда можуть розв’язуватися завдяки зовнішній допомозі психотерапевта, який, при безумовному позитивному ставленні, керує Я-концепцією і реорганізовує її. У кінцевому підсумку розвиток особистості є виключно в компетенції самої особистості. Людина живе, по суті, у своєму власному особистісному і суб’єктивному світі, і навіть її найоб’єктивніше функціонування в науці є результатом суб’єктивних намірів і елективного вибору [3, с.112].

Саморозкриття, усвідомлення відмінностей між реальним та ідеальним “Я” є нічим іншим, як усвідомленням здатностей людини до діяльності (потенціалу самоствердження). Саморозкриття, яке здійснюється внаслідок зняття психологічних бар’єрів, прийняття негативної інформації й усвідомлення себе в цілому, є важливою характеристикою самоствердження. Головна мета самоствердження в персонології вбачається в розширенні особистісного досвіду, а в кінцевому підсумку – у зростанні усвідомлення себе. “Саморозкриття, повага до почуттів, усвідомлення самого себе і свого фізичного “Я”, відповідальність і принцип “тут і тепер” [5, с.338] є основними характеристиками самоствердження (за К.Рудестамом). Якщо саморозкриття й усвідомлення себе належать до потенціалу самоствердження, то покладання відповідальності на себе й увага до почуттів пов’язані з проблемою способу (механізму) самоствердження (з різницею між самоствердженням шляхом самовизначення й шляхом заперечення іншого “Я”). Покладання відповідальності на себе є проміжним етапом між саморозкриттям і різними поведінковими механізмами самоствердження, установкою на подолання позиції залежності, тенденцією до самостійного прийняття рішень і до конструктивного ствердження свого “Я” [4, с.192].

Оцінюючи персонологічний підхід до проблеми самоствердження, варто відзначити його переваги, які полягають в узгодженості емпіричних досліджень і психотерапевтичної практики, з одного боку, і теорії – з іншого, в їх тісній взаємодії і взаємодопомозі. А загалом проблеми саморозкриття та усвідомлення себе і впевненості в собі є взаємодоповнюючими. Перша з них пов’язана з усвідомленням людиною своєї істинно людської сутності, а друга – з реальним механізмом самоствердження себе в соціумі і в самому собі. Кожна з цих проблем, узята окремо, має певні незакінченості, є фрагментарною. Водночас постановка цих проблем свідчить про необхідне існування загальної теорії самоствердження. Адже самоствердження пронизує все наше життя від його вищих проявів до гранично низьких. Воно – могутня сила, яка може діяти по-різному: або творити, формувати людину, підносячи її чи не до божественних висот, або може руйнувати її, повністю позбавляючи людської подобі й гідності. Для цього потрібно навчитися використовувати ірраціональну енергію виключно в позитивно-творчих цілях.

Мислителі минулого звертали увагу на проблему самоствердження, хоча й без спеціалізованого аналізу, найчастіше у взаємозв’язку з іншими проблемами. Тому їх рекомендації суб’єкту, який самостверджувався, виявлялися не завжди надійними. Наприклад, на думку К.Гельвеція, одним із двох найважливіших завдань “досконалого виховання” є визначення “найбільш правильних засобів, щоб запалити в молодих лю-

дях прагнення до слави й до суспільної поваги” [2, с.603]. Тобто пропонувалося інтенсивно розвивати імпульс до самоствердження. Насправді ж у цьому віці людина, як правило, творить через те, що на фоні більш чи менш нормального імпульсу відчуває гострий дефіцит потенціалу. Ця колізія призводить до того, що суб’єкт починає використовувати досить штучні, химерні й навіть потворні способи самоствердження. У результаті виникають явища юнацького максималізму, епатажної поведінки тощо [5, с.339].

Для освітньо-гуманістичного процесу вкрай важливо сформулювати конкретні рецепти людської поведінки, що підвищить цінність людини й освітньо-педагогічного процесу загалом. У рамках певної держави, наприклад української, покращення ролі освіти у формуванні позитивних особистісних якостей громадян можливе за умови відповідного аксіологічного спрямування навчального процесу. Від змісту й спрямованості навчальних дисциплін, виховного процесу залежить духовна, морально-психологічна культура студентів. Виходячи зі стану особистості, неоднозначних соціокультурних впливів на неї, спрямованість освітнього процесу в державі має бути націленою на духовне збагачення й творчу діяльність особистості, що розкриває свої здібності до самореалізації та створення умов для саморозкриття інших людей.

Тільки при такому підході можна сподіватися, що суб’єкт навчального процесу буде прагнути стати особистістю через самоствердження завдяки власному самовизначенню. Людина повинна усвідомити, що вона за своєю сутністю – особистість, тому має віддати належне особистісному самоствердженню. Свого часу Г.-Д.Торо говорив: “Так багато народу стало тому, що немає особистостей. Але саме вони – населення світу” [5, с.341]. Надія на це особливо потрібна Україні, в якій традиційно панували доособистісні форми самоствердження – особливо інклюзивні, пов’язані з такими явищами, як общинність, соборність, соціалістичний колективізм тощо. Сьогодні вперше за всю нашу історію відкрилася широка можливість для особистісного самоствердження, і головним каталізатором цього процесу залишається царина освіти, яка повинна здійснюватись у контексті персонології самоствердження. А для цього освітній процес має адекватно реалізувати продуктивні ідеї сучасної філософії освіти.

Необхідно враховувати, що процес формування особистості в умовах техногенної, постіндустріальної цивілізації є досить складним завданням через функціонування та активний розвиток самодостатніх, незалежних від людської волі об’єктивних глобальних процесів. У такій системі світових зв’язків і процесів людина втрачає не лише можливості, але й онтичне підґрунтя активної творчої діяльності. Адже технологічне, постіндустріальне середовище функціонує самостійно, формуючи тим самим структурні мережі, які не мають спорідненості з буттям особистості.

Важлива роль у подоланні даних суперечностей і належить концептам філософії освіти. Вони теоретично визначають цільові установки особистості, її аксіологічні орієнтири й сутісний зміст, рівні, форми самоствердження, можливість продуктивних комунікацій, взаєморозуміння й досягнення вищих смислів буття. Тим самим усвідомлюється сутність особистості, її внутрішня духовна свобода, котра виробляє здатність до вироблення в людині мотивів і волі до самоорганізації і самореалізації.

Тому незаперечною актуальністю і відзначається проблема залучення норм наукової раціональності постнекласичного типу не лише до розвитку соціального середовища, але й до формування духовного універсуму особистості. Поєднання в процесі особистісної самоідентифікації сучасної людини як ірраціональних форм свідомості, так і норм раціональної наукової реакції на функціонування техногенного середовища є важливим завданням сучасної гуманітарної науки, соціально-філософського знання.

1. Бэкон Ф. Новый органон // Ф.Бэкон. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1971. – Т.1. – 567 с.
2. Гельвеций К.А. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1973. – Т.1. – 547 с.

3. Никитин Е.П., Харламенкова Н.Е. Самоутверждение человека // Вопросы философии. – 1999. – №9. – С.58–69.
4. Рудестам К. Групповая психотерапия. Психокоррекционные группы: теория и практика. – М.: Наука, 1990. – 231 с.
5. Скотний В.Г. Філософія освіти: екзистенція ірраціонального в раціональному. – Дрогобич: Вимір, 2004. – 348 с.
6. Соловьёв В.С. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т.1. – 892 с.
7. Maslow A. Toward Psychology of Being. – N.Y., 1968. – 352 p.

*In the article the author examines the problem of a personality's self-assertion in the conditions of the modern, man-caused information civilization. The topicality of the theoretical examination of a personality's being is conditioned by the interrelation of the rational and the irrational, with the latter acquiring more importance today. Taking this into consideration it is necessary to pay more attention to the analysis of the phenomenon of the irrational in the contemporary social-philosophic discourse, without which the complete self-realization of the personality is beyond reach. It is important to put emphasis on the peculiarities of humanization of the people's life as the rational tendencies are growing today. The outcome much depends on further elaboration of the philosophy of education concept.*

**Key words:** *personality's self-assertion, rational, irrational, humanization, personology.*

УДК 323. 39  
ББК 66. 032

Валентина Стець

### СИСТЕМА ЦІННОСТЕЙ УКРАЇНСЬКОЇ ЕЛІТИ

*У статті аналізуються особливості системи цінностей сучасної української еліти, роль ціннісних орієнтацій, які визначають спрямованість національної еліти. Обґрунтовується положення про те, що національний інтерес є основою цінністю для національної еліти, у процесі формування якої активну участь має брати система освіти.*

**Ключові слова:** *еліта, цінності, ціннісні орієнтації.*

**Постановка проблеми.** У цивілізованому суспільстві завжди є люди, здібності, розум, передбачливість, рішучість яких допомагають суспільству долати негаразди. Традиційно такі завдання покладаються на еліту країни, нації, яка покликана професійно керувати справами суспільства, урегульовувати конфлікти, розв'язувати суперечності, піклуватися про добробут співгромадян. В умовах сучасного суспільства самотійність і значущість елітарних кіл буде зростати [5]. Однак суспільство не може покладатися на те, що до влади завжди приходитимуть компетентні люди, з високим почуттям відповідальності, які будуть піклуватися про співгромадян і авторитет української держави. Мова йде про роль ціннісних орієнтацій еліти, адже саме вони визначають спрямованість, “образ” еліти. На жаль, у вітчизняній науковій літературі відсутнє системне висвітлення зазначеної проблеми.

Дослідження ціннісних орієнтацій привертало увагу багатьох авторів. Про це писали ще М.Вебер, Е.Дюркгейм, Т.Парсонс. Вивчають цю проблему й сучасні науковці, зокрема О.Ручка, О.Здравомислов, І.Мигович та інші. “Світ цінностей, – пише О.Здравомислов, – це, перш за все, світ культури в широкому розумінні слова, це сфера духовної діяльності людини, її моральної свідомості, її прихильності – тих оцінок, в яких виявляється міра духовного багатства особистості” [4]. Мета нашої статті полягає в з'ясуванні особливостей системи ціннісних орієнтацій саме вітчизняної еліти; специфіки взаємодії механізмів формування системи цінностей вітчизняної еліти та українського суспільства загалом; виокремленні механізмів деструктивного й конструктивного впливу на формування системи цінностей української еліти.

Що ж таке цінності і яка їх роль у життєдіяльності особи? Цінності – це матеріальні та ідеальні предмети, які є значимими для даної людини з позицій задоволення її потреб та інтересів.



Наявність стійких ціннісних орієнтацій характеризує зрілість людини й забезпечує її стійкість і стабільність. Так, наприклад, стійка структура ціннісних орієнтацій визначає такі якості особистості, як активність життєвої позиції, наполегливість у досягненні мети, дотримання певних принципів, цільність, надійність. І, навпаки, суперечливість у ціннісних орієнтаціях зумовлює непослідовність, непередбачуваність поведінки людини, нерозвинутість ціннісних орієнтацій людини зумовлює її інфантилізм, переважання зовнішніх стимулів у поведінці особи, а отже, і конформізм, безликість людини.

Таким чином, цінності – це ядро структури особистості, що визначає її спрямованість, вищий рівень регуляції поведінки особи [4]. Ще однією важливою функцією цінностей є прогностична функція, оскільки на їх основі здійснюється вироблення життєвої позиції та програм життєдіяльності, створення образу майбутнього, перспективи розвитку особистості. Отже, цінності регулюють не тільки нинішній стан особи, але й майбутній її стан, вони визначають не тільки її життєві принципи, але й цілі, завдання, ідеали. Цінності, виступаючи як уявлення особи про те, “як повинно бути”, мобілізують життєві сили й спроможність особи досягнути якусь мету. Основною функцією цінностей і ціннісних орієнтацій є регулятивна функція – регулювання поведінки особи в тих чи інших соціальних умовах. Цінності також є критеріями оцінки навколишньої дійсності: через систему цінностей ніби фільтрується вся інформація, що сприймається особою. Таким чином, цінності створюють упорядковану, стабільну й значиму для людини картину світу.

У даній статті для нас актуальною є проблема системи ціннісних орієнтацій як чинника, що детермінує процес становлення елітарної особистості, її громадянської, моральної, правової, політичної культури.

Сучасне українське суспільство, переживаючи корінні зміни соціокультурних стереотипів, поки що не може запропонувати більш-менш стійку загальноприйнятну систему цінностей. Складається достатньо парадоксальна ситуація. Відсутність такої системи, з одного боку, ускладнює процес соціалізації особи, з іншого, допомагає їй уникнути кризи ідентичності, у тому числі ціннісної кризи, яку переживає старше покоління. Міжпоколінні відмінності знаходять свій прояв у змісті такої складової механізму становлення соціальної суб’єктності, як вибір поколіннями тієї чи іншої життєвої стратегії. На нашу думку, цей вибір визначається як соціокультурними умовами, так і соціально-психологічними особливостями та установками різних вікових категорій.

Останні 10–15 років в Україні бурхливо формувалась нова еліта: політична, ділова, культурна. Особливістю цього процесу є майже повне випадіння з еліти інтелігенції традиційного типу, цінності якої не входили всупереч із загальнолюдськими й були прийнятними для загалу. Сучасна еліта останнім часом, очевидно, не несе в собі рис духовного лідерства на основі безперечних заслуг перед суспільством, втілювані нею цінності далекі від стандартів сучасного суспільства. Молодість і недосвідченість еліти привела до того, що правлячий клас є, а цінностей цього класу немає. У той час, коли ніякі зовнішні обставини чи статусні зобов’язання урядовців неспроможні так впливати на рішення, які вони приймають, як власні внутрішні переконання й цінності, уявлення про те, що припустимо і що неприпустимо.

Відомо, що ціннісні засади буття соціуму характеризуються надзвичайною стійкістю, їм не властиві стрімкі перетворення й зрушення. Адже систему суспільних цінностей, напрацьованих поколіннями, еліта покликана радше закріплювати, ніж прагнути до інновацій та впровадження передового досвіду. Звичайно, традиції можуть порушуватися. Однак на загал не що інше, як система цінностей, кристалізує й тиражує зразки поведінки.

В умовах сучасного розвитку суспільства соціальна поляризація й масова бідність постійно генерують спрощені популістські погляди на життя й цінності. Глибинний інтерес сьогоднішньої еліти полягає в тому, щоб на основі стійкого розвитку створити умови для трансляції цінностей вільної (політично), ринкової (економічно), конкурентоспроможної (економічно) України.

Лідерство еліти можливе лише на основі цінностей. Таких цінностей, за які люди готові йти на вогнище. Даних цінностей не може бути багато, але кожна цінність – як повітря, без якого не жити.

В ідеалі інтереси еліт і народу повинні збігатися. І статтю можна було б писати про цінності всього суспільства. Наголос на еліти робиться, виходячи з розуміння тих реалій, які підказують, що вектор змін завжди в нашій країні задає еліта. У даний час українська еліта не захищає головної цінності – основного національного інтересу, в ім'я якого вона існує. Інакше вона не допустила б ні розгулу злочинності, ні дитячої безпритульності, ні розповсюдження пияцтва й наркоманії, ні вивозу (законного і незаконного) капіталу за межі країни. Усі ці явища явно не сприяють самореалізації кожного громадянина країни як природної, соціальної і духовної істоти. Більш того, вони ставлять під загрозу існування народу, а тим самим і держави. Такий стан речей можливий із таких причин:

- нинішня еліта налаштована не- або навіть антинаціонально;
- еліта не розуміє взаємозв'язку між національним інтересом і власним існуванням.

У сучасній Україні ціннісні орієнтири еліти відображають не лише прогресивні способи державного управління, а й традиції радянського періоду розвитку та навіть досвід інших, більш ранніх етапів вітчизняної історії. Тож не дивно, що в культурно-професійній свідомості еліти практично недоторканими залишилися етичні погляди, що виправдовують наполегливе прагнення керівників до постійного розширення своїх повноважень.

Один із парадоксів сучасної ціннісної системи вітчизняної еліти полягає в тому, що в зневажливому ставленні до права (як до провідної управлінської цінності) спостерігається духовна солідарність верхівки й основної маси суспільства. Дію останньої відчутно ще й тому, що внутрішнє заперечення цінності права підкріплюється й постійною наявністю подвійних стандартів відповідальності, які привчили керівників різного рівня до уникнення будь-якої реальної відповідальності перед суспільством.

До пріоритетних механізмів налагодження конструктивної суб'єкт-об'єктної взаємодії еліти України й системи її професійних цінностей належать: раціональне збалансування суспільно-політичних інтересів; зміна парадигми сприйняття політики як такої [3]. Розуміння політики як технології досягнення суспільно визначених цілей визначає встановлення чітких, зрозумілих кожному правил участі суспільства в управлінні державою, кардинальна зміна управлінської культури, самої філософії державного управління; розвиток соціальних механізмів “природного” виділення “кращих людей”; підвищення ефективності системи політичної освіти населення й професійної підготовки управлінських кадрів тощо.

Нова модель управління суспільним розвитком має базуватися на принципах прозорості, під яким розуміється право кожної людини знати, де й ким приймаються рішення, скільки й на що витрачаються кошти держави, оскільки це є запорукою побудови відкритого й демократичного суспільства [2].

Ураховуючи все вищезазначене, можемо говорити про те, що перед системою національної освіти сьогодні стоїть головне й давнє завдання – підготувати національно орієнтовану еліту. Інакше кажучи, система освіти повинна зробити так, щоб кожен представник еліти знав, що його головна цінність – національний інтерес, і міг би

свідомо й наполегливо цей інтерес захищати. Це необхідно, щоб країна й народ змогли зберегтися й вийти з катастрофи в умовах зміни цивілізації і під впливом процесу глобалізації. Утім, національно орієнтована еліта потрібна й самій системі освіти. Адже якщо ця система не готує людей, здатних захищати національні інтереси, її існування втрачає сенс. Особливо це стосується системи вищої освіти, яка постачає кадри у вищі прошарки національної еліти, тому що для безпосередньої участі у виробничих процесах достатньо й середньої спеціальної освіти.

У цілому, уся система освіти має вирішити такі завдання:

- пояснити всім особам, які, можливо, увійдуть у склад еліти, головний національний інтерес України;
- показати взаємозв'язок між національним інтересом та існуванням національної еліти як особливої функціональної групи;
- виробити в представників еліти здатність ототожнювати себе з власним народом.

Якщо ці три завдання не будуть вирішені й представники еліти не захищатимуть національні інтереси, то країну, систему освіти, та й національну еліту чекає незавидна доля.

Цінності – це ядро структури особистості, що визначає її спрямованість, вищий рівень регуляції поведінки особи. Основною функцією цінностей і ціннісних орієнтацій є регулятивна функція – регулювання поведінки особи в тих чи інших соціальних умовах. Втільовані сучасною елітою, яка не несе в собі рис духовного лідерства, цінності далекі від стандартів сучасного суспільства. Протидіяти згубним руйнівним процесам країна може тільки під керівництвом національно орієнтованої еліти, що розуміє й захищає головний національний інтерес, який полягає в тому, щоб створювати й охороняти максимально сприятливі умови для розвитку кожного громадянина країни. Створення національно орієнтованої еліти з гуманістичною системою цінностей, яка не входила б у суперечку із загальнолюдською системою цінностей, – головне завдання національної системи освіти.

На нашу думку, у контексті дослідження цінностей сучасної еліти варто було б звернути увагу на роль освіти в процесі формування системи цінностей саме елітарної особистості. Це може бути предметом подальших наукових пошуків.

1. Бороноев А.О., Смирнов П.И. Россия и русские: характер народа и судьбы страны. – С.-Пб.: Санкт-Петербургская панорама, 2001.
2. Вебер Макс. Покликання до політики // Соціологія: Загальноісторичні аналізи. Політика: Пер. з нім.: О.Погорілий. – К.: Основи, 1998. – С.173.
3. Гайдар Е.Т. Государство и эволюция. – С.-Пб.: Норма, 1997.
4. Здравомыслов А.Г. Потребности. Интересы. Ценности. – М.: Политиздат, 1986. – 223 с.
5. Кальниш Ю.Г. Етика влади й розвиток культури державного управління в Україні // Розвиток культурного потенціалу державних службовців в Україні: Наук. пр. / За заг. ред. В.А.Рибкала. – К.; Житомир: Полісся, 2002. – С.190–205.
6. Смирнов П.И. Социология личности: Учебное пособие. – С.-Пб.: Об-во М.М.Ковалевского, 2001.

*In the article the features of the system of values of the modern Ukrainian elite are analysed, role of valued orientations which determine the orientation of national elite. Obgountovouetsya position about that national interest is a basic value for a national elite in the process of forming of which active part is to be taken by the system of education.*

**Key words:** elite, values, valued orientations.

УДК 260.1: 282

ББК 86.375

Святослав Кияк

**ЕКУМЕНІЧНИЙ АСПЕКТ У МІСТИЧНИХ ТРАДИЦІЯХ  
КАТОЛИЦИЗМУ Й ПРАВОСЛАВ'Я**

*У дослідженні на численних джерелах здійснено узагальнений аналіз екуменічного потенціалу містичних традицій католицизму й православ'я. Доводиться, що, на відміну від православного вузько особистого характеру містицизму, католицькому містицизму є притаманний поступовий теоретично, історично й суспільно вмотивований перехід від середньовічної спекулятивної, духовної традиції до практичної духовно-пасторальної містики XIX–XX століття. Остання вирізняється своїм загальнолюдським христоцентризмом, базованим на Христових засадах любові, та антропоцентризмом – відкритістю до духовно-суспільних потреб людини.*

**Ключові слова:** містична традиція католицизму й православ'я, екуменічний діалог, духовно-суспільне значення містики, пасторальні проблеми містики.

**Актуальність проблеми.** Автентична містика в християнстві, як у католицизмі, так і в православ'ї, за двотисячолітню історію пройшла непростий шлях становлення, завше виступаючи джерелом великодушної любові до ближнього, глибоких духовних практик та свідченням присутності Бога в житті християн [10, с.189–190], що засвідчено, насамперед, у містичних концепціях та в містичному досвіді цих конфесій. Основою як православної, так і католицької містичних концепцій є засада про те, що пізнання Бога – Світового Розуму, а через нього – сутності світу можливе лише шляхом містичного досвіду безпосереднього, “живого спілкування”, контакту з особовим Богом, який розглядається як “єднання”, “розчинення” чи “занурення” в нього [13, с.197]. Східне християнство розуміє цей досвід як практику лише особистого зв'язку з Богом-Отцем через Слово-Христа у Святому Дусі, в особистому зв'язку, що здійснюється у молитві [23, с.13]. Приготуванням до містичного поєднання з Богом (як у православ'ї, так і в католицизмі) виступає аскетизм, котрий слугує передумовою формування християнської містики як “містики Безкінечності”, яка в обох напрямках християнства має христоцентричний характер. Ця христоцентричність містики полягає в реалізації досвіду Ісуса Христа щодо скерування світу до зустрічі з особовим Богом у любові. При цьому Ісус Христос виступає живим досвідом у розпізнанні обличчя й троїчного буття Бога [12, с.277], що було й залишається наріжним каменем як східного, так і західного містичного богослов'я, зокрема святоотцівського досвіду ранньої церкви. Саме ця христоцентрична схожість містичних парадигм католицизму й православ'я слугує вагомою екуменічною передумовою діалогу цих конфесій, а тому актуальним є дослідження історичного досвіду та суспільно-практичного змісту й значення містичних традицій цих двох напрямів християнства в сучасному екуменічному русі.

**Мета повідомлення:** з'ясувати історико-теологічні особливості католицької та православної містичної традиції як духовно-суспільної передумови екуменізму.

Доктринальні основи аскетичної й містичної практики та досвіду католицизму й православ'я, незважаючи на спільну христоцентричну основу, з огляду на відомі історично-церковні обставини, які вплинули й на особливості розвитку їх містичних традицій, усе ж різняться між собою як за своєю теорією, так і за принципами та свідцтвами, що набуло особливого окреслення, починаючи від епохи середньовіччя.

Так, православна містична традиція від середньовіччя й до сьогодні залишається мало зміненою, базуючись на духовному досвіді як молитовній практиці головно особистого зв'язку людини з Богом-Отцем через Слово-Христа у Святому Дусі шляхом особистого чи спільнотного аскетичного приготування до містичного поєднання з Богом, приділяючи менше уваги духовно-суспільним функціям містики, зокрема

індивідуальному душпастирюванню (сповідництву) та освітньо-виховній діяльності [23].

З огляду на цю особливість православної містики в нашому дослідженні більш детально проаналізовано духовно-суспільний досвід католицької містики.

Уже навіть узагальнений огляд містичного досвіду католицизму під кутом зору аналізу еволюції його духовно-суспільного змісту в період після Ліонського собору (1274 р.) дозволяє виявити в католицизмі органічне поєднання духовно-суспільних та пасторальних аспектів містики.

Ліонський собор засвідчив активний ріст у католицизмі апостольського характеру в активізації містицизму, що було засвідчено, зокрема, зростанням числа монаших організацій у другій половині XIII ст., які успадкували містичний досвід як ранньої церкви, так і отців раннього середньовіччя (святих Августина, Бенедикта, Григорія Великого, Домініка, Томи Аквінського, Франциска Асизького, Бонавентури та ін.), а це зумовило розвиток у монаших спільнотах цього досвіду через витворення перших містичних концепцій.

Саме такими яскравими творцями католицького містицизму кінця XIII ст. були німецькі містики з монастиря Гельфти, зокрема, святі Махтільда Магдебурзька (+1297) та Махтільда Хакеборнзька (+1299), Гертруда (+1302), а також св. Бригіда Шведська (+1373) й інші, які досягнули висот містичного стану, мали дар ясновидіння, описавши у своїх творах свій містичний досвід. У його основі було екстатичне поєднання з Богом у формі діалогу їх душ із Христом через звільнення від усього земного. У центрі їх духовного життя був культ страждань Христа та його Святого Серця, а також пошанування Діви Марії [11, с.190–193; 19, с.27–28].

Культ Христа та його страждань складав основу містичного досвіду й англійських містиків XIII ст., для яких основою духовного споглядання як роботи розуму, яка веде до єдності з Богом у любові, була Трійця, котра, будучи непізнанною, стає доступною через любов і радість пізнання, що веде до премудрості – джерела пізнання для особи й спільноти. При цьому англійські містики виробили три ступені споглядання як джерела містичного досвіду, які в наступні століття набули дальшого розвитку: пізнання Бога за посередництвом пізнання Св. Письма й науки церкви; афективне споглядання Христа в безперервній молитві; досконале споглядання як наслідок дії Святого Духа, яке часто супроводжується екстазом, духовним захопленням і відреченням [11, с.207–209].

Здобутки німецького та англійського містичного досвіду були розвинуті католицькими містиками наступних століть. Так, св. Катерина Сієнська (+1380) з великою ясністю й точністю описала містичне поєднання з Богом та його присутність у душі, яка виявлялася в постійному молитовному спілкуванні її з Богом. Саме цей містичний досвід молитви в подальшому став основою провідної методики містики XV–XX ст. – методики медитації, започаткованої св. Томою Кемпійським (+1274) та розвинутим св. Ігнатієм Лойолою (+1556).

І.Лойола вдосконалив попередній досвід медитації, надавши духовним вправам нову форму – форму спеціальних духовних вправ, які й до сьогодні іменують “реколекціями”, котрі стали засадничою концепцією духовної діяльності заснованого цим святым ордену єзуїтів, який, за задумом засновника, був і залишається досі пристосованим до потреб часу [22, с.5–6]. Духовні вправи (реколекції, в основі яких є особисті й колективні духовні вправи – медитації) та містичний духовний досвід І.Лойоли стали дієвим засобом духовного відродження світу через посередництво духу Христа при допомозі методів самозаглиблення на самоті (медитації) та спеціальної методики розумової молитви подумки й глибокого всестороннього іспиту совісті, омертвлення тілесних пристрастей, активної євангелізації та апостольського служіння ближнім [1, с.10].

Поряд з І.Лойолою в XVI ст. в розвиток містичного досвіду католицизму вагомий вклад також зробили видатні іспанські містики св. Тереза Авільська (+1582) та св. Іван від Хреста (+1591). Зокрема, св. Тереза у своїх трактатах розвинула практичний досвід молитви через психологічну інтуїцію, яку радила базувати на глибокому особистому й сторонньому досвіді, а душу людини вона зображала як замок, у центрі якого на троні перебуває Христос-Цар [11, с.247]. Св. Іван від Хреста прославився як “критик чистої містики”, котрий зробив особливий вклад у духовно-практичне наповнення містики, обґрунтувавши методи досконалого інтенсивного й глибокого поєднання душі з Богом через її активне й пасивне очищення [9, с.169].

Досвід практичної медитаційної містики св. І.Лойоли та іспанських містиків набув активного розвитку завдяки працям італійських містиків: святих Магдалини з Паці (+1607), Катерини де Річчі (+1590), Филипа Нері (+1595), Катерини Сієнської (+1510) та Франциска Сальського (+1662), в основі містичного досвіду яких була необхідність внутрішнього самоумертвлення як дієвого засобу досконалого поєднання з Богом і набуття божественної любові. Так, Ф.Сальський, який, за свідченнями сучасників, будучи людиною, характер і життя якої у вищій мірі відображали характер та життя Ісуса Христа, зумів надати християнській містичній духовності характеру, більш відкритого до людини, вивівши її за монастирські стіни. Цей святий в основу духовного досвіду поклав єдність благочестя або благодаті Божої, яка походить від добрих діл, з глибокою активною медитацією й служінням людям.

Духовний досвід містиків XIII–XVI ст. заклав основи католицької містичної духовності нового часу, яка в XVII–XVIII ст., зокрема у Франції та Італії, була скерована головним чином на боротьбу з протестантизмом, яка спонукала тодішню церкву до реальної реформи її життя, що була довершена силами капучинів, кармеліток, францисканців та єзуїтів. Найбільш відомим серед них є св. Альфонс Лігуорі (+1787), який належить не до спекулятивних теологів, а до спеціалістів з пастирського богослов'я, більшість робіт якого присвячена духовному життю, в яких розвинуто досвід св. Франциска Сальського. Духовне вчення св. Альфонса Лігуорі домінувало не лише в тогочасній Італії, але й залишилось актуальним в усій католицькій церкві до сьогодні. У центрі цього містичного вчення завжди були Ісус і Діва Марія, а постійною темою його була тема любові до Бога й підпорядкування себе його волі. При цьому цей святий як засади спасіння та християнської досконалості виділяв молитовну практику та уникання гріха як живих виявів любові до Бога. Ці засади надавали його містиці чіткого практичного спрямування, що також отримало підтвердження в його численних працях, проповідях та реколекційних науках для священників, оскільки, як цілком слушно наголошував цей святий, саме на священниках лежить відповідальність за досконале духовне життя вірних, за виховання в них духовних якостей Христа й Богородиці [16, с.12]. Практичний пастирський досвід містицизму А.Лігуорі був розвинутий у наступних століттях його послідовниками-священниками, які своєю ревною душпастирською працею у царині надання духовної та соціальної допомоги примножили й актуалізували цей досвід. Так, історичними символами цього досвіду в XIX ст. є св. Іван Марія Віанней (+1859), св. Дон (Іван) Боско (+1888) та Джон Генрі Ньюмен (+1890).

Основою духовної діяльності св. І.М.Віаннея, пароха з французького міста Арс, було проголошення величчю любові Бога й Богородиці, культ якої був ним активно практикований іще за 18 років до офіційного проголошення католицького догмату про Непорочне Зачаття Богородиці [2, с.5]. Ця провідна містична засада активно втілювалась святим через сповіді, які відбували в цього пароха тисячі людей за рік, що відбували до нього з усієї Франції впродовж сорока одного року його душпастирського служіння.

Св. Іван Боско також прославився як “практичний містик” через творче поєднання духовного містичного досвіду своїх попередників, зокрема св. Франциска Сальського, з

педагогікою, базованою на педагогіці Христового Євангелія, а отже – на любові, милосерді, доброті, довірі й відповідальності, які він виховував майже впродовж піввіку у своїх численних учнів – італійських безпритульних дітей у заснованому ним духовно-виховному центрі “Ораторії” в м. Туріні [15, с.211].

Д.Г.Ньюмен іще до свого переходу до католицизму був відомий своїми апологетичними творами та глибоким духовним, перш за все, молитовним життям. Духовне життя – основа містики цього вченого – було не чимось теоретичним і спекулятивним, а живою сутністю й разом із тим скритою, містичною тайною, базованою на любові, котра втілюється в Богові й прагне споглядальної дії, насолодження Богом і його благами [11, с.333–334].

Практичний духовно-пасторальний характер католицької містики XIX ст. отримав творчий розвиток у християнській духовності XX століття, яка своїм розвитком у значній мірі завдячує французьким містикам. Серед них особливо вирізняється св. Тереза з Ліз'є (+1897), яка, незважаючи на те, що жила в XIX ст., довершила надзвичайний вплив на двадцяте століття, викликаючи вже понад сто років захоплення не лише християн, але всіх, хто намагається в рутині життя віднайти красу й радість любові [20, с.3; див.: 17, с.95]. Вона була істинним апостолом любові й свідком богословської аксіоми про те, що людину роблять святою не стільки діла, скільки любов. Саме завдяки глибокій довірі до Бога їй вдалось досконало підпорядкуватись божественній волі і всім серцем віддатись своєму покликанню – жертвності душі через вияв досконалої самовіддачі при виконанні щоденних обов'язків, даючи тим самим приклад і надію всім “малим душам”, які прагнуть іти за Христом [24, с.15].

Містичне життя й діяльність св. Терези з Ліз'є були надзвичайно схожі з духовним досвідом іще однієї видатної містички XX ст. – св. Фаустини Ковальської, яка стала всесвітньо відомою завдяки культу Милосердя Божого, сутність якого вона пізнала надприродним шляхом через божественну візію й зафіксувала у своєму “Щоденнику”, написаному на чітку вимогу Господа Ісуса, в якому розкрита глибина її духовного життя. Усе життя св. Фаустини було зосереджене на настійному прагненні щонайповнішого поєднання з Богом і жертвенної співпраці з Ісусом у справі порятунку душ. Господь обдарував її великими духовними дарами: даром глибокої контемплативної молитовної медитації й пізнання таємниці Божого Милосердя, видіннями, з'явленнями, скритими стигмами, даром пророцтва й читання в людських душах, а також – рідкісним даром містичного шлюбу з Христом [3, с.4].

Іще однією всесвітньовідомою представницею сучасного католицького духовно-пасторального (практичного) містицизму, для якого характерна реалізація безмежної любові Бога через милосердне служіння людям, є Мати Тереза з Калькутти [+1997], яка у 2003 році папою Іваном Павлом II була проголошена блаженною. Гаслом її життя й праці було “Любити – означає віддати все і віддати саму себе” [5, с.5]. Феномен Матері Терези – це живе Євангеліє Христа, яке поєднувало в собі глибоку медитаційну контемплативність Богочоловіка й Богородиці з активною цілковитою посвятою свого життя служінню людям, зокрема невиліковно хворим з усієї Індії – терплячим дітям Божим [6; 24].

У когорті католицьких духовно-пасторальних містиків сучасності особливе місце займає отець (падре) Піо (+1968), якого 16 червня 2002 року Католицька церква проголосила святым. Цей святий є живим свідченням гармонійного поєднання в сучасному католицькому містичному досвіді його історичних духовних засад – глибокої любові до Христа й хреста Господнього, котра у святого була засвідчена впродовж п'ятдесяти років стигмами – ранами, як у Ісуса, культом Богородиці та безкінечною відданістю в служінні людям [18, с.28–29], що, як і у св. І.М.Віаннея, проявилось в невтомному душпастирстві – служінні Євхаристії, незважаючи на терпіння від стигм, та в майже

безперервному слуханні сповідей від каянників, які прибували до нього з цілого світу. За ревне служіння Господь наділив святого дарами ясновидіння, біолокації, пророкування [14, с.10]. Також практичний містицизм отця Піо набув матеріалізації у величавій клініці, збудованій ним на пожертви його духовних синів і дочок та численних добродійців, яка отримала назву “Дім полегшення страждань” і яка діє до сьогодні. Окрім того, отець Піо є ідеологом та живим прикладом реалізації ще одного важливого сучасного практичного напрямку католицького містицизму, якому особливу увагу приділяв св. Альфонс Лігуорі, – духовного становлення священства й монашества та їх апостольського впливу на суспільство. Саме цей святий окреслив головні містичні засади духовного вдосконалення сучасного священства й монашества.

Серед цих засад провідними є ідеї про те, що духовна особа має бути, перш за все, “Божою людиною”, яка повинна постійно відновлюватись “серце в серце” з Господом, для якої жодна справа, навіть найбільш пекуча, не може заступити час, призначений Богові на молитву. При цьому священник повинен завжди бути “людиною людей”, для якої “кожна людина – брат” [8, с.3], а священника сучасний католицький містицизм трактує як “служителя радості”, яку він покликаний нести до людей [7, с.186], оскільки основою душпастирського служіння священників та монахів є пошанування “Божої подоби і образу в людині” [4, с.22]. Ця засада має і практичне значення – вона є підґрунтям для духовної боротьби та розвитку моральних чеснот, з допомогою яких реалізується основоположна християнська цінність – любов до Бога й ближнього [221, с.327].

**Висновки.** Проведений аналіз містичного досвіду православ'я й католицизму засвідчив чітку історичну успадкованість ними засадничих духовних християнських цінностей, які відіграють роль духовної основи в екуменічних стосунках цих конфесій – поєднання з Богом у формі діалогу християнських душ із Христом через звільнення від земних пристрастей. Усе ж у центрі містичного досвіду католицизму був і залишається культ страждань Христа та його Святого Серця, а також ушанування Діви Марії як духовних взірців у пасторальному служінні ближньому. Саме остання засада католицького містицизму за останні два століття набула нового, актуалізованого наповнення й реалізації в служінні як душам, так і життєвим потребам людей, що зумовило життєдайність католицького містицизму та його суспільно-практичну значущість і перспективність, а також є свідченням універсальної дії містичного досвіду католицизму, у центрі якого завжди були Христові заповіді любові.

1. Августин Й. SJ. По великой милости Твоей. Реколлеции, основанные на “Духовных Упражнениях” св. Игнатия Лойолы. – К.: Кайрос, 1994. – 240 с.
2. Бланк П. Святой Иван Мария Вianней. Духовні реколекції. – Львів: Добра книжка, 1999. – 87 с.
3. Боже Милосердя. Фрагменти щоденника святої сестри М.Фаустини Ковальської. – Львів: Місіонер, 2000. – 103 с.
4. Дзюрах Б., ЧНІ. Духовне життя монаха: На основі творів св. Теодора Студита. – Львів: Свічадо, 2003. – 484 с.
5. Думки Матері Терези. – Івано-Франківськ, 2006. – 184 с.
6. Життя Матері Терези. – Івано-Франківськ, 2007. – 250 с.
7. Кардинал Йозеф Ратцингер. Камни живые. – Санкт-Петербург: Изд-во св. Петра, 2002. – 197 с.
8. Куртуа Г. Коли Господь говорить до серця. – Львів: Місіонер, 2001. – 127 с.
9. Мережковський Д. Испанские мистики. – Томск: Водолей, 1998. – 288 с.
10. О’Колінз Д., Фаруджі Е. Малий теологічний словник. – Івано-Франківськ: ІФТКДІ, 1997. – 448 с.
11. Омэнн Д., ОР. Христианская духовность в католической традиции. – Рим–Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994. – 416 с.
12. Рагнер К., Форгрімлер Г. Короткий теологічний словник. – Львів, 1996. – 663 с.
13. Релігієзнавчий словник / За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
14. Ришка Ч. Винниця падре Піо. – Львів: Папуга, 2005. – 196 с.
15. Рудницька М. Дон Боско. Людина – педагог – святий. – Рим: Салезіанське видавництво, 1963. – 338 с.



16. Св. Альфонс Ліґуорі, ЧНІ. Велич і обов'язки священика. – Львів: Добра книжка, 2003. – 331 с.
17. Св. Тереза из Лизье. – Мысли. Любить вплоть до смерти от любви. – Краков: Кайрос, 1998. – 96 с.
18. Святий отець Піо. Щасливого всім дня! Розважання на кожний день року. – Івано-Франківськ, 2005. – 167 с.
19. Таємниця щастя. Молитви, об'явлення св. Бриґіді Ісусом Христом, про Його муку і пов'язані з цим незвичайні обітниці. – Львів: Місіонер, 1997. – 30 с.
20. Тонельєр К. Св. Тереза з Ліз'є. Духовні реколекції. – Львів: Добра книжка, 1999. – 79 с.
21. Чарді Ф. Koinonia – Койнонія: Богословсько-духовний путівник монашої спільноти. – Львів: Місіонер, 2002. – 364 с.
22. Шпидлик Т. Путь Духа. – Полоцк – Брест: Сафія, 1999. – 176 с.
23. Шпідлік Т. Духовність християнського Сходу. Систематичний виклад. – Львів: Вид-во ЛБА, 1999. – 496 с.
24. Therese M. Geschichte einer Seele. Die Heilige von Lisieux erzählt aus ihrem Leben. – Leutesdorf: Johannes-Verlag, 2004. – 247 s.
25. Wie ein Tropfen im Ozean. Hundert Worte von Mutter Teresa. – Wien: Verlag Neue Stadt, 1999. – 100 s.

*The general analysis of the ecumenical diversity of the Catholic and Orthodox traditions is based on a number of resources in this research. It's proved that unlike the Orthodox mysticism the Catholic one is characterized by the gradual theoretical, historical and social transition from the medieval spiritual tradition to the practical spiritual mysticism of the XIXth–XXth century. The latter distinguishes Christ and humanity and is based on Christ's principles of love as well as it faces both spiritual and social human needs.*

**Key words:** *mystical traditions the Catholic and Orthodox, the ecumenical diversity, spiritual and social human needs the mystic, the practical spiritual problems the mysticism.*

**УДК 233.265.31/.34**  
**ББК 86.375**

**Іван Остащук**

### **КАТОЛИЦЬКА АНТРОПОЛОГІЯ: КОНТЕКСТ ТРЕТЬОГО ТИСЯЧОЛІТТЯ**

*У статті аналізується загальна концепція людини в сучасній католицькій антропології, зокрема досліджується поняття “образу Божого”, такі її інтегративні риси, як свобода, трансцендентність, комунікативність, концепція “дарування себе” в контексті містерії Втілення; основні загрози гідності людини з боку науково-технічного прогресу.*

**Ключові слова:** *гідність, католицька антропологія, комунікативність, людина, “образ Божий”, наукове пізнання.*

Сучасна наука людську особистість розглядає багатоаспектно й плюралістично: своє бачення мають філософія, теологія, психологія, культурологія, біоетика тощо. Особливе місце в науковій антропологічній поліфонії належить голосу католицької церкви, що дозволяє виявити зв'язки між Богом і людиною, міжлюдські стосунки, а також персональний і суспільний виміри людини.

Метою нашого дослідження є висвітлення загальної концепції людини в сучасній католицькій антропології, зважаючи на контекст науково-технічних актуалій ХХІ століття.

Відповідно, ставимо перед собою розв'язання таких завдань:

- окреслити поняття “образу Бога” в наукових та пастирських працях Івана Павла ІІ;
- проаналізувати цілісну концепцію людини;
- визначити сучасні основні небезпеки, які загрожують людській гідності;
- дослідити етичні аргументи католицької антропології проти зловживань сучасного науково-технічного прогресу й тоталітарних політичних режимів.

Актуальність поставленої проблеми має кілька аспектів: академічно-науковий, суспільно-політичний та освітньо-виховний.

Одним з основних завдань науки є розгляд людської особистості в категоріях цілісності й інтегративності.

Зважаючи на процеси євроінтеграції, глобалізації, суспільної та культурної переорієнтації аксіологічних домінант, важливо не втратити автентичного розуміння екзистенції людини з пошануванням її гідності й свободи, що має превалювати не лише в мистецьких дискурсах, але й у державному законодавстві.

Освітньо-виховна система України (та інших держав) має обов'язок передати майбутнім поколінням правду про найвищу цінність людини, з виразним усвідомленням відповідальності. Окрім того, запропонована стаття допоможе студентам спеціальностей “Філософія” та “Релігієзнавство” у вивченні філософської антропології й історії католицизму.

У нашій статті опиратимемося передусім на католицьку антропологію й теологію, ключові позиції якої представляються на численних міжнародних конгресах і симпозіумах, а також дослідження окремих науковців та релігійних діячів, що аналізують антропологічну проблематику в контексті викликів глобалізації: передусім пап Івана-Павла II (1978–2005) та Бенедикта XVI, твердження й висновки яких мають значний вплив на розвиток теології, філософії й життя католицької церкви, а також Т.Бертоне, А.Сколи, Р.Буттільоне, М.Гжегоцького, А.Іванова та ін. В українській науці репрезентована тема потребує глибокого розв'язання, адже наша країна щоразу активніше включається у світовий політичний та науково-технічний процес, що ставить перед людством ряд викликів.

Антропологічна тематика є однією з основних у вченні католицької церкви, особливо в працях Івана-Павла II, який часто використовував поняття “образу Божого” у своєму теологічно-антропологічному вченні.

Папа тлумачить людський феномен як динамічну цілісність, яка реалізується через власні акти; людина не тільки діє, але й через власні вчинки творить та виявляє себе, особливо це стосується її свободи, трансцендентності й комунікативності.

Навчання про людину як “образ Бога” вписується, як підкреслює Іван-Павло II, у ситуацію людини, що перебуває “в пошуку власної суті, можна б сказати, своєї дефініції [...], самототожності” [14, с.25]. Римський понтифік акцентує на концепції дару в комунікативності людської особи: в онтологічній структурі людини вписане право дарувати себе [14, с.70–73]. Папа пов'язує христологію з антропологією: Христос відкриває людині саму людину, показує милосердя Отця та гідність відкупленої й покликаної до наслідування Сина Божого людини [16].

Єпископ Риму в енцикліці “*Centesimus annus*” (1991. 05. 01) підкреслив, що людина, на якій церква зосереджує свою увагу, не є особою “абстрактною”, але реальною, “конкретною” та “історичною”: це стосується кожного, адже Христос поєднав з Богом усіх людей [15]. У програмній енцикліці свого понтифікату “*Redemptor hominis*” (1979. 03. 04) слов'янський папа говорить, що “Христос є основною дорогою церкви [...] і дорогою кожної людини. На цій дорозі, яка веде від Христа до людини, на дорозі, на котрій Христос єднається з людиною, церкву ніхто не може затримати” [16]. Далі продовжує міркування: “Це вимога дочасної та вічної благодаті людини. Церква, з огляду на Христа та на ту таємницю, що становить життя самої церкви, єднається з кожною людиною, не може залишитись осторонь від того всього, що слугує добру людини, як і не може залишитись байдужою до того, що їй загрожує” [16].

Католицька церква зосереджує свою увагу на людині, що створена Богом та має стати Його дитиною, сподіваючись прощення та спасіння. Святіший отець Бенедикт XVI в енцикліці “*Spe Salvi*” (2007. 11. 30) пише: “Спасіння було нам пожертвоване в

тому сенсі, що нам дана надія, надія незрадлива, силою якої можемо протистояти сучасності: сучасність, навіть обтяжливу, можемо прожити та прийняти, якщо вона має певну мету, і якщо ми переконані, що ця мета є така важлива, що виправдовує складність шляху” [6].

Катехизм католицької церкви проголошує: “Гідність людської особи коріниться в її створенні на образ і подобу Богу; вона здійснюється у її покликанні до Божого блаженства” [5, с.410]. Адже “велика таємниця Втілення, Смерті, Воскресіння і Вознесіння Христа полягає на тому, що в Христі людська природа ввійшла всередину Пресвятої Трійці” [9, с.84].

Християнську концепцію людини в католицькій антропології можна сформулювати в таких основних тезах:

- людина – Боже творіння, спрямоване на зустріч із Ним;
- Друга Особа Пресвятої Трійці прийняла людську природу;
- людина несе відповідальність за власне самотворення й розвиток;
- призначенням людини є участь у божественному житті;
- відкуплення, яке здійснив Христос, не досягло повного результату, тому людина своєю гріховністю здатна перемогти лише за допомогою Бога;
- повнота реалізації людини сповниться після фізичної смерті в “кінці часів”;
- людська природа здатна преобразитися дією благодаті [див.: 1, с.307].

Інколи християнська позиція змушена обстоювати власний голос у секуляризованому уявленні про гуманізм, що часто суперечить євангельському посланню. Папа Іван-Павло II на одній із проповідей так сформулював покликання та місію людини в Європі третього тисячоліття: “Не буде єдності в Європі доти, поки вона не опиратиметься на єдності Духа” [11]. Один із найбільших моральних авторитетів сучасності підкреслив, що обмеженим уявленням про Європейський Союз є врахування лише економічної, ринкової та політичної інтеграції. Було б великою шкодою для майбутнього “старого” континенту не врахувати багатой гуманістичної й християнської традиції, а також відмовитися від досвіду церкви в осмисленні людської екзистенції.

Однією з найважливіших функцій християнства в процесі євроінтеграції є захист гідності й прав людини. Кардинал Т.Бертоне зауважив: “Людину слід розглядати в категоріях цілісності, цінувати її геній та поважати, зважаючи на вроджену гідність у захоплюючому Божому плані” [7].

Державний секретар Апостольської столиці сказав: “Людина є першою дорогою, яку церква мусить подолати у виконанні своєї місії, дорогою, визначеною самим Христом, яка незмінно проходить через таємниці втілення та спасіння” [7].

Католицька церква розглядає людину в повноті її екзистенції: в індивідуальній, суспільній діяльності, у контексті народу чи цілого людства; у світлі сумління – зі схильностями до гріха, слабкості та, водночас, постійним прагненням до пізнання істини, добра, краси, справедливості й любові. Часто людина постає перед багатьма випробуваннями й спокусами; інколи чинить те, чого не хоче, та не робить те, чого прагне. Церква зосереджується на цій сучасній особистості, що інколи стає жертвою науково-технічного поступу, який є плодом її творчого генія.

У сьогоднішньому світі моральність людини наражається на агресивну атаку гедонізму та споживацтва через рекламу та масову культуру, одновимірні цінності яких мають викликати в нас критицизм. Окрім того, більша частина людства принижується економічними системами. Вільний дух людини часто переслідують політичні й ідеологічні режими, тероризм і загроза від зброї масового знищення.

Обов’язком кожного християнина є не мовчати, коли особи та релігійно-етнічні групи не можуть реалізувати власне покликання, змушені перебувати у внутрішній (часто і в реальній) еміграції.

Відкриття в минулому столітті геному дозволило торкнутися до тої недоступної таємниці природи людини: “Людський геном є останнім континентом природи, відкритим на порозі третього тисячоліття, після подолання моря людського життя та з допомогою засобів генетики й молекулярної біології” [7]. Прогресивні наукові відкриття не заперечують справи Бога, а навпаки, увиразнюють Його силу та утверджують велич людини.

Однак поступ техніки й наукове пізнання мають двоєке значення. Наприклад, економічна вигода часто тягне за собою екологічні катастрофи; здобуті останніми роками знання про початок (ембріональний розвиток) та закінчення (поняття “мозкової смерті”) життя людини несуть нові можливості втручання в організм і маніпулювання ним. Протестантський філософ М.Хонекер висловив думку, яка збігається з позицією католицької теології: “Поступ у науковому пізнанні й технічних можливостях не звільняють від етичної відповідальності [...] Відповідно, ще важливішим стає вимір гідності людини, а також те, якою мірою втручання в людське життя узгоджується з гідністю людини. Іншими словами, зростає потреба в етиці. Не все, що може медицина й техніка, узгоджується з пошануванням “humanum” – людськими цінностями” [10].

Святий Августин схожу світоглядну опозицію називав “Град Божий” (по-іншому – місто Єрусалим) та “Град земний” (або – місто Вавилон) [див.: 2]. Подібно характеризував ці два підходи до розуміння цінності людського життя Іван-Павло II: “цивілізація любові” і “цивілізація смерті” (це порівняння простежується в численних енцикліках, листах, гоміліях, виступах Святішого отця).

Іван-Павло II в Посинодальній апостольській адгортації “Ecclesia in Europa” (2003. 06. 28) звертається із закликом “впроваджувати в дію велику стратегію захисту життя. Усі разом мусимо будувати нову культуру Життя. Це великий виклик, до якого варто підійти відповідально, з переконанням, що майбутнє європейської цивілізації залежить значною мірою від сміливого захисту й пропагування цінності життя, які становлять коріння її культурної спадщини” [13].

Повага людського життя має виразно бути усвідомлена всіма представниками суспільства: законодавцями, бізнесменами, політиками, науковцями, митцями, журналістами. Служіння людині належить до найгостріших завдань нашої держави та світового співтовариства. Український учений-медик М.Гжегоцький так звернувся до своїх колег: “Як лікар і як шанувальник життя, хочу звернути особливу увагу на завдання усіх працівників служби охорони здоров’я, які, йдучи за покликом шляхетного сумління, повинні щоденно протистояти спокусам, принадам, тискові, а іноді навіть погрозам, щоб не заплямувати себе вчинком, який може зашкодити святості людського життя” [3, с.9].

Відомий політик Р.Буттільйоне відзначив: “Ми покликані до того, щоб боротися за цінності, у які віримо [...] Мусимо чинити це мовою людини [...], яка несе з собою моральні засади, записана в кожному людському серці і надає сенсу речам і подіям” [8, с.137–138].

Іван-Павло II часто пригадував: “Знання і влада щоразу більше переплітаються в логіці, яка може ув’язнити саму людину” [12]. Прикладами панування однієї людини над іншою є не тільки диктаторські режими чи економічна залежність, але й медичні та генетичні дослідження, метою яких виступає не лікування чи покращення життя, а дискримінація та усунення тих, котрі мають фізичні вади й хвороби.

У сучасній Європі поширюється т. зв. селективний евгеменізм, що має своїм завданням якісно контролювати процес народження, обмежуючи прихід на світ несправних дітей. Ця тенденція виправдовується зменшенням видатків на інвалідів. У цій справі голос церкви однозначний: “Пренатальний і передпологовий діагноз [...] не

можуть стати вироком смерті для жодного ембріону і плоду, які є початком нового індивідуального людського життя, через котрий кожен із нас перейшов” [7].

Безперечно, католицьке віровчення не заперечує генетичних дослідів, метою яких є виявлення діагнозу для вчасного терапевтичного втручання в лікуванні або профілактиці хвороби. У 1980 р. Римський понтифік Іван-Павло II звернувся до групи італійських лікарів допомогти в дослідженні сучасних проблем медицини. Як наслідок, сформувалася Міжнародна група дослідників біоетики, метою котрої є критичний аналіз сучасної західної культури та свідчення значення християнської традиції для майбутнього медицини та всього суспільства [4, 109].

Католицька церква нагадує: “Наука створена для людини [...], але ніколи не може бути використана проти людини і людства [...]. Наукові знання і віра зустрічаються на Дорозі людини, але не протиставляються, оскільки мають спільне походження й мету, які розум і досвід нам виразно показують” [7].

Не все, що технічно можливе для реалізації, варто здійснювати. Ключовим пунктом кожного рішення щодо захисту життя має бути концепція повноти людської екзистенції.

Католицька антропологія не розділяє пізнання наукою та вірою, адже немає двоякого розуміння істини. Папська академія життя стверджує: “Духовне творіння, основоположна структура кожного суб’єкта людського роду, створене безпосередньо Богом, не може бути зачате [...] ані через штучне запліднення, ані через клонування” [7]. Тут виразно вказується на неприпустимість людиною перебрати на себе роль Творця, якому належить повнота буття.

Не можна допустити, щоб життєво важливі рішення стосовно людини приймалися лише в механічному процесі в лабораторії. Природі людини, як відтворенню любові Божої, церква вимагає поваги, адже вона є виявом гідності самої особи, яка має вияв у тілесності, котрій відповідає “дар із самого себе”, записаний у творінні. Святий Тома Аквінський писав: “Любов за своєю природою є первісним даром, від якого походять усі інші дари” (*Summa theologie*, I, q.38, 2). Відповідно, процес творіння опирається на індивідуальний акт любові, в якому двоє людей дарують себе навзаєм одне одному. Тодішній кардинал Й.Рацінгер (папа Бенедикт XVI) писав: “Такий дар є внутрішнім місцем, в якому дар Бога і Його творча любов можуть мати ефект у творінні нового початку” [7].

Католицька церква, осмислюючи таємницю людини, особливо вдивляється в постать Ісуса Христа й містерію Спасіння, де людська екзистенція вписана з особливою силою правди й любові. Оскільки Месія “з’єднався в певному сенсі з кожною людиною” [16], то всі представники людського роду беруть участь у тій найвищій місії та служінні.

Іван-Павло II писав: “людина є і завжди буде щоденною “дорогою” церкви” [16]. Без цієї поваги до гідності людини не можливо проголошувати науку любові й правди. Тому кожен християнин має своїм обов’язком захищати кожне життя в ім’я Бога.

Про особливу відповідальність сучасних науковців Й.Рацінгер відзначив: “Повернути людину Богові, повернути людину людині стало моральним і, дозволю собі сказати, науковим імперативом християнських учених та дослідників, які викривають прагнення колег як “гіпотези, що базуються на бажанні всемогутності”. Нові володарі влади, що знайшли ключі мови творіння й можуть поєднати фундаментальні елементи, з яких воно складається, мусять пам’ятати, що “їх діяння” можливе лише тому, що існують числа й літери, котрі містять інформацію, яку вони досі не могли поєднати із собою” [7].

Кардинал А.Скола акцентує на нерозривному зв’язку розп’яття та воскресіння Ісуса Христа й людської свободи як дару Божого: “Істина дозволяє свободі розп’ясти

себе. Проте Її перемога через Воскресіння є повною слави перемогою, за яку платить високу ціну якраз для того, аби захистити людську свободу” [17, с.19].

Інший прелат церкви, аналізуючи постмодерне необмежене прагнення свободи та доповнюючи попередню думку, писав: “свобода завжди мусить породжувати відповідальність, і не можна стверджувати, що свобода слова чи будь-якої дії є одним із прав людини” [7].

Як бачимо, католицька антропологія сприймає людину як “образ Божий”, вважаючи, що її в повноті неможливо пізнати без відношення до Творця, поза сотеріологічною місією Ісуса Христа. Інтегральними властивостями людини виступають свобода (однак відповідальна), трансцендентність (зокрема, причетність до божественності Пресвятої Трійці через таємницю Втілення Сина Божого), комунікативність (стосунки як з Богом, так і з іншими людьми); онтологічною рисою є концепція дару. Особливо наголошується на цінності кожної особистості, на необхідності захисту життя у всіх його виявах від тоталітарних політичних режимів та неприпустимих наукових досліджень. У цьому процесі вельми важлива роль належить освіті та вихованню молодого покоління, поглинутого ментальністю неонарцизму. Такий виклик вимагає сміливості та витривалості, адже мова йде про майбутнє України й світу.

1. Антропология // Католическая энциклопедия. – М.: Изд-во Францисканцев, 2002. – Т.1. – С.303–308.
2. Блаженный Августин. О Граде Божием // Блаженный Августин. Творения: В 4-х томах. – С.-Пб.: Алетейя, К.:УЦИММ-Пресс, 1998.
3. Гжегоцький М. Цивілізація життя – основа майбутнього нашої держави // Церква. Молодь. Суспільство: Матеріали Міжнародного конгресу. – Львів, 2002. – С.3–12.
4. Иванов А. Христианская католическая мораль и современные биоэтические проблемы // Религия и нравственность в секулярном мире: Материалы научной конференции (28–30 ноября 2001 года). – С.-Пб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С.108–110.
5. Катехизм Католицької Церкви. – Синод УГКЦ, 2002. – 772 с.
6. Benedykt XVI. Spe Salvi // [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents).
7. Bertone T., kard. Człowiek – droga Kościoła // <http://www.zjazd.eu/teksty/374.html>.
8. Buttiglione R. Biotechnologia a chrześcijańska wizja człowieka // Modernizacja i wiara. Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej. – Gliwice: Wokół nas, 2002. – S.137–42.
9. Genarini S. Piękno, które zbawi świat // Europa Ducha. Chrześcijaństwo w procesie integracji europejskiej. – Warszawa – Gniezno: KAI, 2004. – S.74–88.
10. Honecker M. Szanse i ryzyka bioetyki // <http://www.zjazd.eu/teksty/381.html>.
11. Insegnamenti G. P. II. – 1997/1. – S.1370 // <http://www.zjazd.eu/teksty/374.html>.
12. Insegnamenti G. P. II, 1998/1. – S.419 // <http://www.zjazd.eu/teksty/374.html>.
13. Jan Paweł II. Ecclesia in Europa // [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/adhortacje/europa\\_28062003...](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003...)
14. Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. – Kraków, 1999. – 356 s.
15. Joannes Paulus P. P. II. Centesimus annus // [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents).
16. Joannes Paulus P. P. II. Redemptor hominis // [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents).
17. Scola A., kard. Europa jako projekt międzykulturowy // Jedna czy dwie Europy? Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej: Materiały pokonferencyjne. – Gliwice: Wokół nas, 2003. – S.15–25.

*In the article general conception of man in modern catholic anthropology is exposed. The concept of image of God, human freedom, transcendental, communicativeness, basic dangers of dignity of man in a context scientifically-technical progress is considered.*

**Key words:** *dignity, catholic anthropology, communicativeness, man, “image of God”, scientific cognition.*

НЕОПАТРИСТИЧНИЙ СИНТЕЗ ЯК МЕТОД ФІЛОСОФУВАННЯ ТА  
ПРАВОСЛАВНИЙ ВАРІАНТ ДІАЛОГУ

*“Залишається творчий шлях через велике минуле, через патристику, через ці дивні досвіди воцерковлення еллінізму”.*

(о. Г.Флоровський)

У статті розкрито особливості концепції “неопатристичного синтезу” Г.Флоровського. Неопатристичний синтез охарактеризовано як структурно-типологічну особливість російської релігійної філософії; як богословську та історико-культурну позицію; як деякий метод філософії в православній традиції; як діалог та метод мислення. На основі проведеного аналізу робляться висновки, що “неопатристичний синтез” можна вважати діалогічним методом філософствування як такого та одним із варіантів діалогу, який пропонує православ'я.

**Ключові слова:** метод, діалог, православ'я, “неопатристичний синтез”, патристика, “християнський еллінізм”, досвід, догмат, аскетика, православний енергетизм, синергія, енергова онтологія, енергова антропологія.

Тема даної статті є *теоретично* актуальна перш за все тому, що творчість о. Григорія Васильовича Флоровського – богослова, історика культури, філософа – є малодослідженою, як і врешті вся російська релігійна філософія. Хоча якщо говорити про вплив Г.Флоровського, то він був багатограним: 1) у християнському світі Заходу він довгі роки був визнаний “голосом православ'я”, на високому інтелектуальному рівні представляв східно-християнську традицію; 2) у межах православного світу в цілому його “кафолічне бачення” й прихильність до “християнського еллінізму” отців церкви сприяли плодovitому спілкуванню грецької і слов'янської гілок православ'я, знищенню релігійно-етнічної замкненості й постановці власне богословських і філософських проблем на основі патристичного спадку. Це стосується, зокрема, становлення помісної англосмовної православної общини в Америці з місіонерською орієнтацією; 3) і врешті, як спеціаліст у галузі російської інтелектуальної історії, славістики та візантістики, Г.Флоровський в останні десятиліття свого життя став “батьком” цілого покоління американських учених, що спеціалізуються в цих галузях гуманітарного знання.

Мало розроблена й сама православна антропологія, якою займався о. Г.Флоровський, адже її розвиток пройшов важкий шлях, який схематично можна відобразити так: *практика* (ісихазм) розвивається з IV до XX ст.; у *богослов'ї* темами антропології займається паламізм (це XIV–XX ст.); а у *філософії* вони відобразились у православному енергетизмі аж у XX–XXI ст.

Для вивчення російської філософії надзвичайно важливим є знання богослів'я, на яке й спирається Г.Флоровський. Адже загальновідомим фактом є те, що більшість російських філософів творила в межах релігійної філософії, а значна кількість учених говорить про особливість та своєрідність російської релігійної філософії.

По-друге, теоретична актуальність тісно пов'язана з *історико-філософською*, бо немає сумніву в тому, що російська філософська творчість має своїм корінням релігійну стихію Давньої Русі. Тут, на думку автора, відкривається безмежний простір для праці істориків, філософів, богословів, релігієзнавців та культурологів, особливо якщо розглядати православну традицію як самоцінну та оригінальну. Надзвичайно ґрунтовними й теоретично глибокими працями в даному керунку є праці нашого сучасника С.С.Хоружого, котрий займається християнською філософією (наприклад, книга “О Старом и Новом”).

Актуальною темою до сьогодні залишається проблема співвідношення релігії та філософії, деяким зрізом якої і є тема даної статті. Вирішенням цієї проблеми займався й Г.В.Флоровський. Основний смисл занять патристикою для нього полягав у тому, щоб знайти вірний ключ до співвідношення між світською філософією і богослов'ям. Єдиний метод богослов'я, на його думку, – це патристична традиція (богослів'я отців церкви). Патристика є єдиним способом співвідношення богослів'я і світської філософії. Таким чином, в основі фундаментальних досліджень Православного Передання Г.В.Флоровським лежить історія патристичного богослів'я.

Говорячи ж про метод, традиційно його характеризують так: метод (від давньогрецького – через простежений шлях) – свідомо застосовані порядок та послідовність дій, що приводять до бажаного результату. Потреба в методі є універсальною для людської діяльності, оскільки остання не є прямим продовженням стихійних природних процесів, а виходить за її межі. Таким чином методи є не чимось наперед даним людині, а виробляються нею під час самої діяльності. Саме тому метод завжди предметний. Він повинен змінюватись у своєму змісті разом із предметом. Метод – “іманентний принцип” предмета. За визначенням Г.В.Ф.Гегеля, метод – це вся будівля в цілому, зведена в її чистій суттєвості [2, с.30].

Необхідна передумова методу – певна наукова теорія. Тому розвиток теорії – це водночас і вдосконалення методів дослідження (теорія резюмується в методах, а методи розгортаються в теорію). Отже, розробка, окреслення та визначення методів не менш важливі, ніж творення самої наукової теорії.

Методом можна вважати й застосовану позицію. Такою позицією в контексті даного дослідження є “неопатристичний синтез” Г.В.Флоровського.

Як відомо, історично першопочатково проблеми методології розроблялись у межах філософії, зокрема так званої західної: діалогічний метод Сократа та Платона; індуктивний метод Ф.Бекона; раціоналістичний метод Р.Декарта; антитетичний метод Й.Фіхте; діалектичний метод Г.В.Ф.Гегеля й К.Маркса; феноменологічний метод Е.Гусерля.

Але не слід сприймати розвиток Росії (особливо XIII–XVII ст.) і розвиток Західної Європи контрастно. Це робиться досить часто – яскравим прикладом є позиція П.Я.Чаадаєва, висловлена ним у першому “Філософічному листі”. Мислитель вважає, що Росія залишилась певним чином поза історією через відсутність християнського просвітництва. Так само часто зустрічаємо й критику охрещення Русі за східним (візантійським) обрядом.

Щодо Г.В.Флоровського, то, осмислюючи історію становлення російської релігійної думки, він дає позитивну оцінку охрещенню Русі у “візантійському варіанті”. Адже недоліком і слабкістю давньоруського духовного досвіду була деяка недостатність аскетичного гарту, недостатність “одухотвореності” душі, надмірна “душевність” або “поетичність”, *духовна неоформленість душевної стихії*. Щоб подолати цю слов'янську “м'якість” і стихійність, потрібно було пройти нелегкий шлях. “...*Шлях від стихійної безвольності до вольової відповідальності, від кружляння помислів і пристрастей до аскези й зібраності духу, від уяви й роздумування до цілісності духовного життя, досвіду й бачення, від “психічного” до “пневматичного”, ... шлях розумного і внутрішнього подвигу, шлях невидимого історичного “діяння”...*” [5, с.4].

“Охрещення було пробудженням руського духу – поклик від “поетичної” мрійливості до духовної тверезості і замислення” [5, с.4]. Вирішальним, на думку Г.В.Флоровського, було прийняття Кирило-Мефодіївського спадку, а безпосередній духовно-культурний дотик до Візантії і грецької стихії був уже вторинним.

Автор статті переконаний у тому, що, зосереджуючи свою увагу на різності шляхів розвитку Росії і Західної Європи, слід відмовитись від думки, що історія Захід-



ної Європи – це єдина і за типом, і за темпом форма розвитку людської культури загалом і філософії зокрема. Виходячи з цієї тези, можна стверджувати, що філософія в Росії також розробляла свої наукові методи, зокрема методи філософствування як такого. Одним із таких методів, на думку автора, є *“неопатристичний синтез”* о. Г.В.Флоровського.

Дана стаття – це в деякій мірі і активна відповідь на заклик самого о. Г.В.Флоровського зануритись в історію заради того, щоб розкрити ресурси сьогоденної творчості. Автор переконаний, що в сьогоденній філософській ситуації корінні особливості православної традиції (енергова онтологія і антропологія, некласичний тип і стрій думки) можуть стати цінним і конструктивним внеском у пошук нових начал і шляхів філософствування як такого.

Одну з особливостей концепції Флоровського розкриває аналіз А.І.Абрамовим структурно-типологічних особливостей російського духовно-академічного філософствування. Дослідник розглядає їх як триєдиний блок широких тем, що органічно поєднані між собою. Першою, єдиною і наскрізною темою для російської філософії взагалі, на його думку, є тема платонізму. Другою складовою єдиного блоку тем постає *східноправославний святоотцівський спадок*, який пізніше в богословських працях о. Г.Флоровського буде охарактеризований як *“неопатристичний синтез” – складний комплекс філософських інтенцій візантійського богослів'я*. Як третю складову автор виділяє *відношення до провідних філософських тенденцій західноєвропейської культури* [1, с.80].

*Неопатристичний синтез*, таким чином, окреслюють і як одну з найважливіших *структурно-типологічних особливостей* російської релігійної філософії. У цій філософській традиції народжується вчення Г.Флоровського.

Якщо ж говорити про сьогодення, то однією з ключових проблем, над якою сьогодні працюють філософи, богослови, релігієзнавці, соціологи, психологи та педагоги, є проблема діалогу. Деякі дослідники пропонують розглядати діалог як метод розвитку духовності особистості. Діалог тут трактується як суб'єкт-суб'єктна форма спілкування людей, під час якої відбувається автентичне представлення “Я” людини в автентичній множинності “Я” або в “іншому “Я” [3, с.37]. Ця думка не є новою ні для богослів'я, ні для філософії, а отже, і для релігієзнавства. *“Неопатристичний синтез”* Г.Флоровського – це і є **живий діалог**, який є для нього єдиним правильним методом мислення. Уже перша спроба говорити про цей метод виявляє його “об'ємність”, багатогранність та актуальність у будь-який час. Адже говорячи про дану концепцію мислителя, ми маємо на увазі і **діалог-синтез** патристики та аскетички, і **діалог-“поворот”** Г.Флоровського до отців церкви як до джерела думки (**як позиція**, яку він застосував на практиці), і **діалог-прочитання** нами творів даного мислителя, і **діалог-свідчення (відкриття)** православ'я світу, і **діалог-зустріч** минулого та сучасності. І, звісно, “наслідки” такої відкритої позиції: діалог людини з іншою людиною, людини з Богом, людини із суспільством, з історією, з культурою. Саме через це бачення діалогічності неопатристичного синтезу даний метод стає актуальним і дієвим сьогодні.

Неопатристичний синтез, на думку автора, сформувався у формі діалогу відповідно до становлення самої православної думки. Тому коректним буде хоча б частково розкрити зміст цього поняття. Звернемось до роботи “Що таке православна думка?”, де її автор, С.С.Хоружий, визнаючи православну думку як певну традицію і як тип мислення, називає кілька її дефініцій: 1) безконечна патристика; 2) синтез патристики і аскетички; 3) дискурс енергій [8, с.17–29].

Спробуємо простежити розвиток православної думки, спираючись на ці дефініції. Ключовим моментом *першої дефініції* є ствердження особливої ролі патристики, спадщини грецьких отців, у концепції неопатристичного синтезу Г.В.Флоровського. У

ній стверджується, що будь-який рух думки в руслі православного світогляду потребує звернення до патристики, святоотцівського Передання як неперехідного джерела всього русла. Для Г.В.Флоровського шлях думки до Істини – лише через свідчення про Істину. Свідчення про Істину має бути живим і особистісним – даним свідками, отцями церкви, бо Істина є особистою (Христос). У концепції неопатристичного синтезу проводиться єдина стратегія творчого буття думки: шлях просування думки потребує повороту й звернення до джерел, співвіднесення себе з ними як із взірцем, у живому зв'язку з ними (як уже зазначалось вище, таким джерелом для Г.В.Флоровського є грецька патристика, воцерковлений та преображений християнський еллінізм). Звернення до Витоку – це звернення до Отців – неопатристичний синтез, набуття “духу отців”, входження в “розум Отців” [7, с.47–48]. Г.В.Флоровський упевнений, що “вчення Отців – неминаюча категорія християнського існування, постійне мірило і вирішальний критерій” [7, с.48]. Саме тому, говорить філософ, оновлення й відновлення християнського еллінізму є завжди актуальним як орієнтир для всіх мислителів, а не лише богословів.

Шлях православ'я, на думку С.С.Хоружого, – це шлях “безконечної патристики”, з “правим” православ'ям, точним збереженням, підтвердженням і відновленням того Боговідношення, глобальної буттєвої орієнтації людини, що було дане Писанням і істиною, “право”, виражене Переданням, св. отцями.

Змістовний акцент *другої дефініції* – поняття *досвіду*. Адже для православ'я центральним є досвідний аспект. Патристика постає безпосереднім вираженням досвіду Богоспілкування. Саме ця досвідна природа, прямий зв'язок із досвідом життя в Богові, є те, що наділяє слово отців вищим авторитетом. А думка, що виражає “сучасний” духовний досвід, особисто спілкується, перебуває в безпосередньому діалозі з цим словом. Відминивши вибір В.Соловйова (метафізику всеєдності), здійснивши так званий “поворот”, російська філософія, на думку С.С.Хоружого, перейшла з першої традиції (“*класично західної*”) у другу традицію (“*східно-православну*”), обравши шлях “безконечної патристики” на противагу “царському” шляхові філософствування як такого. Друга традиція змінила характер філософствування. У центрі обраного шляху опиняється *правильне тримання буттєвої орієнтації, фундаментального онтологічного вектора від людини до Бога*.

Особливого значення для російської філософії набуває *догмат як втілення попереднього досвіду*. Догмат доносить до розуму надрозумний досвід цілісності й особистості, досвід Боголюдського буття – *спілкування*. Друга традиція розширює межі свого світорозуміння і тому вже не може задовольнятися класичним декартівським методом та категоріальним устроєм. Тут на логіку міркувань впливає *догмат*, на характер категорій впливає *особистісність онтології та антропології*, де розум “зчіплюється і розщеплюється” (за визначенням Григорія Палами) з позарозумним змістом [7, с.52–54]. “Догми – це словесні ікони” [4, с.77], побачивши які, російська філософія вже не могла залишатися в західній традиції, де думка керувала буттям і сприймала догмат як зовнішні пута (“*cogito ergo sum*” Р.Декарта), тим самим збіднюючи духовний досвід.

Зацікавлення досвідом привело до зближення з тією сферою, що цілком зайнята набуттям духовного досвіду, його очищенням і вдосконаленням – сферою духовної практики, *аскези*. Саме аскетика шукала й створювала спосіб і стрій життя, який увесь і повністю був здійсненням християнського ставлення до Бога, здійсненням чистої спрямованості до Христа і єднання з Христом. Так у російську філософію ввійшли класичні мотиви православної містики й аскетички, що “не вписувалися” в парадигму всеєдності: теми про мінливість людської природи, про драматичну боротьбу з пристрастями, про перебудову душі та благодатне обожнення. Те нове й важливе, що

несли в собі *ісихазм і паламізм*, не могло ввійти в російську філософію як просте доповнення до базису метафізики всеєдності. Російська думка повинна була відмовитись від нього й повернутись до свого Витоку. Результатом такого повороту стало *відкриття православного енергетизму*. Адже класична патристика IV ст. отримала не лише синтез і розвиток в Августина, але й православний синтез і новий розвиток у преп. Максима Сповідника, міцно вкорінений у містично-аскетичному досвіді [7, с.49].

На даному етапі розвитку російської філософії “роль непроминаючого джерела, вищого авторитету й критерію в справах віри відводиться в православ’ї *патристиці*, що розуміється в життєвому зв’язку з *подвигом* як поєднання, **синтез патристики й аскетики**” [8, с.24], (*патристико-ісихастська лінія, “паламітський синтез”* XIV ст.). Це був *поворот-повернення думки*, що несе її нове заглиблення у своє джерело<sup>1</sup>. Сам акт покаяння мовою Євангелія означає не просто визнання своїх гріхів і жалю за них, а саме навернення – глибокий переворот мисленнєвої та емоційної установки людини, всеціле її оновлення, яке починається із самозречення й закарбовується Духом. Основною проблемою сучасної людини, на думку Г.В.Флоровського, є втрата цілісності мислення, яке властиве Св. Письму. Філософ пропонує прийняти віру, передану святими, щоб знайти себе в час розумового хаосу й розпаду [6, с.608–609]. Тут пригадується й основний девіз філософа: “Вперед – до отців”.

Першим значним текстом, у якому виразився цей поворот, повернення до джерел, їх відкриття й продумування, була робота Василя Кривошеїна “Аскетичне і богословське вчення св. Гр.Палами” (1936 р.).

Такими джерелами для Г.Флоровського є грецька патристика, воцерковлений, “преображений” “християнський еллінізм”, бо шлях думки до Істини лежить лише через живе і особисте свідчення про Істину, дане отцями церкви (його позиція – це *абсолютизація преображено-еллінського патристичного витоку*). Результатом цього творчого повернення в минуле є *відкриття православного енергетизму* [7, с.45–49].

Основною перешкодою для розвитку російської філософії, на думку автора, була відсутність філософської традиції. У ній панує заглибленість і з’єднаність, в якій немає місця для логіко-гносеологічного продумування. Через це з’являється й деяка стихійна безвольність. Основу для повноцінного розвитку російська культура знаходить через сприйняття візантійської культури, котра певною мірою є продовженням античності. Осмислюючи подію Христа, візантійська культура інтерпретує догмати й рефлексує над власним досвідом. Так Росія отримує “християнізовану античність”, на якій виростає самобутня й самоцінна культура. Саме тому, для Г.Флоровського, “*християнський еллінізм*” *епохи Вселенських Соборів і грекомовної патристики (IV–VIII ст.)* є **неперехідною парадигмою православного богослів’я**.

Перед патристичною думкою стояло нелегке завдання: віднайти таку онтологію, яка уникала би монізму грецької філософії не менше, ніж “прірви” між Богом і світом, про що говорили гностичні системи. Створення такої онтології було, мабуть, найвищим досягненням патристичної думки. Це *енергова онтологія*, з якої природно виводиться й *енергова антропологія*. Важливим поняттям тут є *спілкування*, точніше сказати, Бого-спілкування. У патристичній думці спілкування стає онтологічною концепцією. Істинна реальність, за Г.Флоровським, – це взаємини між людиною і Богом, *спілкування*, яке можливе лише як поєднання двох принципів: принципу благодатності, завдяки якому можливе обоження людини (*православний енергетизм*), і принципу вільної співпраці людини з Богом, енергової узгодженості з благодаттю (*синергія*). У світлі таких міркувань *антропологія православ’я постає як енергова й синергова динаміка*. Поряд із динамічним началом, яке стосується особистості, існує й органічне, що характеризує

<sup>1</sup> В історії філософії це – поняття *Kehre* М.Хайдеггера. близьке за змістом поняття “неопатристичного синтезу” Г.В.Флоровського.

суспільство як “узагальнений організм”. Ці два принципи (начала) висувають наперед різні сторони соціального буття, тому проблема особи й суспільства (головна проблема соціальної філософії) у православ’ї постає як проблема сполучення цих принципів (статичного і динамічного – принципу органічного та енергово-синергового). Ідеальним варіантом органічного принципу був принцип всеєдності В.Соловйова. Але соціальна філософія не може базуватися лише на одному принципі: чи то принцип синергії, чи то принцип всеєдності. Доповнити ж їх один одним російська метафізика не встигла, бо ледве підходила до освоєння синергії, коли її розвиток був обірваний. Тому давній християнський спадок, на думку Г.Флоровського, потребує нового осмислення, яке можливе лише з глибини неперерваного церковного досвіду. Догмати за своєю суттю – це не просто вербальні конструкції, а перш за все догматичні події, факти церковної історії. А звернення до святоотцівської богословської творчості є для нього не рухом назад, а проникненням у сферу духовного досвіду людей, особисто причетних до єдиного (кафолічного) життя церкви. Таке звернення передбачає формування “неохристиянського синтезу”. Так з’являється “неопатристичний синтез” Г.Флоровського.

У найширшому розумінні це, звичайно, – система поглядів Г.Флоровського. Але, проаналізувавши праці богослова<sup>2</sup>, автор стверджує, що неопатристичний синтез – це деякий метод філософствування в православній традиції, який застосовує Г.Флоровський.

Надзвичайно вагомим, на думку автора, є твердження С.С.Хоружого про те, що неопатристичний синтез – це в першу чергу *богословська й історико-культурна позиція*. Поняття “неопатристичний синтез” Г.Флоровського – це насамперед заклик до повернення до джерел, їх відкриття й продумування, живого зв’язку з ними, як із нестаріючим взірцем, орієнтиром і мірою. *Неопатристичний синтез – певна стратегія для творчого буття думки*. Таким джерелом, до якого слід повернутися, для Г.Флоровського була *грецька патристика*, “воцерковлений” і “преображений” “християнський еллінізм”. *Неопатристичний синтез – це деяка “практика” входження в “розум отців” і набуття їх духу; постійне відродження патристико-ісихастської лінії, ствердження російською філософією власного руслу історії, що йде від патристичних витоків християнського світобачення, і власної, якісно іншої, онтологічної бази (“енергова онтологія”)*. Через утвердження принципу неопатристичного синтезу російська філософія (як вже зазначалось вище) визначає себе як *деякий етап у східно-православній традиції*, а не як школа в класичній західній традиції.

Для автора ж статті та його сучасників *неопатристичний синтез – це нове, сучасне прочитання творів отців і вчителів давньої нерозділеної церкви*. Г.Флоровський проголошує нову богословську епоху, закликаючи до воцерковлення богословського розуму й аскетичного збирання духу, без чого неможлива творча християнська відповідь на сучасні проблеми. Православ’я – це завдання, усвідомлення історичної

<sup>2</sup> Основними працями мислителя є: “Східні Отці IV ст.” (1931), “Візантійські Отці V – VII ст” (1933), “Шляхи російського богослов’я” (1937). Окрім них можна назвати й такі: “Смерть на Хресті” (1930), “Твар тварність”, “Три типи історичного тлумачення”, “Дім Отчий”, “Євразійська спокуса”, “Євхаристія і соборність”. Найбільш повним зібранням богословських і філософських статей Г.Флоровського, що вийшло російською мовою, є “Віра і культура”. У ньому представлені найбільш значущі твори з усіх періодів творчості Г.Флоровського, присвячені різноманітним проблемам: історії західної та російської філософії, світогляду російських євразійців, історії православної церкви, питанням догматичного вчення, осмисленню ролі християнства й церкви в сучасному світі (“Смисл історії і смисл життя”, “Метафізичні передумови утопізму”, “Ідея творіння в християнській філософії”, “Еволюція та епігенез”, “Втрата біблійного мислення”, “Перешкоди історика-християнина”, “Християнство і цивілізація”, “Віра та культура” та ін.).

відповідальності. На думку Г.Флоровського, потрібна свободна зустріч із християнським Заходом і його проблематикою, на яку православ'я повинне дати відповіді з глибини свого досвіду. Це і є *єкуменічним покликанням православної церкви*: свідчити розділеному християнському світу про єдине давнє церковне Передання, не наполягаючи на етнічно-місцевих особливостях. Думка православних богословів ХХ століття (О.Шмеман, митроп. Сурозький Антоній, П.Євдокимов, о. Г.Флоровський тощо) акцентує увагу на **вселенськості** православ'я всупереч національній зачиненості.

Як бачимо, у “неопатристичному синтезі” одне з центральних міць відводиться діалогу, тому буде доцільним охарактеризувати його як *діалогічний метод філософування як такого* (тим більше, що метод може працювати лише в певному “діалогічному режимі” – співвідносячись зі своїм предметом). А сама концепція “неопатристичного синтезу” постає яскравим прикладом православного варіанту діалогу.

1. Абрамов А.И. Отношение к философии И.Г.Фихте в русской духовно-академической философии (первая половина XIX века) // Философия Фихте в России. – С.-Пб.: РХГИ, 2000. – С.79–91.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М., 2000.
3. Климишин О.І. Діалог як метод розвитку духовності особистості.// Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – 2002. – Вип.ІІІ. – С.37–44.
4. Померанц Г. Собрание себя. – М.: ЛИА “ДОК”, 1993.
5. Флоровский Г. Пути русского богословия. – К.: Путь к истине, 1991.
6. Флоровский Г. Утрата библейского мышления // Флоровский Г. Вера и культура. – С.-Пб.: Изд-во РГХИ, 2002.
7. Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Хоружий С.С. О старом и новом. – С.-Пб., 2000. – С.35–61.
8. Хоружий С.С. Что такое православная мысль // Хоружий С.С. О старом и новом. – С.-Пб.: Алетея, 2000. – С.17–33.

*In this article the peculiarities of G.Florovsky's “neopatristic synthesis” conception are revealed. “Neopatristic synthesis” is characterized as structurally-typological peculiarity of Russian religious philosophy; as theological and historically-cultural position; as some method of philosophy in orthodox tradition; as a dialogue and as a method of thought. There is the following conclusion to be drawn from the analysis made: “neopatristic synthesis” may be viewed as a dialogical method of philosophism.*

**Key words:** *method, dialogue, Orthodoxy, “neopatristic synthesis”, patristics, “Christian Hellenism”, experience, dogma, ascetics, orthodox energetism, synergy, energetic ontology, energetic anthropology.*

**УДК 1(091)(477)**

**ББК 87.632 (4Укр)**

**Роман Пятківський**

## **РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК НАЦІОНАЛЬНОГО ПОСТУПУ: ФІЛОСОФСЬКІ ДИСКУСІЇ В УКРАЇНІ ОСТАННЬОЇ ЧВЕРТІ ХІХ – ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХХ СТОЛІТТЯ**

*У статті аналізуються погляди українських мислителів останньої чверті ХІХ – першої третини ХХ століть на роль релігії та церкви в житті нації, відтворюються їх уявлення про комплекс властивостей, необхідних цим суб'єктам для ефективної історичної діяльності.*

**Ключові слова:** *суб'єкт історії, релігія, церква, нація.*

З-поміж визначальних ознак національного характеру українців дослідники часто підкреслюють “релігійне забарвлення” української думки [1, с.18], а релігійний чинник, як відомо, завжди був суттєвим у житті нашого суспільства. Однак упродовж історії релігійна ситуація в Україні не відзначалася стабільністю, а жодна релігійна організація так і не змогла виступити міцним духовним стрижнем, який би реально посилив “культурний союз” у середовищі українського народу, сприяючи його національному станов-

ленню, як це, скажімо, зробив католицизм у Польщі, православ'я – на теренах Росії, протестантизм – у Німеччині та Англії тощо. Упродовж другої половини XIX – першої третини XX століть представники української суспільно-політичної та філософської думки напружено працювали в площині теорії національної ідеї. Здійснюючи пошуки шляхів, засобів і сил національної консолідації, вони провели оцінку місця релігії в процесах націєтворення. Обґрунтування цього питання українськими мислителями слід урахувати при виробленні принципів сучасної національної політики в Україні.

Дослідники історії української філософії переважно розкривають зміст поглядів окремих вітчизняних мислителів – Т.Шевченка, П.Куліша, М.Драгоманова, М.Грушевського, І.Франка, Лесі Українки, Д.Донцова, В.Липинського тощо – на місце релігії та церкви в суспільно-політичних процесах. Аналіз їхніх позицій у своїх працях здійснили В.Будз, Л.Винар, С.Возняк, В.Горський, О.Забужко, С.Квіт, Л.Кондратик, О.Кондратик, А.Круглашов, М.Лук, В.Мазепа, Є.Нахлік, В.Огородник, І.Огородник, А.Пашук, М.Сосновський, В.Ульяновський, В.Чижевський та інші науковці.

Мета статті полягає в комплексній історико-філософській реконструкції вирішення українською філософією останньої чверті XIX – першої третини XX століть питань взаємин нації та церкви, суспільства та релігійних організацій, державних інститутів та віруючих у рамках суспільно-політичних процесів.

На нашу думку, в українській філософії зазначеного періоду на підставі ціннісних пріоритетів чітко окреслюють своє існування три основні парадигми: 1) народницька, яку структурно творять напрямки демократично-соціалістичний (основні представники М.Драгоманов, С.Подолінський, М.Грушевський, М.Павлик) і націонал-демократичний (Т.Зіньківський, Б.Грінченко, М.Міхновський, Ю.Бачинський, І.Франко, Леся Українка); 2) націоналістична (Д.Донцов); 3) консервативна (П.Куліш, В.Липинський, С.Томашівський, В.Кучабський).

Підходячи до тлумачення історичного процесу з позитивістсько-раціоналістичних та соціалістичних (матеріалістичних) позицій, прихильники народницької парадигми не знаходили в ньому місця для будь-якої провіденційної сили. Місце абсолюту, своєрідної “субстанції” людської історії, в їхніх концепціях посідав народ-етнос (демократи-соціалісти) або “органічна” нація (націонал-демократи). Призначення народу-нації як генерального творця історії мислителі вбачали в продукуванні й збереженні власної культури – органічної складової всесвітнього культурно-історичного процесу, спрямованого на реалізацію загальнолюдських гуманістичних ідеалів.

Історіософи визнавали важливе місце релігії й церкви в суспільних процесах окремих історичних періодів, хоч були далекі від ідеалізації їхньої ролі в цілому. Так, М.Грушевський відзначав вклад релігії в процес упорядкування суспільних відносин, зокрема формування почуття солідарності, творення племінних об'єднань, а вплив християнства на культурну еволюцію давньої Русі вважав яскравим прикладом її культуротворчої ролі. В окремі періоди української історії, підкреслював учений, релігія акумулює в собі всі інші форми суспільного життя, є основним соціальним інститутом. Так, на переломі XVI і XVII століть церковні відносини “...стають тим фокусом, в якому збираються політичні, національні, а навіть і суспільні змагання українсько-руської народності, і церковними гаслами покриваються потім змагання і течії в основі речі зовсім далекі від чисто церковних інтересів” [2, с.385]. Велику роль релігійного чинника у формуванні національних почуттів українців М.Грушевський простежував і в наступні періоди історії українського народу. Однак у цілому він солідаризувався з думкою свого вчителя В.Антоновича, що основою українського життя в минулому була все-таки не церква, а громада.

Християнство як людинотворчий і культуротворчий історичний фактор світоглядного характеру цікавило І.Франка. На переконання філософа, первісне хрис-

тиянство, не виступаючи ні проти держави, ні проти суспільних порядків, проповідувало загальне братерство й моральне вдосконалення індивіда, сприяло зміцненню сил людини в боротьбі з різними спокусами життя, а тому, здійснивши духовний переворот у центральній точці культурної еволюції – самій людині, виступило “чинником поступовим” [3, с.325]. Ідеал нової людини, цей внесок християнства в культуру людства, “переважив” в очах І.Франка всі його “негативні” сторони й впливи на суспільне життя.

Загалом, не підтримуючи категоричність позиції М.Драгоманова, що наука неодмінно суперечить релігії і “правдивій релігійності”, І.Франко все-таки погоджувався, що історичний час цього інституту залишився в минулому, що його змінити має наука із “широким цивілізаційним світоглядом”, “а релігія має залишитися лише як річ особистого переконання” [4, с.128]. Неспроможність релігії вирішувати завдання нової історичної доби мислитель пояснював, зокрема, неможливістю досягнути суспільного консенсусу “на полі догм”. “Всяке обстоювання на становищах чисто конфесійних та ортодоксійних може довести тільки до затемнення основних питань гуманності та до розбудження пристрастей”, – уважав І.Франко [4, с.128].

Спільно виступаючи за свободу віросповідання та секуляризацію суспільного й культурного життя, представники народницької парадигми у своїх поглядах на роль конкретних церковних організацій в історії України все ж продемонстрували певну розбіжність.

М.Драгоманов заперечував можливість зарахування релігії – “продукту культурно-історичного процесу інтернаціонального” [5, с.552–553] – до числа національних ознак якогось народу. Він шкодував, що на Україні не було закладено цілком “громадської” церкви, як це відбулось у Західній Європі в результаті Реформації, оскільки вважав волю віри невід’ємним правом кожного індивіда [6, с.29]. Таке ставлення протестантизму до питання віри, на думку мислителя, вигідно відрізняє цей релігійний напрям від традиційних католицизму й православ’я, котрі жорстко регламентують життя людини. Тому М.Драгоманов уважав, що “громадському чоловікові” необхідно розпрощатись із вірою, а взамін потрібно запровадити в сім’ї, в громаді, в державі “систематичне вільнодумство”, яке б ґрунтувалось на “систематичному раціоналізмі” [7, с.362]. Запровадження свободи віри дозволить уникнути суперечок, що постійно з’являються на релігійному ґрунті й перешкоджають спільному поступові людства, а тому держави, які не дають людям такої свободи, прирікають себе на ослаблення й загибель.

Авторитетна позиція М.Драгоманова вплинула на позицію багатьох українських інтелектуалів того часу, зокрема на оцінку ролі церкви М.Грушевським. Як зазначає дослідник О.Прицак, від М.Драгоманова видатний історик “...перейняв упередження до унії і уніатів, застереження відносно православ’я, але зате пошану до протестантських сект та увагу до ролі Західної Європи у прогресі в історії України” [8, с.LXIV].

Націонал-демократи засуджували релігійні організації, діяльність яких спрямовувалась проти інтересів народної маси або виступала знаряддям гноблення однією нацією інших народностей. Так, Т.Зіньківський критикував православ’я в Росії, яке, “зовсім затерши головний принцип Христа”, виступає “департаментом і такою ж копісткою в руках уряду, як і поліція” [9, с.112]. Підкреслюючи особливу роль католицької церкви в розв’язанні соціального питання й “обороні індивідуального ладу європейського”, мислитель закликав українців не забувати ідейної близькості з католицизмом і прагнути “реорганізації московсько-чиновницького православ’я в автономну від держави спілку релігійну”, якою була українська церква “до протекції” [9, с.112].

Таким чином, представники обох напрямків народництва критично оцінювали роль релігії та церкви в суспільному житті крізь призму інтересів народу й особи, з-поміж яких найголовнішим уважали вільний розвиток кожної національної та людської одиниці.

Суперечливість оцінок ролі релігії і церкви в суспільному житті, яку знаходимо в автора концепції чинного націоналізму Д.Донцова, визначила його ідейна еволюція “...від скрайне лівих позицій ортодоксального марксистського соціалізму й матеріалізму до скрайне правих і до заакцентування волюнтаристичного ідеалізму, іраціоналізму і, врешті, навіть містицизму у політичній філософії” [10, с.88].

У написаному ще в часи соціалістичних симпатій рефераті “Школа а релігія” (1909 р.) Д.Донцов заявляв, що церква завжди виступала “заклятим ворогом поступу, свободи і цивілізації”, “слугою держави і капіталу”, “смертельним ворогом науки” [11, с.29–30], а християнська етика “...є лише тим психольогічним гальмом, тим моральним каганцем, який утримує народні маси в їх скотським істнованю і помагає їм не ремствуючи, в покорі, носити свої кайдани” [11, с.22]. Тому, уважав молодий учений, не церква, а клас, до якого належить особа, є тим фактором, що визначає її духовне життя, політичні, соціальні й етичні погляди та переконання.

Однак пізніше, у контексті загальної духовної еволюції в напрямку до традиціоналізму й ідеалізму, Д.Донцов став на позиції релігійності. Уже в праці “Підстави нашої політики” (1920 р.) мислитель визнав роль церкви “великим культурним фактором”, що формує народну психіку [12, с.114, 178]. А в статті “Церква і націоналізм” (1924 р.) стверджував, що “похід проти церкви є рівночасно і похід проти нації” [10, с.88].

Усі феномени суспільно-політичного життя в концепції вольового націоналізму Д.Донцова оцінювались “... з точки погляду власновладства і могутності нації” [13, с.328]. Мислитель заперечував існування якоїсь усесвітньої правди, що є спільною для всіх націй. Тому, на його переконання, завдання кожної нації як творця історичного поступу цивілізації – черпаючи мораль із самої себе, реалізувати свою “національну місію”, у боротьбі з іншими націями зайняти гідне місце на світовій арені.

З-посеред духовних соціальних інститутів значущою Д.Донцов уважав лише ту релігію чи церковну організацію, що здатна адекватно відповідати на мінливі поклики історії та виховувати в адептів свого віровчення пристрасно сильний характер дійової особи. На основі цього критерію мислитель порівнював західний католицизм і російське православ'я.

Д.Донцов високо оцінював роль католицької церкви як духовної інституції, що вносить у суспільність елемент дисципліни, авторитету й “дух антиматеріалізму” [12, с.232]. Незалежність католицької церкви від світської влади, а також “логіка і міцна організація (інститут папства. – *Р.П.*), котрі усталюють спосіб шукання та інтерпретації релігійної правди”, перетворюють її на динамічний чинник суспільного життя [12, с.116]. Головною заслугою західної церкви Д.Донцов уважав те, що саме їй вдалось “...виховати тип сучасного Європейця, свідомого своїх прав і обов'язків, зробити з нього “політичну істоту” [12, с.122].

Протилежну оцінку Д.Донцова отримало російське православ'я. На думку мислителя, залежність цієї церкви від держави, її формалізм “...були тими ланцюгами, котрі скували руки і ноги православ'ю, не даючи йому зрушитись, були тим проваллям, що відділило його від сфери активного життя”, прирекли на застій та “...повну нездатність до акції і формування психіки та переконань широких, повірених опіці церкви мас” [12, с.121, 118]. Критикуючи російську православну церкву за виховання у віруючих рабського духу й безмовної покорі перед деспотичною державою, Д.Донцов робив висновок, що все це заважає йому відігравати помітну роль в історичному процесі.

На основі цих міркувань і відповідно до принципу “вестернізації” всього українського внутрішнього життя Д.Донцов формулював завдання церковної політики в Україні – розрив із російським православ'ям і навернення до давніх зв'язків із західною церквою через відродження греко-католицизму [12, с.178–179].



Таким чином, інструментальна функція духовних інститутів за Д.Донцовим полягає в сприянні повноцінному існуванню нації та реалізації її ідеї в історії людства. Лише тоді діяльність релігії та церкви буде суттєвою.

Український консерватизм на вершину своєї аксіологічної піраміди поставив Бога й Державу. Визнаючи почесне місце в суспільному бутті за кожною силою, що своєю діяльністю сприяє збереженню та процвітанню держави, консерватори підкреслювали значущість авторитетних духовних інституцій. “Церква – це сила духовна; держава – це сила матеріальна. Не може сила матеріальна обійтись без сили духовної і не може держава обійтись без церкви, без релігії, без її вищого духовного благословення і моральної санкції для своїх виконаних завдань”, – писав В.Липинський [14, с.18].

Як зазначав С.Томашівський, “історія знає тільки два головні чинники, що виховують народи: релігію і державу, або для Європи ще докладніше – Церкву й династію. Від якості тих масових виховавчих інститутів, від методів навчання та, що особливо важне, від кооперації обох історичних вихователів, залежить у головній мірі сучасна доля вихованців” [15, с.583]. Якщо династія творить національну державу й дбає про матеріальне добро підданих, то церква формує “народну душу” й морально підтримує діяльність законної влади. Отже, виступаючи за тісну взаємодію світської і духовної влад, консерватори одночасно наголошували на важливості розмежувань сфер прикладання їхніх зусиль. Однак у цілому, на думку В.Липинського, характер взаємин між державою і церквою, міра їхньої автономності залежить від способу організації суспільства (охлократичного, класократичного чи демократичного).

Соціально-організуюча роль духовних інститутів проявляється в здатності встановити культурну й політичну єдність у суспільстві, забезпечити моральний зв'язок між основними соціальними групами – елітою і народними масами, а також умінні побороти моральну й соціальну анархію, до якої, у принципі, схильна будь-яка спільнота. “Тільки понад всіма людьми стоячий, для всіх людей однаковий і однаково їх обов'язуючий *Божий закон* громадської моралі і тільки авторитет влади духовної, яка цей Божий закон береже і за його виконанням стежить, в стані обмежити людські егоїзми, однаково як сильніших так і слабших”, – писав В.Липинський [14, с.14]. Це, на думку мислителя, пояснює, чому “всі трівкі держави та великі культури розвивались з розвитком релігії і падали з її упадком” [14, с.26].

Таким чином, у консерватизмі діяльність релігії і церкви розцінюється як важливий консолідуючий чинник у процесі націогенезу, а тому “ніякої користі від нищення консервативних основ нації і від нищення з громадського боку найвартніших прикмет церкви: традиційности, вірности, послуху й дисципліни – для нації бути не може” [14, с.80]. Духовенство ж, ядро якого творять зберігаючі релігійний містицизм те релігійне горіння монаші чини, В.Липинський уважав невід'ємною компонентою “національної аристократії”, котра завжди відіграє вирішальну роль у житті держави та нації.

Відповідно до визначених історіософських засад, консерватори оцінювали роль конкретних церковних організацій у світовій історії та історії України.

Найбільшу вагу у світовій історії, зокрема справі реалізації націй як її суб'єктів, мають не обов'язково “національні” релігії і церкви, а ті духовні інститути, що вчать своїх вірних дотримуватись вічних загальнолюдських законів творчої громадської моралі, виховують у них догми ідеалізму, любові, освіти й моральної соціальної дисципліни, учать долати необмежені бажання влади й матеріальних багатств, котрі завжди ведуть до зневіри й занепаду. На думку В.Липинського й С.Томашівського, такою “наднаціональною” церквою є насамперед церква католицька, яка, зберігаючи незалежність від світської влади, виступала “головною вчителькою політичних свобод і вміння правити собою”, забезпечувала міжнародні культурні зв'язки, творила підмурки

західноєвропейської цивілізації. Тому, уважав С.Томашівський, “ніхто з тьмущих народів не має приводу жалувати, що свого часу опинився в школі католицької Церкви; так само ніхто не має причини величатися, що його виховувала Візантія...” [15, с.583–583]. Українські консерватори вважали католицьку духовну організацію найбільш придатною для сильних і, звичайно ж, слабких народів, котрі ще не завоювали своєї національної держави.

Протилежно оцінював С.Томашівський православ'я, особливо російське, що творить тісно пов'язану з існуванням російської держави російську національну церкву, у середовищі якої відсутня організаційна єдність [16, с.19]. Українські консерватори критикували прагнення Російської православної церкви не допустити на Україну важливі для її культурного й політичного розвитку західноєвропейські (католицькі) впливи, яке, зокрема, проявилось у боротьбі православ'я з унією.

Ідеалізуючи в історії України роль греко-католицької церкви як органічної частини західного католицизму, С.Томашівський стверджував, що церковна унія є не примхою нашої історії, а традиційною українською ідеєю, що невід'ємно поєднана з національною ідеєю українців [17, с.37–38]. “Велику місію”, покладену на греко-католицьку церкву Божим провидінням, учений вбачав у посередництві між розділеною релігійно Західною і Східною Європою. Загалом не заперечуючи можливість мирного співіснування в Україні греко-католицької і православної церков, С.Томашівський виступав за надання статусу державної лише першій. Мислитель навіть витворив проект клерикального монархізму, уявляючи майбутню українську державу у формі своєрідного дуумвірату монархічної держави й греко-католицької церкви.

Більш помірковано підходив до розв'язання релігійного питання в Україні В.Липинський. Мислитель виступав проти перенесення в церковну організацію принципу націоналістичної боротьби, який, на його думку, загрожує насамперед історичній долі православ'я в Україні [14, с.52]. Наголошуючи, що будь-яке релігійне роз'єднання є шкідливим як для церковного, так і для національного життя, В.Липинський обстоював ідею гармонізації українського релігійного життя шляхом зближення на українському ґрунті всіх церков, насамперед традиційних: православної і католицької [14, с.55, 60]. Актуальну до сьогодні думку висловив ідеолог консерватизму щодо ролі держави в цьому процесі: “...державна влада українська, коли не хоче порушити необхідної для існування держави духової української рівноваги, не може ставити ані в залежне од держави, ані в державно принижене становище чи неповноправне становище на Україні жадної християнської церкви, а мусить дбати про однаковий авторитет, однакову духовну та організаційну незалежність і однакове політичне становище всіх церков на Україні. Інший шлях приведе в кінці до зменшення нашої духової, а що за тим іде, політичної відпорности супроти сходу чи заходу і в результаті приведе до культурної та державної залежності або від Москви, або від Польщі” [14, с.56].

На відміну від мислителів народницької парадигми, які, визнаючи свободу віросповідання одним з основних прав людини, високо оцінювали роль протестантських церков, що активно пропагували цей принцип, консерватори відгукувались про роль “протестантських сект” у суспільному житті обережно. Винятковою була хіба що позиція П.Куліша, який спокійно ставився до проявів релігійного вільнодумства, закликав орієнтуватись на наднаціональні, надконфесійні цінності, сповідувати всезагальну метарелігію – “релігію любові”, яка б синтезувала гуманістичні традиції людства, людинолюбні принципи різних учень. Як зазначає Є.Нахлік, “нововірство”, за проектом П.Куліша, мало бути звільнене від обмеженостей кожного з віровчень і, тим паче, від їх спотворень у діяльності багатьох “фанатичних і користолобних священнослужителів” [18, с.23].

В.Липинський і С.Томашівський уважали, що зростання впливу протестантських організацій можливе лише внаслідок зниження сили й авторитету традиційних церков через захоплення їх духовенства земними, політичними справами. Протестантські церкви виступають зняряддям урядів, а тому відіграють досить сумнівну роль у суспільному житті. Особливо небезпечною є діяльність сект для націй, які історично мають нахил до анархії та “антигромадського індивідуалізму”. У такому разі, уважав В.Липинський, вільнодумство тільки збільшує національне розпорошення й дезорганізацію в суспільстві, відіграє виразну антисуспільну роль [14, с.76]. “Найменше зла”, уважав учений, приносять тільки ті протестантські общини, які, незважаючи на вільнодумство й критицизм, повністю не позбулися “здержуючих та дисциплінуючих вартостей”, витворених традиційними православною й католицькою церквами [14, с.63].

У відсутності міцної, авторитетної й автономної від світської влади церкви в Україні консерватори бачили одну з головних причин її трагічної історичної долі, підставу бездержавності українського народу. Успішна церковна політика хоч сама по собі й не забезпечує незалежності для нації, однак моральним духом зміцнює її, надихає здисциплінований вірою провід на державницькі змагання. Тому вихід України зі стану “релігійної і політичної анархії та руїни” українські консерватори вбачали в зміцненні внутрішньої організуючої сили й активності авторитетних церков, відродженні їх історично-позитивних творчих прикмет [14, с.111].

Таким чином, українські консерватори прирівнювали вагу духовних інститутів в історії до ролі головного суб’єкта суспільного розвитку – держави. Діяльність церкви розцінювалась як важливий чинник, що консолідує націю і дає моральну силу її провідникам. Тому історичні перспективи національної спільноти консерватори пов’язували з наявною в ній церковною організацією.

Аналіз поглядів українських мислителів останньої чверті XIX – першої третини XX століть продемонстрував відмінність оцінок ролі релігії і конкретних церков у житті нації. Однак вимогою, яку філософи одноголосно ставили перед кожною релігійною організацією як учасником поступу нації, було сприяти духовному розвитку й національній консолідації народу, виховувати високі етичні принципи в людей як членів майбутнього громадянського суспільства, сприяти зростанню любові й поваги між ними, не даючи забути, що в реальному житті “ближніми” насамперед виступають ті, з ким ми ділимо єдиний національний простір і спільну історичну долю.

1. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори: У 4 т. / Під заг. ред. В.Лісового. – К.: Смолоскип, 2005. – Т.1. – С.1–162.
2. Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / Редкол.: П.С.Сохань та ін. – К.: Наукова думка, 1994. – Т.5. – 704 с.
3. Франко І. Що таке поступ? // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. – С.300–348.
4. Франко І. Семітизм і антисемітизм у Галичині // В наймах у сусідів: Збірник праць, писаних пол. та нім. мовами в пер. з поясн. та дод. авт. – Львів: Із Загальної Друкарні у Львові, 1914. – С.115–131.
5. Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М. Вибране / Упоряд. Р.С.Міщук. – К.: Либідь, 1991. – С.461–558.
6. Драгоманов М. Про волю віри. – Ірвінгтон: Вид-во “Кирило-Методіївського Братства”, 1974. – 32 с.
7. Драгоманов М. Шевченко, українофіли і соціалізм // Драгоманов М. Вибране / Упоряд. Р.С.Міщук. – К.: Либідь, 1991. – С.327–429.
8. Прицак О. Історіософія Михайла Грушевського // Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / Редкол.: П.С.Сохань та ін. – К.: Наукова думка, 1991. – Т.1. – С.XL–LXXIII.
9. Зіньківський Т. Молода Україна, її становище і шлях // Писання Трохима Зіньківського / Зредагував Василь Зайченко. – Львів: Друкарня НТШ, 1896. – Кн.2. – С.81–119.
10. Сосновський М. Дмитро Донцов: Політичний портрет. З історії розвитку ідеології українського націоналізму. – Нью-Йорк–Торонто: НТШ, 1974. – 419 с.

11. Донцов Д. Школа а релігія: (Реферат виголошений на з'їзді української академічної молодіжи у Львові в липні 1909 року). – Львів: З друкарні І.Айхельбергера, 1910. – 36 с.
12. Донцов Д. Підстави нашої політики // Донцов Д. Твори / Наук. ред. Я.Дашкевича; Упоряд. О.Баган. – Львів: Кальварія, 2001. – Т.І. – С.91–242.
13. Донцов Д. Націоналізм. – 3-тє видання. – Лондон: Українська Видавнича Спілка, 1966. – 363 с.
14. Липинський В. Релігія і церква в історії України. – 2-е видання. – Нью-Йорк: Видавнича Корпорація “Булава”, 1956. – 111 с.
15. Томашівський С. Про ідеї, героїв і політику: Відкритий лист до В.Липинського: (Фрагменти) // Політологія. Кінець XIX – перша половина XX ст.: Хрестоматія / За ред. О.І.Семківа. – Львів: Світ, 1996. – С.579–585.
16. Томашівський С. Церковний бік української справи. – Відень, 1916. – 24 с.
17. Степан Томашівський: історик, політик, публіцист. – Львів, 1931. – 84 с.
18. Нахлік Є. Пантелеймон Куліш // Куліш П. Твори: В 2 т. / Упоряд. Є.К.Нахлік. – 2-е видання. – К.: Наукова думка, 1998. – Т.І. – С.5–36.

*In the article the looks of the Ukrainian thinkers of the last quarter XIX – the first third of XX centuries are analysed on the role of religion and church in life of nation, their ideas are reproduced of complex of properties, necessary these subjects for effective historical activity.*

**Key words:** *subject of history, religion, church, nation.*

**ФОРМУВАННЯ ПРОГРАМИ  
ФІЛОСОФСЬКОГО ПСИХОЛОГІЗМУ ХІХ СТ.: Й.Ф.ГЕРБАРТ**

*У статті викладається концепція математизації психології німецького філософа ХІХ ст. Й.Ф.Гербарта, яка відіграла важливу роль у формуванні філософського психологізму.*

*Ключові слова:* психологізм, математизація психології, статика й динаміка духу, поріг свідомості.

Творчість професора Геттінгенського й Кенігсберзького університетів Йоганна Фрідріха Гербарта (1776–1841) є на сьогодні майже білою плямою в історії філософії. Щоправда, йому віддається належне в історії психології та педагогіки (його праці сучасні історики педагогіки називають “першим досвідом наукової побудови педагогічної теорії” [2, с.291], а історики психології – “однією з найпоширеніших і значущих психологічних теорій ХІХ ст., яка відіграла велику роль і в подальшому розвитку психології” [6]), проте філософські засади його психолого-педагогічної концепції, а відповідно й особливості його філософії та її місце в історико-філософському процесі залишаються маловідомими. Між тим, “гербартеріанці” – це не тільки послідовники педагогічних ідей Гербарта, але й потужний напрям у німецькій філософській психології ХІХ ст. (Дробіш, Лацарус, Штейнталь, Фолькман, Штрюмпель, Наловський), який прагнув реалізувати програму психології як “строгої” – пояснюючої і математизованої – науки. Його система ще на початку ХХ ст. набула статусу історико-філософського штамп (В.Віндельбанд саме Гербартом закінчував свою “Історію Нової філософії”, а Б.Яковенко ставив його в один ряд із Платоном, Спінозою й Гегелем як філософів, що репрезентують чотири типові спроби розв’язати співвідношення між єдиним і множинним [5, с.282]). Проте філософська доля гербартеріанства виявилась менш щасливою, ніж психолого-педагогічна, тому в сучасній історії філософії ця система й ця школа майже забуті.

Російською мовою наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. були видані основні педагогічні й психологічні твори Гербарта (відзначимо, що у 2007 році в Росії була перевидана збірка праць Гербарта, 1-е видання якої вийшло в 1895 р.). Проте його праці з метафізики та практичної філософії залишились переважно не перекладеними. Відповідно, у тогочасній літературі переважав аналіз його психолого-педагогічних ідей (В.Жилін, Н.Запольський, С.Любомудров, А.Музиченко, А.Нечаєв, І.Нікольський, Н.Дебольський), хоча маємо й загальні нариси його філософії у “Філософському лексиконі” С.Гогоцького, а також у Я.Колубовського й О.Введенського. У німецькомовній літературі існують серйозні праці, присвячені філософській і психолого-педагогічній спадщині Гербарта: В.Асмус, О.Флюгель, Т.Фритш, М.Хеш та ін. Філософська психологія Гербарта аналізується в працях сучасних російських дослідників В.Васильєва, В.Куренного, М.Ярошевського.

Метою цієї статті є розв’язання питання про місце й роль філософії Гербарта у формуванні філософського психологізму ХІХ століття та, відповідно, історико-філософське значення його програми математизації психології.

Філософські погляди Гербарта формувались під безпосереднім впливом Фіхте, якого він слухав у Йенському університеті в 1794–1797 роках. Але вже на початку своєї академічної кар’єри у своїх габілітаційних працях він рішуче критикує Канта (якого згодом змінив на кафедрі Кенігсберзького університету) і Фіхте, стверджуючи етичну беззмістовність трансцендентально-критичної філософії. За ним закріплюється репу-

тація мислителя, який являє альтернативу спекулятивній філософії Фіхте, Шеллінга, Гегеля.

Система Гербарта дійсно центрована на педагогіці (що визначає переважну увагу до нього саме істориків педагогіки й психології, а не істориків філософії). Відповідно, метафізично-теоретичні конструкції (власне, і психологія) відіграють у нього, як справедливо зазначає В.Куренний, “прагматико-гіпотетичну, інструментальну і допоміжно-евристичну роль відносно практичних (у першу чергу педагогічних) завдань” [4, с.17]. Філософію (або метафізику) він розглядає як “обробку понять, необхідних у будь-якій науці” – не в розумінні вольфганської гри в дефініції (видатний німецький просвітник Х.Вольф, до речі, також є об’єктом постійної критики Гербарта), а в розумінні своєрідного шліфування висхідних гіпотез і розв’язання попередніх протиріч.

Саме в цьому контексті розгортається задум “математичної психології”. Гербарт запропонував програму, яка в різних варіантах утворює центральну проблематику філософської психології XIX – початку XX ст., а саме неспекулятивного й недогматичного дослідження свідомості, побудованого на досвіді, яке отримує результати, співмірні за своєю обґрунтованістю й надійністю результатам природознавства. Справжню можливість впровадження математичних розрахунків у дослідженні психіки відкрив закон Г.Т.Фехнера (1860 р.), який дозволив експериментально встановлювати кількісні психофізичні кореляції. Тим самим актуальність конкретних математичних моделей Гербарта була втрачена, але насправді почала реалізовуватись його епістемологічна програма. Її головна особливість полягає в тому, що дослідження свідомості здійснюється в річищі пошуку каузальних відносин в цій царині. Цій моделі протистояла модель дескриптивної психології – романтична психологія К.Г.Крауса, пізніше – Ф.Брентано, В.Дільтей, Е.Гуссерль, яка в останнього перетворюється вже на маніфестацію антипсихологізму.

Задум математизації психології, за власним визнанням Гербарта, виник у нього досить рано, десь у 1799–1800 роках, хоча систематично реалізовувати його філософ почав у 20-х роках XIX ст. У доповіді в Королівському німецькому товаристві з красномовною назвою “Про можливість і необхідність застосовувати у психології математику” (1822) він відкидає критику своїх ідей як таку, що виходить із консерватизму звички – звички, що обмежує царину застосування математики природознавством. Він стверджує, що застосування математики до психології *можливе й необхідне* – власне, не тільки до психології, а й до будь-якої споглядальної науки, адже “інакше взагалі неможливо досягти того, чого, зрештою, шукає будь-яке споглядання, тобто *переконання*” [1, с.52]. Ідеться, перш за все, про точність дослідження, яка ґрунтується на вимірюваності досвіду й можливості перевірки та підтвердження здобутих результатів. Не тільки умовиводи повинні взаємно підтверджуватись, але й результати умовиводів мають бути підтверджені досвідом. Отже, “*будь-яка теорія, яка бажає бути погодженою з досвідом, перш за все має бути продовженою доти, доки не набуде кількісних визначень, які виявляються в досвіді і є його підставами*” [1, с.54].

Гербарт узагалі виходить із того, що філософія все більше опиняється в кризі, причиною якої є ігнорування математичних методів. Інтерес до філософії (інколи філософ розмірковує як викладач філософії, який опікується “популярністю” свого предмета в студентів) втрачається внаслідок “безплідного сперечання партій, які всі однаково неправі” [1, с.52], а зростаюче непогодження думок породжується “невизначеною мовою”, коли одні й ті ж самі слова кожен розуміє по-своєму. Цей непривабливий стан буде тривати доти, доки філософія не опанує міцного математичного підґрунтя. “Математика – пануюча наука нашого часу. <...> Хто не має її за себе, той згодом буде мати її *проти себе*” [1, с.53].

Герbart висловлює близькі до гілозоїзму, або панпсихізму, ідеї, щоб обґрунтувати первісне значення психології (яка в нього ще не заступає філософію як таку) у системі наук і одночасно її зв'язок із природничими науками. Будь-яка органічна дражливість, стверджує він, указує на внутрішні стани, які приховуються за хімічними й фізичними реакціями, тому “психологія будь-де має випереджати природознавчі науки з огляду на необхідність і бажання дати останнім філософську постановку й форму [1, с.56]. Математизація психології, таким чином, означає загалом перетворення філософії на “строгу науку” (звичайно, не в гуссерлівському змісті, але мета загалом збігається), адже психологія постає в Герbartа першою з трьох частин прикладної метафізики<sup>3</sup>, а тому “покращення психологічних способів уявлення є головною умовою виправлення помилок у всіх частинах філософії, і, завдяки цьому, у всіх науках, оскільки на них впливає філософія” [1, с.121]. Адже головні психологічні феномени, які виокремлюються Герbartом (“єдиному *Я* належить багато якостей; у душевному житті спостерігається постійна зміна станів”), прочитуються ним метафізично – як головні загальнометафізичні проблеми: “як узагалі єдиному може відповідати численне? як узагалі дивитись на зміну?” [1, с.70].

У цих метафізичних побудовах Герbartа, а саме в його вченні про множинність реальних простих сутностей (“реалів”), з яких утворюються складні речі, очевидним є вплив монадології Лейбніца. Реали відрізняються самозбереженням, змінюються тільки відносини між ними, і це ззовні здається дійсною зміною самих речей (утім, сутність “реалів” недоступна нашому безпосередньому пізнанню – за критикою кантівського трансценденталізму Герbart залишається кантіанцем у визнанні “речі самої по собі”). У душі самозбереження спричиняє уявлення, а у всіх інших реальних сутностях – такі внутрішні стани, які мають певну аналогію з нашими уявленнями [див.: 3].

Слід зазначити, що, мовби передбачаючи подальшу критику, Герbart відхрепчується від хибних спроб “надати метафізиці психологічне обґрунтування”. Мається на увазі побудова метафізики на самоспостереженні. Витоки такого підходу Герbart вбачає в гносеологічному повороті філософії, який започатковують ще софісти та Сократ, тобто в повороті від дослідження природи до дослідження умов і меж нашого пізнання (власне, неявно, а часто і явно об’єктом критики тут стає Кант). Інакше кажучи, йдеться про перенесення уваги з дослідження зовнішнього досвіду на дослідження досвіду внутрішнього, що мало негативні наслідки, оскільки, як стверджує філософ, зовнішні об’єкти є значно більш постійними, ніж ми самі й наші душевні стани, а отже, можуть піддаватись більш точному дослідженню (вимірюванню), що й довів наступний розвиток природничих наук. Герbart, щоправда, дуже обережно говорить про об’єктивність зовнішнього світу і, відповідно, об’єктивність нашого знання про нього, визнаючи залежність цього знання від суб’єктивного досвіду – відмінність між способами пізнання внутрішнього і зовнішнього досвіду виявляється, зрештою, не принциповою (що дає підстави говорити про можливість математизації психології), але все ж “перше знання (знання про нас самих. – *Авт.*) дуже легко змішується з усілякими фантазіями, від яких значно вільнішим є друге (знання зовнішніх речей. – *Авт.*). Вигадки про самого себе породжують мрійника; знання про те, що відбувається ззовні, може зцілити мрійника” [1, с.71]. Герbart, таким чином, не

<sup>3</sup> У своєму “Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie” (1813) Герbart визначає філософію взагалі як “обробку понять” (інакше – “філософія повинна прояснити ту темноту буденної свідомості, яка спричиняє заблудження” [1, с. 79]). Виходячи з цього, він визначає першою філософською дисципліною логіку, яка має зробити поняття ясними й виразними; потім іде естетика, або здатність судження (схвального або ні); все інше є здобутком “метафізики в широкому розумінні цього слова”. Остання складається з “метафізики у вузькому розумінні”, або “загальної метафізики”, яка розглядає “найбільш загальні поняття буття і бування”, і “прикладної метафізики”, яка складається з філософії природи, психології і філософії релігії [див.: 1, с. 69, прим.].

стільки “психологізує” філософію в прямому сенсі, скільки “онаучнює” психологію і філософію загалом, повертаючи їх до використання природничонаукової методології.

Відповідно, усілякі метафізичні, або “трансцендентні”, як їх називає Гербарт, поняття викликають у нього постійний сумнів та недовіру, адже вони “переступають досвід” (або “*досвід переступає їх*”). Це стосується й ключових понять філософської психології – таких, як “Я” і “душа”, які Гербарт намагається всіляко “очистити” від спекулятивних нашарувань, наближуючись подекуди до радикального емпіризму юмівського кшталту, тобто до фактичного заперечення тотожності особистості. Принаймні, у викладанні психології, на його думку, слід намагатись “уникати метафізичного поняття душі (духовної субстанції)” [1, с.123]. Гербарт увесь час дійсно намагається уникати метафізичних понять душі й свідомості, перетворюючи їх на сукупність окремих уявлень, ідучи, тим самим, шляхом англійських емпіриків, проте одночасно весь час вимушений так чи інакше визначати, що таке “Я”, “свідомість”, “душа”. Говорячи про його наслідування емпіричної філософії, можна вказати й на відверто номіналістичну позицію: Гербарт стверджує, зокрема, що ніхто не схильний до того, щоб уважати вищі поняття реальними, вони є лише допоміжними засобами мислення, які виробляються ним самим для того, щоб краще оглядати вельми різнобарвні тіла природи [1, с.124].

Так, зокрема, свідомість розглядається як “*сукупність усього одночасно діючого уявлювання*” [1, с.132]. Поняття “Я”, як і поняття трансцендентальної свободи, з яким, до речі, у Гербарта “особливі рахунки”, оскільки воно явно суперечить суто детерміністському підходу до виховної практики, що визначає його психолого-педагогічну концепцію, є, на його думку, суперечливими. Внутрішній досвід при метафізичних припущеннях уявляється зібранням суперечностей. “А саме, душевне життя, як ми спостерігаємо його в собі та в інших, виявляється *часовим* буванням, постійною *змінною, різним змістом різноманітних визначень у єдиному*, зрештою – свідомістю Я і не-Я; усе це відноситься до немислимих форм досвіду. Звідси не видалені навіть і труднощі *матеріального* існування, тому що людський дух ми пізнаємо тільки у зв’язку з тілом, а чи має реальне значення їх розрізнення, цього чистий досвід вирішити не може” [1, с.127].

Категорія “Я” подається таким чином: “Я (Ichheit) спирається на *різноманітне об’єктивне підґрунтя*, кожна частина якого для нього випадкова <...>. Якщо уявляється кілька об’єктів, то дещо в них відноситься до того, хто уявляє; а саме – *їх поєднання в єдиному уявлюванні* <...>” [1, с.82]. Уявлення нашого Я має бути не привнесеним ззовні (Гербарт критикує метафізичні абстракції Канта й Фіхте з цього приводу), а здобутим із наявних уявлень. Фактично ж воно здобувається із взаємовідношень цих уявлень, тобто наявності між ними взаємозв’язку, який виявляється в можливості витіснення одними уявленнями інших. Отже, «*багатоманітні уявлення повинні одне одного знищувати, якщо має бути можливим “Я”*» [1, с.83]. Діяльність суб’єкта уявлювання є незмінною, у той час як образ уявлення може слабшати або зовсім зникати (підсвідоме, сон) – це є результатом дії взаємно протилежних уявлень. Отже, суб’єкт не зникає тоді, коли уявлення переходять нижче порогу свідомості – його діяльність продовжується, але вже у формі “*прагнення до уявлення*” [1, с.86]. Саме інтенсивність цього прагнення, зрештою, є конституюючою силою самосвідомості – отже, “не об’єкти уявлень, а жвавість (Regsamkeit) самого уявлювання в його затримці є тим, на що можна дивитись як на утворююче те, у чому ми пізнаємо самих себе” [1, с.87].

Отже, філософ ставить завдання “надати дослідження про душу, яке б дорівнювало дослідженню про природу, оскільки це останнє всюди передбачає *цілком закономірний зв’язок явищ* <...>” [1, с.59]. Психологія повинна не тільки *зібрати* весь матеріал внутрішнього досвіду, але й *зробити зрозумілим* увесь його зміст – так само,



як зробити те ж саме відносно зовнішнього досвіду є завданням філософії природи. Психологія не повинна перетворюватись на художній опис. “Вона повинна не здивувати, а пояснювати, не показувати рідкості, але зробити зрозумілою для всіх людину, якою вона є, не підносячи її на небеса й не приковуючи цілком до землі, і не замінити шляхи свого дослідження, але відкривати його” [1, с.128]. Хоча душевні рухи часто виглядають випадковими, “закономірність людського духу цілком дорівнює закономірності зоряного неба” [1, с.134].

Але яким чином можна вимірювати такі різноякісні феномени, як прояви душевного життя людини? На це запитання критиків Гербарт відповідає новим виданням відомої концепції первинних і вторинних якостей, яка в його інтерпретації полягає в такому. Природа первинних якостей речей для нас абсолютно прихована (знову кантівська “річ сама по собі”!), а те, що ми сприймаємо нібито як якості речей, насправді має переважно кількісні підстави (приклад – різні тони в музиці). Отже, якісне розрізнення речей є вторинним, суб’єктивним розрізненням, у той час як первинною їх характеристикою є характеристика кількісна. При цьому – і ця позиція стає засадничою метафізичною ідеєю подальших психологічно-педагогічних побудов – те ж саме вірно відносно людської душі, в якій, як у єдиній сутності, “не існує ніякого різноманіття початкових здатностей” [1, с.44]. Відповідно, душевне життя краще можна описати за “законами поштовху і тиску”, ніж пов’язувати з “дивами начебто незрозумілої свободи” [1, с.47].

Гербарт критикує філософсько-психологічне вчення про здатності, стверджуючи абсолютну неструктурованість душі як “простої сутності”. Тим самим елімінуються якісні визначення психічного, що створює можливість реалізації задуму “математичної психології”, адже відповідно до зразка математичного природознавства для цього було необхідно зведення якісного розмаїття світу до кількох рамочних параметрів. З цього приводу К.Захс-Гомбах називає його “Ньютоном у психології” [див.: 4, с.28].

Внесення в психологію математичного, тобто наукового, методу означає узагальнення психічних явищ і виведення основних психічних законів. Гербарт мовби виправдовується з приводу того, що його наукова психологія не передбачає розкриття індивідуальних таємниць. Ідеться про надто загальні й вельми спрощені типи бажань і головних почуттів, а не про приховані рухи конкретного серця. Більше того, ідеться взагалі не про певні якості психічних явищ, адже вони, власне, не можуть бути матерією математичних операцій, а про їх кількості, величини. Таких основних величин Гербарт виокремлює всього дві: “напруженість кожного одиничного уявлення і ступінь затримки між якимись двома уявленнями” [1, с.49]. Відповідно, розглядаються два основні психологічні феномени, які можна підвести під обрахунок цих величин: 1) те, що більшість наших уявлень у кожний даний момент буває прихована; 2) поки фізіологічні причини не породжують стану сну, наші уявлення ніколи не стають прихованими всі одразу. Вторинними, але також важливими величинами стають ступінь зв’язку між уявленнями та кількість зв’язаних уявлень [1, с.50].

Відзначимо, що розрізнення між прихованими й актуальними уявленнями і обґрунтування в цьому зв’язку поняття “поріг свідомості” посідає важливе місце в психології Гербарта. У цьому зв’язку він віддає належне вченню Лейбніца про досвідомі перцепції й одночасно сам випереджає деякі фундаментальні ідеї фрейдівського психоаналізу: “витиснення” уявлень, “поріг свідомості”, “несвідоме” – уся ця динамічна модель психіки, в якій розгортається боротьба уявлень, розроблена Гербартом [4, с.10]. *Поріг свідомості* – та межа, яку переступає уявлення, переходячи від стану повної затримки до певного ступеня уявлювання [1, с.95–96]. Розробляючи статику й динаміку духу, Гербарт розрізняє статичний і механічний поріг свідомості – ідеться про взаємний тиск і витиснення уявлень, про їх потенційне існування (прагнення) тощо.

Між іншим, наявність досвідомого, яке з очевидністю передбачається на підставі досвіду, в якому психологія “повинна зустріти і пізнати сліди усього того, що рухається і діє за завісою” [1, с.67], і одночасно не може бути описано тільки на підставі досвіду, тобто самоспостереження, також підкреслює недостатність цього методу й описативної психології в цілому. Психологія в цьому розумінні має “*переступити досвід*”, тобто знайти додаткові методи (зрозуміло, математичні), які б дозволили узагальнити та впорядкувати внутрішній досвід людини.

Складовими психологічної теорії Гербарта є статика й динаміка (механіка) духу. “Кожен предмет, який привертає увагу духу, *не стоїть*, а *коливається* у свідомості, коливається в постійній небезпеці бути забутим (хоча б на мить) під впливом чогось нового” [1, с.87]. Уявлення розглядаються за аналогією з фізичними силами, а їх взаємодія – за аналогією з рухом. Величини в психології пов’язуються, таким чином, з поняттям *напруженості*, тобто характеристикою взаємної протилежності уявлень, яка визначає величину затемнення, затримки, прагнення й наявного уявлення. Таким чином, усі уявлення переводяться з якісної мови описативної психології на кількісну мову психології математичної, яка вибудовується “подібно до теорії законів руху тіл” [1, с.89]. Гербарт, звичайно, відзначає й розбіжності, які загалом зводяться до непросторового характеру психічних явищ, але ці розбіжності дивним чином також обертаються на певну схожість (напр., сила тяжіння у світі тіл і прагнення уявлень “вверх”, тобто до незатриманого стану, загалом виявляються лише різними векторами руху [1, с. 90]).

Важливе місце в теорії Гербарта посідає психологічна теорія асоціацій – його увагу особливо притягують “*більш або менш довгі ряди уявлень*”. Власне, попередні теорії асоціації ідей (поширені, як відомо, перш за все в англійській емпіричній психології і філософії, починаючи від Д.Юма й Д.Гартлі) він також вважає недосконалими з огляду на відсутність математичного обґрунтування, і “тут математика виявляє безмежне незнання, в якому досі перебуває психологія” [1, с.50].

Таким чином, програма філософського психологізму Гербарта – це, власне, не програма поглинання філософії психологією, не програма відмови від метафізики на користь емпіричної психології (що, утім, проявиться як певний наслідок здійсненої ним переорієнтації вже наприкінці XIX століття), а програма математизації психології як найбільш відсталої на той час філософської науки – своєрідної слабкої ланки, за яку, проте, можна витягти весь ланцюг, тобто поставити всю філософію на науковий ґрунт. Гербарт не оголошує психологію окремою наукою, і тим більше не проголошує “смерті філософії”, хоча по-своєму усвідомлює її стан як кризовий і пропонує свої шляхи подолання цієї кризи. Для нього психологія залишається першою частиною прикладної метафізики і в цьому статусі має відносну самостійність, але одночасно стає багато в чому визначальною відносно характеру інших складових прикладної та загальної метафізики. Отже, головним для самого Гербарта була методологічна реформація психології (її математизація), яка мала слугувати перебудові всієї філософії. Але це потягнуло за собою – можливо, і всупереч його власним намірам – перетворення психології в другій половині XIX століття на окрему емпіричну науку, позбавлену філософського обґрунтування, проте таку, що зазіхає на загальнофілософський статус і зверхньо ставиться до спекулятивного (неемпіричного) філософування; відповідну кризу філософії, дезорієнтованої позитивістськими й антиметафізичними гаслами психологів-емпіриків (власне, не тільки психологів, але й соціологів та природознавців), що спонукали її саму примірятися до прокрустового ложа позитивізму.

1. Гербарт И.Ф. Психология / Предисл. В.Куренного. – М.: Изд. дом “Территория будущего”, 2007. – 288 с.

2. История педагогики и образования: От зарождения воспитания в первобытном обществе до конца XX века / Под ред. А.И.Пискунова. – М.: ТЦ Сфера, 2005.
3. Колубовский Я. Герbart // Энциклопедический словарь / Изд. Ф.А.Брокгауз и И.А.Ефрон. – Режим доступа: <http://www.brocgaus.ru/text/027/642.htm>.
4. Куренной В. Философско-педагогическая концепция Герbartа в историческом и проблемном контексте // Герbart И.Ф. Психология. – М.: Изд. дом “Территория будущего”, 2007. – С.9–33.
5. Яковенко Б.В. Сущность плюрализма // Яковенко Б.В. Мошь философии. – С.-Пб.: Наука, 2000. – С.282–292.
6. Ярошевский М.Г. История психологии от античности до середины XX в. – М., 1996.

*In clause the concept of a mathematical substantiation of psychology of the German philosopher of XIX century J.F.Herbart, played the important role in formation of philosophical psychologism is stated.*

**Key words:** *psychologism, a mathematical substantiation of psychology, statics and dynamics of spirit, threshold of consciousness.*

**УДК 159.954**  
**ББК 88.45**

*Лариса Міщиха*

## **ТВОРЧИСТЬ ЯК ОСНОВА БУТТЯ ЛЮДИНИ**

*У статті розкриваються психологічні закономірності творчої взаємодії людини зі світом. Наголошується, що в основі життєдіяльності особистості лежить її здатність бути творцем власного життя.*

**Ключові слова:** *творчість, психологія творчості, самореалізація, розвиток особистості, творча особистість, творчий процес.*

Історична ситуація, що склалася на сьогоднішній день, така, що ріст інтересу до проблеми креативності неминучий як у колі наукової інтелігенції, так і в найбільш широкого кола громадськості. Наш час найбільш мінливий, більш стрімкий, ніж будь-яка епоха протягом усієї історії людства. Прискорилось усе – темп збору наукових даних, винахідницька активність, швидкість вироблення нових технологічних рішень, процеси трансформації психологічної реальності, ріст благоустрою; усе щоденно складається в нову, перш за все невідому комбінацію, і ставить людину перед необхідністю відповідати їй. Дана нестабільність не дозволяє людині скористатися старим досвідом. Так, за останні десятиліття зазнав кардинальних змін увесь процес навчання і, зокрема, у галузі навчання професійним навичкам. Неможливо навчати своїх студентів тим навичкам і технічним рішенням, які у свій час викладали сьогоднішньому викладачу. Іде процес не тільки народження ідей, але й процес старіння і “забуття” тих фактів та методів, які були актуальні на своїх початках.

Проте, крім наукового інтересу, креативність видається вченим ще важливим фактором гуманістичного розвитку людства в цілому і, навіть, його тотального виживання [1].

Постановка питання про психологію творчості зумовлена низкою причин.

По-перше, в освоєнні людиною світу неминуче зіткнення з новим, що потребує виявлення, пізнання, оцінки. Зміни лежать в основі розвитку і є його необхідною умовою.

По-друге, сучасні соціальні процеси протікають надто швидко, торкаються глибинних інтересів кожного й вимагають постійного зростання особистісної й соціальної компетентності.

По-третє, ефективна творча активність людини є важливим чинником, що ініціює динаміку культури, є гарантом успішної соціальної адаптації особистості в сучасному світі, індикатором стабільності суспільних інститутів.

Бути творчим – це досягати цінності, незважаючи на перешкоди.

Діяти творчо – це змінювати світ так, щоб надалі існувало нове й цінне.

Учити творчості – це давати свідомство про те, що цінності ці досяжні [2].

Мета статті – розкрити зміст феномену “творчість”; показати місце творчості в життєдіяльності особистості та обґрунтувати необхідність у творчості для її розвитку та самореалізації.

Творчість – це основний засіб тривалого самовиразу, ефективної самореалізації, успішного самозбереження. Феноменологічний простір змін охоплює всі рівні взаємодії людини зі світом: природний, соціальний, культурний; рівень суб’єктних відносин, на якому особистість цілеспрямовано й усвідомлено організовує власне життя. У зв’язку з цим пошук психологічних закономірностей творчої взаємодії людини зі світом потребує постановки питання про ставлення людини як суб’єкта власного життя до змін різної генези. Творчість – це генерування нового, народження в муках і насолоді праці матеріальних і духовних цінностей. Творча людина ламає повсякденні стереотипи діяльності й бачення світу, доходить до відкриття нестандартних унікальних способів пізнання, виробництва, дозвілля. Успадковуючи певні алгоритми людського буття, вона створює небачені досі форми життєдіяльності – поліпшує, оптимізує навколишнє середовище й свій власний світ.

У процесі життєдіяльності особистості відбувається діалектичний взаємовплив та взаєморозвиток усіх складових індивідуального досвіду людини животворити у світі. На певному етапі життєвого та творчого шляху особистості можуть домінувати ті чи інші елементи індивідуального досвіду, а також умови його набуття. Проте сутнісно сталими залишаються його складові: індивідуальне, суспільне та культурно-історичне (або вселюдське).

М.О.Бердяєв писав, що у творчості є два різні акти: “Є початковий творчий акт, в якому людина ніби стоїть перед лицем Божим, і є вторинний творчий акт, в якому вона ніби стоїть перед лицем людей та світу. Є первинна творча інтуїція, творчий задум художника, коли йому звучить симфонія, передстоїть живописний образ чи образ поетичний, внутрішнє, не висловлене ще відкриття чи винахід, внутрішній творчий акт любові до людини, теж ні в чому ще не висловленої. У цьому творчому акті людина стоїть перед Богом і не зайнята ще реалізацією у світі та для людей. ...Потім настає вторинний творчий акт, пов’язаний із тим, що людина є істота соціальна, реалізація продуктів творчості. Пишеться книга. І тут з’являється те, що у творчості зветься майстерністю, мистецтвом... У реалізації продуктів творчості людина вже зв’язана світом, матеріалами світу, залежить від інших людей...” [3].

Протистояння, передстояння світові та відкритість йому, вбирання величного досвіду культурного діяння людства та розгортання індивідуального досвіду життєтворення “Я”, обмеження в предметі діяння та трансцендентний вибух подолання меж у власному творінні – такими є сутнісні механізми життєтворення людиною свого буття як самобуття. За словами М.Бердяєва, творчість, творче ставлення до всього життя є не право, а обов’язок та повинність людини, необхідний моральний імператив, уселюдська, усезагальна цінність.

Проте саме вторинний акт творчості являє світові геній творця, надаючи духовному змістові реальне, предметне вираження.

Творчість – це найвища форма людської життєдіяльності, що зароджується в трудових процесах, при активному функціонуванні мислення й почуттів.

Поняттям творчості охоплюються всі форми створення й появи нового на фоні існуючого, стандартного.

Перший рівень творчості торкається створення нових, не існуючих раніше форм матерії. Це стосується, у першу чергу, акту творіння світу Богом-Творцем, нескінчен-

них форм життя, вершиною якого є створення людини, її психіки, яка піднялась над природними силами й стихіями до акту творення власного життя, у різних його проявах (мистецтво, побут і т. д.).

Другий рівень творчості спрямований на зміну, оновлення, перетворення і вдосконалення існуючого.

Третій рівень творчості спрямований на руйнування “старого світу” й побудову на його місці нового. Це відноситься, головним чином, до соціальних перебудов і революцій, а також до появи нових напрямів у мистецтві, руйнації стереотипів.

Перспективу творчості Владислав Строжевський вбачає через опозиції, що реалізуються у творчому процесі. В.Строжевський об’єднує їх у шість груп:

- 1) елементи творчої ситуації, діалогової (опозиції творця до твору, до користувача, до іншого творця);
- 2) чинники, що визначають онтологічні зумовленості творчого процесу (опозиції необхідності та свободи, випадковості й можливості та ін.);
- 3) суб’єктивні позиції (підлеглість–домінація, свобода–вимога, безпосередність–опосередкованість та ін.);
- 4) способи чинної суб’єктивної поведінки (спонтанність–контроль, прийняття–відкидання, створювання–відкривання, розцінювання–оцінювання, обмірковування–виконання та ін.);
- 5) провідні ідеї (новаторство–традиціоналізм, майстерність–антимайстерність та ін.);
- 6) найважливіші відмінні якості, що виявляються в ході творення (нове–старе, досконале–благеньке, натуральне–“штучне”, оригінальне–вторинне, вдале–невдале, цінне–безвартісне та ін.) [4].

Анджей Горальський відмічає, що творчість є тоді, коли:

- 1) має місце зрівноважений, а значить уструктуралізований і гармонійний вплив та співдіяння можливості й необхідності;
- 2) витвір цього впливу й співдіяння закорінюється у світі й триває, щонайменше випадково.

При цьому:

*Можливість* – у світлі природи – це елементи й стихії, а у світі специфічно людському, тобто у світі культури – це матеріал, традиція, обставини творчості, властивості творця.

*Необхідність*, або формуючий принцип, в обох сферах проявляється через: а) закони існування, б) закони дозволу (випадковості, свободи).

*Законами існування* є закони природи, закони життя, закони людяності.

*Законами дозволу* є всілякі недоокресленості існуючих формуючих взірців, тобто всього того, що є матеріалом випадку й джерелом свободи.

*Закорінення у світі* є умовою перетворення зачину, пропозиції творчості у творчість властиву, творчість здійснену.

*Тривання* є доказом повноти, виповненості творчості, володіння її витвором загалу тих властивостей, котрі повинні бути й котрі мусять бути [5].

Д.Леонтьєв виокремлює творчість як універсальну натуральну функцію, притаманну всім дітям, які нормально розвиваються, і творчість як вищу психічну функцію, в яку вона трансформується в дорослому віці. Суть натуральної творчості полягає в грі можливостями, у створенні суб’єктивно нового поза будь-якою його оцінкою; суть дорослої, “культурної” творчості полягає в діалозі з культурою і внесенні до неї об’єктивно нового. Перехід від першого до другого відбувається через подолання неминучих конфронтацій з інертним соціокультурним середовищем, результат якого залежить від особливостей особистості (мужність та особистісна інтеграція).

Таким чином, як наголошує Д.Леонт'єв, у центрі проблематики творчості перебувають не пізнавальні процеси й не особистісні диспозиції, а екзистенціальні проблеми буття людини у світі. В основі творчості – відкритість до можливостей у світі, у тому числі до інших можливих світів. “Така особистість більш відкрита для отримання будь-якої зовнішньої інформації, не тільки соціальної, культурної, але, очевидно, й інформації від природи... Така людина шукає основи цілісності й стабільності своєї особистості в структурованості природних і культурних форм та процесів... Соціальні потоки ведуть творчу особистість своїми напругами, стимулюючи її пережити ці напруги як свої проблеми і вирішувати їх як свої особистісні страждання і радості” (Шабельников В.К.).

Д.Леонт'єв виокремлює шляхи розвитку зрілої творчості: блокування або придушення творчості, локальну або обмежену творчість, творчість ціною порушень адаптації, а також інтегровану творчість, у яких вона може проявлятися у своїх вищих формах (соціальна, опосередкована і довільна) після зустрічі особистості із зовнішнім спротивом [6].

Один із провідних сучасних представників екзистенціальної психології С.Мадді полемізує з гуманістами (зокрема з теорією самоактуалізації А.Маслоу): творчість – не просто щасливий стан натхнення. Навпаки, звичний результат творчих дій полягає в порушенні існуючого порядку речей у суспільстві незалежно від того, в якій галузі здійснюється творчість, і від того, в якій мірі сам творець це передбачає. Створювати – значить руйнувати старі поняття, стереотипи, існуючий стан речей і суспільство, оскільки середовище завжди висуває спротив, для збереження власного статусу-кво.

Локальна (обмежена) творчість зводиться до феномену індивідуального експресивного стилю. Кожна людина, яка прагне бути сама собою, не може не бути оригінальною, яскравою індивідуальністю. Г.Олпорт писав: “У кожного художника є свій стиль, як у кожного композитора, піаніста, скульптора, танцюриста, артиста, оратора, фотографа, домогосподарки і механіка. Тільки за одним стилем ми можемо впізнати сонати Шопена, картини Ван Гога й пиріжки тьоті Саллі. Стиль проявляється завжди, коли задіяна добре інтегрована й зріла поведінка особистості”. Згідно з цим підходом не обов'язково бути геніальним художником чи піаністом, головне вміти проявляти себе в будь-якій галузі життя (професійна діяльність, побут, спілкування).

Другий шлях зрілої творчості подається ціною порушень адаптації, інколи ціною психопатології. На жаль, нерідко явище, коли творчість призводить до захворювань, неврозів, інших порушень функціонування. Перед людиною – серйозна боротьба: особистості не вдається справитись зі своєю творчістю, а творчості не вдається справитись з особистістю (Д.Леонт'єв). Унаслідок цього виникає динамічна нерівновага: збереження творчості досягається ціною принесення в жертву особистісної адаптації.

Творча людина вразлива з двох причин: по-перше, з огляду на свою відкритість світу, і по-друге, через більш тонку, складну внутрішню організацію, яка більш уразлива, ніж проста організація. Людина відмовляється від того, щоб пожертвувати творчістю заради благополуччя і, разом із тим, виявляється не в стані інтегрувати її у своє життя. Такі люди демонструють високий рівень творчості тільки з художнім чи науковим матеріалом, але не з власним життям і не із соціальною реальністю. Нерідко така людина виявляється неуспішною в ставленні до власного життя, і не тільки за критеріями адаптації і позитивних емоцій, але й за критеріями самореалізованості, відносин з іншими людьми, смислу.

Разом із тим, дезадаптація зовсім не є неминучим наслідком креативності. Згідно з дослідженнями С.Мадді, де ставилось питання про те, наскільки можлива кореляція здоров'я особистості і її креативності, були виявлені такі результати: поряд із варіантами поєднання креативності з дезадаптацією виокремлюється група людей, у

яких креативність поєднується з хорошими показниками особистісного здоров'я. Подібні результати були отримані і в дослідженнях обдарованих дітей (Богоявленська Д.Б.), що заперечувало міф про обов'язкову "проблемність" таких дітей.

Відповідно, виокремлюється ще один шлях зрілої творчості – "інтегрована творчість". Особа володіє своїм даром, творчістю, що є для неї не джерелом проблем, а, перш за все, джерелом сили, натхнення, смислу, реалізації.

Так, в історії культури поряд із дезадаптованими творцями, у яких стосунки зі світом складались досить непросто й боляче, такими як Ван Гог, Достоевський, Манделштам, були й інші, креативні не тільки в мистецькому житті, але й в особистому. Це, зокрема, Мікеланджело, Пушкін, Пікассо, Солженіцин та ін. Безперечно, що і ті, й інші проходили досить важкі випробування; різниця між ними полягала у вмінні долати труднощі, не руйнуючи при цьому себе.

По якому з цих шляхів піде розвиток, залежить, перш за все, від ступеня розкриття особистісного потенціалу і, у першу чергу, таких двох його характеристик, як мужність (життєстійкість) та інтеграція особистості. При дефіциті й мужності, й особистісної інтеграції найбільш вірогідна доля творчого потенціалу – придушення творчості, повна конформна деіндивідуалізація особистості. За наявності особистісної інтеграції, але недостатній мужності, долати зовнішні бар'єри найбільш вірогідна доля – це обмежена творчість. При високій мужності й готовності до конфронтації, але недостатній особистісній інтеграції найбільш вірогідна доля – дезадаптивна творчість. Нарешті, при вираженні обох цих особистісних передумов існує шанс на інтегровану творчість. На ту обставину, що творчість потрібна людині не лише для написання романів та картин, побудови наукових гіпотез тощо, але й для того, щоб виживати, звернув увагу ще Б.Ф.Ломов [7].

Творчість – це людський дар, який не слід ні заземляти, ні перетворювати в якусь недосягну таємницю. Творчість – це не привілей вибраних, вона присутня всім.

Креативність необхідна людині в діяльності, спілкуванні і в повсякденному житті.

По-перше, креативність багато в чому визначає успішність діяльності представників професій різних знакових систем ("людина-людина", "людина-машина" та ін.), оскільки є суб'єктом власної життєдіяльності.

Попри те, що останні відкриття в галузі генної інженерії роблять можливим досягнення генетичної ідентичності, кожна людина зберігає свою унікальність і неповторність через неможливість точного повтору її життєвого шляху. Ця обставина виключає ефективну роботу з людьми, якщо вона базується на алгоритмізованих і завершених теоріях. Так само як неможливо створити унікальну, що задовольняла б усі вимоги теорію особистості, чи прагнути до успішної діяльності керівника, педагога, психолога, якщо в ній не будуть ураховуватись нюанси психічної організації конкретної людини.

Суб'єкт, не здатний до розуміння дійсного стану справ, буде діяти, опираючись на ілюзорні, що не мають відношення до реальності, уявлення. Формальна логіка, лінійні причинно-наслідкові роздуми частіше всього не мають прямого відношення до реального життя людини або групи, де є багато ірраціонального, одночасно діють складні системи мотивуючих обставин.

На відміну від об'єктів матеріального, "речового" світу, для яких не існує майбутнього, думки й поведінка людини одночасно детермінуються минулим досвідом, актуальною ситуацією й образами очікуваного й бажаного майбутнього.

Конструктивна взаємодія людей, створення стійких стосунків між ними також не може бути чимось завершеним, кінцевим. М.М.Бахтін, називаючи людину "безкінечною функцією", підкреслює постійний рух, у якому перебуває "людина жива", "плинність" феноменів її внутрішнього світу.

Таким чином, процес творення в професійній діяльності, як і взаємодія з іншими, виключає стандартні дії і не може носити творчого характеру, оскільки сфера стосунків, як і будь-яка взаємодія особистості зі світом, носить динамічний характер, характер розвитку.

По-друге, креативність допомагає знаходити оригінальні рішення складних технічних, організаційних, наукових проблем, створювати художні твори.

Винахідництво, раціоналізаторство, узагалі різноманітні процеси в сучасному виробництві, в яких виявляється творчий професійний потенціал, забезпечують найбільш суттєві прогресивні зміни у виробництві й соціумі.

По-третє, креативність як сам процес, змінює людину, робить її гнучкою, лабільною, відкритою світу, досвіду, неповторною особистістю. Креатив володіє великим творчим потенціалом, привабливістю в спілкуванні. Ця привабливість має “магічну” силу притягування, яка пов’язана з великим енергетичним “полем” бажань, мрій, прагнень. Людина не замикається в часі, коли діють стереотипи віку, моди, уподобань. Вона живе з “вогником” в очах і бажанням іти далі, не зупиняючись, продовжуючи спіраль розвитку.

Креативність виступає потужним фактором розвитку особистості, що визначає її готовність до змін, відмови від стереотипів.

По-четверте, людину спонукає бути креативною мінливість сучасного світу. Мова йде і про адаптацію, і про можливість саморозвитку, уміння приймати світ, “не розчиняючись” у ньому, не втрачаючи себе, свою унікальну програму розвитку. Життя доводить, що в складних умовах, в умовах, що постійно змінюються, найкраще орієнтується, приймає рішення, працює людина творча, гнучка, здатна до генерування й використання нового (нових ідей і задумів, нових підходів, нових рішень).

“Я вважаю, – писав К.Роджерс, – що існує гостра соціальна потреба у творчості і творчих індивідах. Саме ця потреба виправдовує розробку теорії творчості – природи творчого акту, умов його здійснення й засобів, що сприяють його успішному розвитку”.

Якщо ми хочемо вижити, сучасний рівень розвитку природничих наук висуває перед кожним окремо і перед культурою в цілому наполегливу вимогу творчої адаптації до нового світу.

Унаслідок цього стає зрозумілою й очевидною потреба в пошуку засобів, які б сприяли розвитку креативності, що притаманна, хай у різній мірі, кожній людині.

Перспективу подальшого дослідження даної теми вбачаємо у вивченні творчої активності особистості в різних галузях знань, професійної діяльності зокрема; у дослідженні психологічних особливостей прояву творчості на різних етапах вікового розвитку особистості; у реалізації її творчого потенціалу та ін.

1. Мішиха Л.П. Психологія творчості. Навчальний посібник. – Івано-Франківськ: Гостинець, 2007.
2. Горальський А. Теорія творчості. – Львів: Каменяр, 2002.
3. Бердяев Н.А. Смысл творчества. – М., 2002.
4. Strozewski W. Dialektyka twórczości. – Warszawa: PWN, 1983.
5. Goralski A. Byc nowatorem. – Warszawa: PWN, 1990.
6. Леонтьев Д. Пути развития творчества: личность как определяющий фактор // Воображение и творчество в образовании и профессиональной деятельности: Материалы чтений памяти Л.С.Выготского: Четвертая Международная конференция. – М.: РГГУ, 2004. – С.214–223.
7. Ломов Б.Ф. Методологические и теоретические проблемы психологии. – М., 1984.

*The article reveals the psychological creative process as a law-governed phenomenon in a person interaction with a surrounding world. It is pointed out that life creation ability is the basic vital activity of a person.*

**Key words:** *creation, creative psychology, self-realization, person's development, creative person, creative process.*



## РОЗВИТОК І ВИХОВАННЯ ДІТЕЙ: ІСТОРИЧНА РЕТРОСПЕКТИВА

*У статті представлено історико-теоретичний аналіз питання виховання дітей, показано вплив наукового досвіду, набутого попередніми поколіннями вчених, на збагачення сучасних знань не лише про дитячу психологію, але й про можливості створення оптимальних умов для становлення підростаючої особистості.*

**Ключові слова:** розвиток, виховання, особистість, сім'я.

**Постановка проблеми.** Питання виховання особистості завжди було й буде актуальним, особливо на зламі історичних епох, коли вибудовуються нові ієрархії цінностей, формуються нові адаптивні стратегії виживання в змінному соціумі. Особливістю сьогодення є народження дітей, які, здавалось би, заздалегідь знають, хто вони й що робитимуть у цьому світі, для яких директивні методи виховання і впливу, на яких зростали батьки, неприпустимі. Сформувати власну позицію й подолати стереотипність поглядів на виховання й розвиток особистості допоможуть знання історії формування психологічної науки й, зокрема, дитячої психології.

**Мета повідомлення:** здійснити історико-теоретичний аналіз проблематики виховання й розвитку дітей, показати його вплив на збагачення сучасних знань про дитячу психологію, а також про можливості створення оптимальних умов для становлення підростаючої особистості.

**Аналіз наукової літератури.** Уперше питання розвитку особистості й формування в неї моральної, соціально схвалюваної поведінки було поставлене грецьким ученим Протагором (480–410 рр. до н. е.), одним із засновників школи софістів. Саме йому належить вислів: “Людина є мірою всіх речей”. Цей вислів засвідчує відносність і суб’єктивність знань людини, неможливість виробити загальне для всіх поняття, у тому числі й поняття добра і зла, оскільки те, що є добром для однієї людини, для іншої може виявитися злом. Протагор уважав, що з погляду суспільства існують поняття хорошого і поганого, хорошої і поганої поведінки. Саме він уперше підняв питання про те, чи можна людину шляхом цілеспрямованого впливу на неї в спілкуванні зробити кращою в моральному розумінні, допомогти їй долати труднощі життя. Метою такого впливу є вдосконалення особистості згідно з моральними критеріями, допомога в адаптації до соціуму. Отож, уже в Давній Греції актуальним виявилось питання про те, які умови є оптимальними для формування соціально активної й адаптивної особистості.

Грецький філософ і психолог, один із засновників атомістичної теорії світу, Демокріт (біля 460–370 рр. до н. е.) стверджував, що моральні принципи не даються від народження, а є результатом виховання. Виховання повинне дати людині три дарунки: добре мислити, добре говорити й добре робити. Діти, що вирости в неутві, продовжує Демокріт, схожі до танцюючих між поставленими вверх лезами мечами. Вони гинуть, якщо при стрибку не потрапляють у те єдине місце, де варто поставити ноги. І неосвічені люди, ухиляючись від вірного прикладу, звичайно гинуть [1, с.30]. Сам Демокріт уважав виховання настільки важкою справою, що свідомо відмовився від шлюбу й не мав дітей. Великих зусиль слід докласти батькам, уважав мислитель, щоб виховання дало добрі плоди, у разі невдачі – горе батьків незрівнянне ні з яким іншим.

Не втрачає актуальності концепція виховання та навчання Сократа (469–399 рр. до н. е.), який ціною власного життя і на прикладі власного життя заповів своїм учням і нащадкам зразок моральної чистоти. Абсолютне знання, уважав учений, хоча й існує об’єктивно, неможливо передати людині в готовому вигляді, так само як і ставлення до нього, до етичних норм і понять. Ці почуття можна лише розвивати із зародків, що є в

душі в кожного. На думку Сократа, істина існує в душі кожного з народження, хоч розум і не усвідомлює цього. При цьому розвивати необхідне знання повинна сама людина, а вчитель тільки допомагає в цьому процесі.

Сократ одним із перших підняв питання про необхідність розробки методу, який би допоміг актуалізувати ті знання, які вже закладені в душі людини. Він уважав, що такий метод заснований на діалозі вчителя й учня, при якому вчитель спрямовує мисленнєвий процес учня, допомагає йому усвідомити необхідне рішення конкретної проблеми, підводить до самостійного відкриття істини, до потрібних висновків. Це була перша спроба розробки технології проблемного навчання, оскільки перед учнем ставили конкретну проблему у вигляді запитання-твердження, а потім допомагали довести дане твердження (або заперечити його), наводячи на правильну відповідь системою запитань.

Велику увагу приділяв вивченню індивідуальних здібностей дітей Платон (428–348 рр. до н. е.). Ці знання важливі не лише для розвитку їх моральності, але й для аналізу професійної придатності й майбутнього статусу. Вимоги до професійної ідентифікації, так само як і формування понятійного мислення й свідомої регуляції поведінки, є одними з ключових у теорії колективного виховання Платона (праця “Про державу”).

Учений стверджував про необхідність професійного відбору й тестування дітей. Уже в ранньому віці можна визначити не лише інтелектуальний рівень, але й здібності дитини, і здійснювати виховання згідно з її призначенням. Для цього потрібно вивчати особливості душі кожної дитини, виявляючи якості мудреця, воїна чи ремісника. Окрім спостереження за поведінкою та схильностями дитини в процесі навчання, Платон уважав за необхідне брати до уваги вподобання та самозвіти самих дітей, які повинні усвідомлювати свої здібності й нахили. Але привчати до усвідомлення себе й формувати адекватну самооцінку важливо вже змалку, розповідаючи дітям зміст тих чи інших видів діяльності. Платон досить жорстко обмежував роль мистецтва. Уважав, що воно приносить не лише добро, але й шкоду, оскільки впливає на емоційну сферу людини й цим послаблює вольову регуляцію поведінки. Більше цього, він пропонував здійснити відбір казок, міфів, легенд, які розповідаються дітям вихователями, щоб невдалими прикладами не зіпсувати їх.

Про необхідність виховання й співвідношення педагогічних методів із рівнем психічного розвитку дитини говорив Арістотель (384–322 рр. до н. е.). Підкреслював, що знання як таке не робить людину моральною. Моральна поведінка формується в реальних вчинках. Тому так важливо з дитинства спрямовувати поведінку дитини, формувати не лише її дії, але й ставлення до них. Не менш важливим є індивідуальний підхід до дитини, урахування комплексу її індивідуальних особливостей. Підкреслював також, що жодну рису неможливо змінити з допомогою звички, “як камінь, що від природи рухається вниз, навряд чи зможе звикнути рухатися догори” [2, с.25]. Арістотель надавав звичці вольового навантаження. Звички, як і зразки для поведінки, людина обирає свідомо сама й тому може відповідати за свої вчинки. Якщо Платон уважав почуття злом, то Арістотель, навпаки, писав про важливість виховання почуттів у дітей, підкреслюючи необхідність помірності й розумного співвідношення почуттів із навколишнім середовищем. Якщо Платон уважав моральною лише абсолютно правильну поведінку, то Арістотель підкреслював значення прагнення до моральної поведінки. Таким чином він заохочував спроби дитини, нехай і невдалі, “бути хорошою”, створюючи тим самим додаткову мотивацію.

Актуальними і по цей час залишаються принципи виховання стоїків (період Римської республіки III–I ст. до н. е.), одним з основних принципів є необхідність навчитися дотримувати зовнішніх правил поведінки, продиктованих соціальною роллю

людини. Великий мислитель Сенека стверджував, що треба бути тим, кого направляють, а не виправляють [2, с.36]. Завдання виховання полягає в моральному самовдосконаленні учнів. Він говорив про зв'язок моральності з розумом і самовладанням. Великого значення стоїки надавали й дослідженням індивідуальних особливостей людини. Відомий римський учений Квінтіліан пов'язував обдарованість зі здібностями до ораторського мистецтва, особливостями пам'яті: швидкістю сприйняття й стійкістю утримання матеріалу, раннім розвитком у дитини прагнення до наслідування.

Одним з основних моментів концепції стоїків було питання свободи духу. Проте, проголошуючи абсолютну свободу особистості, вони підкреслювали, що свобода духу не тотожна свободі дії. Протиставляючи духовну, внутрішню свободу свободі зовнішній, тобто поведінки, стоїцизм виходив із того, що у світі є лише три категорії: благо, зло й байдужість. Благо – усе те, що співвідноситься з природою людини, у тому числі витримка, помірність, розум. Зло – надлишки, афекти. А байдужість – це те, що відноситься лише до зовнішнього боку життя людей, тобто багатство й бідність, смерть, хвороба або здоров'я. Розуміння того, що ні багатство, ні влада нічого не додають до внутрішньої сили людини, допомагає їй подолати афекти й не впадати в гнів або у відчай у випадку банкрутства або хвороби. Таким чином, один з основних постулатів цієї школи полягає в тому, що людина не може бути абсолютно вільною, оскільки живе за законами того світу, у який потрапляє. Випереджаючи слова Шекспіра про те, що весь світ – це театр, вони писали, що людина є лише актором у тій п'єсі, яку надала їй доля.

Школа кініків притримувалася позиції, стосовно якої кожна людина самодостатня, тобто має все необхідне для духовного життя в собі самій. Проте, як підкреслював один із провідних учених цієї школи Діоген Синодський (біля 400–325 рр. до н. е.), не кожен здатен зрозуміти й пізнати себе. Людина звикла до допомоги суспільства, до комфорту. Єдиний шлях морального самовдосконалення – це шлях до себе, шлях, що обмежує контакти й залежність від зовнішнього світу. Найкраще таким самовдосконаленням займатися з раннього дитинства, тому повинні бути створені спеціальні школи кініків для дітей, хоча таке навчання можливе й у дорослому віці. Шлях морального розвитку в кініків складався з трьох етапів: аскези, ападейкії, автаркії. Перший етап – відмова від благ суспільства. На наступному етапі людині нав'ювали думку про необхідність ігнорування знання, набутого суспільством; стверджувалось, що невігластво теж може бути перевагою. На третьому етапі незалежності людину привчали не звертати уваги на суспільну думку, на похвалу або докори, погрози, кепкування.

Більш популярним виявився підхід грецького філософа й психолога Епікура (кінець IV ст. до н. е.), який доводив, що не негативізм, а відчуження, відхід від суспільства – найбільш етично правильний шлях духовного самовдосконалення. У центрі наукових інтересів Епікура перебували також проблеми дослідження критеріїв моральної та аморальної поведінки. Велике значення в його концепції відіграв спосіб життя, який вів Епікур (як у свій час Сократ), намагаючись вибудувати його за законами, виголошеними у власній теорії.

У працях середньовічних мислителів різкого осуду зазнала проблема насильства над дитиною (Августин Аврелій (354–430)). Пригадаємо, що лише з 374 року нашої ери інфантицид (дітовбивство) почали вважати вбивством людини. П'єр Абеляр (1079–1142) у концепції розвитку моральності й самопізнання доводив, що критерієм моральності є згода людини з власною совістю. Очевидно, цей критерій суб'єктивний, а тому зовнішньої оцінки дій людини бути не може, у всякому разі вона не важливіша, ніж її оцінка самої себе. Відомий арабський мислитель Ібн Рушд (Аверроес (1126–1198)) наголошував на актуалізації, усвідомленні моральних критеріїв, а для цього необхідні певні умови, зокрема пізнавальна мотивація, зовнішні враження, учителі. Інший видат-

ний арабський мислитель Ібн Сіна (Авіцена (980–1037)) одним із перших звернувся до вивчення зв'язку між фізичним розвитком організму та його психологічними особливостями в різні вікові періоди. При цьому важливого значення надавав вихованню. Саме з допомогою виховання, навчав він, відбувається вплив психіки на організм. Будучи активною силою, цей вплив здатний змінювати фізіологічні особливості організму. Особливе місце відводилося почуттям, афектам, які переживає дитина в різні періоди свого життя, спілкуванню з батьками, які й формують її особистість, організм, усю систему психофізіологічних функцій [3].

Серед мислителів Нового часу відзначимо Рене Декарта (1596–1650), у якого концепція виховання тісно пов'язана з теорією пізнання. Чеснота одночасно є істиною. Пізнання в Декарта ставало моральною діяльністю, а істина й добро – тотожними поняттями. У працях Бенедикта Спінози (1632–1677) розумне життя, життя згідно з розумом, стає синонімом добродесного життя. Моральність є внутрішньою сутністю людини, що впливає з її пізнавальної, розумної діяльності. Ідеалом для Спінози був мудрець, вільна людина, що досягає душевного задоволення завдяки нескінченному процесу пізнання себе, природи й речей.

Про роль середовища в становленні особистості сперечалися мислителі епохи Просвітництва. Так, концепція Клода Гельвеція (1715–1771) приводила до заперечення відповідальності людини за формування своїх здібностей, знань, нарешті, за свою долю. Визначальним чинником виховання учений уважав безпосереднє соціальне оточення та можливості у зв'язку з цим. Саме ці положення Гельвеція прагнув пом'якшити Дені Дідро (1713–1784), який у цілому розділяв його позицію відносно домінуючого впливу середовища на розвиток здібностей. Дідро писав про те, що спадковість і середовище мають різне значення в розвитку окремої людини й суспільства [4]. Якщо розумовий стан народу більшою мірою визначається соціальною ситуацією, то на психіку людини впливає і її біологічна природа, її тілесна організація. Тому випадок тільки створює умови для розвитку конкретної людини, але від її індивідуальних здібностей залежить, наскільки вона може скористатися цим випадком. Отже, людина не звільняється від відповідальності, тому що вона сама вирішує, що з наданого їй долею вона використовує для свого розвитку й освіти.

Якщо Дідро й Гельвецій розглядали освіту, вплив суспільства як благо для людини, то Жан-Жак Руссо (1712–1778) дотримувався протилежної позиції, стверджуючи, що суспільство псує людину, яка від природи добра й чесна. Руссо вважався у XVIII–XIX ст. одним із найвизначніших теоретиків виховання, але сам ніколи не займався вихованням, навіть власних нащадків, воліючи віддавати їх відразу після народження в притулок. Проте його заслугою можна вважати те, що він привів у цілісну картину все, що до цього часу було відомо про природу дитини та її розвиток.

Еммануїл Кант (1724–1804) підкреслював, що попри всі досягнення науки дві речі залишаються загадковими: це зоряне небо над головою та моральний закон усередині нас. Головний етичний принцип, сформульований Кантом, не втратив своєї актуальності й у наш час – людину не можна розглядати як засіб для досягнення мети, вона сама є метою. Цей підхід визнає аморальним будь-яке маніпулювання людьми, їхніми прагненнями й переживаннями, ставить перед людиною завдання відповідати своєму високому призначенню. Кант уважав, що існує обов'язковий для всіх людей етичний закон морального імперативу, згідно з яким людина повинна завжди чинити так, щоб принципи, якими вона керується, могли стати загальними.

Представник асоціативної психології, Девід Гартлі (1705–1757), уважав, що можливості виховання, впливу на процес психічного розвитку дитини безмежні. Її майбутнє визначається матеріалом для асоціацій, запропонованих оточуючими, тому тільки від дорослих залежить, якою виросте дитина, як вона буде мислити й поводитись. Гартлі –

один із перших психологів, що говорив про необхідність для педагогів використувати знання про закони психічного життя. При цьому він доводив, що рефлекс, підкріплений позитивним почуттям, більше стійкий, а негативне почуття, що виникає при певному рефлексі, допомагає його забуванню. Тому можливе формування соціально прийнятих форм поведінки, формування ідеально моральної людини, необхідно тільки вчасно підкріплювати потрібні рефлекси або нівелювати шкідливі. Таким чином, теорія ідеальної людини вперше виникла ще у XVIII ст. і була пов'язана насамперед із механістичним розумінням її психічного життя [5].

Наприкінці XIX ст. у розвитку дитячої психології та виховання поєдналося два напрямки, які до цього часу розвивалися паралельно. Це дослідження дитячого розвитку, пов'язані з природознавством, медициною, а також з етнографічними науковими доробками у сфері дитинства. Водночас дитяча психологія почала усвідомлюватися вченими як самостійна галузь психологічної науки, оскільки саме в цей період виникли такі об'єктивні передумови її формування, як вимоги педагогічної практики (К.О.Ушинський, І.Гербарт, У.Джеймс, Г.Мюнстенберг), розробка ідей розвитку в біології (О.Бен, Г.Спенсер, І.Сеченов, В.Прейер), поява експериментальної психології та розробка об'єктивних методів вивчення (Т.Тідеман, В.Вундт, Г.Еббінгауз, Ф.Гальтон). Основні теорії дитячого розвитку першої третини XX століття представлені в працях Гренвіл Стенлі Холла (1946–1924), Джеймса Селлі (1843–1923), Едуарда Клапареда (1873–1940), Джеймса Болдуїна (1861–1934), Маргарет Мід (1901–1978), Вільяма Штерна (1871–1938), Карла та Шарлотти Бюлер (1879–1963, 1893–1974) та ін.

Початок XX століття знаменувався серйозною методологічною кризою, пов'язаною з труднощами пошуку об'єктивних методів вивчення психіки. У результаті дискусії вчені прийшли до думки про неможливість дійти згоди стосовно того, що ж повинна вивчати психологічна наука і з допомогою яких методів. Тому психологія розділилася на окремі школи, які по-різному розглядали предмет психології і пропонували свої методи вивчення психіки, у тому числі психічного розвитку й виховання дітей. До них відносять психоаналітичну концепцію дитячого розвитку (З.Фрейд, Г.Юнг, А.Адлер, К.Хорні, А.Фрейд, М.Клейн, Е.Еріксон, Дж.Боулбі), школу біхевіоризму (Е.Торндайк, Дж.Уотсон, Б.Скіннер, Дж.Мід, Дж.Доллард, Р.Уолтерс, А.Бандура), гештальтпсихологію (М.Вертгеймер, В.Келер, К.Левін, К.Коффка), вивчення пізнавального розвитку в руслі генетичної психології (Ж.Піаже, А.Валлон, Л.Кольберг, Дж.Брунер), гуманістичну психологію (Г.Олпорт, А.Маслоу, К.Роджерс).

Становлення вітчизняної дитячої психології та психології виховання на початку XX століття відбувалося в тісній співпраці з педологією, особливо популярною серед педагогів та вихователів у зв'язку із своєю практичною спрямованістю та вирішенням конкретних запитів школи. Біля витоків формування дитячої психології були А.Нечаєв, Н.Румянцев, В.Бехтерев, А.Лазурський, М.Рубінштейн, П.Лесгафт, Л.Виготський, П.Блонський, А.Залкінд, М.Басов, Г.Шпет та ін. У 20–30-ті роки закладено основи наукового підходу до психічного розвитку й становлення особистості, отримано важливі дані про окремі сторони та закономірності цих процесів. Хоча постанова про заборону педології й завдала серйозного удару по цих дослідженнях, однак, незважаючи на труднощі, вони продовжувалися, зокрема А.Макаренком, а з 50-х років набули більшого поширення. У цей період розвиток дитячої психології тісно пов'язаний із діяльністю учнів і послідовників Л.Виготського: А.Запорожцем, Д.Ельконіним, Л.Божович, М.Лісіною.

Сьогодні вітчизняна дитяча психологія переживає новий етап, у якому тісно переплетені практичні і теоретичні проблеми. У фокусі досліджень усе частіше постають питання впливу сім'ї на становлення особистості (Л.Орбан-Лембрик, Н.Максимова), ціннісних орієнтацій, спрямованості (Л.Бурлачук, О.Лютак), комунікативного

потенціалу підростаючої особистості (О.Вовчик-Блакитна, Н.Вітюк, В.Семиченко, О.Чуйко), статево-рольового виховання в сім'ї (М.Гасюк, В.Москаленко), засвоєння молодими людьми майбутніх подружніх ролей (О.Коновалова, Н.Хлопоніна), розвитку креативних здібностей особистості (Л.Міщиха, Т.Титаренко), впливу дисфункційної сім'ї на соціальну адаптацію неповнолітніх (Н.Абдюкова, Л.Пілецька, Г.Федоришин), діагностики та допомоги батькам із питань розвитку дитини (Т.Карабин, З.Кісарчук, С.Литвин-Кіндратюк, Т.Яценко) та ін. Труднощі сучасної вітчизняної психології дитячого розвитку й виховання в дечому нагадують проблеми, які поставали перед психологічною наукою у 20-ті роки. Перш за все це питання діагностики, модифікації тестів і способів їх застосування в школах, у дитячих закладах, питання розробки програм навчання та виховання для обдарованих дітей та дітей із затримкою в розумовому розвитку, дітей з особливими потребами. Неабиякої актуальності набуває і формування служби психологічної корекції, яка дала б можливість не лише діагностувати причини відхилень у розвитку та поведінці дітей, але й коректувати ці відхилення.

**Висновки.** У підсумку зауважимо, що становлення питання розвитку й виховання дитини відбувалося в контексті розвитку психологічного знання. Століттями народжувалися й змінювали одне одного уявлення про зміст психічного, а отже, і про зміст виховання. Ці знання необхідні для розуміння теорій і напрямків сучасної психології виховання, тенденцій її розвитку. Історичний контекст дозволяє зрозуміти їх сутність, оцінити новизну й усвідомити їх історичний сенс. **Перспективи подальших досліджень** вбачаємо в розробці методології психології виховання відповідно до запитів сучасного соціуму. Динаміка розвитку українського суспільного простору спричинила формування нової стратифікації суспільства, постала необхідність вивчення особливостей соціального становлення дітей у різних суспільних прошарках, взаємин дітей різних соціальних груп між собою. Важливим, особливо в західних регіонах, постає питання соціокультурного розвитку дітей, батьки яких мігрували за кордон. Нагальною проблемою є превенція залучення молоді до вживання алкогольних та наркотичних речовин, попередження криміналізації неповнолітніх [6]. Таким чином, перед вітчизняною психологією постають важливі завдання, які вона спроможна вирішити, використовуючи значний матеріал, набутий попередніми поколіннями вчених, і потенційні можливості нашої науки.

1. Ждан А.Н. История психологи: Учебник. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 367 с.
2. Марцинковская Т.Д. История детской психологии: Учеб. пособие для студ. пед. вузов. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1998. – 272 с.
3. Ярошевский М.Г. История психологии. – М.: Мысль, 1985. – 575 с.
4. Марцинковская Т.Д. История психологии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. – М.: Академия, 2001. – 544 с.
5. Корольчук М.С., Криворучко П.П. Історія психології: Навчальний посібник. – К.: Ніка-Центр, 2004. – 248 с.
6. Федоришин Г.М. Психологія становлення особистості у батьківській сім'ї: Навчально-методичний посібник. – Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2006. – 168 с.

*In the article the question of education and development of children is reflected in different historical epochs, modern the issue of the day of education and prospect of their decision is exposed.*

**Key words:** *development, education, personality, family.*

## ЗМІСТ

### ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА

<i>Володимир Фомін. Самовдосконалення як духовна заповідь мислителів Київської Русі.....</i>	3
<i>Максим Дойчик. Проблема життя і смерті в українській філософській думці доби Відродження.....</i>	7
<i>Дмитро Романишин. Ідея суспільного прогресу у творчій спадщині Михайла Драгоманова.....</i>	16
<i>Михайло Палагнюк. Національне питання в суспільно-політичній думці І.Я.Франка.....</i>	21

### ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Іван Мелько. Вирішення Кантом проблеми єдності буття та мислення.....</i>	26
<i>Ігор Тенус. Ідеї Л.Валли в галузі методології як квінтесенція гуманістичного раціоналізму.....</i>	30
<i>Надія Адаменко. Принцип необарокової децентрованості в міждисциплінарній комунікації постмодерної філософії.....</i>	37
<i>Любомир Федорів. Експлікація трансцендентного в класичній та некласичній гносеології.....</i>	43

### СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

<i>Галина Дичковська. Політична ідеологія: раціональне та ірраціональне владного дискурсу.....</i>	52
<i>Володимир Будз. Самоорганізація як методологічний принцип соціальної філософії... ..</i>	58
<i>Йосиф Цимбрикевич. Людина, її суспільна та індивідуальна життєдіяльність.....</i>	64

### ЕТИКА

<i>Надія Гринчишин. Діалог як визначальний принцип етики Е.Левінаса.....</i>	69
<i>Віталій Надурак. Універсальна етика: актуальні проблеми.....</i>	74
<i>Наталія Мельничук. Проблема “злочину” та “покарання” в контексті вчення Анаксимандра.....</i>	80

### ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ І КУЛЬТУРИ

<i>Ярослав Гнатюк. Логічний аналіз оцінювальних висловлювань.....</i>	86
<i>Леонід Охріменко. Раціональне та ірраціональне в самоствердженні особистості.....</i>	92
<i>Валентина Стець. Система цінностей української еліти.....</i>	96

### РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

<i>Святослав Кияк. Екуменічний аспект у містичних традиціях католицизму й православ'я.....</i>	100
<i>Іван Остащук. Католицька антропология: контекст третього тисячоліття.....</i>	105
<i>Ореста Возняк. Неопатристичний синтез як метод філософування та православний варіант діалогу.....</i>	111
<i>Роман Пятківський. Релігія як чинник національного поступу: філософські дискусії в Україні останньої чверті XIX – першої третини XX століття.....</i>	117

### ПСИХОЛОГІЯ

<i>Ігор Гоян. Формування програми філософського психологізму XIX ст.: Й.Ф.Герbart..</i>	125
<i>Лариса Міщиха. Творчість як основа буття людини.....</i>	131
<i>Галина Федоришин. Розвиток і виховання дітей: історична ретроспектива.....</i>	137

## CONTENTS

### PHILOSOPHICAL UKRAINIAN STUDIES

<i>Volodymyr Fomin</i> . Self-perfection as a Spiritual commandment of Kievan Rus thinkers.....	3
<i>Maxym Doychyk</i> . The problem of life and death in the Ukrainian philosophy of the Renaissance period (XVI – the beginning of XVII c.).....	7
<i>Dmytro Romanyshyn</i> . The idea of societal progress of Dragomanov's inherit.....	16
<i>Myhaylo Palagnjuk</i> . National questions in Ivan Franko's social-political views.....	21

### THE HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Ivan Melko</i> . Kant's definition problem of concord of existence and cogitation.....	26
<i>Ihor Tenus</i> . Valla's ideas in the field of methodology as quintessence of the humanistic rationalism.....	30
<i>Nadya Adamenko</i> . Principle of Neobaroque Decenter in Interdisciplinary Communication in the Philosophy of Postmodernity.....	37
<i>Lubomyr Fedoriv</i> . Explanation of the transcendent in classical and non-classical gnoseology.....	43

### SOCIAL PHILOSOPHY

<i>Halyna Dychkovska</i> . The political ideology: rational and irrational components of power discussion.....	52
<i>Volodymyr Budz</i> . Selforganization as methodological principle of social philosophy.....	58
<i>Yosif Tsymbrykevych</i> . Human, human's social and individual life activity.....	64

### ETHICS

<i>Nadya Hrynchyshyn</i> . The problem of dialogue-philosophical debate between E. Levinas.....	69
<i>Vitaliy Nadurak</i> . Universal ethic: actual problems.....	74
<i>Natalia Melnychuk</i> . The problem of "crime" and "punishment" in the Context of Anaksimandre's Doktrine.....	80

### THE PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF SCIENCE AND CULTURE

<i>Yaroslav Hnatyuk</i> . Logical analysis of expressions with valuative relations.....	86
<i>Leonid Ochrimenko</i> . Rational and irrational in self-affirmation of personality.....	92
<i>Valentyna Stec</i> . System of values of Ukrainian elite.....	96

### RELIGIOUS STUDIES

<i>Sviatoslav Kyyak</i> . Ecumenical aspect in the mystical traditions of Catholicism and Orthodoxy.....	100
<i>Ivan Ostashchuk</i> . Catholic anthropology: context of the third millennium.....	105
<i>Oresta Voznyak</i> . Neopatristic synthesis as a method of philosophism and the Orthodox variant of a dialogue.....	111
<i>Roman Pyatkivsky</i> . Religion as a factor of national progress: philosophical discussions in Ukraine of the last quarter of the XIX – the first third of the XX centuries.....	117

### PSYCHOLOGY

<i>Igor Goyan</i> . Forming of the philosophical psychologism programme in the 19th century: J.F. Gerbart.....	125
<i>Larysa Mishchyha</i> . Creative activity as a basis of person's life.....	131
<i>Galyna Fedoryshyn</i> . Development and education of children: historical retrospective view.....	137



## ВИМОГИ

до подання статей у Вісниках Прикарпатського університету, журналах, збірниках наукових праць, матеріалах конференцій

1. Обсяг оригінальної статті – 6–12 сторінок тексту, оглядових – до 12 сторінок, коротких повідомлень – до 3 сторінок.

2. Статті подаються у форматі Microsoft Word. Назва файлу латинськими буквами повинна відповідати прізвищу першого автора. Увесь матеріал статті повинен міститись в одному файлі.

3. Текст статті повинен бути набраним через 1,5 інтервалу, шрифт “Times New Roman Cyr”, кегль 14. Поля: верхнє, нижнє, лівє – 2,5 см, правє – 1,5 см (30 рядків по 60–64 символи).

4. Малюнки повинні подаватись в окремих файлах у форматі \*.tif, \*.eps, Corel Draw або Adobe Photo Shop.

5. Таблиці мають мати вертикальну орієнтацію і мають бути побудовані за допомогою майстра таблиць редактора Microsoft Word. Формули підготовлені в редакторі формул MS Equation. Статті, що містять значну кількість формул, подаються у форматі LaTeX.

6. Текст статті має бути оформлений відповідно до постанови ВАК №7-05/1 від 15 січня 2003 року “Про підвищення вимог до фахових видань, внесених до переліків ВАК України” (див. Бюлетень ВАК України. – 2003. – №1).

Статті пишуться за схемою:

- УДК і ББК (у лівому верхньому куті аркуша);
- автор(и) (ім'я, прізвище; жирним шрифтом, курсивом у правому куті);
- назва статті (заголовними буквами, жирним шрифтом);
- резюме й ключові слова українською мовою;
- постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, у яких започатковано розв'язання цієї проблеми й на які спирається автор, виокремлення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття;
- виклад основного матеріалу дослідження з новим обґрунтуванням подальших розвідок у цьому напрямі;
- список використаних джерел;
- резюме й ключові слова англійською мовою.

7. Стаття повинна бути написана українською мовою, вичитана й підписана автором(ами).

8. У цілому до “Вісника” необхідно подати дві рецензії провідних учених у даній галузі.

Міністерство освіти і науки України  
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

**ВІСНИК**  
**Прикарпатського університету**

**ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ**  
Випуск XI

Видається з 1995 р.

Адреса редколегії: 76000, м.Івано-Франківськ,  
вул. Шевченка, 57,  
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника,  
тел. 59-60-15.  
Ministry of Education and Science of Ukraine  
Precarpathian National University named after V.Stefanyk

**NEWSLETTER**  
Precarpathian University named after V.Stefanyk

**PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY**  
№11 Issue

Published since 1995

Publisher's adress: Precarpathian National University  
57, Shevchenko Str.,  
76000, Ivano-Frankivsk. tel. 59-60-15.

Головний редактор: Василь ГОЛОВЧАК  
Літературний редактор: Зоряна ЗАЙЦЕВА  
Комп'ютерна правка і верстка: Віра ЯРЕМКО  
Коректура: Олександра ЛЕНІВ, Віта ТИМКІВ

Друкується українською мовою  
Реєстраційне свідоцтво КВ №435

Здано до набору 29.03.2008 р. Підп. до друку 20.05.2008 р.  
Формат 60x84/8. Папір офсетний.  
Гарнітура "Times New Roman". Ум. друк. арк. 17,0.  
Тираж 100 прим. Зам. 62.

Видавничо-дизайнерський відділ ЦІТ  
Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.  
76000, м. Івано-Франківськ, вул. С.Бандери, 1, тел.: 71-56-22  
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру  
від 12.12.2006. Серія ДК 2718.