

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
імені ВАСИЛЯ СТЕФАНІКА

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

Випуск 14

Видається з 1995 р.



Івано-Франківськ  
2011

ББК 87-88  
В53

**Редакційна рада:** д-р філол. наук, проф. В.В. ГРЕЩУК (*голова ради*); д-р філос. наук, проф. С.М. ВОЗНЯК; д-р філол. наук, проф. В.І. КОНОНЕНКО; д-р істор. наук, проф. М.В. КУГУТЯК; д-р пед. наук, проф. Н.В. ЛИСЕНКО; д-р юрид. наук, проф. В.В. ЛУЦЬ; д-р філол. наук, проф. В.Г. МАТВІШИН; д-р фіз.-мат. наук, проф. Б.К. ОСТАФІЙЧУК; д-р хім. наук, проф. Д.М. ФРЕЙК.

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

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

**Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. 2011. Вип. 14. 160 с.**

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

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів.

**Newsletter Precarpathian University. Philosophy and psychology. 2011. Issue 14. 160 p.**

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

For scientists, professors, postgraduates, students.

© Кафедра філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2011  
© Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2011

УДК 1:1 (091)

ББК 87.3

Ярослав Гнатюк

**МЕТАФІЛОСОФІЯ ЯК ЛОГІКА ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ**

*Виходячи із принципу єдності логіки гуманітаного пізнання та методології дослідження історії філософії, у статті аналізуються логічні аспекти та функції метафілософії. Головна увага звертається на метафілософську дедукцію як метод осмислення історико-філософської реальності. Метафілософська дедукція розглядається в контексті історичних типів філософії.*

**Ключові слова:** логіка гуманітарних наук, методологія історії філософії, метафілософія, метафілософська дедукція, історичний тип філософії, концептуальний персонаж, аналітична конструкція.

У будь-якій сфері наукових інтересів, галузі наукового пізнання чи системі наукового знання зазвичай виокремлюють два відносно самостійних рівні наукового дослідження – власне науковий рівень та його метарівень. При такому підході розрізняють логіку та металогіку, мову та метамову, історію та метаісторію, антропологію та метаантропологію, психологію та метапсихологію, фізику та метафізику, етику та метаетику, філософію та метафілософію тощо.

Якщо філософія, як відомо, є теоретичним світоглядом, вираженим у вигляді філософських понять і категорій, то метафілософія – це результати аналізу філософії, виражені в метафілософських термінах і поняттях. З іншої перспективи, метафілософією називають філософські міркування про те, що таке філософські міркування, філософську рефлексію над філософією чи філософську саморефлексію.

Метафілософію можна також визначити і як філософський аналіз історії філософії, іншими словами, як філософію історії світової філософії чи філософію історії національної філософії.

Ураховуючи попередні дефініції, слід зазначити, що метафілософія в її логіко-методологічному аспекті базується на логіці гуманітарних наук та методології історії філософії, які нерозривно пов'язані між собою й не можуть існувати одна без одної в рамках метафілософії. Логіка як наука є систематичним вивченням аналітичних істин. Серед дисциплін логічного циклу виокремлюють сучасну символічну логіку та логіку наукового пізнання або логіку науки. Сучасна символічна логіка – це наука, яка вивчає формалізовані мови класичних і некласичних логік, досліджує їхні синтаксичні, семантичні та прагматичні аспекти [1, с.9]. Відповідно, логіка науки – це галузь логічного знання, в межах якої до систем наукового знання застосовуються поняття й методи сучасної символічної логіки як з метою розробки методології дедуктивних та індуктивних наук, так і для обґрунтування принципів побудови наукових теорій.

Логіка науки за предметом та методом поділяється на логіку природничих наук, методологічною основою якої є терміни та методи логіки висловлювань, логіки предикатів, формалізованої силігистики, логіки часу, логіки змінювання, логіки причинності, квантової логіки, імовірнісної логіки, логічної математики, логічної фізики тощо, та логіку гуманітарних наук, методологічною базою якої є термінологічний та методологічний арсенал герменевтичної логіки, логіки історичного пізнання, логіки природної мови, логіки соціального пізнання, логічної граматики, логічної прагматики й інших.

Розглядаючи специфіку логіки гуманітарного пізнання на прикладі логіки історичної науки, В.Кузнецов відзначав, що “особливістю історичної дійсності є її цілісний характер, вона сама в певному сенсі може розумітися як індивідуальне ціле. Тоді індивідуальні події й індивіди, які беруть у них участь, об'єднуються в історичні процеси. Історичні процеси є зв'язаними подіями”. На його погляд, “історичний зв'язок характеризує безперервність історичного процесу як цілого. Співвідношення й зв'язки між індивідом (як частиною) й історичною подією (як цілим), між історичною подією (як ча-

стиною) й історичним процесом (як цілим), між індивідом й історичним процесом виступають реальними моментами історичної дійсності та визначають логіку й методологію історичного пізнання” [2, с.39]. Зазначене, на його думку, дозволяє зробити висновок про те, що “в історичному пізнанні зокрема й у гуманітарному пізнанні загалом застосовується в неявному вигляді особливий вид логічного виводу, який, на перший погляд, за скерованістю думки можна було б зарахувати до індукції (що й було зроблено у свій час В.Дільтеєм). Але оскільки ми маємо справу не з міркуваннями про властивості множин, а з міркуваннями, в яких фігурують як суб’єкти індивідуальні цілісні об’єкти та їх частини, такий вивід не є індукцією. Це своєрідний тип меріологічного узагальнення чи меріологічного обмеження, якщо міркування йде у зворотному напрямку. Меріологічне міркування від частини до цілого здійснюється на підставі абстрагування (відвернення від несуттєвого) та ідеалізації (виокремлення надзвичайного, особливого). Його специфіка полягає в перенесенні властивостей (наприклад, володіння певними ознаками) від деяких частин на ціле. При цьому випускають із поля зору багато “індивідуальних обставин (абстракція) й виокремлюють надзвичайні вчинки (ідеалізація)” [2, с.30–40]. Таким чином, якщо логіка природничих наук побудована на відношенні “елемент – множина”, то логіка гуманітарних наук заснована на відношенні “частина – ціле”, в її основу покладена не математична теорія множин, а соціологічна теорія типів.

Тип – це “зразок, модель для групи предметів” [3, с.574]. А ідеальний тип, як різновид типу загалом, – це “теоретична конструкція, схема, яка спочатку створюється в уяві дослідника, а потім співвідноситься з емпіричною реальністю” [4, с.149; 5, с.160]. В іншому визначенні ідеальний тип – це “теоретична конструкція, яка описує певне явище або процес; утворюється за допомогою висмикування певних аспектів явища або процесу та їх узагальнення у теоретичному понятті” [6, с.116]. Узагальнене ж розуміння ідеального типу полягає в тому, що ця теоретична конструкція є “абстрактне твердження про найважливіші особливості будь-якого соціального феномена” [7, с.156].

Ідеальний тип служить підставою для типологізації історії філософії як реального процесу. При логічному поділі історико-філософського процесу за видозміною ознаки виокремлюють такі історичні типи філософії: стародавню китайську філософію, середньовічну китайську філософію, нову китайську філософію, новітню китайську філософію, ведичний період індійської філософії, класичний період індійської філософії, посткласичний період індійської філософії, неоіндуїстський період індійської філософії, античну філософію, християнську середньовічну філософію, гуманістичну ренесансну філософію, новоевропейську філософію, німецьку класичну філософію, західну посткласичну філософію, докласичну добу української філософії, класичну добу української філософії, некласичну добу української філософії та постнекласичну добу української філософії. Проте названі історичні типи філософії забезпечують осягнення історії філософії як реального процесу за допомогою ідеальних типів лише на рівні генералізації історико-філософських феноменів. Однак попри генералізуюче розуміння та інтерпретацію історико-філософського пізнання вкрай необхідне індивідуалізуюче осмислення історико-філософського процесу, яке доповнює генералізуюче бачення та здійснюється за допомогою реальних типів. Саме тому сходження від ідеальних до реальних типів, від генералізації історико-філософської реальності до її концептуалізації шляхом виокремлення концептуальних персонажів є важливим етапом у процесі історико-філософського пізнання та розуміння.

Як зазначали Ж.Дельоз й Ф.Гваттарі, концептуальний персонаж – це “становлення або ж суб’єкт філософії, еквівалентний самому філософу”. Водночас вони наголошували, що концептуальний персонаж – це “не представник філософа, швидше навпаки, філософ являє собою лише тілесну оболонку для свого головного концептуального персонажа й усіх решти, які служать вищими заступниками, істинними суб’єктами його філософії” [8, с.74]. На думку Ж.Дельоза та Ф.Гваттарі, “у кожного персонажа є декілька рис, які мо-

жуть дати життя новим персонажам у тому ж або в іншому плані; концептуальні персонажі множаться” [8, с.88]. Вони зауважували, що “риси концептуальних персонажів співвідносяться з історичною епохою та середовищем, де вони виникають, й оцінити ці відношення можна тільки за допомогою психосоціальних типів” [8, с.88]. Однак при цьому стверджували, що хоча “концептуальні персонажі й психосоціальні типи покликаються один на одного, поєднуються між собою, але ніколи не збігаються” [8, с.82]. Серед специфічних рис концептуальних персонажів Ж.Дельоз та Ф.Гваттарі у своєму переліку виокремлювали риси реляційні (“Друг”, “Претендент”, “Суперник”, “Дитина”), динамічні (“просуватися”, “спускатися”, “стрибати по-к’єркегорівськи”, “танцювати по-ніцшеанськи”, “занурюватися по-мелвілловськи”), юридичні (“Адвокат” (Г.Ляйбниць), “Слідчий” (емпірики), “Суддя” (І.Кант)), екзистенційні (“Володар” (Емпедокл), “Раб” (Діоген), “Лицар віри” (С.К’єркегор), “Травець у кості” (Б.Паскаль)) [8, с.82–87].

Індивідуалізуюче осмислення історико-філософської реальності не завершується на етапі концептуалізації, а йде далі – від концептуальних персонажів до аналітичних конструкцій, що репрезентують певні концепти. Концептуальні персонажі в історико-філософському пізнанні відіграють роль засобів для прояснення чи глибшого розуміння концептів. За Ж.Дельозом й Ф.Гваттарі, “концепти мають потребу в концептуальних персонажах, які сприяють їх визначенню” [8, с.6].

Загалом концепт (від лат. *conceptus* – думка, поняття) – це характеристика поняття в його смисловому наповненні. “Концепт, – на думку Ж.Дельоза та Ф.Гваттарі, – позбавлений смислу, поки не поєднаний з іншими концептами й не зв’язаний із проблемою, яку він розв’язує або допомагає розв’язати” [8, с.192]. Продовжуючи далі, вони підкреслювали, що “концепт як пізнавальний засіб має смисл лише стосовно способу думки, до якого він відправляє, і концептуального персонажа, в якому він має потребу; інший спосіб й інший персонаж (наприклад, віра та слідчий) потребують й інших концептів” [8, с.94].

Як бачимо, у процесі індивідуалізуючого осмислення історико-філософського процесу чітко простежуються три етапи: генералізації, концептуалізації та аналітизації.

Виходчи з наведених передумов та припущень, можна побудувати метафілософію як методологічну логіку історії філософії, яка б раціонально обґрунтовувала метафілософські міркування. Головними видами метафілософських міркувань, на наш погляд, є два: метафілософська дедукція та метафілософська індукція.

Метафілософська дедукція має таку схему:

*Історичний тип філософії.*

*Концептуальний персонаж.*

*Аналітична конструкція.*

Схема метафілософської індукції протилежна до схеми метафілософської дедукції, оскільки в ній хід думки йде у зворотному напрямку:

*Аналітична конструкція.*

*Концептуальний персонаж.*

*Історичний тип філософії.*

При подальшому викладі основна увага буде сфокусована на ключових схемах метафілософської дедукції в історії світової та національної філософії, які допомагають краще збагнути створені філософські концепти, їхній зв’язок із концептуальними персонажами та історичними типами філософії.

Деякі ключові схеми метафілософської дедукції для осмислення історії філософії:

### ***Філософія Стародавнього Китаю***

#### ***Конфуціанство***

##### ***I.***

*Стародавня китайська філософія.*

*Досконаломудрий.*

*Шляхетна людина.*

II.

*Стародавня китайська філософія.  
Досконаломудрий.  
Виправлення імен.*

**Даосизм**

I.

*Стародавня китайська філософія.  
Досконаломудрий.  
Шлях Неба, природи та людини.*

II.

*Стародавня китайська філософія.  
Досконаломудрий.  
Недіяння.*

**Філософія Стародавньої Індії  
Упанішади**

I.

*Ведичний період індійської філософії.  
Учитель.  
Тотожність Брахман – Атман.*

II.

*Ведичний період індійської філософії.  
Учитель.  
Карма.*

III.

*Ведичний період індійської філософії.  
Учитель.  
Сансара.*

IV.

*Ведичний період індійської філософії.  
Учитель.  
Мокша.*

**Йога**

I.

*Класичний період індійської філософії.  
Учитель.  
Розмежовуюче пізнання.*

II.

*Класичний період індійської філософії.  
Учитель.  
Визволення індивідуальної свідомості.*

**Буддизм**

I.

*Класичний період індійської філософії.  
Учитель.  
Залежне походження речей.*

II.

*Класичний період індійської філософії.*

*Учитель.*

*Усезагальна зміна та непостійність.*

**III.**

*Класичний період індійської філософії.*

*Учитель.*

*Неіснування душі.*

**IV.**

*Класичний період індійської філософії.*

*Учитель.*

*Чотири шляхетних істини.*

**Антична філософія**

**Докласичний період античної філософії**

**Мілетська школа**

**I.**

*Іонійська філософія.*

*Мудрець.*

*Архе.*

**II.**

*Іонійська філософія.*

*Мудрець.*

*Апейрон.*

**Геракліт Ефеський**

**I.**

*Іонійська філософія.*

*Мудрець.*

*Логос.*

**II.**

*Іонійська філософія.*

*Мудрець.*

*Процес.*

**Піфагорейський союз**

**I.**

*Італійська філософія.*

*Друг.*

*Космос.*

**II.**

*Італійська філософія.*

*Друг.*

*Число.*

**III.**

*Італійська філософія.*

*Друг.*

*Гармонія.*

**Елейська школа**

**I.**

*Італійська філософія.*

*Друг.*

*Єдине буття.*

II.

*Італійська філософія.  
Друг.  
Збіг мислення та буття.*

***Класичний період античної філософії***

***Сократ***

I.

*Грецька філософія.  
Друг.  
Пізнання себе.*

II.

*Грецька філософія.  
Друг.  
Знання добра.*

***Платон***

I.

*Грецька філософія.  
Друг.  
Ідея.*

II.

*Грецька філософія.  
Друг.  
Ідеальна держава.*

***Арістотель***

I.

*Грецька філософія.  
Друг.  
Форма всіх форм.*

II.

*Грецька філософія.  
Друг.*

*Чотири початки або причини всіх речей.*

***Християнська середньовічна філософія***

***Тома Аквінський***

*Середня схоластика.  
Учений.  
Симфонія віри та розуму.*

***Йоган Екгарт***

*Середня схоластика.  
Майстер.  
Негативна відстороненість.*

***Гуманістична ренесансна філософія***

***Джордано Бруно***

*Філософія романського Відродження.  
Герой.  
Незліченна кількість світів.*



**Микола Кузанський**

*Філософія германського Відродження.*

*Ідіот.*

*Вчене незнання.*

**Новоєвропейська філософія**

**Рене Декарт**

*Філософія Нового часу.*

*Ідіот.*

*Перша особа.*

**Блез Паскаль**

*Філософія Нового часу.*

*Гравець.*

*Аргумент парі.*

**Готфрід Лейбніць**

*Філософія Нового часу.*

*Адвокат.*

*Безмежна множина можливих світів.*

**Німецька класична філософія**

**Іммануїл Кант**

*Німецька класична філософія.*

*Суддя.*

*Обмеженість теоретичного розуму.*

**Георг Гегель**

*Німецька класична філософія.*

*Енциклопедист.*

*Всеомогутність діалектичного розуму.*

**Українська філософія**

**Григорій Сковорода**

*Класична доба української філософії.*

*Мандрівник.*

*Головна роль людського серця.*

Наведені схеми метафілософської дедукції, звичайно ж, не вичерпують увесь клас усіх можливих схем. Вони лише окреслюють проблемне поле та вказують на можливі напрями їх подальшої розробки.

1. Гнатюк Я. С. Сучасна символічна логіка : лекційний курс : навч. посіб. / Я. С. Гнатюк. – Івано-Франківськ : Симфонія-форте, 2010. – 160 с.
2. Кузнецов В. Г. Логика гуманитарного познания / В. Г. Кузнецов // *Философия и общество*. – 2009. – № 4. – С. 22–63.
3. *Словник іншомовних слів / уклад. : С. М. Морозов, Л. М. Шкарапута. – К. : Наук. думка, 2000. – 680 с.*
4. *Історична наука : термінологічний і понятійний довідник : навч. посіб. / В. М. Литвин, В. І. Гусєв, А. Г. Слюсаренко [та ін.]. – К. : Вища школа, 2002. – 430 с.*
5. Хоптяр Ю. А. *Історична термінологія : навч. посіб. / Ю. А. Хоптяр. – Кам'янець-Подільський : ПП Мошак М. І., 2009. – 456 с.*
6. *Соціологія : словник термінів і понять / за заг. ред. Є. А. Біленького і М. А. Козловця. – К. : Кондор, 2006. – 372 с.*

7. Масионис Дж. Социология / Дж. Масионис. – С. Пб. : Питер, 2004. – 752 с.

8. Делёз Ж. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – М. : Академический Проект, 2009. – 261 с.

*Based on the principle of unity of human knowledge and logic of the research methodology of history of philosophy, in the article analyzes the logical aspects of metaphilosophy. Main attention is drawn to the metaphilosophical deduction as a method of understanding the historical and philosophical reality. Metaphilosophical deduction is considered in the context of historical types of philosophy.*

**Key words:** *logic of Humanities, methodology of history of philosophy, metaphilosophy, metaphilosophical deduction, historical type of philosophy, a conceptual character, analytical design.*

**УДК 502.3:17**

**ББК 101:504**

**Роман Черепанин**

## **ЕКОФІЛОСОФІЯ – АКТУАЛЬНА СВІТОГЛЯДНА ТА ЕТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ**

*Описуються загальні принципи філософії природи. Особливу увагу приділено екофілософії, яка досліджує різноманітні аспекти відношень між людиною та природою. Досліджується проблемне поле екологічної філософії природи – питання місця людини в природі, деградація природи, екологічна криза, проблеми цінності природи, етичні питання, ставлення людини (суспільства) до природи (довкілля), аналіз суспільного ладу, господарської діяльності.*

**Ключові слова:** *філософія природи, екофілософія, ставлення людини (суспільства) до природи (довкілля), світогляд, екологічна етика.*

Перед обличчям екзистенційних загроз, в умовах екологічної кризи природа перестала бути чимось очевидним. Людство стало достатньо незалежним від біосфери, воно знищує її найважливіші складові частини, змінює в ній основні хімічні цикли, виводить її на нові параметри взаємозв'язків і взаємовідносин живих організмів між собою та оточуючим середовищем. Тому мова йтиме не тільки про природу як тему теоретичної філософії, але також про природу як об'єкт людської діяльності: філософія природи стає частиною практичної філософії [6]. Метою розширення предмета й завдань філософії природи є більш повне, адекватне її пізнання, визначення напрямів ставлення до неї та моральних основ взаємодії.

Під філософією природи частіше за все розуміють дослідження завдань, властивостей і характеристик природничих наук (природознавства); філософських підстав природознавства [11]. Спостерігається зростання філософського інтересу до природознавчої проблематики. Цей інтерес спричинюється із двох сторін. Сучасне природознавство відкриває нові виміри й аспекти дійсності (теорія хаосу, теорія катастроф, молекулярна біологія та революційні зміни в генетиці, екологія людини, нове розуміння процесу еволюції життя на Землі), які спричинюють переосмислення “класичних” проблем філософії науки. Глобальна екологічна криза – інший фактор, що викликає інтерес до природи і до філософської рефлексії щодо її суті, способів і форм існування та можливості адекватного пізнання.

Сучасна наука розглядає три основні напрями дослідження філософії екології. Перший ракурс зумовлений потребою оцінити особливості сучасної екології як природничої науки на шляху її руху від класичної до постнекласичної науки. Вони пов'язані як з осмисленням місця людини в екосистемі, так і з особливостями людського впливу на хід пізнання. Включення аксіологічної складової до науково-екологічного пізнання на рівні постнекласичної науки зумовлює другий невід'ємний ракурс філософії сучасної екології – визначення морального ставлення до природи, всього живого. Означені проблемні ракурси – формування постнекласичної екології та екологічної етики – є складовими більш загальної проблеми – світогляду сучасної екології [8].

У світлі цих інспірацій, у наукових дослідженнях виявилися різні тенденції. Прагнення до модифікації традиційної філософії природи, згідно з якою остання являє со-

бою автономну філософську дисципліну, яка повинна бути раціональною теорією всієї матеріальної дійсності, впорядкувати розмаїття явищ природи, досліджувати її будову, фундаментальний рівень реальності, структуру матеріального світу, процес наукового пізнання (його межі, можливості артикуляції природничого знання у філософській мові). Отже, філософія природи базується на науковому знанні або просто має намір його узагальнити у вигляді когерентного “філософського природничого” синтезу. Ця дисципліна вирішує також філософські проблеми й наслідки сучасного природознавства [11].

Модифікація призводить до постановки питання про сенс матеріальної дійсності – значення для нас світу, в якому ми живемо. Основне питання філософії природи “Що таке природа?” в екофілософії перетворюється на питання ставлення людини до природи [11]. Завдання екофілософії полягає в ґрунтовній ревізії відношень між людиною і природою. Ця “ревізія” стосується всіх вимірів людського співіснування з природою, її оцінки, перетворення й використання.

Дослідженням проблем, що стосуються людини та її ставлення до природи, займалися О.Є.Висоцька, М.М.Кисельов, В.Хьосле, З.Хулль, Клаус Міхель Майер-Абіх. Сьогодні ряд напрямів екофілософських роздумів самовизначається як “нова філософія природи” (А.Несс, Г.Беме), “практична філософія природи” (К.М.Майер-Абіх) або “екологічна філософія природи” (Х.Сколімовський), “екофілософія” (Я.М.Доленг), “екософська філософія природи” (З.Хулль), “екологічна етика” та “біоетика” [5]. У міркуваннях представників цього напрямку не тільки виявляється, але й маніфестується ціннісний підхід, тому цей спосіб філософствування можна назвати екософською філософією природи.

Екософська філософія природи (екофілософія) має загальний, “надіндивідуальний” характер. Приймаємо до уваги той факт, що поняттям середовище часто охоплюється не тільки те, що називається природою або “природним спільним простором (спільноsvіт)” [6], але також усі зовнішні соціально-технічні компоненти людського існування й функціонування. Розмірковуючи про нього, ми часом виходимо за межі Землі, розширюючи екофілософську проблематику за рахунок включення проблем “екосмології” (Х.Сколімовський) або “космоєкології” (Х.Корпікевич) [5]. Поняття екософії (мудрість екологічна) в цьому широкому значенні належить до чіткого, відповідного та адекватного пояснення, рішення у сфері відношення між людиною (суспільством) і природою (довкіллям), що базується на прийнятих екологічних цінностях, виявляючи існуюче природниче, соціально-гуманітарне і філософське знання. Мова йде про знання, яке робить можливим відповідну поведінку людини, з’єднує знання світу й знання цінності зі знанням самої себе. Така екофілософія – це певний підхід, стиль мислення, функціонуючий у соціально об’єктивних поглядах і концепціях.

Ця екологічна течія у філософії природи є внутрішньо диференційованою. Різні напрямки по-своєму визначають об’єкт аналізу (часто представляють протилежні тези на цю тему). Однак можна спробувати виділити те, що об’єднує й дозволяє говорити про загальний для всіх предмет досліджень. Таким є природа і людина одночасно, в їх єдності, взаємозалежності й взаємодії, що розглядаються з точки зору їх сутності, способів існування й пізнання, цінності й оцінки, моральної кваліфікації, можливості передбачення й регулювання.

Складність такого дискурсу спричинюється необхідністю інтеграції та поєднання природничо-наукової та соціогуманітарної культури. Міждисциплінарний синтез відбувається в межах кількох дисциплін або їх низки, але таких, що входять до складу єдиного комплексу наук, широкої галузі природознавства, суспільствознавства, технічних наук тощо. Протягом останніх десятиліть інтегративні процеси дедалі частіше з’єднують різні сфери знань, великі комплекси наук, і саме в цьому полягає одна з істотних особливостей сучасного етапу в якісному розвитку синтезу наукового знання [7]. Стосовно цього досить влучно висловився В.Хьосле: “Людина, яка нічого не розуміє в хімії та біології, навряд чи може сьогодні сказати щось суттєве стосовно нагальних конкрет-

них етичних проблем навіть у випадку, якщо вона оволоділа всією етичною традицією від Платона до Шелера” [10].

Людина – як однаковою мірою елемент природи, так і трансцендентний її суб’єкт, який діє в теоретичній та практичній сфері, – існує в екософській рефлексії в чотирьох фундаментальних вимірах. По-перше, можна протиставляти людину природі й розглядати її як індивідум, як конкретний екземпляр виду *homo sapiens* з його біопсихічними й соціальними властивостями та впливом на природу. По-друге, людину можна розглядати в сенсі видовому, тобто в категоріях біологічно-екологічно-популяційних, і в цьому аспекті вивчати її вплив на природну екосистему. По-третє, кажучи “людина”, мають на увазі “суспільство” – цивілізацію. Людське співтовариство справді живе в певному природному середовищі й потребує його для свого існування, але соціо- і техносфера встановлює власні закони функціонування в природі й прагне нав’язати їй свої “правила гри”. І, нарешті, по-четверте – цей вимір людського існування проявився лише в другій половині ХХ ст. Людина – це “глобальне людство”, нова якість соціально-технологічної еволюції [11]. У дослідженнях, домінуючих у межах цієї тенденції в екофілософії, можна виділити декілька фундаментальних галузей, що утворюють її проблемне поле.

Проблеми, що стосуються онтологічного статусу природи в процесі спільного творення й олюднення її суспільством, є ключовими для екофілософії. У нинішній екологічній ситуації відбувається пошук відповіді на запитання, ким постає людина у взаємодії з природою, наскільки вона їй належить і від неї залежить, наскільки і в якому сенсі виходить за її межі. У цьому контексті питання існування унікальної своєрідності біосфери поставлено під сумнів унаслідок лавиноподібного наростання антропогенного тиску й зменшення біологічного різноманіття. Драматичного значення набуває питання про перспективу подальшого розвитку людства в умовах деградації природного середовища [11].

У глобальних масштабах біосфера поки справляється зі збереженням основних своїх параметрів, але це зовсім не означає, що при досягненні критичних значень у біосферному різноманітті не наступить період моментального провалу, стрімкого та незворотного виродження життя на планеті Земля. Уже сьогодні ми можемо підрахувати деякі біосферні втрати: тільки за останні два століття техногенного розвитку на нашій планеті знищено третину живої речовини, гумусного шару в оброблюваних землях, біогенної речовини в надрах планети. Знешкоджено 9/10 африканської савани, почалася незворотна деградація суші. Якщо в 1800 роках на земній кулі налічувалося менше 50 млн городян (5,1%), то тепер їх близько 3,3 млрд (51%). Природних ґрунтів залишилося приблизно на 150 років експлуатації [2].

Наступним спектром проблемного поля екофілософії є аксіологічні роздуми про внутрішню цінність природи та різних її елементів, про ставлення до неї та етичні питання, що виникають унаслідок ускладнення взаємозалежності й взаємодії між людиною і природою. Найчастіше порушується проблема аксіологічної обумовленості сучасної екологічної кризи шляхом аналізу функціонуючих систем цінностей та їх впливу на трактування природного середовища людьми. Базуючись на рішеннях, одержаних у рамках проблематики аксіологізації природи, актуальними залишаються питання ставлення людини до природи в моральних категоріях – добра, зла, обов’язку й відповідальності, що зазвичай пов’язується з різними пропозиціями побудови екологічної етики [11]. Об’єднання етики відповідальності з екологічною етикою (виходячи з принципу додатковості й кореляції між собою стратегій морально-ціннісного ставлення до природи) може сприяти формуванню єдиної стратегії взаємовідносин суспільства з природою [1]. У рамках проблематики аксіологізації природи знаходиться філософська платформа глибинної екології, основною ідеєю якої є внутрішня, невід’ємна цінність будь-якого життя на Землі [12].

Екологічну кризу в сучасній літературі дедалі більше трактують не як кризу зовнішню щодо людини, що стосується лише природного довкілля, а як кризу антропологі-

чну, внутрішню, як кризу духовну (світоглядну та філософсько-ідеологічну). Під час опрацювання стратегій виходу з екологічної кризи наголос ставлять не тільки на раціональному природокористуванні, контролі за технологіями та прийнятті законів щодо захисту природного середовища, але й на формуванні нового ставлення до природи та адекватних моральних “людських якостей” [4]. З філософської точки зору розглядаються насамперед три аспекти відносин: метафізично-екзистенційний – стосується такого перетворення природи, яке дозволяє зберегти існування та індивідуальність людини і біосфери; цивілізаційно-суспільний – оскарження аксіологічних підстав колишнього напрямку цивілізаційного розвитку людства; екзистенційно-природний – загроза подальшого існування людини як біологічного виду [11].

Аналіз різних форм соціального ладу, функціонуючих структур політичного життя, господарської діяльності, зразків культури та домінуючих у соціальному житті та сфері політики ідеологій, з точки зору їх місця та ролі в спільному створенні системи “людина (суспільство) – природа (довкілля)”, є ще однією галуззю екофілософії. Мова йде про дослідження факторів, які визначають соціальне конституювання природи, про вплив змін, що відбуваються в біосфері, на соціальні процеси, форми, структури й на зміст усього соціального життя, на господарські зміни. Особливо важливий аналіз підстав колишньої філософії природокористування та пошук спільного знаменника для інтеграції економічних критеріїв і природних вимог у господарській діяльності. Система “суспільство – природа” розвивається, є складною, багатокомпонентною, багаторівневою системою зі специфічними ієрархічними, структурними та організаційними відносинами. Відповідно до цього складного утворення адекватний такий спосіб дослідження, як системний підхід, орієнтований на момент стабільності, стійкості, гармонійної відповідності між явищами дійсності. Сучасний системний підхід, з огляду на вектор часу, доповнюється синергетичним аспектом, трансформується в системно-синергетичний підхід. Самі по собі складні утворення – “природа” і “суспільство”, переростаючи одне в одне, утворюють нескінченну кількість зв’язків, перетворюються в цілісність, надсистемну єдність [3].

Роль природи в індивідуальному переживанні та ціннісному сприйнятті світу. Проблеми екологічного стилю життя, аналіз власного способу існування, поведінки й ставлення до природного середовища з точки зору їх впливу на якість життя, задоволення життям, здоров’я, відчуття щастя. Такі питання, їх зміст і результати публікуються, поширюються в засобах масової комунікації, вони функціонують у суспільній свідомості [11]. Із цих міркувань звертаються до релігійних практик і філософської думки Сходу. Діалог між культурами західної і східної цивілізацій є дуже важливим, як фактор вироблення нових цінностей і нових стратегій цивілізаційного розвитку. Тут можна виділити три основні моменти [9].

По-перше, східні культури виходили з того, що природний світ, в якому живе людина, – живий організм, а не знеособлене неорганічне поле. Досить довго новоєвропейська наука ставилася до цих ідей як до пережитку. Але після розвитку сучасних уявлень про біосферу як глобальну систему з’ясувалося, що навколишнє середовище дійсно являє собою цілісний організм, до структури якого входить людина [13]. По-друге, активне силове перетворення об’єктів, характерне для новоєвропейської культури, не завжди є ефективним. При освоєнні складних систем, які саморозвиваються, виявили, що в нестійкому стані, у точках біфуркації, невеликий вплив у певному просторово-часовому локусі здатний породжувати (у силу кооперативних ефектів) нові структури та рівні організації. Цей спосіб впливу нагадує стратегії ненасильства, які були розвинуті в індійській культурній традиції, та давньокитайський принцип мінімальної дії, заснований на почутті ритму природних процесів. По-третє, у стратегіях діяльності зі складними системами виникає новий тип інтеграції істини й моральності, доцільно-раціональної та ціннісно-раціональної дій. У західній культурній традиції раціональне об-

ґрунтування лежало в основі етики (істинне знання про чесноти задає орієнтири моральної поведінки). Принципово інший підхід характерний для східної культурної традиції, в якій моральне вдосконалення є умовою осягнення істини. Один ієрогліф “Дао” означав у давньокитайській культурі закон, істину та моральний (життєвий) шлях [9].

Отже, питання, якими мають бути засади людської діяльності, ставлення людини до природи, щоб не впливати деструктивним чином на довкілля, постало не тільки перед природничою наукою, але й перед філософією. Ідеї розширення сфери людської моральності до включення в неї природи й потреба формування нового – екологічно орієнтованого світогляду оцінюються сучасними дослідниками як умови руху людства до нової цивілізаційної парадигми [8].

1. Висоцька О. Є. Моральні цінності як основи взаємодії суспільства з природою : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. біол. наук : спец. 09.00.03 “Філософія” / О. Є. Висоцька. – Х., 2003. – 18 с.
2. Демиденко Э. С. Противоречивый характер биосоциальной природы современного человека / Э. С. Демиденко, А. Т. Шаталов // Философия природы сегодня. – М. : “Канон +” РООИ “Реабилитация”, 2009. – С. 438–460.
3. Добролюбова И. В. Трансформация образа природы в ноосферную эпоху / И. В. Добролюбова // Философия природы сегодня. – М. : “Канон +” РООИ “Реабилитация”, 2009. – С. 175–191.
4. Кисельов М. М. Біологічна етика в системі практичної філософії / М. М. Кисельов // Практична філософія. – 2000. – № 1. – С. 166–174.
5. Леманьска А. Роль достижений естественных наук в философии природы / А. Леманьска // Философия природы сегодня. – М. : “Канон +” РООИ “Реабилитация”, 2009. – С. 345–358.
6. Маер-Абіх К. М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту / Клаус М. Маер-Абіх ; пер. з нім., післямова, примітки А. Єрмоленка. – К. : Лібра, 2004. – 196 с.
7. Семенюк Е. П. Філософія сучасної науки і техніки / Е. П. Семенюк, В. П. Мельник. – Л. : Світ, 2006. – 152 с.
8. Сидоренко Л. І. Сучасна екологія : наукові, етичні та філософські ракурси / Л. І. Сидоренко. – К. : Вид. Парапан, 2002. – 152 с.
9. Степин В. С. Философия природы и постнеклассическая рациональность / В. С. Степин // Философия природы сегодня. – М. : “Канон +” РООИ “Реабилитация”, 2009. – С. 13–29.
10. Хёсле В. Философия и экология / В. Хёсле. – М. : Наука, 1993. – 205 с.
11. Хулль З. Экоософская философия природы / З. Хулль // Философия природы сегодня. – М. : “Канон +” РООИ “Реабилитация”, 2009. – С. 141–157.
12. McLaughlin A. The heart of deep ecology / A. McLaughlin // Deep ecology for the 21 Century, ED. G. Sessions. – Boston ; London : Shambhala, 1995. – P. 85–95.
13. Tucker M. Worldviews and ecology. Religion, philosophy and the environment / M. Tucker, J. Grim. – Maryknoll, New York : Orbis books, 1994. – P. 181–190.

*The general principles of philosophy of nature are described. Special attention to ecophilosophy that investigates different aspects of relationship between people and nature, is spare. Problem field of ecological philosophy are researched. Questions about the place of people in nature, degradation of nature, ecological depression, problems of nature values, ethical questions, attitude people (society) to nature (environment), analyses of social order, economical activity are investigated by ecophilosophy.*

**Key words:** *philosophy of nature, ecophilosophy, attitude people (society) to nature (environment), worldview, ecological ethic.*

**УДК 1:502 (476)  
ББК 87.663**

**Александр Червинский**

**“КАЧЕСТВО ОКРУЖАЮЩЕЙ СРЕДЫ”  
(ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)**

*В статье рассматривается проблема понятия “качество окружающей среды”: исследована его структура, раскрыты противоречия между различными подходами к определению содержания, дан сравнительный анализ понятия с философской категорией “качество”, обоснован вывод о качестве окружающей человека природной среды как функциональной характеристике социоприродных отношений.*

**Ключевые слова:** *качество окружающей среды, нормативность понятия, оценочная структура, качественно-количественная сопряженность, антропоная зависимость.*

Проблема качества окружающей человека природной среды обитания (в кратком выражении – качества окружающей среды) относится к разряду важнейших проблем социально-экологического знания, от правильного решения которой зависит выработка оптимальной экологической политики на современном этапе. Вместе с тем, несмотря на ее присутствие практически во всех проявлениях социоприродной проблематики, единого подхода к анализу проблемы, как и единого толкования самого термина “качество окружающей среды”, еще нет.

Отдельные аспекты проблемы получили освещение в естественнонаучной литературе, посвященной анализу состояния воды, почвы, атмосферы и других системных элементов среды обитания человека. Наиболее распространенное представление о качестве окружающей среды как о его соответствии фиксированной нормативной структуре, с отождествлением с системой санитарно-гигиенических критериев, видимо, может быть достаточно эвристичным при решении локальных, прикладных задач, но на уровне глобального социально-экологического анализа его ограниченный характер и методологическая узковязимость становятся очевидными.

Вместе с тем традиционная фрагментарность оценки приводит к ситуации взаимной несопоставимости как оценочных критериев, так и окончательных результатов изучения последствий негативного воздействия на здоровье людей.

Разброс представлений приводит к произвольному толкованию термина и, как правило, к ситуации взаимной несводимости различных компонентов понятийной структуры с утратой связи между ними. При разработке понятия “качество окружающей среды” принята упрощенная, скорее терминологическая, нежели концептуальная, экстраполяция философской категории “качество” в социальную экологию, а само понятие разрабатывается в различных, часто не имеющих общего основания контекстах естественнонаучного анализа. При этом критерии качества наделяются прикладной характеристикой, отражающей специфику научной дисциплины, в рамках которой проблема разрабатывается. Поэтому комплексное исследование проблемы качества окружающей среды на философском уровне приобретает важное значение для выявления концептуальных оснований социальной экологии как научной дисциплины: формирования понятийного аппарата данной науки, обоснования ее логико-гипотетических структур, определения исходных методологических принципов социоэкологической оценки качества природной среды.

Философское исследование содержания понятия “качество окружающей среды” имеет практическую значимость в контексте методологического обеспечения исследования проблемы социоприродного взаимодействия, и в первую очередь той её части, которая относится к проблеме формирования развитого понятийного аппарата и приобретения социальной экологией дисциплинарного характера. Строгое, методически грамотное определение понятия с выявлением его структурно-функционального содержания является необходимым основанием разработки эффективного методологического подхода к комплексной оценке состояния природной среды, в которой могут быть устранены традиционные для современной науки недостатки – узкая прикладная направленность оценочной процедуры и, как следствие, функциональная несопоставимость экономических, экологических, санитарно-гигиенических, эстетических, медико-биологических и др. критериев оценки качества окружающей человека природной среды обитания. Качество окружающей среды является полиаспектной нормативной характеристикой социоприродных отношений, функциональная значимость которой заключается в способности отражать оптимальность взаимно направленных процессов: природоохранного и природоэксплуатационного. Деградация качества окружающей среды есть результат мощного антропогенного воздействия на биосферу, которое привело к несоответствию сложившегося природопользования возможностям самовосстановления нарушенных процессов биосферы.

Понятие “качество окружающей среды” не является жестко фиксированным в той же мере, как не могут быть статичными связи человека с окружающей его природной средой, поскольку понятие, отражающее функциональные социоприродные связи, в каждом конкретном случае наполняется определенным специфическим содержанием. Качественное в одном отношении практически всегда ущербно, некачественно в другом, а множественность связей в социоприродном взаимодействии выступает лишь аспектом многокачественности материальных объектов. Имея это обстоятельство в виду, можно сделать вывод о внутренне противоречивом характере самого термина “качество окружающей среды”.

Сложности социально-экологического анализа, связанные с произвольной трактовкой понятия “качество окружающей среды”, во многом являются закономерным следствием прямого игнорирования того обстоятельства, что сам объект представлен не в “чистой”, безотносительной к субъекту познания форме, отражающей только его материально-структурные характеристики, но и в определенной, часто в определяющей, степени в своем функциональном, т. е. социоприродном, проявлении. Если понятие “качество окружающей среды” выступает общим по отношению к “качеству воды”, “качеству почвы” и т. д., то в процессе оперирования понятием необходимо иметь в виду сложность их взаимной сопряженности, поскольку каждый из природных элементов, денотатов термина, коррелирует друг с другом через отношение к человеку. Вода, воздух, почва и т. д. качественны или некачественны по отношению к человеку, но никак не по отношению друг к другу, следовательно, формирование на такой базе интегрирующего понятия “качество окружающей среды” также должно подразумевать обстоятельства отношения к субъекту оценки.

Сведение содержания объекта исследования к его предметному проявлению без учета сложившихся субъектно-объектных связей и попытка трактовать понятие, исходя из представлений о его материально-субстратных характеристиках, – типичная методологическая ошибка большинства современных социэкологических концепций. Такое сведение неоправданно ограничивает универсальность понятия, искажает его содержание, отражающее не просто предметную данность того или иного природного комплекса, а, прежде всего, его роль в системе социоприродных отношений, и, таким образом, значительно сужает методологическую значимость всей понятийной системы. Именно этот недостаток лежит в основе традиционного понимания структуры понятия “качество окружающей среды” как суммарного выражения качественных характеристик отдельных биосферных элементов и ведет к представлению о качестве среды как совокупности качества воды, воздуха, почвы и т. д., не допускающему расширенного толкования, с выходом за рамки прикладной оценки каждого компонента, в его частном проявлении.

Отвлечение от фактора предметности описываемого природного явления и перенос акцента на обстоятельства взаимодействия между человеком и объектом, в роли которого выступает среда обитания как совокупность внешних условий существования, приводит к представлению о качестве как определенной функциональной характеристике субъектно-объектных отношений, содержание которой зависит от характера конкретных социальных, прежде всего хозяйственных, потребностей.

Очевидно, что такой подход к феномену качества среды должен базироваться на ясном осознании противоречия между экологической комфортностью человека и условиями сохранения системной организованности самого биогеоценоза, поскольку искусственное обеспечение привилегированного положения ограниченного числа системных элементов содержит в себе опасность деградации биоценоза в целом и может привести к ситуации, когда доброкачественность, комфортность одного вида обеспечиваются путем ограничения репродуктивных потенциалов других видов, уменьшения видового разнообразия и иных форм обеднения экосистемы. Такая ситуация связана с опасностью возникновения среды обитания для ограниченного, узко ориентированного круга систем-



ных компонентов с одновременным ухудшением качества системной организации самой среды обитания.

Содержание понятия “качество окружающей среды” необходимо рассматривать с учетом того обстоятельства, что оно, в конечном счете, образовалось в результате обобщения частных или имеющих меньшую степень общности понятий, отражающих состояние отдельных элементов целостной системы. Отношения между исследуемыми уровнями характерны своей преемственностью, когда формирование более общих по объему уровней на базе единичных приводит к консервации узких характеристик понятия даже в случаях перехода на уровень сложных категориальных структур. Происходит определенное механическое суммирование сущностных характеристик отдельных биосферных компонентов в общее понятие практически без учета того обстоятельства, что новое понятие призвано отражать закономерности более широкого порядка, следовательно, принципиально новой системы отношений. Так, если доброкачественность какого-нибудь объекта устанавливается в связи с наличием в объекте какого-либо признака, то с изменением или исчезновением этого признака непременно исчезнет и сама качественность исследуемого объекта, и объект переходит из разряда “качественных” в разряд “некачественных”, неблагоприятных, экологически вредных. К такой смене свойств объекта могут привести не только преобразования его структуры, но и смена системы отношений, возникновение новой функциональной направленности с изменением степени общности среды, в которой реализуются его “качественные” свойства. Поэтому при суммировании сущностных “доброкачественных” характеристик отдельных компонентов в единое целое, отражаемое в понятии “качество окружающей среды”, неизбежно возникает ситуация противоречия между старой системой отношений и новой, образующейся в результате интеграции. Если определенность качества содержит в себе несколько функциональных аспектов: во-первых, выражает объект в его тождестве с самим собой, выражает его внутреннюю суть, во-вторых, выражает то, каким объект выступает для другого, то за свойством, как моментом качества, сохраняется двоякая обусловленность: внутренняя и внешняя.

В структурном отношении понятие является комплексным, включающим конкретно-репрезентативные формы, характеризующие состояние системных элементов: воды, почвы, ландшафта и др. Содержание понятия включает предметную данность отражаемого природного компонента, выраженную в сумме материально-субстратных характеристик и его ценностную значимость, которая определяется характером социоприродных отношений.

Единство ценностного и материально-субстратного аспектов качества окружающей среды позволяют определить концептуальный уровень понятия как нормативно-ценностный.

Качества внутренне присущи объекту, но проявляются они в отношениях с другими явлениями, более того, качественная определенность может существенно формироваться сложившимися обстоятельствами, и, в зависимости от системы отношений в которой они проявляются, меняются их количественные характеристики.

Количественные проявления в характеристике окружающей среды (степень насыщенности загрязнителем, уровень истощения биопотенциала, представительность негативного фактора в сложившейся экосистеме и т. д.) не менее важны, чем собственно качественные (характер загрязнителя, его деструктивные потенции и др.), поэтому попытка рассмотреть понятие “качество окружающей среды”, исходя только из качественных характеристик без учета количественных, содержит в себе элементы эклектического толкования, не учитывающего диалектики качественно-количественной взаимообусловленности.

Исследуемое понятие имеет нормативный характер и имплицитно предполагает оценочную процедуру. В той же мере, как качество воды, почвы, воздуха, может быть либо удовлетворительным, либо неудовлетворительным, качество окружающей среды, в целом, может варьировать от откровенно экстремального, отражающего состояние

экологического кризиса, до нормального, обеспечивающего оптимальные условия развития особи, популяции, вида и т. д. В таких случаях степень экологической комфортности определяется в соответствии с количественными показателями состояния определенного природного комплекса и конкретизируется в таких показателях, как “уровень насыщенности вредными примесями”, “процентное содержание загрязнителя” и т. д.

Необходимость введения оценочной шкалы при характеристике состояния окружающей среды фактически снимает традиционный в природозащитной проблематике вопрос об аксиологическом характере понятия “качество окружающей среды”. Безотносительно к оценочной процедуре оно не является ни положительно, ни отрицательно направленным, и только при конкретизации и определенном оценочном дополнении (качество “нормальное”, “экстремальное”, “оптимальное” и т. д.) достигается необходимая аксиологичность.

Состояние доброкачественности природной среды в целом и ее отдельных компонентов в частности определяется оптимальным сочетанием как качественных, так и количественных показателей, поэтому понятие, отражающее такое состояние, не может быть ограничено только качественной представительностью и в обязательном порядке предполагает собственно количественное содержание.

Специфика понятия “качество окружающей среды” заключается в том, что оно не может иметь абсолютного значения. Оно относительно и реализуется только в системе социоприродных отношений, т. к. сама природа не может быть ни плохой, ни хорошей безотносительно к субъекту отношений. Различные свойства природных элементов проявляются во взаимодействии с человеком и только в этой связи приобретают модальные характеристики. В понятие “качество окружающей среды” входят как минимум два содержательных блока: во-первых, понятие отражает предметность объекта, его состояние, свойства, материально-структурные характеристики и, во-вторых, в содержание понятия включается совокупность отношений, в которые входит оцениваемое явление, и особенно отношения, характеризующие степень оптимальности социоприродного взаимодействия. Качество окружающей среды – универсальная характеристика состояния природного окружения, определяющая нормальное функционирование природных экосистем. Показателем качества природной среды обитания человека является состояние его здоровья, определяющее возможность его нормальной жизнедеятельности в условиях интенсивного антропогенного воздействия на биосферу.

Исходя из предложенной концептуальной схемы, можно предложить следующее определение исследуемого феномена: “качество окружающей среды” – понятие, отражающее условия сохранения системной целостности биосферы, необходимой для осуществления жизнедеятельности организмов и обеспечения оптимальных параметров природопользования.

Такое определение основывается на следующих рассмотренных выше выводах.

Понятие “качество окружающей среды” является одним из наиболее значимых, но одновременно наименее разработанных в современной социоприродной проблематике.

Попытки разработки понятия путем расширительного толкования терминов “качество воды”, “качество воздуха” и др., узко ориентированных и одновременно наполненных конкретным содержанием, представляются несостоятельными из-за:

- а) узкой ориентированности терминов, обеспечивающих медицинские и санитарно-гигиенические оценочные операции;
- б) неспособности к описанию двойственной, т. е. социоприродной, сущности человеческих потребностей;
- в) функциональной ограниченности, делающей в принципе невозможным расширительное понимание терминов.

В содержание понятия “качество окружающей среды” включены следующие основные аспекты: социальный, отражающий общественно-экономическую значимость

какого-либо биосферного процесса; экологический, подчеркивающий необходимость сохранения системной целостности биосферы; биотический, отражающий состояние природной среды, при котором обеспечиваются условия сохранения и нормального развития живого вещества. Традиционные нормативы в оценке состояния окружающей среды не могут исчерпывать всей полноты качества окружающей среды, т. к. биологически человек является стенобионтным видом, адаптированным к узкому спектру ландшафтно-климатических условий, и нормы оптимальности его экологической ниши не являются репрезентативными для комплексной оценки качества природной среды.

Понятие “качество окружающей среды” соотносится с философской категорией “качество” следующим образом:

– понятие значительно уступает категории по объему, поскольку ограничено сферой социоприродного взаимодействия;

– понятие не тождественно категории по содержанию, так как включает в себя и количественные аспекты: процентное содержание загрязнителя, степень насыщенности каким-либо компонентом, уровень отклонения от состояния оптимальности и т. д.;

– понятие, в отличие от категории, не является “инвариантным” по отношению к ценностям, нравственным нормам субъекта, оно достаточно жестко привязано к спецификам пользующегося им субъекта;

– понятие нормативно, и в этом плане уточняется путем введения конкретизирующих дополнений: “качество оптимальное”, “качество экстремальное” и др.

При этом качественно-количественная взаимозависимость является необходимым условием эвристичности экологической оценки и, следовательно, методологической состоятельности понятия “качество окружающей среды” в социоэкологической проблематике.

1. Андреев И. Л. Цивилизационный процесс под углом ноосферного зрения : (естественно-биологические предпосылки цивилизационного процесса) / И. Л. Андреев, П. Г. Никитенко. – Мн. ; М. : Право и экономика, 2000.
2. Артюх А. Г. Категориальный синтез теории / А. Г. Артюх. – К. : Наукова думка, 1967.
3. Болдышев В. С. Охрана почв / В. С. Болдышев. – Мн., 1989.
4. Вернадский В. И. Живое вещество / В. И. Вернадский. – М. : Мир, 1978.
5. Водопьянов П. А. Устойчивость динамики биосферы / П. А. Водопьянов. – Мн. : Наука и техника, 1981.
6. Дедю И. И. Экологический энциклопедический словарь / И. И. Дедю. – Кишинев : Молдова. Советская энциклопедия, 1989. – 406 с.
7. Лукьянов И. Ф. Сущность категории “свойство” / И. Ф. Лукьянов. – М. : Наука, 1982.
8. Хелладел Д. М. Методы биологического контроля / Д. М. Хелладел. – М. : Мысль, 1981.
9. Элер Г. Н. Система управления качеством окружающей среды в региональном масштабе / Г. Н. Элер // Всесторонний анализ окружающей среды. – Л., 1976.
10. Высокие технологии в структуре устойчивого развития: проблема соответствия ноосферным ценностям / Широков Д. И., Урсул А. Д., Буслова М. К. [и др.] ; Ин-т философии НАН Беларуси. – Мн. : Право и экономика, 2009. – 201 с.

*The problem of the concept of “quality of the environment” is considered in the article: its structure is investigated, contradictions between different approaches to the definition of the content are revealed; comparative analysis between the content and the philosophical category of “quality” is carried out, the conclusion about the quality of the environment as a functional characteristics of socio-natural relations is grounded.*

**Key words:** *quality of the environment, normative standard of a concept, evaluation structure, qualitative-and-quantitative conjugation, anthropogenic dependence.*

УДК 159.954  
ББК 88.45

Лариса Міщиха

## СИНЕРГЕТИЧНА ПАРАДИГМА ТВОРЧОСТІ

*У статті розкривається методологічний потенціал синергетики в контексті творчості. Наголошується на тому, що синергетика володіє великою ступінню свободи, і, відповідно, творчим потенціалом.*

**Ключові слова:** синергетика, творчий потенціал, самоорганізація, структура, свобода, хаос, творчість.

Епоха на зламі двох століть (XX–XXI) вкарбувалася в історію культури як перехід класичного періоду в неklasичний, а наразі і в постнеklasичний.

Нерівномірність і нестійкість сприймалися із позиції класичного розуму як негативні явища, які ведуть у “нікуди”, і яких необхідно уникати. Розвиток сприймався як планомірний і впорядковано-передбачуваний процес, на шляху якого все визначено й зрозуміло. Минуле розглядалося лиш із позиції трактування його як історичного процесу й не було значущим для уваги дослідника, оскільки вагу мав час “плинний”, даний у подієвому спектрі. Випадковість ретельно вистежувалась і заперечувалась як така, що не має достовірності в науковому дослідженні. Картина світу, що вимальовувалась класичним розумом, це світ, жорстко пов’язаний причинно-наслідковими зв’язками: соціальні процеси та явища, що розглядаються в рамках даної парадигми, мають однозначне трактування. Причому причинні ланцюги мали лінійний характер, а наслідок, якщо не тотожний причині, то все ж розглядався як пропорційний їй. Звідси за причинними зв’язками хід розвитку був передбачений і, відповідно, міг бути прочитаний необмежено в обертанні часових координат (минуле–майбутнє).

Прийдешній вік – вік міждисциплінарних досліджень. Методологія міждисциплінарних досліджень, на думку Е.Ласло, – трансдисциплінарний зв’язок реальності – асоціативна, з метафоричними переносами, символічними мотивами, що несуть велетенський евристичний заряд, на відміну від вертикального причинно-наслідкового зв’язку дисциплінарної методології. Дисциплінарний підхід вирішує конкретне завдання, що виникло в історичному контексті розвитку предмета, підбираючи методи зі встановленого інструментарію. Натомість міждисциплінарний підхід постулює до пошуку завдань під даний універсальний метод, що ефективно вирішуються ним у найрізноманітніших галузях діяльності людини. Це принципово новий, холистичний спосіб структурування реальності, де швидше домінує поліморфізм мов й аналогія, ніж каузальне начало (В.Веретнов). Сучасна наукова парадигма розглядає соціальні явища як складні нелінійні відкриті системи, у зв’язку з чим детермінізм набуває багатофакторного, вірогідного характеру.

Будь-яке явище соціальної дійсності в такій інтерпретації розглядається як таке, що детерміноване багатьма причинами, єдина універсальна залежність елімінується із поля дослідження. Нелінійність уявляється як поле безконечного числа можливостей, які можуть бути реалізовані залежно від факторів впливу. Мова йде про синергетику, яка своєю поліфонічністю, відкритістю, як нелінійна система, все більше набирає обертів як метанаука. По-перше, стає очевидним, що складно організованим системам не можна нав’язати шляхи їх розвитку; швидше слід зрозуміти, як сприяти їм. Звідси, мова йде про розуміння необхідності коеволюції природи і людства. Відповідно, робиться зміщення акценту від форми управління розвитком до його самоуправління. По-друге, синергетика “дає нове обличчя” хаосу, який відтепер виступає не як пряма руйнація, ентропія, безлад, а як творче начало, конструктивний механізм еволюції (з чого повстає нове). Через хаос здійснюється зв’язок різних рівнів організації. У відповідні моменти нестійкості малі флуктуації можуть розростатись у макроструктури. Звідси зростає роль особистості як такої, яка не розчиняється в соціумі, а рухається разом із ним, причому здійснюючи вплив на макросоціальні процеси. По-третє, синергетика розширює

коло можливостей для складних систем, указуючи на альтернативні шляхи їх розвитку. Звідси виникає перспектива можливого розумного співіснування поступу людини, не порушуючи закони розвитку природи. По-четверте, синергетика відкриває нові принципи суперпозиції, збір складного еволюційного цілого з частин, побудови складних структур, що розвиваються із простих. По-п'яте, синергетика розкриває розуміння того, як оперувати зі складними системами і як ефективно ними управляти. Малі, але правильно організовані резонансні впливи на складні системи надзвичайно ефективні (слабке перемагає сильне, м'яке перемагає тверде, тихе – гучне (Лаоцзи)). По-шосте, синергетика розкриває закономірності й умови протікання швидких, лавиноподібних процесів і процесів нелінійного росту [1].

Мета статті – розкрити роль синергетичного підходу в методологічній парадигмі творчості.

Постмодерністський дискурс інтерпретується як такий, що має креативний потенціал, який постійно підживлює особистість. Цей новітній дискурс забезпечує поліфонічність особистості, її відкритість новому. У неоднозначній реальності постмодерну особистість стає релятивною, ситуативною, ірраціональною, еклектичною [2]. Породжена синергетикою ідея множинності потенційно можливих ліній розвитку системи в точках біфуркації приводить персонологію до нового розуміння життєвої кризи як механізму світоперетворення [3]. Звідси є необхідність розкрити методологічний потенціал синергетики, яка володіє великою кількістю ступенів свободи і, відповідно, творчим потенціалом.

Кількість ступенів свободи формує суперечність, що проявляється у з'яві полярностей, що характеризують хаос і порядок, і, відповідно, тенденцію як до одного, так і до іншого. Звідси, у творчості може бути присутній елемент руйнації, який виступає як перехідна стадія й приймає форму критики попереднього стану. Те, що виникає в процесі подолання старого, – нове в уявленні творчої особистості – асоціюється з більш досконалою формою буття (якщо ж мова не йде про руйнацію як самоціль, тоді маємо деструктивну творчість). Беручи початок у галузі точних наук, синергетика почала поширюватись на всі сфери життя, в основу якої була покладена енерго-інформаційна модель світу. Відповідно, енергія й інформація, покладені в природне й соціально-особистісне програмне забезпечення, складають основу життя. Вихідними постулатами синергетики стали:

1. Світ – це система, єдине ціле, яке складається із безконечної множинності взаємопов'язаних і взаємозалежних відкритих і закритих систем.

2. Елементи всіх систем носять голографічний або фрактальний характер (чимось подібні один на одного), інформація в одному елементі вміщує в собі інформацію про все, зміна ж в одному елементі приводить до зміни в інших елементах системи.

3. Елементи системи мають унікальні властивості – енергетичні потенціали, що приводять елементи й усю систему в цілому до процесу постійних змін.

Система, пов'язана з життям, має три основні характеристики: життєстійкість, функціональність, адаптивність. Якщо уявити людину як органічну систему, то її життєстійкість виражається в пошуку свого життєвого покликання; функціональність – у розвитку своєї унікальності, адаптивність – у пошуку гармонії із собою і соціумом упродовж усього життя. І все це на фоні лавиноподібного тиску інформаційного потоку, у контексті якого особистість сприймає, продукує, приймає рішення.

Синергетика як наука, хоч і походить від слова “синергія”, усе ж не є тотожна цьому поняттю. Синергія (від грецьк. *synergeia* – співпраця, співдружність) – спільна дія, взаємодія різних потенцій або видів енергій у цілісній дії. У теології – співучасть людини в спокутувальних справах Божих; у соціології – спільна праця в усіх галузях людського життя як основа спільності [4].

Синергетика – це наука, яка вивчає процеси самоорганізації й виникнення, підтримки, стійкості й розпаду структур (систем) різної природи (фізичних, хімічних, біо-

логічних тощо) на основі методів математичної фізики (“формальних технологій”), що відображає її міждисциплінарний характер. Дана наукова парадигма є парадигма нелінійності (здатність системи до самоорганізації), завдяки чому: а) підсилюються флуктуації (незначна різниця стає великою); б) має місце пороговість чуттєвості (нижче порогу все нівелюється, вище – зростає); в) у даному нелінійному середовищі можливий не будь-який шлях еволюції, а відповідний спектр шляхів; в) можливість неочікуваних змін напряму руху процесів.

З точки зору синергетики майбутнє постає невизначеним, відкритим, незавершеним, а це значить, що людина здатна значною мірою вплинути на нього й сконструювати відповідно до власної уяви, реалізуючи при цьому найрізноманітніші варіанти. Особистість здійснює творчу діяльність, виходячи із власних уявлень про бажане майбутнє, а отже, детермінована майбутнім. Свобода передбачає самостійну постановку особистісних цілей діяльності й вибір засобів їх досягнення. У точці біфуркації вирішальним може виявитись фактор випадковості, у зв’язку з чим є можливість реалізації будь-якого варіанта з можливого спектра. Це посилює непередбаченість майбутнього стану, оскільки неможливо знати наслідки того чи іншого впливу на існуючу систему. Так, швидше всього, замисел не реалізується в тій формі, в якій він визначився у свідомості творчої особистості. Стається й так, що діяльність, спрямована на реалізацію конкретних цілей приводить до принципово інших результатів [5].

Ключовим поняттям синергетики виступає самоорганізація, яка вміщує в собі процеси виникнення впорядкованих просторово-часових структур у складних нелінійних системах, що знаходяться в далеких від рівноваги станах, поблизу особливих критичних точок біфуркації, в межах яких поведінка системи стає нестійкою [6]. Ознаками подібних систем є такі властивості, як саморегуляція, самонавчання, максимально допустима відкритість, яку можна розглядати як готовність до творчого діалогу із зовнішнім середовищем, із системами іншого типу й рівня складності, нелінійність, багатомірність, здатність до організації й самоорганізації простору, часу, до самонавчання, взаємопогодженість, кооперативний характер, дисипативність [6]. Звідси, фундаментальною тенденцією даних систем є прагнення до універсальності.

У контексті синергетичного підходу особистість може не тільки вибирати спрямованість і швидкість на шляху вдосконалення, але й зберігати цілісність у процесі самореалізації. Звідси, творча особистість прагне до втілення в реальності власного “Я”, до самоактуалізації як найбільш повного розкриття й прояву всіх потенційних особистісних особливостей. Мова йде про самотворчість, переосмислення себе в новій якості, яка б відповідала вимогам соціуму й часу.

Занурення в методологічні глибини психології творчості через призму синергетичного підходу спонукає дослідника до постановки питання: “Як із хаосу виникає структура?” Для нас є цінною формула суперечливого, однак конструктивного змісту: “Безпорядок невіддільний від творчості, яка характеризується відповідним порядком” [7]. Мовиться про максимальну кількість ступенів свободи, за якими системі, що самоорганізовується чи зазнає динаміки на етапі перебудови, це вкрай необхідно для подальшого розвитку. При такій постановці питання хаос стає конструктивним, оскільки впорядковує систему. Якщо в поле наукового дослідження потрапляє сам суб’єкт таких перетворень – Творець, то тут теж має місце рух від хаосу до порядку, представлений духовними кризами, що супроводжують автора протягом усього творчого процесу. Спочатку невпорядкований хаос ідей, думок, прагнень, де немає чітких контурів, ліній, а тільки “стихія” авторського задуму, в якому ще не викристалізувався вектор руху. На цьому етапі працює тільки “закон” свободи й “вільного творчого польоту” з інсайтами, інтуїтивним мисленням, фантазіями. Ф.Ніцше зауважував: “Необхідно носити в собі хаос, щоб бути в стані народити танцюючу зірку”. Є.М.Князева і С.П.Курдюмов зауважували: “Хаос необхідний, щоб система вийшла на атрактор, на власну тенденцію розвитку, щоб ініціювати са-

модобудовування системи. Альтернативи, плюралізм, перегляд різних варіантів відіграють позитивну роль у творчому мисленні” [8]. Хаос несе в собі потенційну впорядкованість. Тому варто брати до уваги як і сам хаос, так і абсурд (Г.Осборн). Відкритість системи, в якій “бурлить” потік хаосу, має можливість за допомогою принципу відбору віднайти найбільш оптимальне рішення, зробити найбільш бажаний на даний період вибір. Якщо перевести це на мову художнього твору, то тут маємо, у вигляді авторського проєкту, різноманіття ідей, думок, уявлень творця, які, прагнучи до існування, “боряться” за право під сонцем, заперечують, нівелюють одна одну, конкуруючи, самознищуються, даючи “спалах” новим ідеям, більш досконалим. Цей процес триватиме доки “хаос” авторських уявлень не трансформується в задум твору, який, проте, у процесі створення продукту, теж перебуватиме в динаміці. Тут прослідковується функція принципу “свободи”, що володіє безконечною кількістю ступенів свободи на початковому етапі розвитку творчого замислу. Разом із тим хаотичність, як “безлад”, ентропія, є ризиком для системи, що може розпасти. З іншого боку, впорядкованість, регламентованість може призвести до стереотипності, а значить – до застою (регресу). Хаос конструктивний у своїй руйнації (для побудови нової структури) і руйнівний у своїй конструктивності (структури, що виникли поблизу моменту загострення стають нестійкими [6]). Конструктивний аспект хаосу полягає в можливості хаосу надавати велику кількість ступенів свободи для нестійкої системи за умови відносного збереження цілісності цієї системи та її можливості “переключатись” на інші темпоритми у “фазах ризику”. Тут хаос зумовлює нелінійність і “відкритість” системи в цілях її переходу в інші режими, що вберігає її від розпаду. “Переключення” в інший режим (темпоритм) дозволяє використати запасні резерви усталеності, а звідси, отримання необхідної кількості енергії інформації з виходом на “силове поле” атрактора, що забезпечує систему енергетичним імпульсом до самозбереження й розвитку [6]. Саме “маятниковий ефект”, що спостерігається в синергетичній парадигмі, потребує від творця виробленої системи цінностей, щоб у безладі та хаосі ідей не загубитись, не втратити внутрішній парадигмальний стержень, чітко формуючи постановку питань знаходити їх вирішення в даній автору свободі. Отже, автор не тільки використовує наявні знання, власний досвід, але й приймає міждисциплінарний рівень наукового знання, виходить на контури майбутнього у власній уяві. Відповідно, фантазування автора “тут і зараз” є не що інше, як можливість “розширення” кількостей ступенів свободи, а значить, і розширення власного евристичного потенціалу. Так долається підхід до наукового знання з позиції гомогенності, до більш плідної – гетерогенності, коли не один метод, алгоритм, підхід превалюють, а ресурсність можливостей і підходів. Звідси, у процесі творчості автор бачить численні вектори спрямування пошуку, що робить його вільним у створенні власного продукту. Таким чином, відбувається ріст кількості ступенів свободи, де структурні одиниці різних наукових ідей, образів та учинь трансформуються відповідно до законів наукового знання в процесі творчої діяльності [6]. Тут чітко простежується поєднання алгоритму й евристики.

Вихід на широкий рівень кількостей ступенів свободи можливий за рахунок творчої духовної активності. Мовиться про трансценденцію як вихід за межі власного Я, що запускає механізми саморозвитку та самовдосконалення творця. “Маятниковий ефект” коливання між поривом і відчаєм, між “затмаренням” і “осянням”, від відступу до поступу свідчить про творчу кризу автора, де Дух виборює право на існування і власний прояв в акті творення. Г.Хакен відмічав, що найбільш цікаві процеси, що пояснюють самоорганізацію систем, це процеси, що знаходяться поблизу “стану нестійкості” [9]. Автор проходить стадії самоусвідомлення, самопізнання, розвитку духовності. Чим більше при цьому він використовує ступені свободи, тим вільнішим є його авторство, яке вивільнюється в процесі творчості, і Дух “веде” автора у творчому процесі до “пікових станів” (А.Маслоу). Якщо попередню цілісність духу, на думку В.М.Дармограя, розглядати як концептуальну систему, то в даному аспекті вона наче переростає себе (попередні функції), трансформується (повно або частково) в операціональну. Теорія

перетворюється в метод, теоретичні форми (принципи) в методологічні принципи, а пізніше і способи, методи й прийоми [6]. Принцип свободи у творчому процесі (синергетичний контекст) передбачає “розблокування” жорстких меж між свідомим, несвідомим і надсвідомим. У лоні свідомості автор долає спокусу “впасти” в жорсткі рамки наукового мислення, натомість звернувши свій погляд на міждисциплінарні зв’язки, оживляє інтуїтивні потоки несвідомого. Звідси суб’єкт творчого процесу наближається до синтезу надсвідомого і несвідомого, ініціюючи тим самим власне творче бачення (творчий підхід) у розв’язанні творчого завдання.

Складність творчого процесу полягає в тому, щоб знайти автору діалог з майбутнім, трансформуючи через сучасне. Шлях до цього філософи вбачають у принципі “протириччя”, розв’язання якого вбачають у пошуку “поля креативних атракторів”, як джерела появи якісно нових утворень.

Щоб особистість творця була захоплена відповідним атрактором, необхідно, щоб система цінностей, що склалась у культурі (духовна, матеріальна) могла резонувати із цінностями творця, який відгукується на них. Це надихатиме його на реалізацію відповідних цінностей (притягання атрактора). Тут вагоме місце займає діалог творця зі світом, у тому числі із власним духовним світом, що здійснюється за допомогою мови – знакової системи як у семантичному, так і в символічному значеннях (зображення, музична тональність тощо).

Творчий акт можна розглядати як етап розв’язання протирич, які включають такі необхідні для цього умови:

1. “Хаос” як одна зі сторін маятника (протириччя) необхідно розглядати як конструктивне явище, що дає максимально допустиму кількість ступенів свободи, яка, у свою чергу, не має переступати межу, за якою йде розпад цілісності.

2. Порядок, як діаметрально протилежна сторона маятника, не повинен “жорстко” блокувати активність “хаосу”, однак має контролювати можливу “експансію” хаосу.

3. Необхідно оволодіти процедурами “звільнення свідомості”, намагатися звільнити мисленнєвий творчий процес від усього, що заважає свободі свідомості, що сприяє вибору “золотої середини”, яка б сприяла реалізації творчого задуму.

4. “Звільнення свідомості” може спровокувати процес “добудови”, смислового самоконструювання. Суб’єкт творчості, знайшовши ідею, входить у зону атрактора, силове поле якого “втягує” в себе особистість, даючи простір творчості (“феномен резонансу”).

5. Постановка проблеми творчого характеру ініціює феномен утаємничення (таїна), що стимулює автора на пошук ще “незвіданого”, нових творчих розвідок [6].

Евристичні принципи в контексті синергетики виходять із того, що особистість та її духовний світ можна уявити як надскладну динамічну систему, здатну до самоорганізації. Отже, динаміка трансцендентального характеру, постійне прагнення особистості до саморозвитку, дає їй нові імпульси енергії, волі, збагачує її духовний світ, а звідси – і творчий потенціал. Рефлексія виводить особистість на творчий діалог із собою (само-рефлексія), зі світом, з іншими, що відкриває їй нові горизонти власних можливостей, формує новий досвід.

Принцип суперечливості, як й установка на хаос у контексті синергетичного бачення, може дати особистісні установки (орієнтири) на вибір конструктивного протириччя і, відповідно, продуктивного способу їх розв’язання (конструктивних елементів для вирішення творчих завдань).

Таким чином, виходячи з вищесказаного, можна констатувати, що методологічний потенціал синергетики має багато спільних рис із методологією творчості. Про це свідчить те, що домінуючим принципом розвитку й саморозвитку є принцип “свободи” в найрізноманітніших його модусах, які забезпечують велику кількість ступенів свободи для елементів або компонентів складної самоорганізуючої системи.



1. Князева Е. Н. Синергетика как новое мировидение : диалог с Пригожиным / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 3–20.
2. Титаренко Т. М. Постмодерні концептуалізації понять “особистість” та “життєвий шлях” / Т. М. Титаренко // Психологія і суспільство. – 2009. – № 4. – С. 83–96.
3. Титаренко Т. М. Сучасна психологія особистості / Т. М. Титаренко. – К. : Марич, 2009. – 232 с.
4. Философский энциклопедический словарь / ред. Е. Ф. Губский, Г. В. Кораблева, В. А. Лутченко. – М. : Инфра, 1977. – 576 с.
5. Гагарина О. С. Творчество как сущностная характеристика личности : автореф. дис. на соиск. уч. степени канд. филос. наук : спец. 09.00.11 / О. С. Гагарина. – М., 2008. – 27 с.
6. Дармограй В. М. Методологическая культура творчества : дис... докт. филос. наук : спец. 09.00.01 / Дармограй Валерий Миронович. – М. : РГБ, 2007. – 400 с.
7. Валери П. Об искусстве / Поль Валери. – М. : Искусство, 1976. – 507 с.
8. Князева Е. Н. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – С. Пб. : Алетейя, 2002. – 414 с.
9. Хакен Г. Синергетика / Г. Хакен. – М., 1980. – 380 с.

*In the article the methodological potential of synergetic in creation activity is revealed. It is stressed on the great level of freedom and, accordingly, great creative potential, which synergetic possesses.*

**Key words:** *synergetic, creative potential, self-organization, structure, freedom, chaos, creation activity.*

**УДК 130.122**  
**ББК 87.22**

**Ростислав Даниляк**

## **ФОРМАЛЬНІ ТА ЗМІСТОВНІ ОЗНАКИ ТВОРЧОСТІ**

*Продуктування нового й трансформація об'єктивного (світу) та суб'єктивного (свідомості) інтерпретуються як змістовні ознаки творчості. Формальні ознаки творчості (її різновиди) розглядаються через співвідношення продуктивного і репродуктивного та реалізацію мети в кожному з них.*

**Ключові слова:** *творчість, нове, контекст, продуктивне, репродуктивне.*

Аналіз явища творчості у вітчизняній (і такій, що на неї безпосередньо впливає, передусім російській) науковій думці традиційно пов'язується із психологічними та евристичними дослідженнями, тоді як суто філософський розгляд загалом залишається недостатньо поширеним або, як варіант, об'єднується зі згаданими вище [2, 3, 4].

Тим не менше, огляд джерел засвідчує, що дослідження творчості як явища може вестися із позицій, які принципово нередуковані до розгляду *психічної* діяльності суб'єкта творчості або *технології* творчої дії. Доцільно вести мову про підхід, який, по-перше, акцентує на *сенсі* творчості (дає відповідь на питання “навіщо?”, а не лише “що?” і “як?”); по-друге, цікавиться людиною-творцем (*homo creator*), тобто розглядає творчість крізь призму людськості, як людську справу; по-третє, аналізує місце творчості у відношенні “людина–світ”, тобто саме світоглядне відношення розглядає через людську творчість (подібно до того, як в етиці розглядається відношення “людина–світ” у світлі принципового протистояння добра і зла, у гносеології – через суб'єкт-об'єктне протиставлення тощо); по-четверте, намагається вийти, урешті-решт, на найзагальніше, інтерпретувавши творчість як фундаментальний феномен, що визначає специфічно людський спосіб буття (подібно до феноменів соціальності, усвідомлення власної смертності, спілкування тощо).

Попри те, що впродовж останнього століття творчість ставала предметом дослідження як загалом (передусім, у класиків філософської думки, зокрема А.Бергсона, М.Бердяєва), так і в окремих своїх виявах – як наукова чи художня творчість (наприклад, у Г.Батищева, Б.Кедрова), питання сутності творчого процесу не може вважатися достатньо розкритим. Зокрема, І.Бескова та І.Касавін указують на багатоманітність значення “творчості”, що часто зумовлена нерозрізненістю суб'єкта, процесу та результату творчості [1].

Тому *метою* статті є, по-перше, демонстрація самої можливості власне філософської інтерпретації творчості і, по-друге, спроба окреслити її сутність шляхом розрізнення та розгляду змістовних і формальних ознак.

Аналіз творчого процесу слід почати з того, що творчість можна інтерпретувати за змістовними та формальними ознаками. У першому випадку дається відповідь на питання: “Що таке творчість?” (указується, по суті, на її мету й результати); розгляд творчості за формальними ознаками передбачає відповідь на питання: “Якою є творчість?” (у такому випадку дослідника цікавить, передусім, розрізнення видів творчості та міра реалізації мети в кожному з них).

Значна частина авторів наполягає на тому, що за своїми *змістовними* характеристиками творчість загалом постає як продукування нового. Ще одним важливим моментом змістовного визначення “творчості” є те, що вона постає, з одного боку, трансформацією реальності (об’єктивного), а з іншого, – трансформацією свідомості (суб’єктивного). Розгляньмо це докладніше.

Творчість постає, передусім, як продукування нового. Саме поняття “нове” є багатозначним, однак у межах цієї статті про це мова не йде. Наразі важливо з’ясувати, *яким саме чином* відбувається продукування нового. Важливим моментом, що задає параметри відповіді на це питання, є те, що продукування нового (тексту) відбувається на фоні деякого “старого” (контексту), як вбудовування нового в “старе”, як упорядкування чи навіть як освоєння “чужого”.

Розглядаючи творчість як конституювання нового, ніяк не можна оминати розгляду проблеми, яку російська дослідниця О.Шипунова назвала “генетичною” та яка пов’язана з “неясністю походження фонових знань (контекстів), функціональна значущість яких проявляється у факті напередвизначеності смислової реакції (феномен передзнання)” [7, с.258], тобто звідки береться фон, ґрунт нашої творчості.

Контексти (фонові знання) – те, з чого починається продуктивна діяльність, визначаються двома групами факторів: по-перше, обмеженнями, які накладаються на суб’єктивну дію зсередини (тим, що пов’язане з короткочасною пам’яттю та зумовлює особливості сприймання інформації, засвоєння знань, оволодіння вміннями тощо); по-друге, обмеженнями, які детермінують суб’єктивну дію ззовні (знаками, поняттями, теоріями, концептами, загальними значеннями, стереотипами, тобто соціально забарвленим матеріалом).

Перша група факторів докладно й ґрунтовно вже впродовж тривалого часу досліджується психологією та входить у зміст предмета власне психології творчості. Натомість другу групу факторів слід розглянути докладніше з огляду на можливість встановити, чому в діяльності людської свідомості дещо набуває статусу нового та постає, врешті-решт, продуктом творчості.

Отже, знаки, поняття, теорії тощо постають таким собі контекстом, що містить ясне, очевидне, звичне й безсумнівне для суб’єкта знання, від якого здійснюється подальший пізнавальний і творчий рух.

До необхідних характеристик такого контексту належить, по-перше, те, що образи свідомості (продукти творчої діяльності або ж пізнання) набувають статусу нового *відносно* такого контексту, тобто критерієм надання переваги дечому (що, врешті-решт, виявиться *продуктом, результатом* творчості) є не деяка відповідність між свідомістю та об’єктивною дійсністю, а, скоріше, готовність свідомості *прийняти* дещо як об’єктивну дійсність, здатність свідомості *узгодити* об’єктивне з власним внутрішнім змістом, зробити його звичним, ясным, стереотипним тощо. Тобто творчість у такому аспекті виявляється процесом, що відштовхується від певного ядра, яке чітко ототожнюється автором зі “старим” і “своїм”, володіє комфортністю, звичністю, стереотипністю, впорядкованістю тощо, відносно яких нове й “чуже” здається незвичним тощо.

Другим важливим моментом фону (контексту) є те, що він ніколи не володіє “нульовим змістом”, тобто завжди вже наявний на будь-якому етапі творчої діяльності. Ав-

тор попередньо володіє творчим продуктом у вигляді, наприклад, уявлення про необхідні його складові: так, створюючи музичний твір, композитор надає йому певної форми (симптоматичним є такий вислів: “Я пишу симфонію”, оскільки він актуальний лише за умов, коли симфонії *ще* немає), те ж стосується поетичної чи прозової творчості; науковець знає наперед, якими ознаками повинно володіти нове, яке він відкриє, винайде чи сформулює тощо.

Що входить у такий фон, тобто від чого повинен відштовхуватись суб’єкт у своїй продуктивній діяльності? О.Шипунова називає такі елементи: певні соціальні основи (підстави), які виражаються в деяких формальних відношеннях на кшталт “більше”, “менше”, “заборонено” тощо; певний “когнітивний примітив”, який забезпечує чутливість до *цілей і вірувань*; певні виділені *бінарні* опозиції та концептуальні розділення [7, с.262] (останні, у свою чергу, можна диференціювати на поняття, що вказують на *тип* об’єкта (предмет, явище, подія, процес, причина, наслідок); поняття, що вказують на його *структуру* (внутрішнє–зовнішнє, сутність–явище, зміст–форма, загальне–одиничне, елемент–система, кількість–якість); поняття, що вказують на його *походження* (наприклад, природне–соціальне); поняття, що фіксують *спосіб існування* (наприклад, самосуцє, залежне, минуле–теперішнє–майбутнє, об’єктивне–суб’єктивне, уявне–реальне, актуальне–потенційне тощо); поняття, що вказують на *динаміку* (наприклад, статичне–динамічне, процесуальне, стадіальне тощо); поняття, що вказують на *види та форми* [6, с.195]).

Зрозуміло, що всі згадані елементи є *свідомо* та *соціально* детермінованими, тобто це ті форми, які надає нам суспільство засобами виховання, навчання тощо для сприймання та творення світу. У цьому ключі дитяча творчість не може оцінюватися за тими ж критеріями, що й “доросла”, оскільки система “старого” (звичного тощо), яка міститься у свідомості дорослого, є більш диференційованою, ніж та ж у свідомості дитини. Тому те, що дитяча свідомість відкриває як “нове”, є, скоріш за все, лише суб’єктивно новим. Також очевидною стає відмінність між власне творчим і банальним (тривіальним): чим розвинутіша система фонового знання, тим більша ймовірність, що “впіймане” автором нове виявиться дійсно новим, а не просто ілюзією нового.

Другий момент змістовного визначення творчості полягає в тому, що вона постає трансформацією об’єктивного (реальності) та суб’єктивного (свідомості). Такі процеси по-різному називаються в різних дослідницьких галузях (наприклад, соціальна психологія оперує поняттями “інтеріоризація” та “екстеріоризація”), але найсуттєвішим, напевно, є підкреслення їхнього глибинного зв’язку: вони виявляються спрямованими один назустріч іншому рухами взаємного обміну елементами, завдяки яким деяка, умовно кажучи, первинна структура збагачується, деформується, змінює власну якісну (і, очевидно, кількісну) специфіку, стає дечим іншим відносно свого первинного стану.

Отже, одним із цих рухів є трансформація реальності при переведенні її елементів в образи свідомості. У процесі творчості автор відкриває деякий новий сенс наявних речей, явищ, процесів, тим самим збагачуючи самі речі. Відкривається досі неактуалізована область буття, що призводить, образно кажучи, до його прирощення (і не лише в *кількісному*, оскільки виявляється ще *одна* область, але і в *якісному* вимірі, оскільки речі стають *інакшими*). Наприклад, в боді-арті художник, що малює по людському тілу, надає нового значення (сенсу) шкірі, – це вже не лише те, що вкриває людину, те, що слід також вкривати від сторонніх очей, атмосферних явищ тощо, але й те, що у своїй відкритості фону (тла), завдяки своїй специфічній структурі та рельєфу, як саме набуває нового виміру буття (“шкіра-як-тло”), так і дає початок новому різновиду буття – “образ-на-шкірі”. Звернімо увагу, що такий образ є дійсно *новим* різновидом буття, оскільки саме завдяки специфічним властивостям шкіри живої людини він відрізняється від образу на полотні (що є традиційним тлом живопису) своєю, приміром, короткотривалістю, динамічністю, тривимірністю, а також особливістю естетичного оцінювання (оскільки глядач оцінює також тіло як тло, тоді як полотно традиційного живопису практично не береться до уваги реципієнтом).

Другий рух – це трансформація свідомості автора в процесі втілення її образів у дійсність за допомогою реальних (об’єктивних) засобів, якими є фарба, звук, рух, слово. Мова про те, що, творячи (відкриваючи) нові сенси (згідно з логікою нашого викладу, здійснюючи ревізію стереотипних зв’язків між сущим), суб’єкт формує самого себе, адже свідомість включає до свого змісту знання, переконання, ідеали тощо, які нерозривно пов’язані із сенсами. Суб’єкт отримує, скажімо так, “творчий досвід”, який постає динамічною сумою знань, уявлень, емоцій, що стосуються предмета. Свідомість суб’єкта зазнає трансформації, оскільки в певний момент людина-автор набуває (та неперервно вдосконалює) здатність сприймати те, що іншими людьми – з біднішим “творчим досвідом” – не сприймається як виняткове, незвичне, нове. Як аргумент можна навести такий приклад: однією з невід’ємних умов мистецької (художньої, музичної, хореографічної) освіченості в академічному її вияві є набуття майбутнім митцем відповідного художнього, музичного тощо досвіду як через вивчення вже наявних зразків мистецтва, так і через продукування власних творів. Вважається, що без власне творення неможливо стати творцем, тобто передбачається такий процес, як становлення автора, чи не найсуттєвішим моментом якого є трансформація, перебудова, зміна свідомості суб’єкта.

Ще одне невелике, але важливе зауваження полягає в сутнісному зв’язку між продукуванням нового і трансформацією дійсності та свідомості в процесі творчості. Мова про те, що ні зміна сама по собі, ні поява нового сама по собі ще не можуть уважатися творчим актом. Необхідною умовою є те, що така дія є свідомо та соціально детермінованою. Це безпосередньо витікає з визначення творчості як діяльності, оскільки остання відрізняється від простої активності, наприклад, цілеспрямованістю та свідомим контролем, спрямованим на всі більш-менш значущі етапи процесу. До речі, ознаки творчості, які ще 1910 р. виділив російський дослідник П.Енгельмеєр (штучність (неприродність), доцільність, цінність та несподіваність) [4], на три чверті збігаються із тими, які акцентуються нами (виняток становить лише “несподіваність”). Звернімо увагу: унаслідок сейсмічної активності деформується рельєф земної поверхні (трансформується дійсність), змінюється сприйняття людьми самого факту деформації, наприклад, якщо вони змушені були полишити зруйновані стихією території (трансформується свідомість), та виникає інакший рельєф (нове). Але навряд чи таку активність можна назвати “творчою сейсмічною діяльністю” (тим більше, що такому “суб’єкту” ми не можемо приписати свідомість). Так само, як лабораторні миші, беручи активну участь у наукових експериментах, навряд чи будуть визнані лауреатами Нобелівської премії в складі певної дослідницької групи.

Вище вже згадувалося про те, що розкриття формальних ознак творчості передбачає виділення й аналіз різновидів творчості: наприклад, за мірою реалізації в кожному з них мети – продукування нового і трансформація дійсності та свідомості.

Можна виділити кілька класифікацій різновидів творчої діяльності.

Очевидно, що за своїми характеристиками будуть різнитися наукова творчість, філософська, мистецька (поетична, художня, музична) тощо – залежно від того, які виділяють різновиди діяльності.

Таку класифікацію можна дещо звузити, звівши до двох, умовно кажучи, стратегій творчості, які виділяє О.Шипунова: творення “однозначного (логіко-вербального) та багатозначного (образно-метафоричного) контекстів” [7, с.259]. Перший випадок – це наукова та філософська творчість, другий – художня (мистецька). Щоправда, таке зведення, при всій своїй зручності, має очевидний недолік. Не можна ототожнювати “однозначне” з “логіко-вербальним” та “багатозначне” з “образно-метафоричним”. Наприклад, з неокантіанських досліджень методів “наук про дух” та “наук про природу” можна зробити такий висновок. Важливо, що ідіографічний метод, використовуваний

дослідником культури, історії, суспільства, є “логіко-вербальним” (саме тому відповідні галузі знання мають статус *науки*), але не “однозначним”, а якраз “багатозначним”, оскільки спрямований на дослідження індивідуального, неповторного. З деякими різновидами творчості також виникає плутанина: наприклад, технічна творчість є “однозначною”, але не “логіко-вербальною” і, тим більше, не “образно-метафоричною”.

Але, напевно, найбільш цікавою є класифікація й характеристика різновидів творчості за мірою співвідношення в її змісті власне *продуктивних* та *репродуктивних* моментів (адже вона різна в наслідуванні, копіюванні, стилізації тощо). Досить неоднозначне тлумачення репродуктивності, а також розмаїття теоретичних підходів до творчості роблять таку характеристику вкрай нелегкою справою, тому зупинимося докладно на кількох найважливіших аспектах.

Передовсім варто зауважити, що існують кілька світоглядних позицій, які трактують творчу діяльність як цілком або переважно репродуктивну. Так чи інакше, до них належать теорії, що акцентують на *міметичній* природі творчості, тобто розглядають її як наслідування, відтворення (*mimesis*) автором природи або ж культурних об’єктів. Потрібно відзначити, що така натуралізація творчості має давню історію, оскільки саме поняття мімезису з’явилося ще в Давній Греції.

По-друге, якщо репродукція часто ототожнюється з механічним відтворенням чого, то продукування (продуктивна, креативна діяльність тощо) виступає синонімом творчості. Але багато авторів відзначають такий важливий момент: навіть у репродукуванні може міститися значний пласт продуктивного. А творчість, хоч за визначенням вона є продукуванням, тобто дією не за зразком (як праця ремісника), а актом, що сам спрямований на вироблення зразків, не може обійтися без репродуктивних моментів.

І третій момент. Якщо розглядати творчість виключно через категоріальну пару “продуктивне–репродуктивне” (або з’ясовуючи міру їхнього співвідношення у творчій діяльності), то потрібно брати до уваги, як зауважує російський дослідник Л.Чертов, *історично змінні культурні норми*. Мова про те, що в один час та в одній культурі якраз *повторення* (репродукування) вважається творчою діяльністю, тоді як в інакшому часопросторі помітно чітку орієнтацію на відмову від відтворення. Перший випадок має місце в традиційних культурах, які засновані на певному каноні (у зв’язку із цим автор відзначає, що в православному іконописі “відмінності в інтерпретаціях іконографічного канону похідні, скоріше від неможливості позбутися індивідуальних особливостей, ніж від прагнення проявити їх” [5, с.109]). Цей момент також виявляється в існуванні шкіл, стилів, послідовників тощо. Навпаки, для епохи модерну властива орієнтація на відмову від канону (навіть на його руйнування), на *незалежну* (від “стереотипів”, обмежень стильового та ідеологічного характеру, традиції, “школярства”) індивідуальну творчість. У зв’язку із цим історія новочасного мистецтва розглядається як своєрідний “маятник”: “від класицизму, що репродукує античність, – до романтизму, який відходить від класичного канону; від історизму та стилізації – до авангарду, що розриває зі всіма старими стилями та налаштований на виробництво чогось принципово нового” [там само]. Цікаво, що постмодернізм, “для якого відтворення чужого тексту у вигляді цитати чи пародії стає чи не обов’язковим прийомом, парадоксальним чином поєднує цю готовність відтворювати впізнавані форми з успадкованою ним від «класичного модерну» претензією на новизну” [там само].

Таким чином, виходячи з того, що було сказано про процес творчості, запропонуємо таке визначення: творчість – це свідоме та соціально обумовлене продукування нових сенсів через трансформацію стереотипних зв’язків між речами, що супроводжується перебудовою свідомості самого автора.

Такий висновок, однак, залишає без відповіді питання диференціації проявів нового, форм репродукції, специфіки суб'єкта та об'єкта творчості, які й можуть бути *перспективними* для подальших досліджень.

1. Бескова И. А. Творчество / И. А. Бескова, И. Т. Касавин // Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М. : Мысль, 2000–2001. – Т. 3. – 694 с.
2. Карамишева Н. В. Логіка, пізнання, евристика : посіб. для студ. та аспір. / Н. В. Карамишева. – Л. : Астролябія, 2002. – 352 с.
3. Основные современные концепции творчества и одаренности / [Д. Б. Богоявленская, Ю. Д. Бабаева, А. В. Брушлинский и др.] ; под ред. Д. Б. Богоявленской. – М. : Молодая гвардия, 1997. – 416 с.
4. Сорокин Б. Ф. Философия и психология творчества [Электронный ресурс] : науч.-метод. пособ. для аспирантов и молодых преподавателей / Б. Ф. Сорокин. – Орел : ОГУ, 2000. – 100 с. – Режим доступа : <http://philosophy.allru.net/perv265.html>.
5. Чертов Л. Продуктивное и репродуктивное в изобразительном искусстве / Леонид Чертов // Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 16 : Творение – творчество – репродукция : художественный и эстетический опыт. – С. Пб. : Эйдос, 2003. – С. 103–116.
6. Шипунова О. Д. Логика и теория аргументации : учеб. пособ. / О. Д. Шипунова. – М. : Гардарики, 2005. – 270 с.
7. Шипунова О. Д. Проблемы современного образования : феноменология и технология творчества [Электронный ресурс] / О. Д. Шипунова // Инновации и образование : сб. м-лов конф.– С. Пб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 256–264. – (Серия “Symposium”. – Вып. 29). – Режим доступа : [http://anthropology.ru/ru/texts/shipunova/educinnov\\_32.html](http://anthropology.ru/ru/texts/shipunova/educinnov_32.html).

*The production of the new and the transformation of the objective (world) and the subjective (consciousness) have interpreted as content features of creation. Formal features of creation (its varieties) through the productive-reproductive correlation and purpose's realization in each of them have considered.*

**Key words:** *creation, the new, context, the productive, the reproductive.*

УДК 1 (091) (477):821.161.1

ББК 87.3 (4 Укр)

Михайло Голянич

**ОСОБЛИВОСТІ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ІДЕЙ  
МИКОЛИ ГОГОЛЯ**

*У статті висвітлено основні соціально-філософські ідеї М.Гоголя, показано оригінальність його підходів до розкриття причин і факторів соціальних процесів у тогочасних Росії, Україні та Європі, підкреслено гуманістичну спрямованість ідейних пошуків та релігійність поглядів мислителя на шляхи гармонізації суспільного життя.*

*Ключові слова:* людина, суспільство, праця, душа людини, моральне вдосконалення, суспільна злагода.

Соціальна філософія, що “певним чином описує якісну своєрідність суспільства, його закони, соціальні ідеали, генезис і розвиток, долі й перспективи, логіку соціальних процесів” [12, с.1021], виокремилася впродовж ХІХ–ХХ століть як самостійна галузь філософських знань. У працях Й.Гердера, Г.Гегеля, О.Конта, К.Маркса, Г.Спенсера та їх послідовників суспільство розглядалось як складна система, що саморозвивається, а знання про суспільство набувають концептуального характеру. “До ХІХ століття суспільствознавство розвивалося в основному в рамках повсякденних уявлень, філософських і теоретичних описань життя суспільства, літератури й практичної політики” [15, с.281]. Пізніше в художній творчості поставив соціальні “прокляті питання” М.Гоголь – один із “найбільших світових письменників 19 віку” [11, с.39].

Західноєвропейські мислителі піднімалися до узагальнення висловлених раніше думок про різні сторони суспільного життя, до систематизації знань і філософського та наукового осмислення суспільства. “Піднесення в розвитку соціально-наукового знання показалося починаючи з середини минулого сторіччя. Спершу на нього справили певний вплив успіхи природничих наук”, – писав на початку ХХ століття український мислитель Б.Кістяківський, указавши на необхідність розмежування соціальної філософії та соціальних наук і підкресливши, що “духовна діяльність людини сама по собі, безперечно, становить предмет філософії” [13, с.14, 24]. Таким чином окреслювалося предметне поле соціальної філософії навколо співвідношення – “суспільство і людина”. Чіткіше побачив і визначив об’єкт соціально-філософського дослідження в “суспільній реальності в усій повноті та конкретності” російський філософ С.Франк. Він сформулював основне питання: “що таке, власне, є суспільство, яке значення воно має в житті людини, в чім його істинна суть і до чого воно нас зобов’язує”, щоб усвідомити, “що є, справді є вічні непорушні начала людського життя, що впливають із самої сутності людини і суспільства”, “що суспільне життя є життя людське, творіння людського духу”, що не існують “людина” і “суспільство” взагалі, що “вічною сутністю людини” зумовлюється й природа суспільства, тому суспільне життя за своєю сутністю є духовним, а його пізнання неминуче носить характер самопізнання людини” [18, с.17, 19, 66]. Саме на гуманістичній парадигмі становлення соціальної філософії наголосив С.Франк, поставивши на перше місце людину, яка в безперервному процесі розвитку суспільства самовизначається й самореалізується як духовна істота. З такими висновками видатного теоретика соціальної філософії ХХ століття С.Франка співзвучні соціально-філософські ідеї, висловлені за кілька десятиліть до нього М.Гоголем у художніх творах, публіцистичній та епістолярній спадщині.

Оскільки в гоголезнавстві дотепер переважають літературознавчі дослідження при розширенні тематики й зростанні кількості публікацій, то все більше актуалізується вивчення всіх сторін життєдіяльності М.Гоголя, зокрема його філософських ідей. Спрямованість ідейних пошуків письменника на вищі духовні загальнолюдські цінності, його заклик “вдивлятися в душу”, відкривати в ній любов для “Преображення людини” не

були сприйняті більшістю російських мислителів. І.Франко в листі до М.Драгоманова писав, пропонуючи йому подати до журналу біографію, в якій би треба показати інший погляд на Гоголя, бо те, що в Росії друкували про нього, “радше тикає його яко чоловіка, менше яко поета, а вже, звісно, найменше яко українця” [17, с.274], назвавши Гоголя геніальним серед діячів, яких дала Україна російській культурі і які справили на неї значний вплив та “сприяли розвитку серед українців гуманних, прогресивних ідей” [16, с.120]. Тільки поодинокими були сучасники М.Гоголя, хто високо оцінював його як філософа-гуманіста. Мемуарист П.Анненков після зустрічі в Парижі 1846 р. із письменником відзначив: “Гоголь постарів, але набрав особливого роду краси... мислячої людини. ... Це було обличчя філософа” [1, с.105].

Т.Шевченко, висловлюючи жаль, що не познайомився особисто, але “завжди читав Гоголя із насолодою”, писав в листі з Оренбурга до В.Репніної 7 березня 1850 р., підкресливши, що захоплюється зміною її думки про Гоголя, зрозумінням його “християнської мети”, бо “Гоголь – істинний знавець серця людського! Наймудріший філософ!” Перед ним “треба благоговіти, як перед людиною, обдарованою найглибшим розумом і найніжнішою любов’ю до людей” [20, с.268, 267].

Історико-філософський аспект дослідження Гоголевої спадщини започаткував видатний історик української філософії Д.Чижевський. Він зі своїм учнем Л.Миколаєнком відзначав: “Ключ до світу Гоголь знайшов у власній душі, де його знаходили великі філософи”. “На думку Гоголя, ... треба вносити у світ гармонію, добро, красу, працювати над тим вічним, що є найдорожче для нас”, підкресливши, що він “... перейнявся ідеєю вказати на цю високу мету життя...”, “оживити душі” і в цьому “стоїть необмежений оптимізм Гоголя, віра, що все йде, що все направляється на добро” [19, с.88, 89, 101]. Таким чином автори через призму релігійності письменника розкривали етичні, естетичні погляди й дотично звернули увагу на поставлену М.Гоголем проблему співвідношення людини й суспільства. Він вже в ХІХ столітті при поширеному державоцентристському розумінні суспільства переносив увагу на людину, поставивши її перед спільнотою, і вважав критерієм сенсу життя щастя людини, а добродійність, служіння на спільне благо – основною засадою діяльності людей. Ще замолоду вирішив “розпочати працю важливу... задля щастя громадян”, “зробити хоч найменшу користь через служіння народові, “всій Русі”. Романтично витворивши “Петербурзьку легенду” про європейську столицю, М.Гоголь пов’язав з нею особисті сподівання на самореалізацію й водночас можливість прислужитись “оновленню” Росії й таким чином допомогти своєму народові в просвітництві, культурі, “виклопотати Малоросії звільнення від всіх податків”. Ще в Ніжині завдяки інтелектуальній атмосфері українських мислителів М.Гоголь почав задумуватись раніше від ровесників, як пояснював згодом в “Авторській сповіді”, про майбутнє й увірував, що “мене очікує широке коло дій і що я зроблю навіть щось для спільного добра” [8, с.436]. Він розпочав перші спроби втілювати ідею добродійності в омріяному Петербурзі.

М.Гоголь не тільки сприйняв ідею міста як перспективи розвитку людини й держави, але й надав їй нового звучання: місто – ключова ланка соціальної організації й відображення культурного розвитку народу. Виникнення міст в Європі пов’язував зі стремлінням поселень об’єднатись і подолати залежність від феодалів, із формуванням середнього стану громадян, завдяки яким міста швидко збагачуються й починають відігравати важливу роль у господарському житті, а деякі, перетворюючись у столиці держав, стають визначальними центрами політичного устрою. Тому ідея міста знайшла вираження в розмаїтті художніх описів: Ніжина (населеного “існувателами” з їх приземленістю, самовдоволенням, що придавили “високе призначення людини”), Миргорода (“чудного” містечка, де “печуть пиріжки із чорного тіста”), Парижа (“всесвітньої столиці”, “ярмарки Європи”, “водомета”, що викидає “іскри новин, освіченості, мод, вишуканого смаку і дрібних, але сильних законів”), Рима (“вічного міста”), Венеції (куди через



торгівлю “витікає золото всього світу”), Багдада (перетвореного в “республіку різнорідних галузей пізнання”) та інших.

У Гоголевих творах кожне місто набуває своєрідного характеру зі своїм стилем і ритмом життя, соціальною структурою, поведінкою й стосунками городян, побутом, навіть цінами. Письменник зображує обличчя міст через авторське сприйняття або персонажів художніх творів і розвиває ідею міста як соціального організму у співвідношенні з особистістю, у взаємовпливі міста-спільноти і людини-індивідуальності.

Проте “Петербургу мені здався зовсім не таким, як я думав, я уявляв його набагато красивішим, величнішим” [9, с.28], – писав матері молодий М.Гоголь, відзначивши дорожнечу петербурзького життя. “Петербург зовсім не подібний на інші європейські столиці або на Москву. Кожна столиця взагалі характеризується своїм народом, котрий накладає на неї печать національності, на Петербурзі ж нема ніякого характеру: іноземці... обжились, а росіяни... обіноземились... ніякого духу не блищить у народі, ... все погрузло в безплідних... мізерних трудах, у ньому “багато гулянь” і тих, що “бездіяльно тиняються по Невському проспекту”, що є “всезагальною комунікацією” і “служить тільки засобом” показати себе [9, с.31, 32; 5, с.5, 6].

Але Петербург і відрізняється від Москви – “старої товстої баби”... від якої, окрім щів і матюків, нічого не почуєш [9, с.76], як порівнював письменник, своїм динамізмом, різноманітністю національних і соціальних груп (аристократи, чиновники, ремісники, купці, учителі, актори; німці, англійці, “руський народ”), яких у своїй строкатості об’єднує театр, балет, концерт.

Петербург з усіма контрастами та впливами створює соціокультурний простір, в якому окрема особистість відчужується. Тому “Петербурзька мрія” М.Гоголя розвіялася під впливом реалізму життя й змінилась ідеєю Києва, куди намагався втекти письменник від “північного клімату”. У новорічних роздумах напередодні 1834 року М.Гоголь порівнював Петербург із Києвом: “Де відзначу я тебе великими трудами? Чи серед цієї купи накиданих один на другого будинків, гримучих вулиць, кипучої меркантильності, цієї безобразної купи мод, парадів, чиновників, диких північних ночей, блиску й низької безбарвності? Чи в моєму прекрасному, прадавньому, обожнюваному Києві, увінчаному багатоплідними садами, оповитому моїм південним, прекрасним, чудовим небом, чарівними ночами, де гора обсіпана кущами зі своїми ніби гармонійними урвищами, і ... мій чистий і швидкий, мій Дніпр. Чи там?” [8, с.16, 17].

У листі до М.Максимовича в липні 1833 р. М.Гоголь писав: “Киньте насправді кацапію та їдьте в гетьманщину. Я сам думаю те ж саме зробити й наступного року махнути звідси. Дурні ми... Для чого і кому жертвуємо всім. Їдьмо! Скільки ми там назбираємо всякої всячини” [9, с.63]. Він висловив сподівання: “Так, це славно буде, якщо ми займемо з тобою Київські кафедри. Багато можна буде зробити добра”. Київ “нехай перетвориться в руські Афіни, богоспасенне наше місто!” [9, с.68, 71]. Мріючи про “нове життя серед такого хорошого краю”, про оновлення сил, через кілька місяців повідомляв: “Тепер я зайнявся історією нашої єдиної, бідної України. Ніщо так не заспокоює, як історія. Мої думки починають литися тихше й стрункіше. ... Мені здається, що я напишу її, що я скажу багато того, чого до мене не говорили” [9, с.66]. М.Гоголь не дочекався призначення в Київський університет, очевидно, через “малоросійство”, як його сприймали в Петербурзьких колах, про що вказав П.Анненков, згадуючи факт передачі Гоголю задуму “Ревізора” і “Мертвих душ” О.Пушкіним, який не зовсім охоче поступився своїм надбанням... і в колі своїх домашніх говорив, сміючись, що “із цим малоросом слід бути обережним...” [1, с.49]. Хоча “Київський задум” не здійснився, зате засвідчив оформлення більш чітко ідеї України, яка раніше образно виражалася в художніх творах “Вечори на хуторі біля Диканьки”, “Тарас Бульба” та інших. “У творчості Миколая Гоголя відродилася, постала, мов казковий птах Фенікс, забута, упосліджена, колоніально пригнічена Україна і відкрилася своєю могутньою духовною енергією,

спрямованою на неминучий вихід із хаосу буття на простір набуття національної гідності” [10, с.7]. Ця ідея України, поряд з іншими, спрямовує думки М.Гоголя до пошуку внутрішньої самоідентичності та усвідомлення своєї місії як мислителя-пророка. Він, перебуваючи в європейських країнах, називав себе українцем, хоча в листі із Франкфурта до О.Смирнової в грудні 1844 р. на її запитання відповідав: “... Сам не знаю, яка в мене душа, хохлацька чи руська, знаю тільки те, що ніяк би не дав переваги ні малоросіянину перед росіянином, ні росіянину перед малоросіянином. ... Обидві природи щедро обдаровані Богом...” [9, с.214]. Письменник не вип’ячував національні відмінності, а шукав спільне й особливе в національних характерах українців і росіян, підкреслюючи, що справжню національність слід бачити не в зовнішніх формах (у “сарафани”), а в самому духові народу. Він висловив цікаві думки щодо історії та особливостей формування українського народу в процесі перетворення “мирних слов’янських поколінь” у войовниче об’єднання козаків для захисту своїх земель від східних кочівників і водночас піднявся до узагальнення всесвітньо-історичних процесів. Уся історія людства супроводжується його боротьбою з природою і велетенськими перешкодами. Тому неодноразово висловлював письменник думку про врахування природних чинників, географічного середовища, навіть клімату під час розгляду соціальних процесів. Сприятливі чи несприятливі природні умови впливають по-різному на людину, народ, його добробут, на прояв позитивних чи негативних рис людей. Земля, природні ресурси найчастіше стають об’єктами боротьби, навіть зумовлюють абсурдні війни, коли завойовник кидає всі сили держави на загарбання клаптика землі, на якому “ніде посадити картоплю” [4, с.18]. Заради землі проявив зажерливість навіть священик, бо уже “зашахрував чималий шмат” від маєтку матері М.Гоголя, який просить П.Косяровського захистити її від таких грабіжників [9, с.28]. Через кілька років письменник писав І.Дмитрієву: “... Мені сумно було дивитись на розладнане господарство моєї матері”, бо в цьому родючому краю “народ бідний, маєтки зруйновані”, а поміщики замість “братись за мануфактури та фабрики”... “з горя тільки й полюють зайців” [9, с.52, 53]. Характер впливу природних чинників залежить від людей, бо “старосвітські поміщики” на своїй землі зберегли національні традиції, “простосердечні прізвища” (Товстогуб) на противагу тим “низьким малоросіянам, які видираються із дігтярів, торгашів, наповнюють, як саранча, палати й присутственні місця, здирають останню копійку зі своїх же земляків, наводняють Петербург ябедниками, наживають нарешті капітал й урочисто додають до прізвища свого, що закінчується на “о” склад “въ” [4, с.7], – констатував М.Гоголь, указавши на прискорення деформації людських якостей у чужому природному середовищі. Він висловив цікаву думку про те, що “положення землі впливало на цілі нації, дало особливий характер, дало одному народу всю діяльність життя, інший засудило на застій, мало вплив на характер, звичаї, правління, закони” [8, с.36]. При цьому письменник ще в ХІХ столітті висловив актуальну донині екологічну ідею: “форми землі священні й зміна їх неминуче накличе нещастя на народ” [8, с.37]. Людина поступово стає вище природи, яка перетворюватиметься в предмет мистецтва, передусім в Європі під “високим генієм християнства”, – прогнозував М.Гоголь [8, с.46].

У природі діє закон гармонії, “йде все в лад і мудро”, як наголосив письменник, а люди через метушню вносять безлад, безглуздя, що й ускладнює суспільний розвиток. При цьому М.Гоголь, вивчаючи історію, збираючи матеріали із всесвітньої та історії України, намагався пояснити становлення людства як безперервний процес, в якому кожен народ відіграє неповторну роль у своєму піднесенні й послабленні під впливом внутрішніх і зовнішніх сил і який являє собою чергування певних історичних подій. Так в Європі стародавніх часів мислитель відзначив грецький народ із живим розумом, ясними ідеями, республіканським духом, але переможений визрілою силою римлян, що запанували над світом. Поступово римські володіння послаблюються через розпусту,

свавілля, і непомітно з'являється християнство, поширюється серед “диких народів”, зростає влада первосвященика, поки не появилися могутні монархії, які вистояли проти східних завойовників, і Європа вступила в Новий вік, коли освіченість нижчих верств і парова машина робить людину сильнішою [8, с.27, 46]. Мислитель зробив висновок про хвилеподібність європейської історії, суперечливість зростання сил людини, які стають ще “жахливішими і благодіяльнішими” і підійшов до пояснення ролі особистості правителя в історичних процесах. Він порівняв правління Гаруна, що поєднував риси політика, воїна, філософа, який “осягнув всі різноманітні здібності свого народу” і привів арабський каліфат до могутності й розквіту, з Ал-Мамуном, який не зрозумів “національних стихій” і релігійними реформами викликав незадоволення народу, що призвело до занепаду держави. М.Гоголь доводив вирішальний вплив внутрішніх сил, серед яких релігія, ідеї, віра, освіченість, на зміцнення держави та піднесення історичної ролі народу. Народ, у свою чергу, може спричинити нові зміни, вплинути на хід історичних подій, як це зробило українське козацтво – “одне зі знаменних явищ європейської історії” [8, с.55].

Таким чином, письменник поставив важливе питання правильного співвідношення ролі історичної особистості та народу як суб'єкта історичного процесу, показав взаємодію внутрішніх і зовнішніх чинників суспільного розвитку, прийшов до висновку про суперечливе поєднання тенденцій змінюваності з “вічними” засадами суспільного життя – стремління до гармонії. М.Гоголь, визнаючи закон змінюваності в природі й суспільстві, розмежував упорядницькі зміни, що приводять все до ладу, і зміни, наслідком яких є хаос, “безлад”. Перевороти, соціальні потрясіння не приводили до виправлення натури людини, яка залишається “неправдивою”. Тому він відкидав критику В.Белінського – прихильника насильницьких дій, який признавався, що якби був царем, то став би “тираном в ім'я справедливості”, бо “людей... насильно треба вести до щастя”. Белінський таврував Гоголя зрадником, проповідником рабства, – так писав російський філософ М.Бердяєв, – назвавши Белінського попередником більшовицької моралі [3, с.34, 35]. М.Гоголь, спростовуючи критику В.Белінського, аргументував: “Ви говорите, що врятування Росії в Європейській цивілізації. Хоч би ви визначили, що треба розуміти під назвою Європейської цивілізації, яку бездумно повторюють усі. ... Тут... такі руйнівні, знищувальні початки... Європейська цивілізація стала примарою. ... Нинішні комуністи й соціалісти пояснюють, що Христос повелів віднімати майно і грабувати тих, які нажили собі багатство. Спам'ятайтесь!” [9, с.322]. Цивілізація, про яку говорив В.Белінський, орієнтує людей на погоню за таким багатством, щоб “насолотися всіма комфортами”, зауважив М.Гоголь, підкресливши, що суспільство змінюється, і недоречно хвалитися критикові своїми знаннями про це явище, щоб “ручатись за цього щохвилино мінливого хамелеона?” [9, с.325]. Ні реформи, ні особлива література, ні безпорядки, ні “гарячі голови” не “перевиховують суспільство”, бо воно “твориться само собою, суспільство складається з одиниць. Потрібно, щоб кожна одиниця виконала повинність свою. Треба нагадати людині, що вона зовсім не матеріальна скотина, але високий громадянин високого небесного громадянства”, – переконував М.Гоголь [9, с.326]. Тому починати позитивні зміни треба з конкретної людини, щоб змінилося на краще й суспільство.

Своє покликання “добре вплинути на суспільство” М.Гоголь виразив у головному творі “Вибрані місця із листування з друзями”, яким сподівався повернути багатьох до того, що “має бути вічне”, бо “в книзі моїй справа душі” [9, с.276]. Мислитель в оригінальній художньо-образній формі епістолярного жанру міжособистісного спілкування висловив центральну ідею *гармонії* у співвідношенні людини і суспільства, головною умовою реалізації якої визначив “дух і індивідуума, і народу”. Він закликав відчувати гармонію в собі і у світі, працювати над тим, що є найдорожче й привносить у життя добро і любов. Усе, що порушує гармонію в людині й навколо неї, треба усувати. Тому

ще в Ніжині М.Гоголь почав спостерігати “безперервні рухи, галас в магістраті, засилля “нікчемних існувателів”. У листі до П.Косяровського писав: “Неправосуддя, величезне у світі нещастя, більше за все розривало моє серце. Я присягнув жодної хвилини короткого життя свого не витратити, не зробивши блага. Два роки займався вивченням прав інших народів... тепер займаюсь вітчизняними...” [9, с.23]. “В історії нашого народу, – підкреслював, узагальнюючи спостереження про негативні явища, в листі до А.Вільєгорської, – ... розпуста, безпорядок, смути, темні породження невігластва, так само як розбрат і різні незгоди були в нас ще, можливо, більшою мірою, ніж де-небудь” [9, с.301]. Усе потворне в людині розширюється до соціального зла, яке нівелює людське й постає в збірному образі чорта. Заслугою М.Гоголя, вказував Д.Мережковський, є те, що першим побачив чорта без машкари, зрозумів страшенність “звичайного паскудства”, показав це обличчя не фантастичним, а реальним “людським”, ... обличчям натовпу, ... майже нашим власним обличчям у ті хвилини, коли ми не насмілюємося бути самими собою й погоджуємось бути “як усі” [14, с.299]. До порушення гармонії веде спокуса багатством – основна хвороба людей, що виявляється в “стяжательстві”, черствості, жадібності й спричиняє злодіяння. Зовнішні фактори – несправедливість, спотворення суспільних відносин, авторитарність і закостенілість державного ладу, війни, пригноблення та інші впливають негативно, порушують соціальну структуру (козаки гинуть і за кожним “заплаче стара мати”, втрачаючи сина-годувальника, захисника сім’ї), ведуть до роздвоєння особистості, нелюдських учинків, цинізму (шлюб став вигідною оборудкою, бо дворянин або купець – кращий жених, а наречена – на те й товар, щоб дивитись), породжують підлість, ницість (нелюди мають пристрасть напаскудити ближньому без усякої причини), жорстокість, скупість, здирництво, ошуканство (поміщики морять голодом кріпаків чи перепродують навіть мертві душі, а Чичиков, засвоївши батькову настанову – “все проб’єш на світі копійкою”, ще на таможні збагатився, став купцем, користолюбним “набувальником”), жадібність (управителі “тепер всі грішать”, думають не про державні справи, а збирають хабарі, що стало звичним навіть для тих, хто від народження не був безчесним), зрадництво (свій свого продає, забуваючи інтереси народу, рідну мову), розбещеність через підступний обман, мерзенні дії для збуту поганих товарів. Утрата людських якостей пов’язана з дезорганізацією суспільних верств і відносин між ними (як коти із собаками, гризуться дворяни, купці між собою, селяни; ті люди, що живуть тільки через одну стіну, здається, ніби живуть за морями, “навіть чесні і добрі люди між собою в розбраті. Усе пересварилось”) [8, с.276, 272], – констатував загальне відчуження письменник. Він показав, що люди втрачають свою сутність, унікальність, перетворюються в натовп, що відбувається “оречевлення людини”, бо замість особистості важливіші зовнішні атрибути (ніс, бакенбарди, вуса, шинель, манера), бо “дворова дівка”, “кучер тверезий” продаються так, як і коляска чи кінь, бо “маленька людина” безлика і втрачає людську гідність.

Такі Гоголівські узагальнення негативних явищ позитивно оцінював В.Белінський, порівнюючи їх прояв в європейських країнах, де вже ніби “не скуповують мертвих душ, але підкуповують живі душі на *вільних* парламентських виборах”, бо “парламентський мерзотник освіченіший за якогось мерзотника з нижнього земського суду” [2, с.360].

Виявлені порушення гармонії в суспільстві, на думку М.Гоголя, треба не тільки показувати, але й шукати шлях і засоби гармонізації суспільного життя. Одним із таких найвпливовіших засобів уважав сміх, що має велику силу впливу на викорінення негативних явищ. Усвідомивши себе “сатиричним письменником”, він “наважився зібрати в одну купу все погане в Росії... всі несправедливості, щоб за одним разом посміятися над усім”. Комедію “Ревізор” назвав таким першим твором [8, с.438]. Постановка п’єси справді викликала бурхливу реакцію: “Усі проти мене, – писав автор М.Щепкіну, – чиновники... кричать, ... поліцейські... купці... літератори проти. Уявляю, що ж було б, якби я взяв що-небудь із петербурзького життя, яке мені більше і краще тепер знайоме,

ніж провінція” [9, с.97, 98]. Після “Ревізора” відчув потребу, як пояснював письменник, більш повно “вивести множину різноманітних характерів” [8, с.438]. У поемі “Мертві душі” та інших художніх творах відкрив, на думку М.Бердяєва, найгірші сторони російської дійсності, в якій “повно потвор і мармиз”, нелюдського, спотвореного в людині, несправедливості, нерівності в соціальному ладі [3, с.68]. М.Гоголь зізнався, що дуже вразив поемою О.Пушкіна, який, хоч завжди охочий до сміху, після завершення читання перших глав промовив: “Боже, яка смутна наша Росія!” І тому “став думати тільки про те, як би зм’якшити те тяжке враження...”, хоча для першої частини поеми потрібно було “саме людей нікчемних”, бо в них зібрані риси від тих, котрі вважають себе кращими від інших, тим самим показати “все паскудство”, щоб викликати “огиду від моїх персонажів, від їх мізерності” [8, с.262]. У нього виникло внутрішнє незадоволення, бо те, над чим сміявся, стало сумним. “Сміх крізь сльози” виявився одноким засобом для викриття негідних, мізерних рис людини та негативних боків суспільного життя й тим більш для вирішення головного питання: не лише виявляти “паскудство” й закликати до його усунення, але якимось чином привносити гармонію у світ.

Для цього передусім треба пізнати “ті закони вічні, якими рухається людина і людство взагалі” [8, с.441], відчувати душу, відкрити в ній живу душу, любов до іншої людини, бо любов – “вітчизна душі”. “Душа зайняла мене всього”, – писав М.Гоголь до О.Смирнової в грудні 1844 р. і повторив через кілька років В.Белінському: “... У книзі моєї справа душі”, відповівши, що не чекав від критика, якого вважав доброю людиною, такого сердитого, розлюченого погляду на книгу “Вибрані місця із листування з друзями” [9, с.276]. Гоголів задум написати таку книгу впливав з ідеї гармонізації, християнізації життя. “Я книгу складав зовсім не для того, щоб сердити Белінських, Краєвських, Сеньковських... Я дивився всередину Росії... – пояснював автор у листі А.Россету [9, с.255], бо, щоб чесно служити Росії, треба мати дуже багато любові до неї, ... треба мати багато любові до людини загалом і зробитися справжнім християнином у повному розумінні цього слова” [8, с.439].

Цю свою книгу М.Гоголь назвав ключем до розуміння всієї творчості, бо вказав шляхи оновлення суспільства і людини. Мало хто з його сучасників зрозумів головну ідею гармонізації суспільного життя на християнських засадах, а багато дослідників трактувало книгу як ідейну переорієнтацію, як вираження “духовної” кризи письменника, його “утопічну мрію”.

В “Авторській сповіді” наголошено, що жодна книга не викликала стільки різноманітних тлумачень, як “Вибрані місця...” Одне з найсправедливіших: ця книга – “правильне дзеркало людини”, бо в ній бажання добра, усвідомлення своїх вад, поряд із думкою про достоїнства, стремління вчитися самому і впевненість, що можна навчити багато чому й інших. “Мені хотілося у творі моїм виставити переважно ті вищі властивості руської природи, які ще не всіма ціняться справедливо, і переважно ті низькі, які ще недостатньо всіма висміяні й поражені” [8, с.440].

Мислитель узяв за свій предмет життя в його дійсності, постановив “пізнати краще природу людини взагалі і душу”, – без чого нема ясного бачення недоліків і достоїнств кожного народу [8, с.441]. У книзі багато хиб, самокритично визнав автор, але “є в ній багато того, що не скоро може бути доступне всім”, щоб її відчувати, треба мати добру душу, що вмє любити повною і глибокою любов’ю [8, с.466].

Усю книгу пронизує ідея пізнання душі та розкриття її сутності через любов і заклик до “Преображення” людських душ. При цьому письменник висловив думку про співвідношення раціонального й містичного моментів у пізнанні душі, у висвітленні глибоких моральних начал. “Душа людини – криниця, не для всіх доступна”. “Є такі речі, які не підвладні холодному розсудку”, і багато дечого можна відчувати тільки глибокою душою [8, с.466, 435]. Від якості душі, її стану залежать властивості життя людини, які можна пізнати “внутрішнім оком”. Пізнаючи душу, заглиблюючись у себе, людина може пронести свою природу “крізь огонь, що очищає”. Людина XIX століття проявляє

гординю, бо нічому й ні в що не вірить, а “тільки вірить в один ум свій”, – констатував М.Гоголь, підкресливши, що “ум іде вперед, коли йдуть уперед усі моральні сили в людині, і зупиняється, і навіть іде назад, коли не підносяться моральні сили” [8, с.387]. З душі виходять всі істини, але душевне переживання викликається натхненням, “яким багато досягається того, чого не досягнеш ніякими вченими трудами” [9, с.202]. Тому у співвідношенні різних сторін людського життя мислитель віддавав перевагу моральним зусиллям, духовному зростанню, очищенню душ “... над політичними, і над науковими, і над усякими іншими...” [8, с.454].

Найпершим кроком уважав письменник – пізнати душу, усвідомити, що є в ній “живе”, а що “мертве”, щоб привести її до ладу, а для цього треба ревізувати все, що є в нас, особливо в “душевному городі... в якому бешкетують наші пристрасті, як погані урядовці, обкрадаючи скарбницю власної душі нашої”, тому й закликав побачити свої хиби, визнати вади й тоді “... виженемо наших душевних шкідників” [6, с.374, 375]. Він радив це робити зі сміхом, бо його “так бояться всі наші низькі пристрасті”, бо через нього викривається “уся глибина мерзоти” в суспільстві, бо, врешті, “сміх... народився од любові до людини”, а справжня любов (не до якоїсь абстрактної людини, а до ближнього) є джерелом усього доброго, вона привносить гармонію в життя [6, с.375]. Положення про самопізнання, самооцінку, самоочищення окремої людини набуває значення ідеї морального вдосконалення суспільного життя.

Гармонізація життя відбувається також через працю. “Діло”, віднайдення свого місця діяльності сприяє вдосконаленню людини. Сквородинівську ідею спорідненої праці М.Гоголь розвинув, відзначивши покликання людини в процесі праці “сіяти зерна добра й краси”. Люди йдуть до праці різними шляхами залежно від закладених у них здібностей, але об’єднуються в праці й обмінюються її результатами. Корисна праця дає “душевну радість, тривке становище у світі”. Письменник розглядав працю не лише як процес виробництва матеріальних благ, а вбачав у ній вищу духовну цінність для людини й суспільства. Суспільне значення й творча духовна роль праці показані мислителем через ідею “радість в праці”, коли дається людині в нагороду задоволення від праці, коли вона душею відчуває добре й корисне в праці.

Від корисної праці кожної людини залежить загальне господарство, а добре організоване господарювання дає “добробут усієї держави, бо складається краще власне життя окремої людини, бо робота і безупинний рух скріплюють тіло і здоров’я, бо від цього самі розумові здібності є свіжі, бо, нарешті, Богом велено людині працею і потом добувати хліб” [8, с.291].

Ідею корисної праці М.Гоголь пов’язував із необхідністю її правильної організації. У другій частині “Мертвих душ” показав приклад “праведного господарювання” в образі поміщика Костанжогло, який засуджував неробство і дотримувався принципу обов’язковості праці: “У мене працею – перше; мені чи собі”... “Я й сам працюю, як від, і мужики в мене; тому що випробував: ... усяка погань лізе в голову від того, що не працюєш” [7, с.58]. На відміну від скнари Плюшкіна, жорстокого Собакевича, фантазера Манілова, “умника” Кошкарьова, що створив “бестолковщину” в господарстві, завівши різні комісії й контори (“контора подачі рапортів існувала тільки на вивісці”), переодягнувши селян “у німецькі штани”, щоб привести їх до благополуччя; від Чичикова, що “кривими шляхами” набував багатств, Костанжогло “за розважливого управління” підняв хліборобство, водночас організував мануфактури, фабрики тільки для переробки відходів, уважаючи землеробську діяльність моральнішою, наголосивши: “Треба мати любов до праці... Необхідно полюбити господарство”, і не тому, що примножуються доходи, бо “гроші грошима, – а тому, що вся ця справа рук твоїх... ти творець усього...” У праці насолода, “саме тут наслідує Бога людина” [7, с.61, 62, 71, 72]. Письменник показував корисність праці не лише в забезпеченні необхідними благами, в їх примноженні, але й у формуванні людини, її працелюбності, благородності, доброчин-

ності, розумних потреб, здоров'я морального й фізичного, відчуття краси й усвідомлення свого призначення. Таким чином обґрунтовував важливу ідею корисної праці як основи й умови розвитку людини і суспільства, піднесення ролі всіх верств трудівників, удосконалення соціальної структури й гармонізації суспільних відносин. Він не акцентував увагу на питаннях реформування соціально-економічного ладу, хоча спостерігав і зображав процеси занепаду поміщицьких маєтків, появу все більше користололюбивих набувальників, скупників, убачаючи в цьому тільки моральну, а не економічну й соціальну кризу тогочасного суспільства. Тому й шукав шляхи морального вдосконалення, “преображення душі людини”. “Оживлення душі кожного”, духовне очищення на засадах християнської моралі вважав найважливішою й першочерговою умовою гармонійного розвитку суспільства і людини, становлення злагоди в людських стосунках і, відповідно, прискорення суспільного прогресу. Коли кожен “візьметься за себе і буде жити як християнин”, “добре діяти... навкруг себе”, тоді все “прийде до ладу”, і суспільство, яке складається з індивідів, що займаються корисною працею за своїми здібностями, “поліпшає” і “йде вперед” [9, с.288].

Таким чином, висловивши ідею суспільного прогресу у взаємозв'язку з удосконаленням організації праці та “християнізацією” людського життя, мислитель поставив одне зі складних питань співвідношення минулого, теперішнього і майбутнього в розвитку суспільства. Від дій людей сьогодні залежатиме їх прийдешнє, в ім'я якого не можна нехтувати сьогоднішнім, бо “біда вся, що як тільки, вдивившись у теперішнє, помітимо ми, що одне в ньому гірке і сумне, інше просто бридке або ж робиться не так, як би нам хотілося, ми махнемо на все рукою і давай витріщати очі в майбутнє... Дрібницю забули! Позабували всі, що шляхи й дороги до цього світлого майбутнього приховані саме в цьому темному й заплутаному теперішньому, якого ніхто не хоче впізнавати” [8, с.289]. Під таким кутом зору письменник прогнозував різні шляхи переходу окремих народів від теперішнього до майбутнього залежно від особливостей їхнього минулого та притаманних їм властивостей і зовнішніх факторів, бо ті ж самі події не однаково впливають на народи: слабші під ударами падають, а сильніші – ще більше загартовуються й перемагають, адже “той самий молот, падаючи на скло, розбиває його вщент, а коли б'є по залізу, – кує його” [8, с.317]. М.Гоголь, висловивши прогностичну ідею щодо Росії, оцінював її “теперішнє” як перехідний процес впорядкування суспільного ладу. “Усі... відчувають, що світ у дорозі, а не на пристані... чи – відпочинку. ...Усе чекає якогось більш організованого порядку. Думка про будування себе, так і інших робиться загальною. ... Кожен... відчуває, що він не знаходиться в тому стані своєму, в якому повинен бути, хоча й не знає, в чому має полягати цей бажаний стан” [8, с.453–454], – пояснював мислитель суспільні настрої щодо необхідності змін і пошуку шляхів виправлення деформації та облаштування Росії. Він указував на “повсюдне затьмарення”, коли віднімають “майже у кожного простір робити добро і користь істинну своїй землі”, бо в багатьох місцях зловживання, лиходійства, “утворився інший незаконний хід дій в обхід законів держави й уже перетворився майже в законний, так що закони залишаються тільки для виду” через цих “безчесних шахраїв, продавців правосуддя і грабіжників, котрі, як ворони, налетіли зі всіх сторін клювати ще живе наше тіло і в каламутній воді ловити свою мерзотну вигоду” [8, с.321, 332].

Суб'єктивний погляд письменника обмежувався критикою й висміюванням окремих носіїв зла, викриттям негативних явищ у суспільному житті. Можна зробити припущення, що М.Гоголь, очевидно, остерігаючись цензури, не хотів прямо й безпосередньо висловлювати думки про відміну кріпосного права, про причини “почорніння” самодержавного устрою, підкреслюючи неодноразово свою нехіть до політики й, можливо, враховуючи невдалу спробу декабристів здійснити політичну реформу та наслідки повстання в Польщі 1830 року. Він своїми творами тільки натякав про наближення кризових явищ, намагався показати напрямок перемін і способів дій для попередження можливої катастрофи, щоб уникнути потрясінь, які визрівали в європейських країнах. “В Європі за-

варюються тепер повсюди такі сум'яття, що не допоможе ніякий людський засіб, коли вони прорвуться... скоро піднімуться знизу такі крики, саме в тих із виду впорядкованих державах, яких зовнішнім блиском ми так захоплюємось, намагаючись від них усе перейняти..." так, що "останнім часом, крім усього іншого, виник навіть у дворянстві деякий дух недовіри до уряду" [8, с.314, 313, 330]. Тому у важку годину всесвітнього "землетрусу" треба рятувати нашу землю від нас самих, від беззаконня, треба кожному, хто має якесь поняття про благородство, "повстати проти неправди" [7, с.125], – пропонував М.Гоголь, убачаючи внутрішню заперуку стабільності Росії в збереженні селянського патріархального укладу й оновленні дворянства. При цьому він висловлював сподівання, що "руський ум увійде в сок свій" і Європа прийде "не коноплю... купувати", а за мудростю, "яку вже не продають на європейських ринках" [8, с.324, 316].

Високо оцінюючи роль науки та її вплив на розвиток суспільства, письменник відзначав: "Наука у нас ще не розробляється як повне ціле... Наука в нас неодмінно дійде до свого вищого призначення і вразить самою сутністю, а не красномовством викладача, його хистом розповідати..." Він критикував спроби представників політичної економії теоретично пояснити ціль економічного розвитку тільки одержанням прибутку без урахування суспільних потреб у примноженні справжніх матеріальних цінностей, а не предметів розкошу. "Хороші політичні економи! Дурень на дурневі сидить... Дальше свого носа не бачить... а ще вилізе на кафедру...", – іронізував М.Гоголь, стверджуючи, що "фабрики заведуться самі собою... законні фабрики – того, що потрібно тут, під рукою людини, на місці, а не ті всякі потреби, що розслаблюють теперішніх людей" [7, с.68]. Він застерігав від використання науки в аморальних, антигуманних цілях і сподівався на піднесення науки як загальнолюдської цінності в майбутньому, тоді "вона вразить своїм живим духом..." і "стане доступною всім... Її сила буде в її багатозначному короткослів'ї" [8, с.395].

Прогрес науки в поєднанні з моральним удосконаленням людей дозволить, на думку М.Гоголя, мудро організувати державне правління й справедливе регулювання відносин між різними соціальними станами в суспільстві, виходячи з особливостей народу та його історичного досвіду.

"Правління не є річ, яка видумується в головах деяких...", воно "твориться... із духу і властивостей самого народу, із місцевості – землі – на якій живе народ, із історії самого народу, яка показує... коли і в яких випадках діяв народ добре і розумно..." [8, с.425], – пояснював мислитель, вказавши, що засади правління змінюються в різні періоди від анархії до монархії, від демократії до аристократії, що, наприклад, при монархії чиновники від імені правителя плодять хабарництво, для обмеження якого треба нових чиновників, а це призводить до анархії. Тому й запропонував крашу, на його думку, форму – Вищу Раду держави, яка складатиметься з осіб, що знають державні потреби, а також із депутатів – представників суспільних груп, які складаються із громадян.

У зв'язку з ідеєю демократизації державного управління М.Гоголь розглянув соціальну структуру, в якій головну роль відводив дворянству як "вищому станові", що зберігає моральні якості всієї нації, залишаючись переважно "рицарями честі й добра", не допускаючи поміж собою поміщика жорстокого й несправедливого, щоб "заставити його змінити спосіб поведінки" [8, с.428]. Найчисельніший клас – селянство – укладає угоду "всім миром" із поміщиками, а окремий стан громадян, що займаються іншими видами діяльності, теж підносяться до усвідомлення себе охоронцями благополуччя й самі вибирають з-поміж себе чиновників, які чесно без хабарництва служитимуть, так як в Англії поліція слугує своєму місту [8, с.429]. Прикметною є Гоголева порада П.Анненкову щодо дослідження ролі всіх класів, не минаючи жодної із сил, що діють в Європі, – "... вибрати предметом спостережень не один який-небудь клас *пролетарів*, вивчення якого стало тепер модним" [9, с.287]. Мислитель критично сприйняв поширювану К.Марксом і його послідовниками ідею революційної ролі робітничого класу.



Він сформулював соціально-філософську ідею співмірності всіх соціальних груп, бо світ не є лише однією мануфактурною машиною. Про це засвідчив П. Анненков: “Ось, – сказав він одного разу, – почали боятися в нас європейського розбрату – пролетаріату... думають, як із мужиків зробити німецьких фермерів... Чи можна розділити мужика і землю? ... Яке ж тут пролетаріатство? Про це ж треба поміркувати” [1, с.109]. Роздуми М.Гоголя про долю селянства привели його до заперечення Марксового заклик об’єднання всіх пролетарів та їх класової боротьби, що привносить, немов чвари, безлад у суспільство. Письменник обґрунтував альтернативну ідею злагоди в суспільстві через урахування інтересів різних класів і верств, їх примирення на засадах християнської моралі, на яких повинна здійснюватись праця кожного індивіда. “Без цих своєрідно працюючих одиниць *не бути* спільному прогресу” [9, с.288], – висноував М.Гоголь важливе положення соціальної філософії про співмірність і рівнозначність людини, соціальної групи і суспільства.

Він, не заперечуючи можливості соціальних змін через реформи, указував на безумовний вплив духовенства й православної церкви: “Як на мене, то безглузда думка про яке-небудь нововведення в Росії, минаючи нашу церкву, не спитавши в неї на це благословення”, бо “... церква наша має святитися в нас, а не в словах наших” [8, с.211]. Заперечуючи В.Белінському, що назвав духовенство “гнусним”, М.Гоголь відмежує від “дурних попів”, які зганьбили церкву, духовенство, що “підносило нашу Церкву”, мучеників, що “винесли на плечах святиню Церкви”, народ, “про який ви говорите, що він з неповагою відгукується про Бога, і який ділиться останньою копійкою з бідним і з Богом”, бо тисячі храмів і монастирів будуються “бідними лептами неімущих” [9, с.322, 324], бо “начала братства Христового в самій нашій слов’янській природі”, тому церква протистоїть класовій ненависті й озлобленості політичних партій, тобто слугує злагоді в суспільстві [8, с.391]. Головну роль духовенства вбачав у християнізації людського життя, миротворенні, викоріненні гріховності з людських душ, бо “грішить нинішня людина, точно, незрівнянно більше, ніж коли-небудь раніше, але... не від бездушності, і не від того, щоб хотіла грішити, але від того, що не бачить своїх гріхів. Ще... не зовсім відкрилася страшна істина нинішнього віку, що тепер грішать... але грішать не прямо, а побічно. ... Будь-хто скаже: “Красти я не краду і... молитися я молюся, ось і зараз стою в церкві, хрещусь і б’ю поклони; допомагати – допомагаю; ні один жебрак не йде від мене без мідяка... живу я, звичайно, в розкошах... хабар я беру тільки від багатого, котрий сам просить про це і якому це не в розорення”... Треба “сказати... короткозорому багачу, що він, ... заводячи в себе все на панську ногу, шкодить спокусою... руйнує... майно, грабує й пускає по світу жебракувати людей ... і показати йому одну із жахливих картин голоду всередині Росії” [8, с.273–274]. Тому священники, проповідуючи християнські чесноти, застерігаючи людей від гріхів, впливатимуть позитивно на всі верстви, служитимуть злагоді в суспільстві й душевній рівновазі кожного індивіда. Мислитель закликав духовенство передусім проповідувати серед жінок, бо вони побічно спричиняють негативні явища. Чимало зловживань чиновників і начальників зумовлено, на думку письменника, марнотратністю їх дружин, які занехаяли своє призначення. “Якщо вже один безглуздий каприз красуні був причиною переворотів всесвітніх і заставляв робити дурниці найрозумніших людей, що ж було б тоді, якби цей каприз був осмислений і направлений на добро?” [8, с.191], – запитував М.Гоголь, відзначаючи, що в жінки душа, як “охоронний талісман для чоловіка від моральної зарази; ... і навпаки... може ... до погибелі чоловіка привести”, підкреслював потенційне стремління жіночої душі до добра, в ній більше великодушності й відваги на все благородне, тому “жінки в нас схаменуться швидше від чоловіків” [8, с.287].

Надзвичайно актуальною в XIX ст. була гоголівська ідея піднесення громадянської активності й призначення жінок у позитивному впливі на суспільне життя, в “оживотворенні світу”, щоб він ставав кращим.

Цікаву думку висловив М.Гоголь щодо співвідношення молодого і старшого покоління, щодо гармонійного поєднання молоді, в якій “занадто багато любові до того, що її зачарувало”, і старших, що спочатку дивляться очима розсудку, а не почуттів і можуть сказати істинну правду” [9, с.183].

Неперевершеним за значимістю впливу на суспільство й людину вважав мислитель роль слова, як найвищого Божественного дарунка людині. Письменники та інші володарі слова – вихователі людей – повинні чесно використовувати його, привівши спочатку до ладу свою душу. Для цього мають плекати в собі риси “якоїсь вищої природи”, бути знавцями благородного в людях, ставати поперед усіх чистішими душею й тоді вже турбуватися про душевну *чистоту інших*. Високе призначення поетів, читання творів яких “може принести багато публічного добра”, а поезія думок більш доступна кожному, ніж поезія звуків, щоб відкрити в людських душах прекрасне, навіть сама думка “повернути публічні читання на користь бідних” є прекрасною [8, с.103, 199–200]. Так М.Гоголь підкреслив виховний, освітній, моральний, естетичний вплив художнього читання, підносячи його до рівня театральних спектаклів.

Особливо високо цінував мислитель діяльність акторів, їх мистецтво давати великому загалу людей “живий урок”, показати “порок, що приховується, і, при таємному голосі всезагальної участі, виставляється знайоме, сором’язливо приховуване високе почуття”, тому що театр – “це така кафедра, з якої можна багато сказати світові добра” [9, с.177, 234]. У багатьох творах М.Гоголь наголошував на значимості мистецтва, духовному впливові художників та інших митців на суспільне життя. Він писав: “Мистецтво має виставити нам на вид всі доблесні *народні* наші якості й властивості...” і виконати своє призначення, вносячи “порядок і гармонійність у суспільство” [9, с.293]. М.Гоголь, назвавши “три прекрасні цариці світу”, розрізняв їх: “Чуттєва, чарівна скульптура викликає насолоду, живопис – тихе захоплення й мріяння, музика – пристрасть і збентеженість душі... Ніколи не ждали ми так поривань, що підносять дух, як тепер, коли наступає на нас і давить вся дрібнота забаганок і насолод, над видумуванням яких ламає голову наше ХІХ століття. ... Весь цей спокусливий ланцюг витончених винаходів розкоші сильніше й сильніше поривається приглушити й приспати наші почуття” [8, с.22]. При цьому звертав увагу письменник на музику, яка є надзвичайно різноманітна, на чарівність музики “малоросійських пісень”, що “розкривають усе життя народу”. Тому “нема нічого сильнішого від “народної музики”, якщо тільки народ мав поетичне розташування, різноманітність і діяльність життя; тому народні пісні можуть називатись історичними, бо вони не відриваються від життя і “завжди вірні тодішній хвилині і тодішньому вияву почуттів” [8, с.98, 104].

Вищою соціальною й культурною цінністю, що ввібрала історичну пам’ять народу, вважав архітектуру – “літопис світу: вона говорить тоді, коли вже мовчать і пісні, і легенди... вона хоч уривками є серед наших міст у такому вигляді, в якому вона була при віджилому вже народі, щоб при погляді на неї досягнула нас думка про минуле його життя... і викликала в нас вдячність за його існування, що було сходиною нашого власного піднесення” [8, с.81, 82]. М.Гоголь закликав усіх митців привносити гармонію в суспільство, піднесеність у думки, почуття прекрасного в душі людей.

У творчості М.Гоголя можна прочитати чимало положень, які ще не були чітко сформульовані як окремі ідеї щодо ролі та значення освіти й освіченості в поєднанні з вихованням моральності всіх верств, зокрема тих, що мають пряме відношення до народу й від яких “терпить народ”, бо ті, що вийшли із землеробів, одержавши деяку грамотність, аморально живуть за рахунок бідних [8, с.433]. Тому треба освіченість спрямовувати, щоб громадяни знали про Європу в зіставленні зі своєю “руською природою” й переймали європейські позитивні нововведення при продовженні миролюбної києво-руської традиції (“без меча прийшов до нас Христос”). Ще більше зацікавлює соціально-філософський аспект висловлених письменником думок стосовно взаємодії церкви

та держави, міжконфесійних та міжнаціональних відносин, соціальної ролі та моральних якостей банкірів, кількість яких зростає, але які тільки насолоджуються накопиченням мільйонів; а також про прогрес у суспільстві не завдяки поквалітивним запозиченням і чужим новинкам, а через духовне вдосконалення – ключовим пунктом якого має ставати “оживлення душі” кожного через подолання вад, що принижують високе призначення людини.

Таким чином, розгляд основних соціально-філософських ідей М.Гоголя засвідчує його релігійно-світоглядний підхід до розуміння співвідношення людини і суспільства й дає підстави визнати спробу мислителя концептуально поставити соціальні проблеми й розглянути шляхи вдосконалення суспільного життя на засадах гуманності, людяності, доброчесності, справедливості та визначити центральну ідею – “преображення” душі через утвердження християнських чеснот, що є ключовою ланкою гармонізації суспільних відносин та злагоди в суспільстві. Гоголівські соціально-філософські ідеї, висловлені в оригінальній художньо-образній формі й спрямовані з минулого в майбутнє, не втратили актуальності й можуть зацікавлювати дослідників з погляду можливості та проблематичності їх реалізації в умовах трансформації сучасного українського суспільства.

1. Анненков П. В. Литературные воспоминания / П. В. Анненков ; вступ. ст. В. И. Кулешова. – М. : Правда, 1989. – 688 с.
2. Белинский В. Г. Полное собрание сочинений / В. Г. Белинский. – М. : Изд. АН СССР, 1955. – Т. 6. – 798 с.
3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.
4. Гоголь Н. В. Собрание сочинений : в 8 т. / Н. В. Гоголь. – М. : Правда, 1984. – Т. 2. – 320 с.
5. Гоголь Н. В. Собрание сочинений : в 8 т. / Н. В. Гоголь. – М. : Правда, 1984. – Т. 3. – 431 с.
6. Гоголь Н. В. Собрание сочинений : в 8 т. / Н. В. Гоголь. – М. : Правда, 1984. – Т. 4. – 431 с.
7. Гоголь Н. В. Собрание сочинений : в 8 т. / Н. В. Гоголь. – М. : Правда, 1984. – Т. 6. – 319 с.
8. Гоголь Н. В. Собрание сочинений : в 8 т. / Н. В. Гоголь. – М. : Правда, 1984. – Т. 7. – 527 с.
9. Гоголь Н. В. Собрание сочинений : в 8 т. / Н. В. Гоголь. – М. : Правда, 1984. – Т. 8. – 399 с.
10. Жулинський М. Гоголь: дух і слово / М. Жулинський // Гоголь Микола. Зібрання творів : в 7 т. – К. : Наук. думка, 2008. – Т. 1. – С. 5–8.
11. Енциклопедія українознавства. Перевидання в Україні. – Л., 1993. – Т. 1. – 400 с.
12. История философии : энциклопедия. – Мн. : Интерпрессервис, Книжный дом, 2002. – 1376 с.
13. Кістяківський Б. О. Вибране / Б. О. Кістяківський. – К. : Абрис, 1996. – 512 с.
14. Мережковський Д. С. У тихому болоті : (Гоголь і чорт. Дослідження) / Д. С. Мережковський // Історія філософії України : хрестоматія : навч. посіб. – К. : Либідь, 1993. – С. 298–315.
15. Социальная философия : словарь. / сост. и ред. В. Е. Кемеров, Т. Х. Керимов. – М. : Академический Проект, 2003. – 560 с.
16. Франко И. Южнорусская литература / И. Франко // Зібрання творів : в 50 т. / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1984. – Т. 41. – С. 101–161.
17. Франко І. Зібрання творів : в 50 т. / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1986. – Т. 48. – 767 с.
18. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – 511 с.
19. Чижевський Д. Філософські твори : у 4 т. / Д. Чижевський ; за заг. ред. В. Лісового. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 1. – 402 с.
20. Шевченко Т. Твори : в 5 т. / Т. Шевченко. – К. : Дніпро, 1971. – Т. 5. – 544 с.

*The main social-philosophical concepts of Mykola Hohol are highlighted in the article, the originality of his approaches to the unveiling of reasons and factors of social processes in Russia, Ukraine and Europe of his time, the humanitarian orientation of conceptual researches and the religiousness of the philosopher's viewpoints on the ways to harmonize social life are underlined.*

**Key words:** human being, society, work, human soul, moral improvement, social harmony.

УДК 1 (091):141.8 (477)  
ББК 87.3

Степан Возняк

## ІДЕЯ “ГРОМАДІВСЬКОГО СОЦІАЛІЗМУ” В УКРАЇНСЬКІЙ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ ст.

*У статті розкривається сутність громадянства як політичної ідеології заперечення держави та зміни її самоврядними колективами – громадами. Висвітлюються джерела українського громадянства, намагання українських мислителів М.Драгоманова, І.Франка, М.Павлика та інших узгодити ідею громадянства із соціалістичною ідеєю, перенести принципи соціалізму на український ґрунт.*

**Ключові слова:** громада, громадянство, федерація, “громадівський соціалізм”.

У сучасному соціально-політичному дискурсі щодо розбудови української національної державності все голосніше звучить ідея самоврядування як одного з принципів розвитку демократії. Це питання постало не сьогодні; воно має свою історію, втіленням якої є концепція громадянства, що склалася в другій половині ХІХ ст. у соціально-філософській думці України. Міркування її представників можуть прислужитися сучасному політикуму у виборі форм місцевого самоврядування (самоуправління).

Громадянство – політична ідеологія заперечення держави й заміни її самоврядними колективами (громадами) людей на засадах самовиявлення, рівності, колективної власності й федеративного союзу громад. Її формування відбулося під впливом теоретиків анархізму П.Прудона й М.Бакуніна. Проте в Україні громадянство мало ще й власний ґрунт, яким є ментальні особливості українського народу, його національний характер. М.Костомаров, один із діячів Кирило-Мефодіївського товариства, який здійснив одну з найфундаментальніших спроб дати “модель” українського народного характеру, відзначив в українців такі ментальні риси, як “особиста воля”, “добровільне товариство людей”, “громада” [1, с.320–321]. Українські дослідники ХХ ст. В.Янів, О.Кульчицький, Б.Цимбалістий, С.Ярмусь, В.Храмова та інші вказують на історично зумовлену тягу українців до “малого гурту”, їх добровільного союзу [2, с.31]. Крім цього особливістю українського громадянства є його тісне переплетення із соціалістичною ідеєю.

Виразники громадянства М.Драгоманов, І.Франко, М.Павлик та інші зазнали помітного впливу соціалістичної ідеології, в якій, як відзначає один із дослідників українського національно-визвольного руху І.Витанович, “надіялися знайти здійснення своїх ідеалів – демократії, свободи, соціальної рівності, однозгідної розв’язки соціального і національного питання” [3, с.11]. Їхня орієнтація на соціалістичну ідею в цілому відповідала загальним принципам громадянства. Громадянство ґрунтувалося на визнанні верховенства людини та її свободи, рівності, добровільної спілки людей, спільної праці й спільної власності. “... Від того основного принципу громадської власності, – підкреслював І.Франко, – робітники й зовуть себе *громадівцями* (соціалістами)” [4, с.137]. Щодо соціалістичної ідеї, то вона, за І.Франком, “прагне до загальної свободи всіх людей, до їх рівності... до найтіснішого збратання (федерації) людей з людьми і народів з народами як вільних з вільними і рівних з рівними” [5, с.50]. Такий збіг базових цінностей громадянства і соціалістичної ідеї до певної міри не міг не позначитись на прихильному ставленні окремих українських діячів до соціалізму. На нашу думку, М.Драгоманов, С.Подолінський, І.Франко, М.Павлик та інші на рубежі 70–80-х років ХІХ ст. намагалися перенести соціалістичну ідею на український ґрунт, сполучивши її з ідеєю громадянства, наслідком чого з’явилася ідея “громадівського соціалізму” як альтернатива марксистського “державного соціалізму”.

Пальма першості в обґрунтуванні ідеї “громадівського соціалізму” належить М.Драгоманову. Знаходячись під впливом прудонізму, він у державному централізмі вбачав зло, причину насильства над особистістю. У “Передньому слові” до альманаху “Громада” (1878), який спільно видавали в Женеві М.Драгоманов, С.Подолінський та М.Павлик, було сказано: “... От дійти до того, щоби спілки людські, великі й малі скла-

далися з ... вільних людей, котрі по волі посходились до спільної праці й помочі в вільні товариства – то єсть та ціль, до котрої добиваються люди... Ціль та зветься *безначальство: своя воля кожному й вільне громадство й товариство людей й товариств*” [1, с.374]. Заперечуючи будь-яку державу як знаряддя насильства, а отже, несвободи, М.Драгоманов уважав, що справді вільними можуть бути маленькі об’єднання (маленькі держави) – громади, товариства. Громада як самостійна соціальна одиниця найкраще може знати потреби й здібності кожного свого члена. Суспільство становитиме добровільну асоціацію (федерацію) вільних самоврядних громад. “Громадівський соціалізм”, таким чином, “впливає, з одного боку, з визнання індивіда (атома всіх соціумів, вихідної “цеглини” будь-якого суспільства) фундаментом соціального і міжнародного порядку. З іншого боку, цей фундамент становить об’єднання індивідів – громади – своєрідні соціальні молекули, що в сукупності своїй утворюють макротіло людства” [6, с.265].

Ідею “громадівського соціалізму” М.Драгоманова найповніше розвинув І.Франко. Він, як і М.Драгоманов, уявляв майбутнє суспільство, що існуватиме на засадах громадівства і федералізму. У праці “Мислі о еволюції в історії людськості” (1881) він викладає “головні основи наукової теорії громадівства”. Головним принципом цієї “теорії” є “спільність уживання капіталу”, тобто спільність праці й того, що нею витворено. Однак не треба думати, зауважує він, що на спільній праці “громадівство вже й кінчається. ... Принцип спільності, а властиво економічної рівності, мусить проникнути собою всі родинні, громадські, державні і просвітні відносини” [4, с.137]. Родина буде основана не на інтересі, а на особистій любові й прихильності, виховання дітей в основному візьме на себе громада.

В уявленні І.Франка громада становитиме запоруку вільного розвитку особистості, її духовного прогресу, розвитку всіх здібностей і нахилів. “Життя громадське, основане на економічній рівності всіх громадян, чоловіків і жінок, на тісній дружності і спільності праці, розвинеться далеко краще, ніж може розвиватися тепер. Громада буде старатися розвивати свого члена після його вроджених здібностей, і в міру його розвитку і сил використати його для добра громадського, зглядно для його ж власного добра”. Громада забезпечить кожному “неограничену свободу слова, способу життя, сусідкування і переходу з громади до громади”. Однак свобода – не сваволя. “Загал”, тобто громадська влада, – виборні, “пильнувати буде тільки тих условин, котрі конечні для вдержання людського життя і розвитку, т. є. праці і справедливості”. Він також “обійме... заряд громадської праці і розсуджування можливих спорів між громадянами, а також в разі потреби оборону перед постороннім ворогом” [4, с.137]. Тут же І. Франко спростовує закиди громадівцям їхніми противниками про те, що майбутній лад робить людину “бездушним знаряддям, невольником громади”. Вони забувають, що “громада – ті ж одиниці, котрі потребують згоди не в своїх одиничних, а в спільних, громадських ділах”. Крім цього, люди сходяться в громаду працювати, “маючи свободу робити або й не робити. ... Хто не працює враз з громадою, той не член громади” [4, с.138].

Взаємовідносини в громаді між її членами і громад з громадами ґрунтуються на принципах вільної спілки – федерації, а остання – на самоуправлінні. “Кожда громада в краю, так як кожда особа в громаді, є свобідною одиницею, порядкується у себе дома зовсім по-своєму і ніхто не має права накидати їй згори які-небудь правила. Тому-то кожда громада має право входити в зв’язки і дружбу з другими громадами, з котрими, як і коли хоче, може лучитися чи то для більших спільних праць, чи для обміни витворів, чи для цілей просвітніх і т. д. Се й є правдиве братерство (федерація), і тільки воно може запевнити лад і добру злагоду між громадами”. Розвиваючи цю думку, І.Франко пише: “Як поєдинці громади, так і більші зв’язки громад мають неограничену свободу робити і порядкуватись у себе по-своєму. Ніхто і ніяк не може ставити їм границь ані ніяких уставів, ніхто не може силувати яку-небудь громаду належати до того, а не до сього зв’язку” [4, с.138].

Заперечуючи необхідність у майбутньому держави, І.Франко, подібно як і М.Драгоманов, виходив із засади самоуправління громад та їх об'єднань. Цю засаду він визначає в статті “Чого хоче Галицька робітницька громада?” “Щоби кожна громада в своїх громадських ділах мала повну самоуправу, могла б, з ким її воля, входити в зв'язки та спілки” [7, с.161]. Це означає, пише І.Франко, щоб у господарських та інших справах “ніхто не мав права давати громадам які-небудь накази, накидати їм старшину абощо”, щоб громади управляли своїм господарством, “як самі схочуть, ділити його межі своїх громадян, як їм випаде ліпше” [7, с.160]. Не можна не бачити тут елементів анархізму.

Які конкретні справи, що належать державі та панівним класам, мають бути передані громадам та вільним спілкам? І.Франко визначає так: “загранична торгівля і взагалі всяка обміна виробів різних місць і країв”; “суд в спорах межі людьми робити не які-небудь навмисно на те поставлені судії, але самі громадяни”; “оборона краю”; “щоби добром громадським заряджували виборні від громад”; “щоби громада сама по своїй волі назначувала, чи і яку часть свого добра хоче віддавати в спільні зв'язкові каси на великі спільні діла, чи то господарські, промислові, чи й освітні” [7, с.161–162].

Незважаючи на те, що погляди І.Франка на громаду як форму соціального ладу знали безумовного впливу М.Драгоманова, його громадіство і федералізм не тотожні з драгоманівськими. Пізніше в статті “Суспільно-політичні погляди М.Драгоманова” (1906) він відзначить обмеженість і спрощеність розуміння мислителем соціалізму та його соціальної основи – громади. “... Вихідною точкою його соціалізму, так само як і старшого французького, так званого утопійного соціалізму, був вид хлопської нужди та кривди і гаряче співчуття з тою кривдою та бажання винайти такий суспільний порядок, у яким би та кривда була зведена до мінімум” [8, с.426]. Тому, пише далі І.Франко, “вчений історик розминувся зі своєю наукою і замість наукового викладу дав нам наївні міркування мужика, що не бачив світу і не потрафить піднятися думкою до зрозуміння вищої суспільної організації понад свою громаду або свій повіт і однаковою підвалиною суспільного зв'язку бачить свою особисту користь і приємність” [8, с.437]. Водночас відзначимо, що в даній статті І.Франко досить іронічно ставиться до концепції громадіства взагалі, а не лише Драгоманова. Однак зауважимо, що ця критика громадіства Драгоманова належить до початку 1900-х років, а в 1870–1980-х рр. Франко розглядав громаду як основу соціалістичного співжиття.

Громадіство І.Франка, на відміну від драгоманівського, мало ширшу соціальну базу. У його баченні громада являла собою “робочих людей”, тобто трудящих міста і села. Як зауважує А.Пашук, у цьому відношенні Франко був уже більше під впливом С.Подолінського, який також говорив про “громадіство”, “громадіський лад”, але соціальною силою яких є робітничий клас і трудове селянство” [9, с.100].

У взаємозв'язки громад та їх об'єднань, а також в їх демократичний статус І.Франко включав національні відносини. “Розуміється само собою, – писав він у праці “Мислі о еволюції в історії людськості”, – що коли такі зв'язки повторяться поперед усього з відрубних народностей, то й їм оставлене буде повне право самостійно управлятись, розвиватись і жити без ніякого верховенства одної народності над другою, більшої над меншою”, національні спільності володітимуть тими ж правами, що й громади. “... Поєдинчі великі народності чи крайові зв'язки можуть по власній уподобі і потребі лучитися з собою, залагоджувати можливі міжнародні спори, вести через виборних діла міжнародної обміни і т. д.” [4, с.138]. Тобто І.Франко не обмежував федерацію єдністю громад, але й поширював її на єдність народів. “Народи культурні, – писав він у листі до О.Рошкевич 20 вересня 1878 року, – вступають з собою у вічну федерацію, а всякі можливі їх звади залагоджує міжнародний виборний суд” [10, с.113].

Те, що нації є видом асоціації людей, уважав і М.Драгоманов. “Людство, – стверджував він, – є лише сукупність націй” [6, с.265]. Однак якщо громади існують за принципом “своя воля кожному”, то історик фактично відмовляв цю волю націям, зокрема

українській, коли писав, що не бачить “сили, ґрунту для політики державного відриву (сепаратизму) України від Росії” [6, с.266]. Пізніше, характеризуючи суспільно-політичні погляди Драгоманова, І.Франко відзначить обмеженість його федералізму: “Чим, властиво, був федералізм Драгоманова при ігноруванні основної його підстави – автономії національностей, найбільших і одиноких соціальних організмів, які можуть входити в федеральні союзи одні з одними, се також не легко уявити собі. Союз громади з громадою чи товариства з товариством – се ж занадто елементарна і круха підстава для того, щоб виключно на них будувати цілу систему федералістичного устрою” [8, с.437]. Не відводячи нації місця в структурі федерального устрою, Драгоманов фактично ігнорував її роль як різновиду громади. Франко пояснює це тим, що “в його духовнім арсеналі не було поняття нації як чогось органічного, історично кінцевого, нерозривного і вищого над усяку територіальну організацію” [8, с.438]. Отже, громадівський федералізм І.Франка був значно ширшим від драгоманівського. Принципи життя громад (вільний розвиток, самоуправління), відносин між ними (рівноправність) він переносив на нації і міжнаціональні відносини.

На таких же позиціях, як і Франко, щодо місця нації в структурі громадівського ладу стояв його соратник й однодумець М.Павлик. У федерації людей і товариств він бачив вільний зв’язок “більших моральних людських одиниць – народностей” [11, с.16]. Якщо М.Драгоманов недооцінював роль національного чинника, то Павлик надавав йому значення підвалини громадівського руху. На суді в м. Коломия 2.01.1886 року він заявив: “... Практично стоялисімо і стоїмо на ґрунті української народності” [11, с.17].

М.Павлик поглибив погляди М.Драгоманова та І.Франка на громадівський лад, його функції. Головним принципом життя громад є волевиявлення в усіх сферах життя – економічній, соціально-політичній, культурно-освітній. “Кожна хліборобська або ремісницька громада (то є всі чоловіки, парубки, жінки і дівчата), – писав він у статті “Друкований лист до всіх русинів в Галичині” (1880), – має право по-своєму впорядковувати свої справи... Цілий край повинен складатися з самих таких громад, що тільки добровільно пристають одна з одною до спілки в своїх справах. Управляють краєм вибрані від громади “посланці або урядники”. Причём члени громади “можуть їх (тобто посланців та урядників. – С.В.) скинути в кожній хвилі”. Члени громади мають право не тільки обирати, але й бути обраними до органів самоврядування. “... Кожна людина в громаді може бути вибрана послом або урядником” [12, с.335].

Однією з головних ознак волевиявлення в житті громад є свобода і рівність. Насамперед, це свобода бути господарем засобів виробництва: “Народ ухвалює: *вся земля – мужикам, всі фабрики і міста – робітникам*” [12, с.334]. Далі – свобода вибору сфери діяльності: “Кожна людина в громаді може братися до такого ремесла, якого схоче, перемінити його, коли сама схоче” [12, с.329]. І, нарешті, свобода в галузі освіти й навчання має залежати не від урядових інституцій, а “тільки від сумління й розуму самих професорів, котрі повинні в’язатися в цілім краю у вільні спілки (федерації), що мали би збиратися для наради над тим, аби укладати ліпші книжки, придумувати ліпший спосіб до науки та радити тільки, а не розказувати вчити в школах сяк або так” [12, с.329]. Щодо рівності, то вона, за М.Павликом, має охоплювати всі сфери життя і діяльності – сім’ю, економічні та політичні стосунки: “... Загалом кожна людина мусить мати рівне право в родині, громаді і краю” [12, с.335]. Причём рівноправність стосується людей, незалежно від національної, конфесійної чи станової належності: “Кожна людина кожної віри, народу і стану має право робити на ґрунті або фабриці в тій громаді, в котрій захоче і яка її прийме” [12, с.334].

У поглядах на громадівський лад М.Павлика, як зазначає В.Костюк, “знаходимо багато того, що сьогодні називаємо громадянським суспільством, до побудови якого прагне Україна” [13, с.126]. Ці слова цілковито можуть бути віднесені до М.Драгоманова, І.Франка та інших прихильників громадівства. І вони можуть слугувати сучасним державотворцям у пошуках розбудови української політичної системи.

1. Історія філософії України : хрестоматія : навч. посіб. / упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко [та ін.]. – К. : Либідь, 1993. – 560 с.
2. Українська душа. – К. : Фенікс, 1992. – 128 с.
3. Витанович І. Соціально-економічні ідеї у змаганнях галицьких українців на переломі XIX–XX ст. / І. Витанович. – Мюнхен, 1970. – 246 с.
4. Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості / І. Франко // Зібрання творів : в 50 т. / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 76–135.
5. Франко І. (Що таке соціалізм?) // Там само. – С. 44–55.
6. Горський В. С. Історія української філософії / В. С. Горський, К. В. Кислюк. – К. : Либідь, 2004. – 486 с.
7. Франко І. Чого хоче Галицька робітницька громада? / І. Франко // Зібрання творів : в 50 т. / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 151–164.
8. Франко І. Суспільно-політичні погляди М. Драгоманова // Там само. – С. 423–438.
9. Пашук А. Деякі питання соціалізму в публіцистиці І. Франка 70–80-х років XIX ст. / А. Пашук // Іван Франко. Статті і матеріали. – Л. : Вид-во Львів. ун-ту, 1960. – № 7. – С. 95–112.
10. Франко І. До О. М. Рошкевича (Львів, 20 вересня 1878 р.) / І. Франко // Зібрання творів : в 50 т. / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1986. – Т. 48. – С. 108–119.
11. Павлик М. Оборона М. Павлика перед окружним Коломийським судом 2 січня 1886 р. / М. Павлик // Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом. – Чернівці, 1912. – Т. 5. – С. 7–18.
12. Павлик М. Друкований лист до всіх русинів в Галичині / М. Павлик // Пропаший чоловік. Оповідання, публіцистика / М. Павлик. – Л., 1983. – С. 322–335.
13. Костюк В. Михайло Павлик: не останні сторінки до портрета / Володимир Костюк. – Косів : Писаний камінь, 2003. – 188 с.

*The essentiality of the public as political ideology, which objects the state and substitutes it for self-governing collective bodies – communities, is released in the article. The sources of the Ukrainians thinkers, such as M. Dragomanov, I. Franko, M. Pavlyk and others, to agree the idea of the public with the socialist idea and transfer of socialism onto the Ukrainian ground are enlightened.*

**Key words:** *community, the public, federation, “community socialism”.*

УДК 1 (091) (477)

ББК 87.3 (4 Укр)

Олег Гуцуляк

### МЕТАФІЗИЧНА УКРАЇНА В МЕНТАЛЬНОМУ ХРОНОТОПІ (філософсько-міфологічний аналіз)

*У даній статті пропонується метафізичне перепрочитання образу України завдяки аналізу ментальних уявлень етносу про хронотоп. Показано, що в українській культурі символом утраченої праслов'янської батьківщини (архетипно “Раю-Царства”, “Трію”) виступає “яйце-райце” (“писанка”). У російській ментальності цей архетип трансформувався в політичний архетип “Мандруючого Царства”, в той час як в українській – “Заповітного Царства”.*

**Ключові слова:** *ментальність, хронотоп, архетип, національна ідея, міфологема, Україна, Росія.*

Уважається, що основною ознакою нації є її **ментальність** (сукупність настанов і нахилів діяти, мислити та сприймати певним чином; своєрідна соціокультурна програма, що напівусвідомлена, а тому значною мірою є автентичною поведінкою індивідів, груп, етносів). Для української ментальності характерне, на думку Дм. Чижевського, “... «крейсування» між різними берегами духу” [26, с.104], між окцидентальним *ordo* (порядок життя і думки) та орієнтальним “орда” (сваволя життя і думки).

Але якщо апологет російської ментальності П. Чаадаєв проголошує, що “... **ми не належимо ні до Заходу, ні до Сходу, і в нас нема традицій ні того, ні другого** (підкреслення наше. – О.Г.) (цит. за: [32, с.69]), то значна частина українських дослідників, починаючи з О. Кульчицького, стверджує, що **в Україні є традиції “і того, і другого”**, тобто вона така собі “північна Атропатена” – носій принципу терпимості, духовної широти.

Щоправда, російські “євразійці” спробували проголосити “і те, і друге”, але, по суті, їхня позиція звелася до декларування **Росії як Європи Азіатської** (“... У наступ-



них долях наших, можливо Азія – це і є наш головний вихід”, – писав Ф.Достоевський після солдатської муштри в Семіпалатинську [19, с.32–40]). Те ж саме визначав М.Горький у статті “Дві душі”: “... У нас, росіян, дві душі: одна від кочовика – монгола, мрійника, містика, лінтюха. А поряд із цією безсилою душею живе душа слов’янина, вона... мало здатна до захисту від отрут, привитих їй, що отруюють її сили... У ньому (російському народі. – О.Г.) повинні були укріпитися начала Сходу, що обезличують душу. Ці начала викликали розвиток жорстокості, бузувірства, містико-анархічних сект – скопецтва, хлистовства, бігунства, “странничества”, і взагалі прагнення до “втечі від життя”, а також розвиток п’янства в жахаючих розмірах” [10, с.123–135]. Також творець російського Срібного віку В.Соловйов без заперечень визнавав домінуючим “східний” чинник у російській ментальності, проте відверто пропонував їй вибрати – чи вона зі “Сходом Ксеркса”, чи зі “Сходом Христа”.

Українські мислителі переважно настоювали на тому, що **Україна – виключно представник Окциденту**: “... безперечно, Україна була окраїною Європи, межею проти іншого, неєвропейського світу. Як Іспанія на Заході, так Україна на Сході Європи боронила останні bastiони європейського духу... Але, борючись, вона жила європейським життям, ... завжди європейським розвитком. В українців було європейське наставлення, а це рішає... Україна – частина духовна Європи, ... і тут нема чого європеїзувати: треба тільки підтримувати її вічний європейський дух. Органічний шлях українського розвитку європейський” [27, с.167]. Те ж саме твердження присутнє в працях Ю.Липи [29], В.Янева [50; 51]. Дослідник М.Сосновський генетичні витоки позиції “окцидентофілії” в українських мислителів убачає саме в Михайла Драгоманова [40, с.386–446].

Тому з’являються навіть такі заклики: “... Справжнім прокляттям України стала орієнтація на Візантію. В цьому дійсно є якийсь історичний фатум: спочатку київські князі Олег, Ігор, Святослав з параноїдальною наполегливістю намагаються поприбивати свої щити на брамі Константинополя; потім князь Володимир визнає безперечний авторитет Константинополя, переймаючи візантійську модифікацію християнства; а далі все на гурт – цезарепапізм, нещирість, розбратаність, зверхність Московщини, відібрана історія, традиції, мова, вивезені релігійні святині, викрадена назва первісної української держави Русі, поразка під Полтавою, неспроможність відстояти державу, голодомори, вислання до Казахстану, в Сибір, на Далекий Схід, знущання, гвалт, розстріли... Таке враження, ніби тисячу років тому комета українства попала в фатальне бісівське гравітаційне поле і, вичерпуючи останній енергетичний потенціал, нині догорає на чужинській орбіті” [33, с.227]. А отже, начебто слід зредувати, здеактуалізувати “чужий” українцям “візантійський менталітет” [18].

Головний акцент у визначенні сутності української ментальності ставиться на геополітичній **“межовості” (“мезо-”) самої України, її “проміжності”** (лат. *perineum*, грец. *perinaeon*), але з причин “остійського” становища щодо *Rex Romania et Germania* домінантою розглядається “Схід” – “Дике Поле”, **Україна** <= *ὀβ-κράϊνός* (старогрецьке) **“не-оброблена (земля)”, “цілинні землі” (*agri deserti*), стен:** “... Тут можна... звернутися до американської аналогії... Людина пограниччя – піонер і ковбой – стала в багатьох відношеннях репрезентативним американцем. Звичаї й установки, що виникли в умовах пограниччя, забарвили собою весь американський побут, не виключаючи землі... східного побережжя... Українською людиною пограниччя був козак, що в 16–17 сторіччях став репрезентативним типом свого народу... Військова організація пограниччя поширилася на розлогі простори” [30, с.33–39].

**На “границі двох світів”** (за В.Яневим) **породжуються межові ситуації** (*Grenzsituation*) – життя перебуває під постійною загрозою, є непевним, проблематичним: “... Постійна загроза смерті, випадковість, терпіння в житті українця вели до вироблення двох типів реакцій: авантюрно-козацького та потаємного існування. В ідеальному продовженні авантюрно-козацький тип вів до виникнення ентузіастичного компонента, а

притаманне існування супроводжувалося “відступом у себе”, “звуженням контактів зі світом”... [7, с.3]. Відбувається “представлення” буття з нижчої форми “біотичного”, тваринно-природного існування на його вищу, “екзистенціальну форму”, де **вісью ставлення до життя стає “трансценденція” – ідея чи ідеал** [28, с.713; 11, с.119].

“... Тоді, – пише В.Янев, – різниця між простим “буттям” і справжнім “існуванням” обрисовується гостро, людина хоче знайти у своїм бутті глибше відношення до трансценденції... При цій формі вісью відношення життя стає не воно саме, не турбота про життя, але щось вище за нього, якась “трансценденція”, якась ідея чи ідеал, що переступає й перевищує границі життя” [цит. за: 35, с.71]. Або: “... шукали ми істини у потойбічній, у трансценденції, находячи її відблеск у Божій всюдиприсутності, наявним віддзеркаленням якої була розкішна українська природа” [цит. за: 16, с.10].

Український філософ Д.Чижевський, проте, розглядав **“крейсування між різними берегами духу”** не тільки в географічному аспекті (“степ – ліс”), але й культурно-історичному: від християнства з його “еллінізмом” до Відродження й бароко [45, с.18]. Як на нас, то дискусійною видається позиція, за якою саме цей факт став причиною породження на українському ґрунті **розквіту пластичного мистецтва, “декоративності”**, що “... цінить більше широкий жест, ніж глибокий зміст, більше розмах і кількість, ніж внутрішню якість, більше вираз, форми вияву змісту, ніж зміст самий, одним словом – цінить більше “здаватися”, ніж “бути” [45, с.18]. Думається, що цей **“орнаментально-декоративний синдром”** має більш глибокі й давні причини.

Адже ментальність будь-якого етносу сягає своїм корінням доісторичності, а тому вона (ментальність) – “... не щось «невловиме», це те, що виникло ще за часів, коли і сам розум із своїм бажанням ієрархічно пояснити навколишній світ ще «дрімав». Ментальність як глибинний рівень психіки раз у раз підсвідомо “виявляється” в кожному з нас” [31, с.39–44].

Сучасник Д.Чижевського Д.Донцов, навпаки, **“межовість” українців занурював у глибинну ситуацію всього людства**: “... Війна між націями вічна. Війна є вічна. Історія це підтверджує... Війна – це боротьба націй за їх посідання” [17, с.243]. Тобто цілком за Гераклітом: “... Війна (Полюмос) – батько всіх, цар всіх: одних вона оголошує богами, інших – людьми, одних творить рабами, інших – вільними” (29-й фрагмент антології Дільса-Кранца). Згідно з Д.Донцовим, саме носіями “ментальності воїна-хлібороба” є представники нордійської (північної) раси, що виступає чи то цементуючим ядром, чи то головним ферментом для українців.

Власне ще М.Костомаров говорив, що **витоки історичних колізій** (у тому числі і війн) народів (культур, цивілізацій) **беруть початок в етнічній ментальності** – “... одвічній психіці людей, в духовному складі, його прийомах або складі розуму, напрямі волі, погляді на життя духовне і громадське, всьому, що створює вдачу і характер народу – цих потаємних причинах його особливості” [35, с.6].

А та чи інша “домінанта” психічного складу начебто, на думку Д.Пісарєва, залежить від того, яке **харчування даного етносу**: “... Різноманітність їжі, що веде за собою різноманітність складових крові, служить основою різнобічності розуму та гармонійної рівноваги між різнорідними силами та прагненнями характеру” [цит. за: 32, с.89]. Це дало навіть підстави українським етнологам В.Щербаківському та Ю.Кочержинському сформулювати концепцію про етногенез українців від первісних “плодоїдів”, на відміну від решти “твариноїдів”, апофеозом яких вони виставляють росіян.

Існує версія, що не останню роль у творенні української ментальності відіграло **радіаційне (земне та космічне) опромінення**: “... Зростанню енергетичної потуги українців сприяли й інтенсивні висліди геомагнітної та іншої геофізичної енергії, що спостерігається на наших теренах, надто в місцях геологічних розломів Карпатських і Кримських гір, Українського кристалічного щита, що перерізує Україну, Київських гір тощо. На острові Хортиці є глибокий тектонічний розлом земної кори. Із нього йде та-

кий ураганний смерч земної енергії, що рівний йому на Земній кулі є лише в одному місці – десь в Центральній Америці” [12, с.50].

“... Український терен, – пишуть автори “Історії філософії” А.Бичко, І.Бичко, В.Табачковський, – унікальне місце на європейському континенті. Ще за доби неоліту ... в результаті з’єднання Чорного моря (до цього воно було озером) із Середземним і пов’язаного з цим зниження загального рівня вод тут надзвичайно інтенсифікувалися процеси формування гумусу. Внаслідок цього ... сформувалися ґрунти, що були “результатом щасливого і дуже складного комплексу цілого ряду фізичних передумов”. Заслуговує на увагу, що ніде на планеті навіть за мільйон років не виникло чогось подібного. Землі Наддністрянщини та Наддніпрянщини – єдине у світі місце, де чорноземна смуга сягає 500 км завширшки” [6, с.306].

Без сумніву, погоджуємося з О.Кульчицьким, що така земля, як *український ландшафт не може не впливати на підсвідомі структури психіки тих, хто на ній живе і працює* [44, с.129].

Руська геологічна платформа, на якій розташована Україна, колись становила собою дно третинного моря Тіфія (Tetic), а протягом четвертинного періоду її вкрили осади радіоактивного льосу (вид глинистого ґрунту), що їх приносили вітри зі східної Азії (аналогічно було забезпечене багатство ґрунтів Північно-Східного Китаю): “... Із літаючими пісками та пилом, – пише німецько-американський учений К.Г.Менгес, – частинки кремнію проробляли відносно недовгий шлях і відклалися піском на обширних рівнинах Внутрішньої Монголії, Східного Туркестану (Такла-Маканської пустелі), але більш легкі речовини розносилися всією Євразійською рівниною, потрапляючи навіть углиб Європи, де, осідаючи, вони утворювали не тільки льосові райони Месопотамії, Анатолії та Угорської пустині (рівнини), але також Західної Німеччини та Іль-де-Франсу. Льос жовтого кольору, але в місцях, де гниття багатой рослинності продовжувалося довгий час, він темнів, ставав чорним. Це чорнозем – чорні ґрунти західної та північно-західної частини Чорноморсько-Каспійських степів, теперішньої України, та північної частини степів Західного Сибіру та Північного Казахстану. Це найбільш родючі з відомих ґрунтів. Присутність чорнозему вказує, що там, де тепер тільки трав’янисті степи, колись були обширні ліси. Чорнозем забезпечує при обробці орні землі найбільш високою природною родючістю... *Західна частина Євразійської рівнини, як правило, розглядається як праатьківщина індоєвропейських народів.* Осілі землеробські племена... займали крайній південний захід рівнини – приблизно територію сучасної Західної України, включаючи Київ і Карпати, і навіть землі на захід від Карпат... на Середньодунайській низині; ті ж, хто були кочівниками за перевагою, кочували на сході рівнини, тобто Чорноморсько-Каспійським степом, можливо, що й Туранською рівниною. Слід думати, що ці... протоіндоєвропейці... являли собою щось схоже на ядрові групи, які говорили на різних, але близькоспоріднених діалектах. З плином часу ці індоєвропейські групи приходили і відходили... Слова, що були спільні всім ядровим групам, являють собою... деякі землеробські назви, назви домашніх тварин, терміни спорідненості, позначення народження і смерті, дня і ночі, небес, сонця, зір та місяця, числівники до сотні, всі особові та інші займенники, позначення процесів їжі, пиття, несення, знання, бачення тощо, тобто це певні важливі та основні терміни... *Балтослов’яни залишилися в східній частині першоопчаткової батьківщини осідлих індоєвропейців* і, напевно, дещо поширилися, коли район після відходу багатьох інших індоєвропейців став більш свобідним... У той час ... *балтослов’яни залишилися за перевагою на тій території, де жили завжди...* маючи безпосередніми сусідами уральські та саамські народи... далеко від середземноморської цивілізації... Можна, напевно, говорити про *більшу “чистоту” індоєвропейської природи в балтослов’ян*” [34, с.23–24, 28–29].

Так, корені української ментальності сягають часів “загальнослов’янщини”, коли *праслов’яни мешкали в особливому регіоні (locus internus) на стикові птолемеєвих*

**Германії та Сарматії, де сходилися культурні впливи Заходу і Сходу**, тобто, за В.Королюком, на теренах лісостепової та лісової зони Європи від Балтики до Карпат і Дніпра, Дону та навіть Азовського моря [24, с.15–16].

Відомий педагог К.Ушинський писав: "... Слов'янин у своїй первісній формі... був корінним мешканцем малоросійської рівнини... А тут... він жив, не змінюючи дідівського звичаю... Світлий малоросійський ландшафт, з нескінченним, ніколи не затьмарюваним краєвидом, із цілим морем тучного колосся, з прозорою, тихою річкою, і все це зігріте жарким, але ніколи не жагучим, промінням сонця, перейняте якимось світлим супокоєм, – ось тип малоросійської рівнини. Цей ландшафт, дещо одноманітний і скучний, відбиває в собі, як у дзеркалі, всю душу первісного слов'янина... На кожній точці рівнини його обіймає один і той самий горизонт, на кожній точці душа його буде виповнена одними й тими ж відчуттями. Він любить жити широко, як широкий його небокрай... Прагнення до розширення, обумовлене, таким чином, самою місцевістю, змушувало слов'ян розселятися в усі сторони; і скрізь вони намагалися, якщо це тільки можливо, перенести із собою і свою улюблену вітчизну" [43, с.107–108].

Український культуролог С.Андрусів констатує: "... Дитинство українського етносу, мабуть, було "раєм" у цьому райському куточку землі. Може, тому, непристосовані до суворих, жорстоких взаємин "дорослих" народів (війни, насильство, агресія, підступність тощо), ми й мали таку невдячну історію. Звідси постійна українська... емотивність вдачі... а також ліризм, поетичність світосприймання і вислову, а разом з тим квієтизм, вдача від дійсності, соціальна пасивність, байдужість" [2, с.134].

Також існує твердження про те, що "... рай Шелленської доби (Шелльської доби раннього палеоліту, 3 млн – 150 тис. років тому. – О.Г.) міг бути не в Єгипті чи в багністій Мезопотамії, а на землях України, де був рівний та урожайний степ, чисті річкові води, маси диких звірів і чудове підсоння (стоянки первісних людей в Україні – Королеве і Рокосове на Закарпатті, Лука-Врублевецька в Подністров'ї, Лабушине на Одещині, Амвросіївка на Донбасі, 15 пам'яток у Криму. – О.Г.)" [36, с.12–13]. "... Тут справді були ідеальні умови для фізичного й духовного розвитку аборигенів. Тут не було пекельної, що розманіжує тіло й мозок, спекооти тропіків. Тут не було й крижаної задубілості Півночі... Тож бо й утунчився такий потужний чорнозем, що його тут, на крихтньому клаптику планети, зібралось 20% від усіх світових запасів за площею і 30% – за масою. Тут був погідний, лагідний клімат, казкові природні багатства" [12, с.48]. Саме тут ми "... першими на планеті сконсолідувалися в народ, створили першу в світі цивілізацію, першу державу і багато чого ще першого. Водночас ми продемонстрували надзвичайну етнічну живучість, рекордну тяглість свого історичного буття" [12, с.47].

Проте І.Каганець іде ще далі вглиб: "... Значний масив українських земель (приблизно Вінничина і Житомирщина) з часу появи на земній кулі перших наземних рослин та перших тварин (Силурійський період) ні разу не був затоплюваний водами морів чи океанів. Це означає, що протягом сотень мільйонів років тут зберігався і нагромаджувався родючий ґрунт та послідовно розвивався найбагатший у світі генетичний фонд. Це означає, що протягом усієї історії нашої планети ця земля відігравала роль недоторканої генетичної скарбниці, ... велетенського природного "Ноева ковчега", де формувалась і звідки розселялась по новоутвореній суші флора і фауна, а разом з ними і людність. Це означає, що **саме терен України є... містичним місцем планети**" [38, с.141–142]. Цікаво, що аналогічно беззмінним у геологічному сенсі із часів Юрського періоду є ландшафт Австралійського континенту.

Та як би іронічно не ставитися до цих поглядів, не слід забувати того факту, що **Україна була передльодовиковою зоною**: мешкаючи біля льодовиків, наші пращури не могли звернути увагу на **бурхливий розквіт життя біля крайки танучого льоду**, буйну рослинність альпійських лук, надзвичайну медоносність північних трав, цілющі властивості води гірських ручаїв, бо структура талої води значно відмінна і якісніша від

звичайної. Зрештою, як писав етнолог Л.Гумільов, "... з танучого льодовика стікали струмки чистої води, які зрошували степи, що підступали до льодовика, наповнювали западини, перетворюючи їх на озера, і створювали той благодатний клімат, в якому квітнула культура... палеоліту" [13, с.13].

Предки уявляли *землю у формі кола (orbis terrarum, heimskringla), а в його центрі вони розташовували себе, свій рід (плем'я), свою територію, країну, огорожену з усіх боків водами, лісами та горами.* Саме коло було символом, ідеограмою самообмеження себе у своїй обмеженості та поодинокості. Воно було світлим і приємним, що протиставлялося чужому та сумнівному оточенню. Етнологія цей феномен визначає як "*коло трайбаліста*" (від англ. tribe – "плем'я", "клан", "компанія"; пор. із церковнослов. "требище" – "приятельство"). Коло обмежує внутрішній кінечний простір, але коловий рух, який утворює цей простір, потенційно безкінечний. Більш повне втілення ідея кола знаходить у *часовому плані (хронотопі) – циклічній концепції часу.* Добовий та річний колообіг сонця поєднав циклічність часу із циклічністю простору, що, на думку В.Топорова та М.Мейлаха, знайшло відображення в структурі мегалітичних споруд, пов'язаних з астрономічними розрахунками часу й т. зв. "колових" календарів, в ієрогліфічних або інших символічних способах відліку – позначення часу через фігуру кола, тобто в уявленні регулярного повторення подій, що відображаються в ритуальній практиці "початкових часів" першотворення та "райського" існування першолюдства [42, с.10–19].

У багатьох традиціях "*космос*" уявляється *кулею* (графічно – коло; давньоєгипет піwf) чи його *опредмеченими варіантами (яйце, диск, черепаха, кит),* оточеними неорганізованим хаосом (довньєвр. tēhōm). Видимий світ (земля) уявляється коловим сегментом і схематично – у формі *кургану.* Над ним – небо, а під ним – потойбіччя. Можливо, саме з появою цього уявлення й виникла *назва "Україна" від санскритського ikhraiā "пагорб", "курган"* [41, с.112], тобто "*земля священних пагорбів-могил*" (право на яких не могло бути порушене навіть відчуженням землі; т. зв. "одалітет"), бо якості осіб переносилися на землю і вона теж уважалася благородною, вільною: поховані в ній воїни, заслуги яких були головними в ієрархічній шкалі заслуг, "впливали", "допомагали" живим (надсилали родючість, примножували сили захисту) [5, с.25–26].

Власне "*яйце-райце*" є *символом цього "втраченого раю" слов'янства, "Саду Царства", "сконденсованого простору та сконденсованого багатства"* [15, с.55–59; 21, с.78], що дійшло саме з часів раннього палеоліту [36, с.24]. Українське "*писане яйце (писанка),* тим самим, є "*іконою", "вікном" у цей "утрачений рай"* [14].

У писанці, "яйці-райці" образотворчо "... вирікається сакральний прообраз світу та прапоезія, яка зберігає в мисленні силу істини буття. Прообраз світу існує тут в первісній єдності надлюдського й людського, живого і неживого... З огляду на цю цілісність можна стверджувати, що принцип всеєдності (єдності людини з усіма живими і неживими предметами світу), який становить внутрішнє ядро замовлянь... міг існувати тільки в контексті ширшого світогляду всеперевтілення, переходу однієї істоти після своєї смерті в іншу як у свою нову іпостась... Таємниця всеєдності і всеперетворення... може бути розкрита тільки через... слово. ... Слово надавало сакральності реальним речам, діям і явищам" [52, с.15, 20]. "... Символ – це зовнішній знак для уявлень, емоцій і ідей, що не дадуться виразити інакше у слові. Символ є отже якістю вищою від слова. Символ висказує все те, що заключене в цілій системі ідей, а рівночасно щось більше, щось, що в даній системі ідей не дасться висказати ні словом, ні в жоден інший спосіб. Думаючи про символ, чи викликаючи його в нашій свідомості чи теж у магічній дії, ми немов «одним словом» заторкуємо увесь комплекс з усією його ідейно-моральною висотою і глибиною. Через цю свою властивість символ стається святістю для його визнаців... Тому старинні віщуни знайшли символ. Вартість вищу за саме слово. Слово слів. Слово – ідею, що дає початок цілим системам людської думки..." [46, с.745–746].

Отже, ми бачимо тут не абстракції, а *чуттєво-образний спосіб вираження.* У цьому сенсі вважаємо, на протиположній позиції М.Розумного [39, с.72], що *українська ідея заро-*

дилася спершу у сфері конкретно-чуттєвих уявлень, а вже потім постала як *“атомарне абстрактне уявлення”*, тобто українська ідея виростає не з атому до універсуму, а навпаки – універсум стискався до сингулярної точки – *“атома серця”* (метафора Олександра Олеся), і ця конкретно-чуттєва українська ідея, за Д.Донцовим, складається “... з ясно сформульованої мети, з образу ідеалу, до якого стремить національна воля, з самої волі і з чуттєвої сторони, з національного “еросу”, “емотивності” [цит. за: 35, с.11].

М.Шлемкевич писав: “... наше мрійництво не є імажинарним мрійництвом, але є мрійництвом серця, емоційним мрійництвом. Українські Пер Гюнти топляться в настроєво-почувальному морі, в його безмежності, і знаходять себе не в сагах, але в найкращому виразі тієї емоційно-настроєвої сфери – в ліричній пісні... Ось протоплязма нашої душі, її праматерія” [47, с.104–106].

У.Самчук у трилогії “Ост” (“Морозів хутір”, 1948) визначив: “...Помиляєтеся ви всі трагічно і беззастережно, коли думаєте, що наша справа керована такими ось паперовими знаками. Наші люди... гнані одним і тим самим чортом, яким свого часу були гнані люди Святослава Завойовника, Володимира Святого чи Ярослава Мудрого. Ви думаєте, що даремно воскрес тризуб Володимира або ідея відновити в Києві великий стіл нашого державного первопочатку?... Помиляєтеся всі, що так думаєте, бо природа, в якій суджено нам жити, диктує нам свої закони і ми є тільки її сліпими виконавцями... Заперечити нас нема змоги. Ми в пульсі і ритмі землі, в її космічному круговороті, і вигнати нас звідти нема поки що сили. Ми будемо, і тільки тоді, як ми саме будемо, почнеться нова ера культурного завершення цього моста між Європою та Азією” [цит. за: 25, с.506].

У Росії успадкована від *“загальнослов’яничини”* архетипна форма *“Раю-Саду-Царства”* породила політичний архетип *“Странствуючого (Мандруючого) Царства”*: “... Русь же котиться: її царство – далеч і шир, горизонталь” [8, с.226], яка, до речі, як *“дорога-горизонталь”*, є системою посередництва, зокрема між живими та мертвими, котру реалізує жрець – *“господар дороги душ”*, що поєднує схід із заходом [37, с.132]. Про це ж саме писав М.Бердяєв: “... У долі Росії величезне значення мали фактори географічні, ... її неоглядні простори... російський народ примушений був до утворення величезної держави... Сходо-Захід... але нелегко давалася організація цих просторів (з одного центру. – О.Г.) ... підтримання та охорона порядку в ній... Російська душа прибита розлогістю, вона не бачить меж, і ця безмежність не звільняє, а уярмлює... Російські лінощі, безтурботність, брак ініціативи, слабо розвинуте почуття відповідальності з цим пов’язані” [4, с.59].

На кожному новому етапі політичної історії Росія *“зрікається старого світу”* та *“спустошує національні пантеони”*, *“преображається”* (за С.Франком, В.Ерном, Е.Трубецьким, Б.Вишеславцевим, О.Лосевим). Російська дослідниця І.Яковенко пише: “... Архаїчний субстрат російської ментальності наділяв релігійну культуру пафосом неприйняття держави та цивілізації. Світозреченська традиція – тільки форма осмислення та обґрунтування цього неприйняття” [49, с.81]. Одним із матеріальних виразників цієї традиції стала *“слободизація”* Росії: *“слобідське”* неодмінно означає *тимчасове*, в будь-який момент готове до вигнання, знесення й переміщення, те, що облаштовується будь-як, щоб день прожити, принципово чуже й навіть вороже будь-якому відтінкові стабільності, спадковості, укоріненості [9, с.87; 3, с.86].

Тобто, як на нас, Росія досі перебуває в полоні т. зв. *“схеми міфологічного універсуму”*, який не стільки створений, але й “... перманентно твориться: його буття визначає постійно діюча у порубіжній ситуації генетичного контакту хаосу та ойкумени позиція руйнування–творення... а пріоритети... шокуюче співпадають з наведеними Е.Фроммом ознаками некрофільної орієнтації” [48, с.17].

Власне, як наслідок *“пост-міфологічної схеми універсуму”* з його елементом *“архе”*, в українців, навпаки, основним архетипом стає *“Заповітне Царство”* як *“особливе місце”* (*lokus atoenus*) у всесвіті, *“наш периметр простору”* (Україна), в

якому відчувається у *своїй приватності єдність цілого* (наприклад, міжетнічне “ми – козаки”), а *в цілому – своя приватність* (неповторні “я” – спершу як русич, литвин, молдаванин, черкес, абазин, татарин та ін., потім – як наділений певною характерною ознакою, що відображає “сміхованське” прізвисько). Знаменним уже видається те, що в рік зруйнування Запорізької Січі (1775 р.) в іншому кінці європейського цивілізаційного простору народжується держава – США – на цій же ідеї *співіснування (“братоловбля”, “філадельфії”) егоцентричних “я” в рамках досконалого Закону (Конституції)*, що поважає егоїзм та обмежує свободу тільки в крайніх випадках його загрози егоїзмові рівноправних “я” та корпоративно-державному.

**Україна “виокремлена” (“україна”) від решти профанного світу:** “... «Кадош» означає (на івриті. – О.Г.) «святе» і «відняте», «відокремлене». «Кадеш, кадеш, кадеш» – лунає в Ісайї. Свят, свят, свят наш Господь. Він святий у просторі – отже, відокремлений від простору, святий у часі – отже, відокремлений від часу. **Святити – означає відокремлювати, і навпаки, все відокремлене – святе**” [23, с.214].

Як пише С.Аверинцев, “... Характерно, що Ягве знову і знову вимагає від своїх обранців, щоб вони, вступивши в спілкування з Ним, передусім «виходили» б кудись у невідомість з того місця, де вони були закорінені до цього часу... Стан «виходу» явно має в системі давньоєврейської літератури вагомість символу: людина чи народ повинні «вийти» з інертності свого існування, щоб стати десь у просторі перед Ягве, як воля проти волі” [1, с.276].

**Україна – це своєрідний медіум між людиною та універсумом**, що дозволяє “встановити стосунки” з космосом та Всевишнім. Ось як це описує Ф.Достоєвський (подаємо мовою оригіналу): “... Белые башни и золотые главы собора сверкали в яхонтовом небе... Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною... Какая-то как бы идея воцарялась в уме его – и уже на всю жизнь и на века веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга. И никогда, никогда не мог забыть Алеша во всю жизнь свою потом этой минуты. «Кто-то посетил мою душу в тот час», – говорил он потом с твердой верой в слова свои...” (“*Брати Карамазови*”).

**Україна – це простір, де людина реалізує своє бажання “жити у священному”** – тобто бути “... в об’єктивній реальності, не дати паралізувати себе безкінечною відносністю суб’єктивних досвідів, жити в реальності, в дійсному, а не ілюзорному світі” [22, с.26].

Отже, людина в Україні знаходить себе не просто як “Людина Просторова”, тобто сформована й зумовлена специфічною якістю простору – рельєфом, ландшафтом, як це бачиться О.Дугіну [20, с.13], а як *людина метафізична, людина “сакрального простору”, “священного кола”, “центру світу”*, де зустрічаються Небо і Земля, де в людині здійснюється ця зустріч, через неї проходить доторк усіх світів та всіх зв’язків – минулого, теперішнього і майбутнього.

1. Аверинцев С. Древнееврейская литература / С. Аверинцев // История всемирной литературы : в 9 т. – М. : Наука, 1983. – Т. 1. – С. 271–302.
2. Андрусів С. Характерологія українців: національний Космо-Психо-Логос / С. Андрусів // Матеріали конференції “Нарід, нація, держава : українське питання у європейському вимірі”, (Львів, травень 1993 р.) наук. зб. Українського Вільного Університету / гол. ред. і упоряд. А. Карась. – Мюнхен ; Львів : Вид-во УВУ, 1995. – С. 132–136.
3. Ахиезер А. С. Диалектика урбанизации и миграции в России / А. С. Ахиезер // Общественные науки и современность. – 2000. – № 1. – С. 78–89.
4. Бердяев Н. Судьба России : опыты по психологии войны и национальности / Н. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 212 с.
5. Бессонова С. С. Скифские погребальные комплексы как источник для реконструкции идеологических представлений / С. С. Бессонова // Обряды и верования древнего населения Украины : сборн. науч. труд. – К. : Наук. думка, 1990. – С. 25–26.

6. Бичко А. К. Історія філософії / А. К. Бичко, І. В. Бичко, В. Г. Табачковський. – К. : Либідь, 2001. – 408 с.
7. Бійчук Г. Особливості української ментальності: погляди етнопсихологів / Г. Бійчук // Історія в школі. – 1997. – № 10–11. – С. 1–5.
8. Гачев Г. Д. Европейские образы Пространства и Времени / Г. Д. Гачев // Культура, человек, картина мира / отв. ред. А. И. Арнольдов, Б. А. Кругликов. – М. : Наука, 1987. – С. 198–227.
9. Глазычев В. Слободизация страны Гардарики / В. Глазычев // Иное : хрестоматия нового российского самосознания. – М., 1995. – № 1. – С. 87.
10. Горький А. М. Две души / А. М. Горький // Летопись. – 1915. – № 1. – С. 123–135.
11. Гринів О. Співвідношення християнського і національного ідеалів української людини в дослідженнях Володимира Янева / О. Гринів // Народна творчість та етнографія. – 2000. – № 4. – С. 117–122.
12. Губко О. Прадавність української психології / О. Губко // Учитель. – 1998. – № 11–12. – С. 44–51.
13. Гумилёв Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия / Л. Н. Гумилёв. – М. : Мишель и К<sup>о</sup>, 1993. – 336 с.
14. Гуцуляк О. Б. Про таємничу символіку писанки / О. Б. Гуцуляк // Писанка. – Верховина, 1994. – № 3 (10). – С. 12.
15. Даниленко В. Стереотип, монотип, архетип у культурних моделях / В. Даниленко // Слово і час. – 1994. – № 1. – С. 55–59.
16. Дахній А. Й. Культурне відродження України в контексті європейської духовної традиції : (Екзистенціальні мотиви в українській культурі) / А. Й. Дахній // Проблеми державності та національно-культурне відродження України / відп. ред. В. П. Лисий. – Л. : Світ, 1993. – С. 9–16.
17. Донцов Д. Націоналізм / Д. Донцов. – Лондон ; Торонто : Укр. Видавнича Спілка, Ліга Визволення України, 1966. – 363 с.
18. Донченко О. Архетипи соціального життя і політика : (глибинні регулятиви психополітичного повсякдення) / О. Донченко, Ю. Романенко. – К. : Либідь, 2001. – 334 с.
19. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : в 30 т. / Ф. М. Достоевский. – Л., 1984. – Т. 27. – С. 32–40.
20. Дугин А. Г. Основы геополитики : геополитическое будущее России / А. Г. Дугин. – М. : Арктогея, 1997. – 408 с.
21. Дяченко М. В. Простір і час у фольклорних світах : пам'ять генерацій / М. В. Дяченко, О. С. Частник // Філософська думка. – 1999. – № 1–2. – С. 64–79.
22. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде ; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
23. Эпштейн М. Н. Учение Якова Абрамова в изложении его учеников / М. Н. Эпштейн // Логос : Ленинградские международные чтения по философии культуры. – Л., 1991. – Кн. 1 : Разум. Духовность. Традиции. – С. 211–254.
24. Королюк В. У истоков славянской общности / В. Королюк // Изучение культур славянских народов / ред.-сост. В. Злыднев, Ю. Ритчук. – М. : Наука, 1987. – С. 14–20.
25. Костюк Г. Образотворець “времени лютого” / Г. Костюк // Українське слово : хрестоматія української літератури та літературної критики ХХ ст. / упоряд. В. Яременко, Є. Федоренко ; підгот. текст. В. Яременка ; наук. ред. А. Погрібний. – К. : Рось, 1994. – Кн. 2. – С. 499–514.
26. Кримський С. Б. Дмитро Чижевський про національне визначення історико-філософського процесу в Україні / С. Б. Кримський // Філософська думка. – 1998. – № 3. – С. 103–110.
27. Крупицький Б. Основні проблеми історії України / Б. Крупицький. – Мюнхен : Вид-во УВУ, 1955. – 167 с.
28. Кульчицький О. Риси характерології українського народу / О. Кульчицький // Енциклопедія українознавства : в 2 т. – Мюнхен ; Нью-Йорк : Молоде життя, 1949. – Т. 2. – С. 713.
29. Липа Ю. Призначення України / Ю. Липа ; передм. В. Мороза. – Л. : Просвіта, 1992. – 270 с.
30. Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом / І. Лисяк-Рудницький // Народна творчість та етнографія. – 1996. – № 1. – С. 33–39.
31. Лімборський І. Сентиментальність та сентименталізм в українській культурі / І. Лімборський // Вісник Академії наук України. – 1994. – № 2. – С. 39–44.
32. Лосский Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. – М. : Высш. шк., 1991. – 559 с.
33. Михальченко М. Україна доби межичасся : блиск та убозтво куртизанів / М. Михальченко, З. Самчук. – Дрогобич : Відродження, 1998. – 288 с.
34. Менгес К. Г. Восточные элементы в “Слове о полку Игореве” / К. Г. Менгес ; пер. с англ., предисл. Р. Якобсона ; отв. ред. А. Н. Кононов. – Л. : Наука, Ленинград. отд., 1979. – 266 с.
35. Москалец В. П. Психологічне обґрунтування української національної школи / В. П. Москалец. – Л. : Світ, 1994. – 120 с.
36. Паїк В. Корінь безсмертної України і українського народу / В. Паїк. – Л. : Червона Калина, 1995. – 237 с.
37. Парахонский Б. А. Язык культуры и генезис знания / Б. А. Парахонский ; отв. ред. П. Ф. Йолон. – К. : Наук. думка, 1988. – 211 с.



38. Продум М. Нація золотих комірців : психоінформаційна концепція України / М. Продум. – Тернопіль : Мандрівець, 1994. – 157 с.
39. Розумний М. Національна ідея: етапи розвитку / М. Розумний // Наука і суспільство. – 1996. – № 1–2. – С. 14–18, 72.
40. Сосновський М. Ідеологія “чинного націоналізму” Д. Донцова / М. Сосновський // Націоналізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К. : Смолоскип, 2000. – С. 386–446.
41. Стрижак О. С. Про що розповідають географічні назви / О. С. Стрижак. – К. : Наук. думка, 1967. – 112 с.
42. Топоров В. Н. Круг / В. Н. Топоров, М. В. Мейлах // Мифы народов мира. – М. : Сов. энциклопедия, 1988. – Т. 2. – С. 10–19.
43. Ушинский К. Д. Сочинения : в 11 т. / К. Д. Ушинский. – М. : Изд-во АПН РСФСР, 1948. – Т. 1. – С. 107–108.
44. Хрущ О. Український характер: історико-культурні та геополітичні умови його формування / О. Хрущ // Збірник наукових праць : філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ : Вид-во Прикарпат. ун-ту, 1996. – Ч. 1. – С. 123–140.
45. Чижевський Д. Нариси історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – 3-тє вид. – Брюссель ; Мюнхен ; Лондон ; Нью-Йорк ; Торонто : Вид-во СУМу, 1991. – 175 с.
46. Шаян В. Віра предків наших. Т. 1 / В. Шаян. – Гамільтон (Канада) : Об'єднання Українців Рідної Віри, 1987. – 864 с.
47. Шлемкевич М. Душа і пісня / М. Шлемкевич // Українська душа / відп. ред. В. Храмова. – К. : Фенікс, 1992. – С. 97–112.
48. Шоркін О. Д. Схеми універсумів : методологічний проект зв'язності культур : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філос. наук / О. Д. Шоркін. – К. : Вид-во КДУ, 1999. – 32 с.
49. Яковенко И. Цивилизация и варварство в истории России / И. Яковенко // Общественные науки и современность. – 1995. – № 6. – С. 78–85.
50. Янів В. Проблема психологічного окциденталізму України / В. Янів // Визвольний шлях. – 1965. – № 10. – С. 1042–1137.
51. Янів В. Протиставлення Сходу й Заходу з психологічного погляду / В. Янів // Визвольний шлях. – 1953. – № 6–7. – С. 20–24.
52. Ятченко В. Замовляння та їх значення для вивчення ментальності українців / В. Ятченко // Народна творчість та етнографія. – 1996. – № 1. – С. 15–21.

*In this article the metaphysical reading of Ukraine's Image through analysis of mental conception of ethnicity chronotope. Shown that in the Ukrainian culture symbol of the lost pre homeland (archetype "The Kingdom of Heaven", "Irij") is "jajtze-rajtze" ("pysanka"). In the Russian mentality now transformed into a political archetype "Traveling Kingdom", while the Ukrainian – "Cherished Kingdom".*

**Key words:** *mentality, chronotope, archetype, national idea, myth, Ukraine, Russia.*

**УДК 1 (091) (477)**

**ББК 87.666.6**

**Роман Пятківський**

## **СТАНІСЛАВ ОРІХОВСЬКИЙ ПРО МИСТЕЦТВО УПРАВЛІННЯ ДЕРЖАВОЮ**

*Стаття присвячена теорії ефективного керівництва державою, яку розробив видатний український філософ-гуманіст епохи Відродження Станіслав Оріховський. У центрі дослідження – зміст запропонованої мислителем концепції “досконалого” правління, а також визначення ключових принципів його філософії політики. Філософія Станіслава Оріховського розглядається як важливе джерело становлення української теорії “моральної політики” та консервативної духовної традиції.*

**Ключові слова:** *держава, загальне благо, мудрість, справедливість, консерватизм.*

Криза влади, яка тією чи іншою мірою супроводжує Україну впродовж усього періоду її незалежності, а також розгубленість і безпорадність, яку відчуває більшість українців під час спроб вибрати гідних, ефективних політиків, робить актуальними пошуки надійних критеріїв оцінки діяльності претендентів на чільні місця в державі. Оскільки звернення до зарубіжних теорій організації та оцінки влади є вочевидь недостатнім, важливо досліджувати український філософський досвід розв'язання цих питань. Зокрема, виробленню відповідних ціннісних установок і вимог, якими керуватимуться українсь-

кий народ та його еліта в політичному житті, своїй повсякденній та історичній діяльності сприятиме вивчення філософської творчості Станіслава Оріховського (1513–1566).

Багата теоретична спадщина видатного українсько-польського публіциста, філософа та історика XVI століття залишається в нас, на жаль, малодослідженою й недостатньо затребуваною в суспільній практиці. Сучасні вітчизняні дослідники звертаються до філософських позицій С.Оріховського переважно в контексті загальних розвідок над історією української філософської думки (С.Возняк, М.Голянич, В.Горський, В.Огородник, І.Огородник) або в працях, присвячених комплексній характеристиці філософії українського ренесансного гуманізму (М.Кашуба, В.Литвинов, Д.Наливайко, І.Паславський). Політико-правові та історіософські концепції мислителя спеціально вивчали П.Сас та Д.Вирський, а релігійно-філософський аспект його творчості – Р.Множинська. Найбільш системно філософію С.Оріховського досліджує В.Литвинов, який підготував українські переклади основних творів видатного гуманіста.

Мета статті – розкрити філософські погляди С.Оріховського на політику як мистецтво, що ґрунтується на принципах ефективної діяльності правителя та державної еліти.

Як відомо, ключовими ознаками філософії Відродження були її гуманістична спрямованість і секуляризація у сфері соціальної філософії, що сприяло відновленню втраченого з часів античності інтересу до питань держави і права. Визначне місце серед мислителів епохи, які розвивали суспільно-політичну теорію (Й.Альтузій, Ж.Боден, Г.Гроцій, Н.Макиавеллі, Т.Мор та інші), належить українському гуманісту з блискучою європейською освітою С.Оріховському, якого на Заході називали “українським Демостеном” та “сучасним Цицероном”. Такі високі порівняння були зумовлені не лише певною спорідненістю міркувань С.Оріховського з теорією держави Цицерона та його доброю обізнаністю з суспільно-політичними ідеями Платона, Арістотеля, Августина, Томи Аквінського та Еразма Ротердамського, але, насамперед, наслідком ушанування сучасниками критичного духу, високої риторики й творчого підходу українського мислителя до розв’язання широкого спектра державно-правових та філософських питань. Невипадково дослідники справедливо вважають С.Оріховського “однією з найвизначніших постатей у східнослов’янській культурі доби Відродження” [1, 7].

Свої основні рекомендації щодо керівництва державою С.Оріховський виклав у творах “Напучення польському королю Сигізмунду II Августу”, “Промова на похороні Сигізмунда Ягелона”, “Про турецьку загрозу. Слово перше (до шляхти)”, “Діалог, або Розмова навколо езекуції Польської держави”, “Життя і смерть Яна Тарновського”. Указаної проблеми мислитель побічно торкався і в деяких інших своїх трактатах, діалогах, промовах і листах. У своїх творах С.Оріховський виразив тенденцію етизації політики, яка проявила себе у вітчизняній філософській думці ще з часів “княжої доби” (зокрема, “Повчанні” Володимира Мономаха).

С.Оріховський одним із перших в європейській філософській думці став заперечувати божественне походження влади і держави. Український гуманіст відносить до числа прихильників догвірної теорії походження держави. Мислитель, співзвучно з позицією Цицерона, підкреслював уроджену схильність людей до суспільного життя і вважав, що “державна є зібранням співгромадян, пов’язаних спільним правом і спільною вигодою” [2, с.272]. Тому держава покликана дбати про спільне благо й збереження загального достатку. Цю місію, переконаний С.Оріховський, повинна забезпечити незалежна від церкви світська влада, яку передусім репрезентують король і сенат (сейм).

Ідеал держави С.Оріховський убачав у становій монархії (політії) – формі державного устрою, що органічно поєднує елементи монархії, аристократії та демократії й найповніше забезпечує справедливість у суспільстві. На думку мислителя, змішана (монархічно-республіканська) форма правління найкраще підходить поліетнічній Речі Посполитій, в якій монархія не спадкова і король керує державою від імені громадян, котрі його обирають. Посилаючись на традицію, мислитель нагадує: “І наші предки вихо-

ували нас так, щоб ми знали, що короля обирають задля держави, а не держава існує задля короля. Отож гадаємо, що держава набагато шляхетніша і достойніша за короля” [3, с.41–42]. Як “слуга держави” і “слуга повсюдної вольності”, правитель зобов’язаний пам’ятати, що його обирають не для власного зиску й приємного життя, а заради піклування про людей, і бути для підлеглих “братом, а не паном”.

На відміну від Н.Макіавеллі, С.Оріховський вважає, що правителю в державі не все дозволено, він не повинен надмірно запалюватись жадобою слави й честолюбством влади, а має дбати про свій авторитет і повагу в людей – “єдину запоруку” короля, без якої його влада завжди неміцна й нетривала. Прихильність підлеглих здобувається не зверхнім багатством, грубою силою, нещирістю, а шляхом мудрості, справедливості, могутності та стійкості. Отже, як підкреслює мислитель, “... тому, хто хоче правити, душу треба мати передусім велику і благородну” [3, с.60].

Прикладом довершеного правителя С.Оріховський уважав короля Сигізмунда Ягелона – батька молодого Сигізмунда II, до якого автор звертався у своєму “Напученні”. Цей король, відповідно до характеристики філософа, відрізнявся побожністю, добротою, щедрістю, терплячістю й поміркованістю, вмінням передбачати, “що держава потребує, а що відкидає”. Тому він розважливо й справедливо керував державою, гуртував громадян, дотримуючись прав, звичаїв і законів, надійно захищав кордони своєї країни. Проявляючи довершені чесноти мудрості, справедливості, відваги й лагідності, Сигізмунд Ягелон не лише відродив державу, а “... усією душею дбав про неї, – і не виділяв жодної її частини, але обіймав усю однакову” [4, с.129]. Озброєний високими якостями правитель неодмінно стає для держави “добрим батьком”, який готовий працювати сповнювати свій обов’язок служіння, залишаючись при цьому “рівним з усіма і нікому – підлеглим” [4, с.160].

Загалом С.Оріховський указує на дві обов’язкові умови, які забезпечують правителю повагу та добровільний послух народу. Любов громадян чільник держави отримує, коли під час правління ні про що інше так не дбає, як про їхній добробут, а довіру здобуває, коли ті цілковито переконані, що він мудріший, справедливіший, сильніший і кращий за кожного з них. “Бо чого це ти маєш розкошувати за мій рахунок, якщо я вважаю тебе нерозумним, несправедливим, слабким і нечесним королем? – риторично запитує мислитель. – Не дуже певне тоді у нас становище самої держави буде” [3, с.50].

С.Оріховський став одним із перших ідеологів просвіченої монархії в Європі. На його думку, влади заслуговує тільки людина, котра, окрім природного прагнення до правди й справедливості, ще й тягнеться до науки, “яка саму людину зробить і правдивою, і справедливою” [3, с.35]. Навіть здібна від природи людина, знехтувавши наукою, нічого не зробить корисного й гідного похвали в жодному з мистецтв і, тим паче, у “мистецтві всіх мистецтв” – управлінні державою, адже “душа, жодною доброю наукою не піднесена, хитається і спотикається при виконанні будь-якого державного обов’язку чи служби” [4, с.127]. Зберегти для громадян вітчизну, права й свободу здатен лише мудрий правитель. Тому добробут і щастя громадян залежать значною мірою від якості керівника держави. “Отож ти правитель, а я – підлеглий, а тому й мудріший за мене, – звертається до короля С.Оріховський. – Якщо ти мудрий, тоді і я вільний, багатий, щасливий. Ну, а якщо не мудрий? Тоді я раб, бурлака, вигнанець. Отже, я нещасний від твого прогріху” [3, с.34].

Щоб стати “майстром” у мистецтві керування державою, правитель повинен постійно вчитись і засвідчувати свою мудрість ділом. Марні обіцянки й мудрування роблять населення невірним і ледачим до суспільних справ. Тому філософ радить королю завжди дотримуватись свого слова, оскільки воно для держави має не меншу вагу, ніж багатство.

С.Оріховський застерігав правителя від спокуси перебрати всю владу собі, стати понад державу і закон, оскільки для нього справедливим є “перебувати у межах свого обов’язку”, робити тільки те, що зобов’язався у своїй присязі. Український гуманіст пе-

реконаний: “добре і належним чином правити державою – праця не для одної людини” [3, с.43]. Для керування державою володарю потрібні чесні, мужні, ошадливі й вірні помічники-однотумці, які, розділивши тягар управління державою, підтримають його спільною працею й порадами. Тому, керуючись розумом, “який сам по собі справедливий”, потрібно надавати державні посади за реальні заслуги перед республікою найкращим, найвидатнішим, найавторитетнішим і найбільш освіченим з-поміж громадян, уникати підлабузників та обманщиків, донощиків та пліткарів, злочинців та самовпевнених, зажерливих та гультіпак – усіх нікчемних, які “не вшанування, а кари гідні” [3, с.54]. У державі всі мають пам’ятати: кожен, хто обіймає “гонорову посаду”, є “лише скарбником тих речей, а не власником і господарем” [4, с.145]. Інакше, застерігає С.Оріховський, через невідповідний і несправедливий розподіл почестей, посад і спільних благ, – що є найпершою прикметою правління тирана, – виникають у державі невиліковні хвороби: незгоди, чвари, громадянські війни, які нищать закони і людей. Надання гідних посад гідним людям мислитель уважав змістом “розподільної справедливості” в державі, яка, поруч зі справедливістю правовою, є важливою умовою стабільного життя республіки [5, с.514–515].

Відстоюючи принцип шляхетського парламентаризму, С.Оріховський наполягав: сейм повинні формувати найдостойніші й найбільш освічені. Спрямована на загальне благо взаємодоповнююча співпраця “двох сторожів” державного організму – авторитетного сенату, який “підкується і застерігає”, та мудрого короля, який “править і пильнує”, – запорука безпеки держави, її незалежності.

На думку С.Оріховського, сейм повинен займатись насамперед питаннями державних прибутків, війни та миру, захисту держави, торгівлі, дбати про силу й справедливість законів та прав громадян. Однак парламент не зможе добре виконати жодної з функцій, якщо в ньому панують незгода та чвари, оскільки “не слід сподіватися, що буде прийняте правильне рішення там, де немає поваги і де її заступає гнів і ненависть” [4, с.161]. Коли подібне відбувається між вищими урядовцями, марно очікувати, що вони думатимуть про щось інше, окрім того як знайти спосіб нашкодити один одному. Партії ж виснажуватимуть противників образами, приниженнями, плітками, тримаючи для цієї потреби тисячі судочинців та “адвокатів-крутіїв” [3, с.45]. Вважаючи, що чвари в сенаті найшвидше руйнують державу, мислитель дуже шкодував, що подібний стан справ здебільшого не особливо хвилює звичайних людей.

Найчастіше сенат стає нікчемним, несправедливим, непутящим, хапким і злочинним при тирані, який або взагалі його усуває, або перетворює в “згубне збіговисько наймізерніших людців”, “найтемніших, найнікчемніших рабів і мовою, і душею”, які без мук сумління займаються розпустою, нівечать закон і пустошать державу, дбаючи про особисте, власне, а не про спільне.

Щоб обрані сенатори чесно докладали рук до важливих державних справ, мислили вільно, боронили право й були готові до самопожертви заради вітчизни, на думку С.Оріховського, необхідно, щоб вони не лише мали такі здавна шановані якості, як доброту, мудрість, вимова і багатство, але й були рівними з усіма та “всі без винятку безоплатно працювали на благо всього суспільства і кожен уважав, що так сприяє своєму власному добробуту” [6, с.89]. Сенатори не позбудуться чвар і задрощів, доки залишатимуться “суддями власних справ”, матимуть можливість впливати на суди й відстоювати в парламенті справи своїх знайомих. Щоб викоринити цю практику, мислитель рекомендує запровадити в державі суд з виборних суддів і туди передати всі суперечки із приводу приватних справ, заборонивши оскаржувати його рішення. Позбавлені, таким чином, права вирішувати в суді справи про “моє” і “твоє”, які є джерелом всякої незгоди в суспільстві, сенатори старанніше почнуть піклуватись про республіку й поступово перетворюються на справедливих і відповідальних “отців своєї держави” [3, с.45–46]. С.Оріховський невтомно закликав сенаторів і шляхту перед тиском великих небезпек, в

ім'я держави, громадян та своїх сімей приборкати в душах взаємну ненависть, відкинути особисті суперечки й зробити державу “поприщем і причиною своєї слави” [4, с.162].

Убачаючи в позбавленій справедливості державі втілення “справжньої злочинності”, С.Оріховський закликав короля покінчити із “жахливим і уполіслідженим рабством” – сваволею й хабарництвом суддів та місцевих чиновників, які стають “королями” провінцій і, приносячи державі самі збитки, відбирають у звичайних громадян свободу [3, с.55]. Більшість людей, за умов правової сваволі, бояться навіть поскаржитись, “а якщо поскаржаться коли, то приниженими в різний спосіб повертаються додому” [3, с.46]. Усе це незмінно веде до розчарування населення у владі й державі загалом.

Найбільш дієвим способом оздоровлення душі держави С.Оріховський уважав забезпечення справедливості через верховенство закону. У вільній державі абсолютним правителем виступає тільки закон. Короля обирають, щоб він виступав “вустами, очима й вухами закону”, його інтерпретатором та захисником. Завдання правителя – “нічого іншого не робити, як тільки те, що закон велить” і, дотримуючись принципу всезагальної рівності, при потребі “лікувати” законами громадян та захворілі частини держави [3, с.42, 54].

С.Оріховський уважав найвищим благом для всіх людей та станів держави жити в правовій державі, “у згоді з законом і природою” [3, с.53]. Для цього потрібно, щоб кожен закон у державі був “справедливим, почесним і корисним”, а всі разом вони служили тільки спільному гаразду й свободі, а не інтересам одиниць. Це шлях до миру, злагоди й спокою в державі, бо, як зазначав мислитель, “... правдиву свободу породжує такий державний лад, коли всі коряться праву, а воно, у свою чергу, не підвласне нікому” [6, с.75].

Щоб зупинити процвітання незаконності в державі, необхідно також, щоб правитель власним прикладом у своїй діяльності стверджував “репутацію справедливості” і виводив усі справи “з темряви на світло”. “Ніколи не живи довго на одному місці, – радить С.Оріховський королю, – всюди бувай, всюди давай про себе знати, дбай про всі частини своєї держави: оглядай провінції, вислуховуй скарги, карай винних, звільняй пригноблених” [3, с.56]. Справедливі нагородження за чесноти й покарання за провини зміцнять у людей ставлення до добрих справ. Такого керівника вони сприйматимуть як “єдиного захисника і патрона усіх”.

Український філософ високо цінував суспільний ідеал свободи. Задовго до європейських просвітників (Дж.Локка, Ш.Л.Монтеск'є, Вольтера та інших), С.Оріховський визнавав обмеження свободи людини тільки нормами природного права. Серед принципів природного права гуманіст називає передусім такі: право власності, рівних можливостей, дотримання договорів; право на життя, мир, злагоду в суспільстві; на справедливість, на шлюб [7, с.255]. Влада зобов'язана забезпечити людям також свободу слова та переконань, право подавати скарги й виявляти незгоду. “Якщо король не запроваджує цього в державі або не визнає, тоді він не король, а дикий тиран”, – категорично заявляє гуманіст [4, с.158]. С.Оріховський високо оцінював польського короля Сигізмунда Ягелона, який “ніколи не сприяв ганджу, ніколи не гудив чесноти, ніколи властиво не ставав на бік однієї партії”, “ставився до всіх однаково, бо вважав, що у вільній державі всяка думка має бути вільна, навіть неприхильна”, “чужі міркування про себе терпляче вислуховував, а потім спокійно заперечував або ж погоджувався і негайно брав до уваги” [4, с.156]. Філософ уважав, що, оскільки обраний правитель належить насамперед загалу, він повинен бути “відкритим”, ставити публічні інтереси вище за приватні й не відділяти себе від громадян надмірною охороною, як це роблять тирани та зловмисники супроти спільного блага людей, пам'ятаючи, що ніщо не захистить його краще, ніж любов і прихильність громадян.

Похвалу й славу правителю, на думку С.Оріховського, неодмінно принесе поширення в державі освіти та науки через турботу про навчальні заклади та гідних наставників для молоді. “І не гадай, Августе, – звертається до молодого короля С.Оріховський, – що до слави мудрості є інший шлях, крім того, про який я вже говорив і знову ка-

жу: щоб ти сам вищий від усіх був і мудро правив; далі, щоб з мудрими жив; і, нарешті, щоб робив своїх підданих мудрими” [3, с.53]. Мислитель вірив, що добра освіта з пошануванням філософії зробить громадян “мудрими і державі потрібними”, допоможе побудувати врівноважений державний лад, при якому кожен представник суспільства виконуватиме свій обов’язок, визначений для його стану, старатиметься своїм заняттям якнайбільше прислужитися вітчизні. Як справедливо відмічає В.Литвинов, “міркування Оріховського про те, що діяльність людини повинна служити державі і суспільству, дещо відмінні від ідей, яких дотримувались учені Західної Європи, де інтереси спільного блага в меншій мірі обмежували особисту свободу громадян. Якщо держава, писав мислитель, обтяжена рядом обов’язків стосовно громадянина, то він має їх ще більше стосовно держави” [7, 260]. На нашу думку, така позиція С.Оріховського яскраво свідчить про його належність до консервативного табору українських філософів, котрі вбачали в принципі служіння державі (головній цінності консерватизму) ключове гасло суспільної активності індивіда.

С.Оріховський рекомендував правителю зважати на релігію, розуміти слово Боже як закон, у міру своїх сил дбати про церкву, оскільки, як і пізніші українські консерватори (зокрема, В.Липинський, С.Томашівський), поділяв думку, що “релігія є фундаментом держави і що ця остання змінюється зі зміною релігії” [4, с.150]. Баланс державної влади і церкви є фундаментом справедливих відносин у суспільстві. Мислитель застерігав короля від бажання керувати церквою чи щось змінювати в релігії, закликав його бути “королем не в церкві, а в державі” [3, с.60]. Відводячи релігії та церкві важливу роль у суспільному житті, С.Оріховський, тим не менше, поділяв просвітницьку позицію, згідно з якою люди діють, покладаючись на розум та власний розсуд, а не на Провидіння. “І якщо щось діється недобре або не до ладу, знай, що винна в тому не воля Божа і не випадок, але брак справжнього розуму”, – заявляє український гуманіст [4, с.140–141].

Ознакою мудрого правителя С.Оріховський уважав здатність захистити свою державу зовні. Він зобов’язаний дбати про захист кордонів і надійну систему оборони, добре опікуватись військом і знайомити населення з військовою справою. Однак мислитель наголошує: король має найбільший авторитет серед чужинців, коли користується довірою й підтримкою вдома. Визнання сусідами й ворогами сильних сторін правителя захищає державу не менше, ніж “зброя і військові машини”. “Він (ворог. – *Р.П.*) сподівається на перемогу і розпочинає битву, коли знає про нікчемність чи слабкість супротивника. Хто чатує, завжди сподівається перемогти сплячого”, – застерігає С.Оріховський [3, с.61].

Принциповою умовою збереження держави є консолідація суспільства, оскільки внутрішні чвари зазвичай приносять більше лиха, ніж ворожа зброя. “Даремна зброя поза домом, якщо немає згоди в домі”, – згадує мислитель латинський вислів [2, с.348]. Але найпевніше змушує громадян захищати свою державу любов до свободи та своєї держави, що горить в їхніх серцях. Важливими засобами, що здатні пробудити патріотичні почуття та гордість народу за своє минуле, український філософ уважав історію та мову. Не випадково своєю творчістю С.Оріховський “значною мірою сприяв формуванню нової історіографії з виразним національним змістом” [7, с.189].

Одночасно С.Оріховський розуміє, що без підмоги й прихильності сусідів державі важко бути міцною. Саме тому мудрий правитель – неодмінно творець і речник миру не тільки у своїй державі, але й за її межами. Для цього він повинен шукати миру всіма способами, дбаючи насамперед про благо свого народу та залишаючись строгим до ворога, не дозволяючи йому жодної зверхності над собою та своєю державою.

Створюючи образ належного, успішного правителя, С.Оріховський не забув сформулювати критерій, за допомогою якого можна оцінити будь-якого керівника держави. Подібно до того, як “про майстерність митців засвідчують їхні творіння”, про якість правителя, як “найвищого майстра у республіці”, свідчить стан його держави. “Дивись на королівство, якщо хочеш пізнати короля; дивись на дім, якщо хочеш пізнати господаря”, – цитує

грецького історика Плутарха український філософ. – Якщо побачиш у королівстві сваволю, нерівність, несправедливість, то про добрі справи той король не дбає” [5, с.520].

Таким чином, С.Оріховський, як гуманіст консервативного спрямування, послідовно обстоював принцип розбудови публічно-правової держави, шукаючи витоки такого порядку насамперед у минулому, а також урахувуючи сучасні йому тенденції ренесансного гуманізму. Досить цілісна теорія керівництва державою мислителя побудована на ключових консервативних цінностях (Держава, Закон, Релігія, Монарх, Аристократія, Традиція, Патріотизм) та етичних засадах епохи Відродження, відповідно до яких політика за будь-яких обставин має бути моральною й зорієнтованою на людину. У його творах постає образ омріяного українським народом державного діяча широкого філософського світогляду, твердих переконань, стійких уявлень про громадянські обов'язки та високу відповідальність перед державою й власним народом. Привабливою стороною філософських поглядів С.Оріховського є далекосяжні висновки й конкретні пропозиції автора щодо організації управління та суспільного життя в Україні, які на багато століть випередили свій час і сьогодні виглядають особливо актуальними.

1. Литвинов В. Станіслав Оріховський – український Демостен першої половини XVI ст. / В. Литвинов // Твори / Оріховський С. ; упоряд., перекл., вступ. ст. В. Литвинова. – К. : Дніпро, 2004. – С. 5–30.
2. Оріховський С. Діалог, або розмова навколо езекуції Польської держави / С. Оріховський // Твори / С. Оріховський ; упоряд., перекл., вступ. ст. В. Литвинова. – К. : Дніпро, 2004. – С. 267–370.
3. Оріховський С. Напучення польському королю Сигізмунду II Августу / С. Оріховський // Твори / С. Оріховський ; упоряд., перекл., вступ. ст. В. Литвинова. – К. : Дніпро, 2004. – С. 31–70.
4. Оріховський С. Промова на похороні польського короля Сигізмунда Ягелона / С. Оріховський // Твори / С. Оріховський ; упоряд., перекл., вступ. ст. В. Литвинова. – К. : Дніпро, 2004. – С. 118–163.
5. Оріховський С. Життя і смерть Яна Тарновського / С. Оріховський // Твори / С. Оріховський ; упоряд., перекл., вступ. ст. В. Литвинова. – К. : Дніпро, 2004. – С. 488–528.
6. Оріховський С. Про турецьку загрозу: Слово перше (до шляхти) / С. Оріховський // Твори / С. Оріховський ; упоряд., перекл., вступ. ст. В. Литвинова. – К. : Дніпро, 2004. – С. 71–94.
7. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII ст. / В. Литвинов. – К. : Вид-во Соломії Величко “Основи”, 2000. – 472 с.

*The article is devoted to the theory of effective guidance by the state which was developed by the prominent Ukrainian philosopher-humanist of Renaissance age Stanislav Orikhovskiy. In the center of research is maintenance of offered by a thinker conception of “perfect” rule, and also analysis of key principles of his philosophy of policy. Philosophy of Stanislav Orikhovskogo is examined as an important source of becoming of the Ukrainian theory of “moral policy” and conservative spiritual tradition.*

**Key words:** state, general blessing, wisdom, justice, conservatism.

**УДК 1 (091) (1870–1880)**

**ББК 87.3. (0) 5**

**Михайло Палагнюк**

**НАЦІОНАЛЬНО-ПОЛІТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ РОЗВИТКУ УКРАЇНИ  
В ТЛУМАЧЕННІ МОСКВОФІЛІВ ТА НАРОДОВЦІВ НА РУБЕЖІ  
70–80-х рр. XIX ст.: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ**

*У статті аналізується національно-політична концепція розвитку України на рубежі 70–80-х рр. XIX ст., визначаються відмінності політичної свідомості та ідеології москвофілів і народовців, розглядаються нові форми, напрями й методи політичної діяльності, запропоновані й введені в життя народовцями на початку 80-х років.*

**Ключові слова:** народовці, народ, нація.

Народовська течія національного руху галицьких українців займала одне з провідних місць в їхньому суспільно-політичному розвитку в другій половині XIX ст. Пройшовши впродовж цього часу кілька фаз у своєму розвитку, зазнавши ряд трансформацій, саме вона значною мірою визначила структуру української частини політичного спектра

Галичини на зламі ХІХ–ХХ ст., який не зазнав суттєвих змін аж до Першої світової війни. За останні роки з'явилося кілька праць, присвячених галицьким народовцям, але відносяться вони головним чином до історії раннього етапу їх розвитку в 1860-х рр. і бурхливих процесів диференціації 1890-х рр. Деяких аспектів цієї проблеми торкаються дослідники під час розгляду історії українсько-польських відносин, а також інших течій тогочасного галицького політикуму, зокрема москвофільської і радикальної.

З українських науковців даний історичний період досліджували: С.Возняк, Р.Пятківський, В.Бак, Г.Дичковська. Суспільно-політичні процеси в Галичині того періоду розглядали у своїх працях також зарубіжні автори – Пол-Роберт Могочій та Джон-Пол Химка.

Недостатньо дослідженою залишається одна з найважливіших віх у розвитку народовського руху другої половини ХІХ ст. – зламу 70–80-х років, коли на провідні позиції в ньому вийшли представники молодшої генерації, які своєю активною діяльністю зламали монополію москвофілів на політичний провід галицьких українців. У статті ми розглянемо один з аспектів цієї проблеми, а саме роль народовців початку 80-х років ХІХ ст. у зміні політичної культури українців Галичини того часу. Оскільки москвофіли наприкінці 70-х років тримали кермо політики галицьких українців у своїх руках і тим самим визначали контури й зміст політичної культури останніх, спробуємо простежити відмінності їхньої й народовської політичної свідомості та ідеології, розглянути нові форми, напрями й методи політичної діяльності, запропоновані й введені в життя народовцями на початку 80-х років.

У 1882 р. В.Барвінський голосно заявив у статті “По процесі”: “Ми хорі і то дуже хорі! А говоримо се... про цілу нашу суспільність... великі і важні недостатки, хиби, блуди і гріхи наших партійних, народних, суспільних і державних відношень” [1, с.46]. І, справді, на зламі 70–80-х років ХІХ ст. український національний рух, а особливо табір москвофілів, перебував у стані глибокої кризи. Голосні декларації про приналежність до “русского народа” наприкінці 60-х років ще не слід сприймати як появу політичного москвофільства, адже більшість із них і надалі залишалася ширими австрійськими патріотами. Русофіли в переважній своїй більшості ідентифікували себе як “малоросів” і не ототожнювалися з росіянами (“великоросами”, “москалями”). У свою чергу, “малоруська” спільнота, на їхню думку, поряд із “великоруською” була частиною більш широкого етнонаціонального масиву, на означення якого використовувався термін “русскій народ”. Він мав відображати швидше історико-культурні, традиційні, ніж національні в сучасному розумінні зв'язки. Така “малоруська” самоідентифікація була, на нашу думку, швидше щирим переконанням, ніж “ситуативним вибором, який дозволяв уникнути звинувачень у москвофільстві і нелояльності, зберігаючи водночас можливість розвивати мовно-культурне русофільство” [2, с.203].

На зламі 70–80-х років політика москвофілів – русофілів і надалі продовжувала обертатись навколо напівмістичних концепцій “русского міра”, “ісконних ворогів” і т. д. Швидкі зміни в 60-х роках ХІХ ст., незвичні політичні комбінації, коли на поступки йшли не лояльним, а навпаки – найбільш опозиційним, не знаходили пояснення в москвофільській системі мислення. Її роздирали протиріччя, вихід з яких, як показав час, москвофіли знайшли в перетворенні політики фактично на релігію, тобто на систему з догмами та культом [3, с.214–215]. Відповідно й політична концепція москвофілів також не була цілісною. В її основі лежала здебільшого негачія, визначення русинства як заперечення полонізму і в той самий час відсутність позитивної програми. Усе це дало підстави Є.Олесницькому охарактеризувати другу половину 70-х років ХІХ ст. як “справді скандальну епоху рутенської політики” [4, с.114]. Риси “рутенства”, зазначені Ю.Охримович, а саме: “чисто галицький локальний патріотизм, вірнопідданість та надмірна лояльність центральному австрійському урядові, повна політична безхребетність, громадський консерватизм, духовне назадництво, наївний хамський аристократизм, згідливе відношення до мужика з його мовою, безупинна мінливість поглядів” [5, с.237] –



усе це значною мірою було характерним москвофілам кінця 70-х років. У результаті чисьельність українських представництв у сеймі й парламенті катастрофічно зменшилася. Це викликало з боку народовців різку критику москвофілів, які протягом 60–70-х років XIX ст. тримали провід політичного життя галицьких українців у своїх руках.

Водночас і в таборі народовців у другій половині 70-х років теж спостерігалися певні кризові тенденції, зокрема непорозуміння між “старшими” і “молодшими”, а також виникнення конфліктних ситуацій на ґрунті особистих взаємовідносин. Брак свіжих ідей, неприйняття критики вело до застою в Товаристві імені Шевченка і “Просвіті”. О.Барвінський писав також про “брак ясної свідомості національної ідеї... серед народовецької інтелігенції в значній частині” і відсутність чіткої програми дій [6, с.187].

Лише катастрофічні результати виборів 1879 р., коли з 15 руських послів у парламенті залишилося лише троє, змусили народовців вступити у “високу” політику. Як писав В.Барвінський С.Качалі, “дотеперішні проводирі Русинів у ділах політичних пропали безповоротно, доказавши свою цілковиту неспосібність до розумного ділання в користь народу”, а тому “по волі чи по неволі спадає на нас обов’язок ратувати нашу народність” [7, с.67]. Вихід народовців на політичну арену сприяв кристалізації й подальшому розвитку як раніше висловлених ними ідей і концепцій, так і появи нових.

Вихідним пунктом народовських концепцій, як і причиною принципового їх розходження з москвофілами, на нашу думку, було усвідомлення ними тих змін, що відбулися в європейській політичній думці стосовно розуміння історичної ролі “народу” в значенні як нації, так і люду. “Аристократія переживає свій вік... Чим раз ближше той час, – ми чуємо його хід, – що маси народа, в тім числі і наш нарід, прийдуть до належного їм становища в рішанню своєї долі”, – писало “Діло” в 1883 р. [8, с.43].

Це стало підставою принципово різних підходів до розуміння історичної традиції москвофілами і поляками, з одного боку, і народовцями, – з другого. На відміну від москвофілів народовці рішуче відмовилися від концепції “історичного права”, яким традиційно обґрунтовувалася справедливість національно-політичних домагань. Відмовившись від покладення в основу національно-політичних побудов державно-історичного права і традиції, вони проголосили природне право народу на самостійний розвиток, якого ніхто не може заборонити [9, с.56]. Цим народовці стверджували в галицькому суспільстві зовсім іншу систему цінностей, ніж ту, яку підтримували москвофіли і яка будувалася, головним чином, на середньовічних уявленнях і поняттях. Як зазначає В.Барвінський, “історія у своїй спадщині не передала галицьким Русинам безпосередньої... традиції зверхньої форми державної, традиції самодержавности, так сказати: традицію королівсько-династичну, котру мають Поляки, а котрої не мають Русини”, але зате вона передала їм “традицію того, що називається народним життям історичним. Сеї традиції історичної не мають Поляки... Се народна пам’ять про його борбу за свою волю і правду” [10, с.43].

Позиція ж москвофілів виходила з принципово інших засад і була близькою до польської. В основі побудов їх національно-політичних концепцій лежала культурна й державно-історична традиція. Саме вона, на думку москвофілів, надавала легітимності домаганням галицьких українців на самостійне, рівноправне існування серед інших народів Австро-Угорщини. Вважаючи головним своїм завданням протидію колонізаційним тенденціям, вони вбачали в утвердженні тягlosti культурно-історичної традиції держави Київської Русі головний контраргумент польським претензіям на Східну Галичину, що також виводились, головним чином, на основі державно-історичного, династичного права. Ця дискусія зближувала позиції москвофілів і польських політиків у розумінні історичної традиції, змушуючи їх діяти в одній методологічній площині, виходити з подібних засад (історичного права). Характеризуючи її, Д.Танячкевич писав: “Давно вже вони відвернулись від той живої Русі, що говорила, співала, страдала... а найшли другу, мертву, той кам’яний істукан – Русь, що виписана була в документах!

Спогордили вони всею красою свіжою, невинною рідної землі – бо тут виділи тільки саме мужицтво, таку чернь без документів” [11, с.252–253].

Принципово різні основи національного світогляду й політичних концепцій москвофілів і народовців знайшли своє відображення і в назвах їх партій. Так, перші здебільшого окреслювали себе як “історична” партія, наголошуючи тим самим на важливості культурно-історичної традиції Київської Русі в самоідентифікації галицьких українців і в розумінні їх місця в “русском народі”, тоді як за народовцями утвердилася назва “народної руської партії”, чим підкреслювалася пріоритетність власне народу та його інтересів в їхніх концепціях.

Різниця в розумінні функцій народу, у підходах до історичної традиції, в основах національно-політичних побудов простежується і в історичних працях народовських та москвофільських авторів. Останні звертали увагу насамперед на історію державних утворень та інституцій (Галицьке князівство, Київську Русь, церкву і т. д.), а народовці – на історію народу, народних мас, а оскільки особливо яскраво це простежується в козацтві, тому й ставили акценти на козацьку добу в історії України [12, с.53]. Давньоруський період не викликав у них такого захоплення, як козацький. Більше того, вони вважали князів дикими й жорстокими людьми. Народовці різко критикують підтримувану москвофілами систему взаємовідносин “еліта – народ”, за якою останній уважався “темною” масою, його мова – чимось нижчим, негідним для використання інтелігенцією, для творення високої літератури й науки. У ставленні москвофілів до народу пробивалася погорда. В.Площанський, один з їх лідерів, на судовому процесі 1882 р. свідчив: “... селяне і такі індивідуа, як Залуський, дуже рідко коли бувають у мене, але я не вхожу з ними в стосунки. “Слово” не для хлопів... я не маю з хлопами ніякого діла” [13, с.34]. З таких переконань бере початок теорія москвофілів про дві мови: простонародну – для просвіти селян, популярної літератури, і так звану літературну мову – для інтелігенції, науки, високої літератури, створену на етимологічній основі, з великими домішками церковнослов’янської, російської й польської лексики. Ця так звана літературна мова мала утримувати тяглість із традицією Київської Русі та єдність із “русским миром”, концепція якого й ґрунтувалася на цій традиції спільної державності.

Народовці зламу 70–80-х років рішуче відкидають таку теорію й усі свої надії покладають на народ, оголошуючи його головним полем своєї діяльності. Невдовзі вони голосно заявили про вірність трьом основам своїх політичних побудов: Династії, Святійшому Римському Престолові і Народові [14, с.36]. “Ми мусимо уважати наш народ не бездушною і безмисльною машиною, котра, безусловно, піде туди, куди ми їй надамо направленьє, ні... наш нарід вповні розуміє свої інтереси і своє добро”, – заявляло “Діло” [15, с.51]. Виходячи із цього, народовці оголошують народну мову найвищою цінністю, “скарбовнею нашого духа”, “великим звітом нашої предківщини” [16, с.37], “одним з найперших і найважливіших знамен народности”, зі смертю якого вмирає й народ [17, с.43]. Вони виступають проти штучного виділення якоїсь окремої мови для інтелігенції. Покладення народної мови в основу літератури як для простого народу, так і “високої”, підкреслювало єдність галицьких і наддніпрянських українців та їх повну національну окремішність від росіян і “русского міра” москвофілів, що складало основу національно-політичної програми народовців.

На зламі 70–80-х років значно послаблюються романтичні елементи, характерні для настроїв раних народовців 60-х років. “Народництво” останніх, як представників епохи романтизму, проявлялося насамперед у захопленні народною культурою, зближенні з народом і пізнанні його [18, с.208]. Проте для лідерів народовців початку 80-х років, політичне становлення й діяльність яких припадає на епоху позитивізму, цього вже було недостатньо. Замало лише пізнати народ, треба, як зазначав В.Барвінський у листі до брата Олександра, підняти його з матеріального й морального занепаду, зробити з нього рідних братів, “піднести його на степінь нашої рівності”, і лише тоді

“наша мужицька народність стане народністю” [19, с.135]. Поряд із вірою в “дух часу”, “віщу силу слова” саме народовці зламу 70–80-х років починають формувати “реальний” підхід до політики, чого так і не змогли зробити, хоча б частково, москвофіли. Саме в ідеології народовців бачимо “сполуку ідеалістичних мотивів із реалістичним розумінням можливостей” [20, с.261–262], поетизації минулого, прославляння народних героїв, ідеї жертвності для народу – з розумінням політики як “купно – продажі”. Вони виразно наголошують на пріоритетності національних інтересів перед будь-якими іншими (слов’янськими, всеруськими тощо), оскільки “у життю народів нема посвячення. Нарід, котрий посвячає себе за другого, єсть дурнем і не знає, що робить. Найперша задача кожного народу єсть – стояти за своїми власними інтересами і дбати о своє власне утримане” [21, с.36]. У передовиці “Діла” (1883 р.) виводиться “основний закон” політики: “Доки ми не будем представляти з себе моральної і матеріальної сили, доти ніщо нам надіятись на які-небудь уступства з сторони наших противників”. Тому автор закликає до внутрішньої організації: “Політика рахування на яку-небудь чужу, случайну помочь не єсть політикою розумних людей, але десператів... Розумний чоловік сам почне шукати під ногами опори” [22, с.45].

Виходячи із цієї тези про відмову від політики “орієнтації на когось”, якої традиційно дотримувалися москвофіли, а проведення політики “орієнтації на себе”, виходячи із засади, що сила не в пізнанні, а в дії, підставою якої є у свою чергу організація [23, с.94], народовські лідери починають формулювати основні пункти програми органічної праці. Уже в листі від 9 вересня 1882 р. до брата Олександра В.Барвінський указує на необхідність такої “програми праці” для галицьких українців, з якої кожен знав би, що має робити сам і разом з іншими, щоб підносити наш народ [24, с.35]. У цьому ж листі він виклав і свої думки на те, що мало б складати основу такої програми, а саме: збереження народних звичаїв, одежі, поширення просвіти, організація читалень, господарських спілок, хорів тощо [25, с.35]. У відповідь О.Барвінський виклав свій погляд на “програму органічної праці”, наголосивши на оживленні діяльності “Просвіти”, заснуванні власної книгарні, створенні господарсько-промислового товариства з якнайчисленнішими філіями в краю, співацьких товариств, виданні бібліотеки повістей, а також на перетворенні Товариства ім. Шевченка в наукове [26, с.35]. У більш систематизованому вигляді він виклав свої думки в статті “Наші народні хиби і потреби”, де зазначив важливість і взаємозв’язок як морального, так і матеріального розвитку народу й наголосив на необхідності участі духовенства в реалізації програми органічної праці [27, с.32]. Утілення в життя цієї програми, більш повну й завершену форму якій О.Барвінський надав у середині 90-х років [28, с.21], неминуче вело до створення сфери громадянського суспільства українців Галичини, появу якої ми й бачимо наприкінці ХІХ ст.

Чималий вплив у зверненні народовців на початку 80-х років до активної роботи серед народу, підняття ними питань соціально-економічного розвитку, створення програми органічної праці мав рух галицької молоді другої половини 70-х років і діяльність М.Драгоманова. На нашу думку, можна погодитись із М.Грушевським, що останній “був неустанним і дуже різким проповідником європеїзації народовства і українофільства, надаючи йому прогресивного характеру, соціального змісту в дусі поміркованого соціалізму, і в цьому розумінні залишив глибокий слід в історії українського, особливо галицького відродження, яке дійсно вимагало впливу в такому напрямку” [29, с.335].

Діяльність так званих “молодих”, а також наддніпрянських українців мала великий вплив не лише на розвиток соціальної програми народовців, а й на чітку постановку ними ідеї національної єдності, соборності всіх частин України. З огляду на це, характерна аргументація народовців проти спроб введення на початку 80-х років латинських азбуки й церковного календаря для галицьких українців. Коли в 1859 р. під час звісної “азбучної війни” головним аргументом “проти” була історична традиція, то у 80-ті роки В.Барвінський зазначав, що “галицькі Русини не мають права вирікатись сеї віками освяченої звязи з своєю цілостоєю, бо інакше тільки довели би до розділу руського народу”

[30, с.34]. Він розумів й активно підносив у пресі те, що українське питання, а в цьому контексті і зв'язок галицьких та наддніпрянських українців, могло стати козирною картою у відносинах галичан з огляду на міжнародну ситуацію та складні австро-російські стосунки. Так, у листі до Я.Червінського від 4 листопада 1882 р. В.Барвінський писав, що у випадку урівняння прав галицьких українців в Австрії це знайшло б відлуння серед 15 млн їх братів у Росії, “і в той час побачили б ми, чи колос не почав хитатися в своїх основах...” [31, с.214]. Тим самим він фактично намагався вивести українське питання на міжнародну арену, чого москвофіли навіть не спробували зробити. У своїх писаннях про панславизм і міждержавні відносини вони не спинялися на значенні й ролі в них галицьких українців, які виступали тут завжди лише пасивним об'єктом.

Роль української інтелігенції у зв'язку із цим, на думку народовців, полягає перш за все в духовному об'єднанні українців. На ній лежить “обов'язок покінчити ту нашу дезорганізацію народну і витворити між розсипаними силами народними ту духову зв'язь національної свідомости і взаємности, що може оживити не тільки саму інтелігенцію, але і маси народу”, а тому вона повинна активніше працювати на “полі політичної агітації” [33, с.35]. Так, І.Франко порівнював політичне безсилля народу зі скалою, яка з виду холодна й пасивна, але всередині в ній дрімать іскри великого вогню, і “треба доброї сталі, треба сміливої і совісної праці, щоби з того каменю викресати іскру. Такою сталлю повинна бути інтелігенція” [33, с.317].

Чимала роль відводилась їй у висловленому П.Кулішем у “Зазивному листі до української інтелігенції” й відразу ж підхопленому народовцями в “Ділі” заклику до створення власної модерної української культури. Лише таким чином, на думку П.Куліша і народовців, українці врятують свою національну окремішність. Це співзвучно із тезами сучасних націологічних концепцій, згідно з якими модерні національні культури країн Центрально-Східної Європи, як і нації загалом, творилися так званими національними будителями в другій половині XIX ст. У цьому процесі велику роль відіграло створення сучасної літератури й медіапростору загалом, а також системність у діяльності, продумана програма, що було загалом характерним для позитивізму.

Це добре розуміли лідери народовців початку 1880-х рр. І.Белей уважав, що “іменно найбільша частина наших політичних блудів походила з того, що ми ішли наосліп, без виразної програми, не знаючи, чи ми ідем до Києва, чи до Кракова, чи до Москви, а кінець-кінцем... ми попросту топталися і моталися на місці і, стративши не одну щасливу пору ділання, опинилися нині на незavidнім становищі політичного зера”.

Головним пунктом народовських програм незмінно був постулат про самостійність “русько-українського” народу та його національну окремішність від поляків і росіян. Так, зазначаючи основи програми “Діла”, сформованої В.Барвінським і прийнятої всім народовським табором на початку 80-х років, А.Горбачевський на першому місці ставить постулат про те, що “... Ми Русини галицькі єсьмо невідлучною частею 17-мільйонного народу руского, по своїй мові і по всім признакам етнографічним, як також по історичним відрубного зарівно від Великоросів, як і Поляків” [34, с.34]. Тим самим заперечувалося твердження москвофілів про культурно-історичну, а на тій основі й національну спорідненість українців і росіян.

Чимало місця у своїх програмних статтях і заявах народовці відводили також з'ясуванню стосунків із поляками і москвофілами. Щодо поляків вони здебільшого виступали за примирення, угоду, але лише за умови повного урівняння в правах із ними галицьких українців. В.Барвінський нагадував, що “в Галичині стрілися тільки частини обох тих народів. Кожда часть не може, а бодай не повинна забувати про свою народну цілість. Коли єсть обов'язком кожної одиниці пам'ятати про загал і для загалу трудитися, щоб в добрі загалу і своє добро найти, то тим більше обов'язком цілої частини народної пам'ятати про цілу свою народність і для єї добра трудитися” [34, с.45]. На його думку, в Галичині “єсть ся точка Архімеда, з котрої може успішно подвинути Русин свою, а Поляк свою національну справу” [34, с.45].

Таким чином, принципово відмінний від москвофільського підхід до розуміння народу та його ролі привів народовців до формування нової для галицьких українців моделі взаємовідносин “еліта – простий народ”, створення перших українських програм органічної праці, утвердження нового реалістичного розуміння політики і, врешті, до творення нової української культури в Галичині.

1. [Барвінський В.]. По процесі / [В. Барвінський] // Діло. – 1882. – Ч. 57. – 24 липня – 5 серпня.
2. Серета О. Національна свідомість і політична програма раних народовців у Східній Галичині (1861–1867) / О. Серета // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Л., 1999. – Вип. 34. – С. 199–214; Мудрий М. Галицькі народовці в 60-х рр. ХІХ ст. : спроба модернізації української національної ідеї / М. Мудрий // Молода нація. – К., 1996. – Вип. 3. – С. 203.
3. Мудрий М. Галицькі народовці в 60-х рр. ХІХ ст. : спроба модернізації української національної ідеї / М. Мудрий // Молода нація. – К., 1996. – Вип. 3. – С. 214–215.
4. Олесницький Є. Сторінки з мого життя / Є. Олесницький. – Л., 1935. – Ч. 1. – С. 114.
5. Барвінський О. Спомини з мого життя Ч. 3, зош. 7 / О. Барвінський // Відділ рукописів Інституту літератури НАНУ (далі – ВР ІЛ НАНУ), ф. 135 [О. Барвінського], № 9, арк. 284.
6. ВР ІЛ НАНУ, ф. 100 [І. Белея], № 1060.
7. По виборах // Діло. – 1883. – Ч. 64.
8. [Барвінський В.]. Політика шовінізму / [В. Барвінський] // Діло. – 1892. – Ч. 82.
9. Тянячкєвич Д. Письмо до громади / Д. Тянячкєвич // Мета... – 1863. – Ч. 3. – С. 252–253.
10. Див., наприклад: Зубрицький Д. История древнего галичско-русского княжества, “Иллюстрированная народная история Руси”, видана Товариством ім. М. Качковського, і “Ілюстрована історія Русі” авторства О. Барвінського, видана “Просвітою”.
11. Процес О. Грабар о головну зраду / О. Процес // Діло. – 1882. – Ч. 44.
12. До наших виборців // Діло. – 1885. – Ч. 54.
13. Вибори до сойму // Діло. – 1883. – Ч. 16.
14. Огляд словесної праці Русинів українських в р. 1882 // Діло. – 1883. – Ч. 5.
15. [Барвінський В.]. По процесі о головну зраду / [В. Барвінський] // Діло. – 1882. – Ч. 59.
16. Серета О. Назв. праця / О. Серета. – С. 208.
17. ВР ІЛ НАНУ, ф. 135, № 2295.
18. Шлемкєвич М. Галичанство / М. Шлемкєвич // Політологічні читання. – 1993. – № 1. – С. 261–262.
19. Наш погляд на польське питанє // Діло. – 1883. – Ч. 38.
20. Наше теперішнє положенє // Діло. – 1883. – Ч. 19.
21. Наше теперішнє положенє // Діло. – 1883. – Ч. 21.
22. ВР ІЛ НАНУ, ф. 135, № 2340.
23. Наші народні хиби і потреби (Замітки Подолянина) // Діло. – 1881. – Ч. 59.
24. Див. : Аркуша О. Олександр Барвінський (до 150-річчя від дня народження). – Л., 1997. – С. 21–34.
25. Грушевський М. Очерк истории украинского народа / М. Грушевський. – К., 1991. – С. 335.
26. [Барвінський В.]. Політика шовінізму / [В. Барвінський] // Діло. – 1882. – Ч. 83.
27. Цит. за : Чорновол І. Назв. праця. – С. 214.
28. [Барвінський В.]. По процесі о головну зраду / [В. Барвінський] // Діло. – 1882. – Ч. 59.
29. Задачі рускої інтелігенції на Україні // Діло. – 1882. – Ч. 32.
30. Франко І. Наше теперішнє положенє / І. Франко // Зібрання творів : у 50 т. / І. Франко. – Т. 46. – Кн. 1. – С. 317.
31. Огляд словесної праці Русинів українських в р. 1882 // Діло. – 1883. – Ч. 5.
32. Наш погляд на польське питанє // Діло. – 1883. – Ч. 38–39.
33. [Горбачєвський А.]. “Володимир Барвінський” / [А. Горбачєвський] // Діло. – 1883. – Ч. 9–10.
34. [Барвінський В.]. По процесі / [В. Барвінський] // Діло. – 1882. – Ч. 66.

*The article analyses the national-political conception of the development of Ukraine in 70–80 th of XIX century, differences between moscowfils’ and narodovtzy’s political consciousness are defined, new forms, lines and methods of political activity, proposed and realized by narodovtzy at the beginning of 80th are viewed.*

**Key words:** moscowfils, narodovtzy, nationality, nation.

УДК 14:821.161.2

ББК 87.3

Наталія Галань

## ФІЛОСОФСЬКО-МИСТЕЦЬКІ ПОШУКИ М.ХВИЛЬОВОГО В КОНТЕКСТІ МАРКСИСТСЬКО-ЛЕНІНСЬКОЇ ЕСТЕТИКИ

*У статті аналізуються погляди М.Хвильового на роль і завдання літератури, мистецтва загалом. Окрім того, філософсько-мистецькі пошуки українського мислителя розглянуто в контексті марксистсько-ленінської парадигми, ключовими фігурами-творцями якої були В.(Ульянов) Ленін, Г.Плеханов, Л.Троцький. Світогляд М.Хвильового показано як унікальний синтез глибоко національного та загальнотенденційного марксистського світоглядів.*

**Ключові слова:** мистецтво, естетика, пролетаріат, література, марксизм.

М.Хвильовий, будучи одним з ідеологів українського культурного відродження 20-х років, є однією з найдраматичніших та найбільш неоднозначних постатей України ХХ століття. Та все ж, хто він – “заклятий” марксист чи прихильник національного Ренесансу, послідовний лєнінець чи апологет самостійної України?

Важливе місце в дослідженні спадщини М.Хвильового займає з’ясування ролі і завдань мистецтва. Ця проблема розроблялася такими дослідниками, як Г.Вдовиченко, Я.Юринець, Д.Мейс, Л.Кавун, Л.Плющ, І.Дзюба, А.Колісниченко.

Загальнотенденційними в розумінні ролі й завдань літератури в контексті утвердження радянської влади стали, без сумніву, погляди В.(Ульянова) Леніна. Розкриваючи марксистське розуміння літератури як “надбудовного” утворення, він цілком підпорядковує останню не лише економічному ладу, але й, насамперед, політичному курсу. Тобто ані ствердження марксистських принципів спадковості й наступності розвитку (“... марксизм аж ніяк не відкинув найцінніших завоювань буржуазної епохи, а, навпаки, засвоїв і переробив усе, що було цінного в більш ніж двохтисячолітньому розвитку людської думки і культури” [7, с.321], (яку, до речі, підтримував і Л.Троцький, пишучи про те, що “вообще творчество исторического человека всегда есть преемственность”, [13, с.142], “оно не может приступить к построению культуры нового стиля, не вобрал в себя и не ассимилировал элементы старых культур” [13, с.176]), ані показова демонстрація “послідовності” та “поступовості” будівництва комуністичного суспільства (“в питаннях культури поспішність і розмахистість найшкідливіші. Це багатьом з наших юних літераторів і комуністів слід би було намотати собі гарненько на вус”, [5, с.368]), не змогли здолати тотальний, утілений історичною практикою, пріоритет політико-державних конструктів над літературно-мистецькими.

Романтично-революційного пафосу як необхідної складової пролетарського мистецтва загалом не змогли уникнути ані “класичні” марксистки на зразок Леніна–Плеханова–Троцького, ані український націонал-комуніст М.Хвильовий. Гучні фрази про те, що “тільки робітничий клас дасть поезії найвищий зміст, бо тільки робітничий клас може бути справжнім представником ідеї праці і розуму” [10, с.393], “це буде вільна література, тому що не корисливість і не кар’єра, а ідея соціалізму і співчуття трудящим вербуватимуть нові й нові сили в її ряди. Це буде вільна література...” [6, с.97], “революційна романтика боротьби й праці, нещадна боротьба з лихими проявами в нашому житті, не підсолоджене, правдиве відображення процесів, що відбувається тепер, – ось питання, що їх має, на нашу думку, обняти пролетарська література...” [17, с.671] і які знаходили, в принципі, досить різноманітні подальші практичні рекомендації щодо їх утілення.

Для В.Леніна, наприклад, цілком справедливим видається входження будь-яких літературних об’єктів та артефактів у загальнодержавну лінію, очолювану комуністичною партією. Звичайно, можливість і потреба ставати “партійними” для літераторів та угруповувань видається позірно вільною, адже: “свобода слова і друку повинна бути повною. Але і свобода союзів також повинна бути повною” [6, с.95]. Тобто “літератур-

на справа повинна стати частиною загальнопролетарської справи, “коліщатком і гвинтиком” одного-єдиного, великого соціал-демократичного механізму, що приводиться в рух усім свідомим авангардом усього робітничого класу [6, с.93]. У його розумінні “література може тепер, навіть «легально», бути на 9/10 партійною. Література повинна стати партійною” [6, с.93]. Така схема контролю-панування над літературою чітко усвідомлювалась і Г.Плехановим, який писав про те, що “всяка дана політична влада завжди дає перевагу утилітарному поглядові на мистецтво, звичайно, в такій мірі, в якій вона звертає увагу на цей предмет” [11, с.176].

Своєрідну опозицію “партійності” літературі створювали М.Хвильовий та Л.Троцький, які, навпаки, досить гостро розуміли небезпеку тотального контролю над літературним процесом і мистецьким життям узагалі з боку партії: “пролетариату нужно в искусстве выражение для того нового душевного склада, который в нем самом только-только формируется и который искусство должно помочь оформить. Это не приказ государства, а исторический критерий” [13, с.136]. Це не лише є неможливим з точки зору нормального літературного процесу (“...письменник – це не американська машинка, а твори його не полтавські галушки” [16, с.392]), але й посилює небезпеку створення літератури “під замовлення, і, як наслідок, натовпи митців-бездар із “пролетарською пропискою”, адже “нельзя понятие культуры разменивать на монету индивидуального обихода и определять успехи культуры класса по пролетарским паспортам отдельных изобретателей или поэтов” [13, с.157].

М.Хвильовий із жахом відчував небезпеку тотального державного контролю над літературним процесом. Він писав: “Вся трагедія в тому, що їхні організації претендують не на звичайні культурно-освітні функції, де контроль над ідеологією проводиться порівняно дуже легко, а на керівництво мистецьким рухом того класу, який веде за собою 30 мільйонів населення” [15, с.454].

Російський марксист Л.Троцький висловлює подібну думку, надаючи вельми обмежені повноваження партії в керуванні чи, тим паче, контролі над розвитком чи поступом мистецького руху загалом. Окрім того, виявлючи певну схожість із думками М.Хвильового про необхідність “... негайно «одшити» – або принаймні поставити на місце різних писак...” [16, с.402], він розуміє те, що для розвитку та розквіту духовних сил пролетаріату необхідним є саме якісне, а не “корявое” мистецтво й неминучість власне культурницького наступництва в потребі навчання для пролетарських письменників, навіть у своїх класових ворогів: “Учится нужно, несмотря на то, что «учеба» – по необходимости у врагов – включает в себе свои опасности” [13, с.161]. Вступивши в дискусію про завдання і роль “Пролеткульту” в розвитку літератури, російський марксист пише про те, що “Пролеткульт” повинен займатись передусім підвищенням загального культурного рівня пролетаріату, але аж ніяк не прагнути до створення кращих зразків красного письменства. Його місія і мета – своєрідне продовження й поглиблення загальнодержавної “лікнепівської лінії”. Думки Л.Троцького фактично доповнює М.Хвильовий, стверджуючи: “Не треба плутати понять: одна справа лікнеп, а друга – мистецтво” [16, с.414].

Небезпекою є не лише контроль партійного керівництва над літературно-культурними процесами в суспільстві, але й опосередкований вплив на його розвиток через різноманітні форми т. зв. меценатства. Тобто політика протекціонізму літератури із грифом “пролетарська” в результаті шкодитиме їй самій. Адже відсутність здорової конкуренції не лише не сприятиме підвищенню загального рівня літературного продукту, але й створюватиме повну гегемонію для пролетарської, проте, на жаль, низькопробної культури: “Меценатство в мистецтві ми мислимо як допомогу окремим індивідуальностям. Меценатство над групою можна взяти тільки тоді, коли ця група складається з випробуваних художників” [16, с.441].

Велике значення на формування естетичних поглядів М.Хвильового справив Г.Плеханов. Опосередковано захищаючи його від критики опонентів, український ми-

слитель дотримується схожих ідей. Так, для М.Хвильового і Г.Плеханова характерна увага не лише до питань генезису мистецтва, але й до моменту розрізненнь власне мистецького й публіцистичного твору. Відповідно виникає необхідність розрізнення критеріїв художнього і публіцистичного творів. Так, Г.Плеханов пише про те, що “художник відтворює свою ідею образами, тоді як публіцист доводить свою думку за допомогою логічних висновків” [11, с.180].

Тобто М.Хвильовий, критикуючи одного зі своїх опонентів, пише про те, що “він не хоче літературних фактів, що ними доказується прогрес мистецтва, бо це шпенглерівщина, а він «червоний». Він хоче «логічних доводів», суперечок, бо без них він залишається обеззброєним і мусить виїхати до «задрипанської просвіти» [16, с.396]. Тобто, незважаючи на визнання важливої ролі просвітницько-публіцистичної активності пролетаріату й для пролетаріату, це однаково не складає мистецтво: “це буде не мистецький твір, але корисний твір журналіста. Треба покинути високі матерії й не лізти не в своє діло...” [16, с.425].

Для М.Хвильового та Г.Плеханова було спільним засудження формалізму в мистецтві не лише як напряму в мистецтві, але і як своєрідної “хвороби форми”, ідеологічного критерію як єдиного для оцінки художнього твору.

Г.Плеханов писав, що “твори, автори яких дорожать тільки формою, відображають певне – як я пояснив раніше, безнадійно негативне – ставлення їх авторів до навколишнього суспільного середовища” [11, с.180].

Водночас Г.Плеханов ставив мистецтво в більшу залежність від його класової належності. Так, “перше завдання критика полягає в тому, щоб перевести ідею даного художнього твору з мови мистецтва на мову соціології, щоб знайти те, що можна назвати соціологічним еквівалентом даного літературного явища” [11, с.219], тобто культурний продукт так чи інакше стає предметом оцінки спочатку “ідеології”.

М.Хвильовий, як і Л.Троцький, усвідомлював відмінність буття-боротьби політичної від літературної. І, незважаючи на спільну для обох високу оцінку історично-революційної практики пролетаріату, “... розцінювати її можна не як «революційно-мистецький факт», а як факт, на кращий випадок, «революційний»”, [16, с.414].

Тобто пролетарська культура і література зокрема, будучи революційними за формою, в жодному з випадків не є апріорі художньо вартісними за змістом. Пролетаріат, виправдавши свою історично-політичну місію, успішно її здійснюючи, не може водночас стати носієм культури, здатної стати базовою в орієнтації цілого суспільства. Адже “... в основі диктатура пролетариата не есть производственно-культурная организация нового общества, а революционно-боевой порядок борьбы за него” [13, с.150]. Умовно кажучи, пролетаріат може боротись за створення умов для успішного функціонування якісних культурних продуктів, створених ним же, але він не може претендувати на роль творця нової культурної реальності в суспільстві.

Для М.Хвильового, як і для російських марксистів, була зрозумілою відсутність освітньо-фахових підстав появи пролетарських письменників, їх загальний надзвичайно низький рівень. В.Ленін розумів, що “... робітники, захоплені боротьбою за соціалізм. Ці елементи не досить освічені... Вони не виробили в собі такого розвитку, тієї культури, яка потрібна для цього. А для цього потрібна саме культура” [5, с.369]. Але, на його думку, низький культурний рівень вирішувався шляхом “годування” робітників марксистською літературою.

Досить жорсткими і безкомпромісними були вимоги М.Хвильового до літераторів. Він усвідомлював необхідність підвищення не лише загального культурного рівня пролетаріату, але також й освітньо-фахового рівня самих пролетарських письменників: “... Мандруй до книгозбірні, діставай відповідну літературу й вивчай цю галузь. Бо для мистецтва писарів не треба” [15, с.459]. Український мислитель не лише вірив, цілком у романтично-революційному дусі, в наявність найкращих умов для створення проле-



тарської культури, він щиро вірив у те, що ще “ніколи не було стільки можливостей для розвитку української пролетарської літератури і взагалі літератури, як тепер, у нас, в республіці Комун” [16, с.401].

На думку М.Хвильового, творцем “нової літератури” має стати, без сумніву, авангард революційного руху, тобто селянство та робітники. “Нове мистецтво утворюють робітники й селяни. Тільки з умовою: вони мусять бути інтелектуально розвиненими, талановитими, геніальними людьми” [16, с.403].

Для М.Хвильового пролетарське мистецтво має право на існування, адже революційний стан не є перманентним, а “отже, в час цих «передишок» і буде творитись мистецтво переходового періоду, що ми його називаємо пролетарським” [16, с.416–417]. Л.Троцький же цілком несподівано констатує не лише відсутність, але й саму можливість пролетарської літератури. По-перше, її не може бути тому, що сам пролетаріат є власне “нечутливий” до літератури, адже вихований у своїй загальній масі зовсім на інших зразках творчості. По-друге, рушійні сили революції є зайняті, по суті, самою революцією, а ті чи інші теоретичні настанови марксизму сприймають суто як знаряддя політичної боротьби: “Пролетариат нашел в марксизме свой метод не сразу и до настоящего дня еще далеко не вполне. Этот метод служит ныне преимущественно, почти исключительно для политических целей” [13, с.155]. І, нарешті, для Л.Троцького “пролетарське мистецтво” – це насамперед мистецтво перехідного етапу (“... пролетарской культуры не только нет, но и не будет” [13, с.147]), своєрідний ерзац справжнього мистецтва.

Для М.Хвильового і Л.Троцького спільним є намагання дати визначення “пролетарської” літератури, мистецтва, культури, адже саме через визначення, окреслення поняття, своєрідну дефініційну прелюдію можна було в атмосфері дискусійних 20-х років утриматись на плаву: “под именем «пролетарской культуры», «пролетарского искусства» и пр. в трех случаях примерно из десяти некритически фигурируют у нас культура и искусство грядущего коммунистического общества, в двух случаях из десяти – факты усвоения отдельными группами пролетариата отдельных элементов допролетарской культуры и, наконец, в пяти случаях из десяти – такая путаница понятий и слов, в которой уж вовсе ничего не разберешь” [13, с.154].

Для українського мислителя “пролетарським мистецтвом називається сума різних гурткових мистецтв, часто з плутаною ідеологією, що в них так чи інакше виявляються ідеї епохи, ідеї молодого класу, який виходить на історичну арену” [16, с.418], тобто пролетарське мистецтво існувало тоді як еkleктичне утворення, цілком правильно ініціативне, але без будь-якої, як би це парадоксально не звучало, чіткої ідеології. Так, були наявні загальні фрази-орієнтири партійного характеру, та вони не змогли створити власне мистецтва.

М.Хвильовий, незважаючи на віру в можливість існування пролетарської культури загалом і в наявність як ніколи сприятливих умов для цього, розумів водночас катастрофічну неспроможність фактичних “літераторів” та “митців” для створення якісного культурного продукту. Він писав про те, що “«митцем взагалі» може бути тільки виключно яскрава індивідуальність, яка має не тільки чималий життєвий досвід, але й, в силу деяких фрейдівських передумов, зрегулювала свою творчу діяльність по призначеній їй сліпою природою путі”, [16, с.411], “митцем треба народитись, бо ніяка «октябрська» платформа в цьому разі не врятує”, [16, с.412].

Для українського філософа очевидно була вигода ототожнення понять “пролетарський письменник” і “хороший письменник”: “... зробить «жовтенят» кваліфікованими письменниками і буде мати гарний гешефт” [16, с.396]. Він усвідомлював той факт, що маси, перебуваючи в стані революційної ейфорії, в очікуванні нової літератури, нової дійсності загалом, більш ніж прихильно поставляться до культурних об’єктів, створених вихідцями з робітничо-селянського класу. Небезпека масовізму за таких умов виявляється особливо гостро. Власне саме тому “нове мистецтво заготовується в

лабораторіях. Масовість роботи митців виявляється за декілька років, коли їхні твори розповсюджуються в мільйонах екземплярів” [16, с.426].

Чітко усвідомлювалася М.Хвильовим необхідність дотримання принципів спадкоємності літератури. Він писав про те, що “письменник мусить знати всю розумну літературу, хай вона буде й реакційною” [16, с.433]. Російський марксист Л.Троцький також розуміє те, що для розвитку та розквіту духовних сил пролетаріату необхідним є саме якісне, а не “корявое” мистецтво й неминучість власне культурницького наступництва в потребі навчання для пролетарських письменників, навіть у своїх класових ворогів: “Учиться нужно, несмотря на то, что «учеба» – по необходимости у врагов – заключает в себе свои опасности” [13, с.161]. М.Хвильовий писав про те, що “для пролетарської художньої літератури, без всякого сумніву, корисніш – гіперболічно – в мільйон разів радянський інтелігент Зеров... ніж сотні «просвітян»” [16, с.394], тим самим, фактично, показавши себе насамперед як глибоко національного мислителя.

Таким чином, проаналізувавши філософсько-мистецькі пошуки М.Хвильового в контексті марксистсько-ленінської парадигми, можемо охарактеризувати основні аспекти розуміння ним ролі й завдань мистецтва, його атрибутів у функціонуванні і впливу на суспільство не лише “тут і тепер”, але й своєрідний ескіз мистецтва майбутнього.

Мистецтво, як і культура загалом, виступає як самоцінне й саморегульоване утворення, позбавлене будь-якої внутрішньої обумовленої потреби до “насаджування зверху”, “... зріст мистецтва завжди носить стихійний характер, і насаджувати його зверху – це значить «загубити його»” [14, с.536].

Будучи справою високорозвинених індивідів, здатних зробити його не лише надбанням одного класу, але й провідним зразком для цілого суспільства: “воно мусить служити революційному класу, але не як “класу для класу”, а як “класу для людства”. Це його історична місія в класовому суспільстві. У цьому сенсі воно і є “категорією ідеологічною”, і тільки в цьому [14, с.529]. Тобто пролетарська культура просто зобов’язана вийти за рамки лише культури робітничого класу й стати домінантною культурою. Таким чином, залишаючись продуктом ідеологічним, вона, майже цілком за Гегелем, долає свою ідеологічність і стає “над нею”, перетворюючись на потужний інструмент впливу на “розвинені інтелекти”.

Нарешті, мистецтво, на думку М.Хвильового, – це явище глибоко національне, сповнене не лише власного світоглядно-практичного втілення, але й здатне до існування лише в змістовно-формальному національному вияві. Тобто “національне офарблення – це не що інше, як звичайне офарблення того чи іншого народу” [14, с.479].

Необхідність національної літератури і мистецтва загалом чітко звучить у памфлетах М.Хвильового. Лише зберігаючи свою ідентичність як українського культурного продукту, мистецтво загалом може претендувати як на роль національного виразника, так і критерія оволодіння робітничим рухом художньої дійсності: “українізація... – це є єдиний вихід для пролетаріату заволодіти культурним рухом” [14, с.562]. Саме тому для М.Хвильового український вираз комуністичної культури видається не лише необхідним, але й у певних аспектах закономірно-виправдано агресивним. Адже “коли українська радянська культура робиться в себе, на Україні, гегемоном, то це зовсім не значить, що вона не може стати комуністичною” [18, с.598]. Водночас цілком і повністю задалегідь виправдовується відхилення вектора розвитку української культури в “дрібнобуржуазний табір” за відсутності умов її повноцінного змагання-конкуренції з російською культурною політикою.

Визначаючи майбутню орієнтацію українського письменства, М.Хвильовий цілком усвідомлював неможливість орієнтації останнього на російські зразки. Однозначний пріоритет західноєвропейським зразкам дозволить пролетарському письменству стати не лише “ідеологічно-художнім авангардом літератури переходною доби [15, с.487], але й не втрачати статусу національної літератури.

Водночас М.Хвильовий застерігав молодих українських письменників від скоочування до рівня “смердипупенків” та провінційності загалом. Для українського мислителя здолання гріха культурної обмеженості, хуторянства в найширшому значенні цього слова є необхідним моментом у становленні української культури як культури європейського рівня: “В Європу ми поїдемо учитись, але з затаєнною думкою – за кілька років горіти надзвичайним світлом” [14, с.575].

1. Вдовиченко Г. В. Філософська проблематика у спадщині М. Г. Хвильового / Г. В. Вдовиченко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – Вип. 76–79 : Філософія. Політологія. – К. – С. 125–127.
2. Дзюба І. Микола Хвильовий : “Азіятський ренесанс” і “Психологічна Європа” / І. Дзюба // Дзеркало тижня. – 2005. – № 40 (568). – 15–21 жовт.
3. Колісниченко А. Катастрофа кентавра. Микола Хвильовий і естетика Розстріляного Ренесансу / А. Колісниченко // Київ. – 1998. – № 9–10. – С. 136–149.
4. Ленін В. І. З чого почати? / В. І. Ленін // Повне зібрання творів : у 45 т. / В. І. Ленін ; пер. з п'ятого російського видання. – К. : Вид-во політичної літератури України, 1969. – Т. 5 – С. 5–12.
5. Ленін В. І. Краще менше, та краще / В. І. Ленін // Повне зібрання творів : у 45 т. / В. І. Ленін ; пер. з п'ятого російського видання. – К. : Вид-во політичної літератури України, 1970. – Т. 45. – С. 368–383.
6. Ленін В. І. Партийна організація і партийна література / В. І. Ленін // Повне зібрання творів : у 45 т. / В. І. Ленін ; пер. з п'ятого російського видання. – К. : Вид-во політичної літератури України, 1970. – Т. 12. – С. 92–97.
7. Ленін В. І. Про пролетарську культуру / В. І. Ленін // Повне зібрання творів : у 45 т. / В. І. Ленін ; пер. з п'ятого російського видання. – К. : Вид-во політичної літератури України, 1974. – Т. 41. – С. 320–321.
8. Ленін В. І. Робітничий клас і робітнича преса / В. І. Ленін // Повне зібрання творів : у 45 т. / В. І. Ленін ; пер. з п'ятого російського видання. – К. : Вид-во політичної літератури України, 1972. – Т. 25. – С. 215–222.
9. Ленин и вопросы социалистического искусства. Поиски новых подходов. – М. : Наука, 1990.
10. Плеханов Г. В. Два слова читачам-робітникам / Г. В. Плеханов // Естетика і література. – К. : Державне видавництво художньої літератури, 1960. – С. 389–393.
11. Плеханов Г. В. Мистецтво і суспільне життя / Г. В. Плеханов // Естетика і література. – К. : Державне видавництво художньої літератури, 1960. – С. 165–218.
12. Плеханов Г. В. Передмова до третього видання збірника “За двадцять років” / Г. В. Плеханов // Естетика і література. – К. : Державне видавництво художньої літератури, 1960. – С. 219–227.
13. Троцкий Л. Д. Литература и революция / Л. Д. Троцкий. – Печатається по изд. 1923 г. – М. : Политиздат, 1991. – 400 с.
14. Хвильовий М. Г. Апологети писаризму : твори : у 2 т. / М. Г. Хвильовий. – К. : Дніпро, 1990. – Т. 2. – С. 515–575.
15. Хвильовий М. Г. Думки проти течії : твори : у 2 т. / М. Г. Хвильовий. – К. : Дніпро, 1990. – Т. 2. – С. 444–514.
16. Хвильовий М. Г. Камо грядеши : твори : у 2 т. / М. Г. Хвильовий. – К. : Дніпро, 1990. – Т. 2. – С. 390–443.
17. Хвильовий М. Г. Наше сьогодні : твори : у 2 т. / М. Г. Хвильовий. – К. : Дніпро, 1990. – Т. 2. – С. 666–677.
18. Хвильовий М. Г. Україна чи Малоросія : твори : у 2 т. / М. Г. Хвильовий. – К. : Дніпро, 1990. – Т. 2. – С. 576–622.

*M.Khvylovyyi's views on the role and task of literature and art, in general, are analyzed in this article. Furthermore, the philosophic and art search of Ukrainian thinker is considered in a context of Marx–Lenin paradigm, where V.(Ulyanov) Lenin, H.Pliekhanov, L.Trotskyi were key persons. M.Khvylovyyi's point of view is considered as a unique synthesis of deep national and common tendentious Marxian points of view.*

**Key words:** art, aesthetics, proletariat, literature, Marxism.

УДК 124.5:137.011.32

ББК 87.217

Ольга Радченко

## АКСІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ

*Досліджується проблема формування національної свідомості та ідентифікації сучасної української студентської молоді. Доводиться необхідність вилучення застарілих підходів та потреба чіткого розмежування націоналізму і нацизму (як псевдонаціоналізму).*

**Ключові слова:** аксіологія, національна ідентифікація, українська студентська молодь, націоналізм, нацизм.

Студентська молодь України як об'єкт і суб'єкт соціальної передачі знань, досвіду є інтелектуальним потенціалом, активною, творчою складовою сучасного суспільства. Вікові психічні особливості молоді дозволяють поєднати досвід минулого (традицію) з активною життєвою енергією, емоційно-вольовим запалом (новацією), здійснюючи взаємозв'язок поколінь.

На таких перетинах відбувається формування й становлення окремої особистості, студентства, молоді загалом. У цьому процесі самоідентифікація молодої людини як представника спільноти-нації дає їй усвідомлення власної сили, розуміння свого місця у світі, власного призначення, значущості, основних принципів співіснування з Іншими, Інакшими. Так формуються методи й засади взаємодії та спільні перспективи, визначення та втілення пріоритетів подальшого розвитку України та світу (як сукупності національних одиниць).

Проблеми української самосвідомості та самоідентифікації вкотре актуалізуються в сучасності, тому потребують посиленої уваги як науковців, так і гуманітарного сектора суспільства загалом. Указаній проблематиці надають певної уваги такі автори, як В.Андрущенко, В.Вашкевич, Г.Дичковська, О.Донченко, Г.Нестеренко, Ю.Романенко, О.Таран та ін. Проблеми ціннісної орієнтації сучасної української молоді розробляють зокрема Ю.Борисова, В.Малімон, В.Муляр, Л.Панченко, А.Похресник, Т.Титаренко. Проте малодослідженим залишається аспект національної ідентифікації сучасної української студентської молоді крізь призму цінностей як сенсоутворюючого начала людського буття. Тому завданням цього дослідження є виявлення та розкриття співвідношення особистісної й національної ідентифікації сучасної української молоді та необхідність утвердження креативного типу свідомості.

Випереджаючи можливе зауваження щодо недоцільності чи некоректності підняття вказаної проблеми, варто окреслити кілька моментів. По-перше, Україна стала рідною землею для представників різних народів. Більшість давніх і сучасних як українських, так і зарубіжних дослідників виділяють українську толерантність, широкі можливості реалізації для некорінного населення. Це нормально й прогресивно, адже чим повніше розкривається потенціал різних культур України, тим життєвішою, потенційно прогресивнішою є соціальна система загалом.

По-друге, більшість населення України визначає свою українську приналежність: нація потребує відновлення нормальних духовних і матеріальних умов існування на споконвічній землі. Запорукою постає викриття та усунення псевдотолерантності, де немає відстоювання власних інтересів, а є підпорядкування чужим (як прояв – гра у візантизм, окциденталізм, радянське тощо) [3, с.214]. Нерозуміння власне українських ціннісних орієнтирів призводить до аксіологічних зламів, криз, плекання репродуктивної “нешасної свідомості”. Повернення до українського досвіду сенсоутворення дасть спрямування та поштовхи щодо творення власного українського простору й формування цілісної особистості громадян.

Проблема ідентифікації загалом має давнє історико-філософське коріння, проступає однією з наріжних у більшості релігійно-філософських систем. Зокрема, християнська

заповідь любові “Возлюби ближнього, як самого себе” акцентує на самоусвідомленні, відповідальному ставленні насамперед до себе (як творіння Божого). Другий аспект цієї формули – ближній (Інший) рівний мені й достойний, як і я, любові. Хто не любить себе (істинно, неогоїстично), той не може й не вмiє любити Іншого. Буддизм указує окремій людині шлях до просвітлення. Іслам розвиває поняття “джихад” як викорінення власних недоліків для наближення до Бога. Отже, любов до себе, до суттєво свого постає безумовним позитивом, провідним аксіологічним надбанням особистості та спільноти.

Поняття “нація”, “націоналізм” у сучасній Україні мають неоднозначні ідеологічні тлумачення, нерідко набувають негативного значення з гострим соціальним звучанням. Тому виникає необхідність звернутись до розкриття їх сутності, що знімає передумови як внутрішньоособистісних, так і міжособистісних, міжнаціональних конфліктів.

Так, нація в перекладі з латинської – це народ; народ, організований у державу. Народ визначається як пов’язана спільним походженням та мовою культурна спільнота людей, котра є істинним носієм Об’єктивного Духу [7, с.284, 291]. Феномен Духу, на думку Макса Шелера, є антиогоїстичним, формується в момент переходу людиною екзистенційної катастрофи або смерті. Саме він творить космос власне-людського, може формувати людину, що здатна долати страх смерті. Присутність сакрального в людині визнає і Йоган Г.Фіхте: обґрунтовує думку про те, що якраз у нації зберігається найдорожче й найшляхетніше в ній [8].

Термін “нація” має власне український відповідник – народ. Тому суперечки щодо значущості суспільно-політичного явища “народ” та щодо існування аналогічного поняття (як і “нація-націоналізм”) безглузді. Адже семантично “нарід” – це “наш Рід”: поняття чітке, конкретне, зрозуміле й близьке, дане кожній людині в життєвому досвіді [2]. Відповідно, “націоналізм” як похідне поняття від нації-народу постає як філософсько-політична ідеологія, в основі якої визнання присутності сакрального в людській спільноті-нації: це і любов до свого народу, роду. На сьогодні націоналізм є однією з найпотужніших світових ідеологічних тенденцій, усупереч тотальній критиці з боку ліберальної чи соціалістичної традиції.

Націоналізм має спотворену форму – нацизм. Відмінність між ними полягає у взаємовідношенні між своєю та іншими націями. Націоналізм ґрунтується на гуманізмі, визнанні рівноцінності свого і чужого. Звідси виходять принципи взаємодії, прагнення до гармонії, взаємовигідної та прозорої співпраці. Нацизм прагне надати особливого статусу власній нації та пригнобити, поглинути чи знищити інші. У відкритій формі нацизм постає вкрай рідко, прикладом є фашизм. Зазвичай ця ідеологія маскується благими намірами щодо “менших”, “недосконаліших” народів: поширенням істинної релігії, принципів демократії, економічного розвитку, культурної вищості.

Сучасна Україна має потужне аксіологічне нашарування радянських часів. Тому на сьогодні в окремих регіонах держави націоналізм подається як відповідник нацизму, зокрема фашизму. Адже ідеологія соціалізму, комунізму підмінює та плутає поняття “націоналізм” і “нацизм”, натомість намагаючись упровадити так званий “інтернаціоналізм”. На практиці в СРСР під таким гаслом відбувалася повсюдна русифікація як переривання зв’язку з власним архетипічним, ментальним корінням, духовне яничарство. Таким є один з історичних прикладів маніпулятивного нацизму як прагнення асимілювати чи знищити інші нації, позбавити їх буттєвості, розбивши спільноти на слабкі одиниці. Це означає змінити їх національну ідентифікацію на зовнішню, чужу, котра з часом (у межах одного чи кількох поколінь) сприймається як сутнісно власна. Отже, маємо приклад методичної зміни ідентифікації українства за радянських часів, наслідком чого є втрата власної аксіологічної системи та глибоке утвердження в сторонній. Сучасність виявляє потребу у відновленні цінностей власного менталітету, насамперед у середовищі української мислячої молоді, студентства.

Основи національної ідентифікації закладаються з дитинства, проте на рівні раціонального особистісного осмислення чи, за потреби, реідентифікації найповніше проявляються в юнацькому віці. Це час пошуку власного місця з-поміж інших людей, формування спільноти на основі ціннісних ідеалів, орієнтирів. Студентська молодь має особливе інтелектуальне спрямування в руслі певних наукових шкіл, тому має ширші можливості проникнення в сутність понять, процесів, явищ. Звідси кантове “Май мужність користуватися власним розумом”, а отже, звільнення від застарілих настанов, стереотипів та пошук якісно досконалішого шляху пізнання. Студентські роки – це і час етапного становлення в онтогенезі, тісно пов’язаного з філогенезом, самоідентифікація в системі міжособистісних, надособистісних координат: “студент–студент”, “студент–університет”, “студент–суспільство”. З-поміж іншого, у студентів актуалізується потреба віднайдення, утвердження власної національної приналежності. Цей процес неоднозначний та цікавий (як з життєвої, так і з наукової позиції) з огляду на історичні, ментальні передумови розвитку української нації.

Наслідок асиміляції українства яскраво виявляється в сучасному середовищі українського студентства: кілька русифікованих попередніх поколінь призвели до суттєвого зросійщення сучасної молоді, насамперед аксіологічно. Відомий український мовознавець О.Потебня показує тісний взаємозв’язок національної мови та національної самосвідомості. Тому радить батькам: щоб дитина почувалася повноцінною, ідентифікованою, долученою до власної нації та її “ціннісної системи координат”, перші три роки життя навчати маля рідної мови. На її основі надалі, звісно, долучати іноземні для розширення світогляду. На сьогодні багато нащадків давніх українських родів першою мовою вивчають російську. Одномоментно та насильно реукраїнізувати – це повторити історичний терор насамперед щодо особистості: сила дії дорівнює силі протидії. Прояснити значущість віднайдення себе, власної сили як нащадка древнього роду – це можливість власного усвідомленого вибору, свідомого вольового прагнення молоді людини.

Це не провина зрусифікованого українства, а швидше ментальна хвороба. Наслідок поневолення, трагедія нашої нації. Визнавши цю проблему, варто цілеспрямовано відродити власну силу й волю “у своїй хаті”. Українська мова, культура, справді наша історія мають фіксацію проривів та звершень. Тому сучасні глобалістичні напрями, “космополітизм” із намаганнями спрощення, уніфікації програють і не мають компонента сенсоутворення, ціннісної основи нації та людства загалом. Модні новітні течії, вчення охоплюють свідомість молоді, проте при критичному розгляді відкривається справжня сутність, яка нерідко є антиукраїнською та подекуди й негуманною.

Слід зауважити на нетотожності понять “україномовний” та “національно свідомий українець”. Є носії мови, які, по суті, бояться всього українського й намагаються його знищити. Є ті, хто розмовляє іншими мовами, насамперед російською, проте є справжніми українцями, бо працюють на благо української нації: розвивають освіту, дбають про здоровий генофонд, примножують надбання в економіці, політиці, культурі, спорті... На перехідному етапі двомовність має право на існування, проте один народ має розумітися однією рідною мовою як основою національного самоусвідомлення. Українці можуть і мають пишатися скарбом – українською мовою, як, скажімо, поляки – польською, росіяни – російською, англійці – англійською, французи – французькою. Це нормальна перспектива та поле для цілеспрямованої систематичної діяльності, насамперед для молоді української еліти.

У цьому контексті постає питання: чи можливе нормальне становлення особистості та її ідентифікація поза національною спільнотою? Адже ще від народження людина отождоюється за статтю (жіночою чи чоловічою) та родовою приналежністю (до певної сім’ї, нації). Отже, шлях до себе пролягає й через усвідомлення родових зв’язків між поколіннями на рівні побутового досвіду, архетипічних надбань, культури, напрацювань у сфері людської єдності як основи буття. Історія доводить, що виживати легше поодинокі, але справжнє буття в теперішньому та майбутньому можливе лише в спільноті.

Ототожнення зі своїм народом, осягнення єдності онто- та філогенезу має діалектичний характер. Національно свідома, яка поважає себе, нація забезпечує якісне збереження та передання знань: того найкращого, життєвого, інтелектуально та духовно довершеного, що є квінтесенцією духу народу. Того, що є необхідною поживою для повноцінного розвитку молодого людини, буття здорової як фізично, так і психічно нації. Це визначає зміст освітнього процесу, відповідність ментальності вимогам сучасності на раціональному та ірраціональному рівнях. Отже, насамперед довершене “своє”, потім – доречне та якісне “чуже”.

Досконала, узгоджена співпраця на рівні певної наукової школи, а тим паче тисячолітнього досвіду народу, набагато потужніша й результативніша, аніж поодинокі випадкові прориви. Чим повніше в позитиві зреалізується кожен студент групи, факультету, тим сильнішим буде університет. Чим досконаліша, національно свідоміша людина, тим сильніша нація, а отже, і кожен з нас як її складова. Повага до власного роду, нації дає міцну опору, розуміння сенсу життя. В українському народі основою є віра в Бога, у людину в єдності з природою як гармонію мікро- і макросвіту. Любов до свого роду, народу та одночасна повага й толерантність до інших націй.

Відсутність національної (як й інших значущих аспектів) ідентифікації породжує розгубленість, “загубленість” людини. Така різновекторність розпорошує зусилля: основне, найсуттєвіше розмінюється на дріб’язок, утрачається (іноді назавжди). Тоді з’являються перверсії: нібито “кохання”, “дружба”, “навчання”, “робота”... Як наслідок, мовою екзистенціалістів, “неістинне буття”, вихід з якого – віра в Бога або творчість окремої особистості. Другий варіант екзистенційного шляху до істинного буття перегукується з ідеями лібералізму.

Лібералізм (з позицією “життя людини, її свобода понад усе”) критикує націоналізм за зверхність нації над індивідом. Основою такої критики є нерозуміння взаємозв’язку, взаємодії людини та спільноти: дбаючи про націю, людина дбає водночас і про себе як важливу складову надособистісної цілісності. Окрім того, нормальна версія націоналізму як системи (організму) передбачає максимальний розвиток особистості, її свободи (як відповідальності, а не сваволі). Це особливо актуально в середовищі студентів, недарма оспівуються вільності життя спудеїв. Проте відсутність контролю (з боку батьків, школи) має суттєві небезпеки для несформованої особистості. Надмірний, бездумний лібералізм, егоїзм призводить до інших залежностей: наркоманія, алкоголізм, “вільний секс” та ін., котрі можуть стати шляхом до втрати сенсу, до небуття.

Натомість розкриття власних здібностей, талантів, утілення мрій, сподівань у співпраці, взаємодії з Іншими дають радість та жагу життя. Студентська діяльність має значний потенціал для самореалізації – як у навчанні, так і в дозвіллі, побудові міжособистісних взаємин (дружба, кохання), громадському житті тощо. Цьому сприяє те, що навчання (насамперед на стаціонарній формі навчання) є провідною діяльністю, може забезпечувати певний рівень задоволення матеріальних потреб (стипендія). Важливим є специфічне інтелектуальне студентське середовище, яке відкриває нові пізнавальні, буттєві горизонти для того, хто шукає себе, своє місце у світі, власну національну ідентичність в її сакральних проявах. Тобто студентський час є сензитивним для формування цілісної свідомої особистості, котра усвідомлює власну цінність та виявляє повагу до інших. Григорій Сковорода пише про земне щастя як “працю до душі”. Ця праця приносить і соціальний лад. Так, учитель, викладач любить свою справу і вміє донести матеріал учням. Хтось довершено володіє мовами, проектує, будує, керує. Непрофесіоналізм, хабарництво, бюрократизм, формалізм на такому фоні просто й природно рудиментують. На рівні міжособистісному справді сильна особистість усвідомлює свою значущість і не потребує сторонньої легітимації. Натомість комплекс меншовартості, у тому числі й національної, породжує зверхність і бажання винищитись на чужому приниженні. Це ж спостерігаємо на надособистісному рівні.

Звісно, український націоналізм сьогодення сповідує та впроваджує повагу й право на власне національне буття з одночасною шаную до інших народів. Тому українська ідентифікація студентської молоді є нормальним і закономірним процесом. Усвідомлення себе як представника власної нації – це долучення до потужного інтелектуального, духовного, соціально-політичного звершень попередників. Формування креативного типу свідомості української молоді є необхідною умовою як особистісного, так і суспільного прогресу в сучасній Україні та світі. Сучасний світ перебуває в постійних змінах на різних рівнях людської діяльності. Тому майбутньому спеціалісту варто налаштуватися на постійне вдосконалення – як особистісне, так і професійне. Нормою інтелектуальної діяльності стає вільне володіння кількома іноземними мовами та комп'ютерними технологіями як ознака конкурентоспроможності. Виконавськість, несамостійність є слабкими рисами-рудиментами. Для самореалізації необхідні креативність, відповідальність, психічна врівноваженість, уміння ставити власну мету й досягати її – самостійно та у взаємодії з іншими. Молодий спеціаліст набирає досвід попередників і належно реагує на новації, творчо поєднуючи ці складові. Звісно, запорукою цьому є сформована національна ідентичність (як приналежність до спільноти, що має сакральне начало, буттєвість), на основі якої проявляється справжня толерантність.

Національна ідентифікація є необхідним елементом формування гармонійної особистості, професіонала в середовищі українського студентства. Неправомірна підміна поняття “український націоналізм” поняттям “нацизм” є пережитком радянського тоталітаризму та наслідком страху “бути собою”, “бути справжнім”, у тому числі й національно. Український студент власне і цікавий світу як цілісна особистість, професіонал, котрий відмінний, Інакший ментальними, соціальними, інтелектуальними особливостями. Нація, світ, як складні системи, потребують якісних різнорідних елементів як потенцій свого подальшого розвитку.

1. Борисова Ю. В. Традиціоналістські та модерністські цінності в структурі молодіжної ціннісної свідомості : соціологічний аналіз : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. соціол. наук / Ю. В. Борисова. – Х., 2001. – 20 с.
2. Дичковська Г. О. Україна сакральна : ідеологія українського буття / Г. О. Дичковська // Гілея: наук. вісник / гол. ред. В. М. Вашкевич. – К., 2008. – Вип. 14. – С. 205–212.
3. Донченко О. Архетипи соціального життя і політика (глибинні регулятиви психополітичного повсякдення) : монографія / О. Донченко, Ю. Романенко. – К. : Либідь, 2001. – 334 с. – ISBN 966-06-0179-4.
4. Камю А. Міф про Сізіфа. Есе про абсурд / А. Камю // Читанка з історії філософії : у 6 кн. / за ред. Г. І. Волинки. – К. : Довіра, 1993. – Кн. 6 : Зарубіжна філософія ХХ ст. – С. 139–144.
5. Нестеренко Г. Українська політична нація: самоорганізаційні засади становлення : монографія / Г. О. Нестеренко. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2007. – 360 с. – ISBN 966-660-331-4.
6. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності / Т. М. Титаренко. – К. : Либідь, 2003. – 376 с. – ISBN 966-0280-4.
7. Философский энциклопедический словарь / ред.-составит. Е. Ф. Губский [и др.]. – М. : ИНФРА-М, 1999. – 576 с. – ISBN 5-86225-403-Х.
8. Фіхте Й. Г. Що таке народ у вищому розумінні цього слова і що таке любов до Батьківщини / Й. Г. Фіхте // Націоналізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К. : Смолоскип, 2000. – С. 46–55.

*The problems of national identification and consciousness formation of modern Ukrainian students are investigated. The need to eliminate outdated approaches is confirmed. The difference between nationalism and Nazism is actualized.*

**Key words:** axiology, national identification, Ukrainian students, nationalism, Nazism.



УДК 165.193:101.9

ББК 87.2

Ігор Гоян

**ІНТУЇТИВІСТСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ФІЛОСОФІЇ АНРІ БЕРГСОНА**

*У статті розкривається зміст та історичне значення філософського вчення інтуїтивізму Анрі Бергсона. Послідовно простежуються відмінності й взаємозв'язки між інтелектом та інстинктом у пізнавальному процесі. Визначається роль і місце інтуїції, її характерні ознаки у творчому доробку філософа.*

**Ключові слова:** інтуїтивізм, інтелект, інстинкт, інтуїція, ірраціоналізм.

Один із філософських напрямів кінця XIX – початку XX століття – інтуїтивізм – пов'язаний передусім з іменем видатного французького філософа, лауреата Нобелівської премії Анрі Бергсона (1859–1941).

Феномен інтуїції має довгу історію в контексті філософських знань. Проте філософія інтуїтивізму як самостійний, завершений напрям складається лише на межі XIX–XX століть. Інтуїтивізм починає формуватися в умовах поступового занепаду філософії позитивізму й посідає відверто антипозитивістські позиції.

У XIX столітті критика наукового об'єктивного пізнання стає свого роду модою. Традицію ірраціоналізму “філософії життя” продовжує інтуїтивізм А.Бергсона, погляди якого – яскравий вираз ірраціоналізму. Бергсон був на чолі тих, хто взяв собі за мету визначити місце наукового пізнання, показати його протилежність філософії.

Моральний світ самого філософа не знав компромісів, й образ цієї людини викликає глибоку повагу. Не випадково 11 травня 1967 року на одній із колон паризького Пантеону був вибитий напис: “Анрі Бергсону – філософу, життя і творчість якого зробили честь Франції й людській думці”.

Основний напрям філософського інтересу Бергсона – інтуїція тривалості – визначився в результаті розчарування виразити розвиток у поняттях механістичної науки. Обмеженість інтелекту, з яким Бергсон ототожнює “механістичний розум”, полягає в тому, що останній редукує предмет до певної множини елементів, однакових з іншими предметами.

Більшість його творів присвячено саме спростуванню механістичних концепцій та поглядів на психіку людини, її свідомість, на проблему розвитку життя. Зокрема, Бергсон заперечував механістичний еволюціонізм (типу концепції Спенсера), де розвиток уявляється однолінійним рухом до все більшої складності, де одні якості зумовлюють появу інших за допомогою простого причинно-наслідкового зв'язку. На противагу такому уявленню про розвиток Бергсон висунув ідею про творчий розвиток життєвого процесу. Він цілком слушно зауважував, що процес розвитку життя не є простим механістичним переміщенням, як от рух ядра під час пострілу з гармати. Продовжуючи цю аналогію, він пише, що навіть якщо й можливе це, то в такому “випадку ядро негайно розривається на шматки, з яких кожен також розривається на частини, ці частини знову розриваються, і так далі протягом тривалого проміжку часу” [1, с.89].

Цим, мабуть, і пояснюється та обставина, що його вчення набуло широкого розголосу.

Згідно з Бергсоном, життя є безперервним потоком змін, творчим процесом, в основі якого лежить “життєвий порив”, певний заряд життєвої енергії. Припускаючи наявність якоїсь первісної концентрації життєвої енергії, заряду, Бергсон не виходить за межі механістичного світорозуміння, хоч він і намагається “намалювати” картину розвитку життя як творчого процесу.

В історичному плані цей безперервний потік змін (“творча еволюція” на противагу механістичній еволюції) має чимало розгалужень, одні з яких закінчуються глухими кутами, інші продовжують еволюцію.

У витоках життя лежить свідомість або, точніше, надсвідомість. Вона становить собою потребу у творчості, але проявляється там, де творчість можлива, і засинає, коли життя приречене на автоматизм. Щоб проникнути в глибини життя, потрібна інша, ніж інтелект, форма його освоєння, інший, не інтелектуальний шлях проникнення в сутність буття. Бергсон доходить висновку, що тільки особливе, властиве людям почуття – інтуїція, споріднена з інстинктом, дозволяє проникнути в глибини “життєвих явищ”, недоступних для логічних понять і категорій.

“Потік свідомості” замінено на час, як на найміцніший і найстійкіший матеріал дійсності. Час – безперервний прогрес минулого, що поглинає майбутнє й зростає відповідно до руху вперед. Минуле, що безперервно зростає, водночас і безперервно зберігається.

Своєрідним фундаментом інтуїтивізму є вчення про інстинкт та інтелект.

Бергсон намагається розкрити внутрішній зміст пізнавальної діяльності людини, її механізм. Працюючи над розв’язанням цього завдання, Бергсон доходить висновку, що в процесі історичного розвитку людина отримує два “знаряддя”, два своєрідних види пізнання – інтелект та інстинкт. Кожен із них має свої особливості та можливості. За Бергсоном, “інстинкт та інтелект становлять два розбіжних, але однаково вдалих розв’язання однієї й тієї ж проблеми” [1, с.125].

Послідовно розвиваючи цю точку зору, Бергсон вважає інтелект та інстинкт (останній певною мірою ототожнюється ним з інтуїцією) двома шляхами еволюції, що розійшлися в процесі свого розвитку й стали протилежними формами життя. Отже, тут ідеться не про пізнавальні властивості людини, не про гносеологічну проблему, а про певні форми прояву життя.

Саме таке прагнення Бергсона онтологізувати гносеологічні проблеми знаходить прихильників і послідовників серед філософів, оскільки традиційний гносеологізм уже не в змозі задовольнити філософію. З іншого боку, прихильники концепції Бергсона схвально прийняли його критику інтелектуального пізнання, хоча і не в такій різкій формі.

Зрештою, сам Бергсон теж прагне пом’якшити проголошене ним різке протиставлення інтелекту інстинктові. Зокрема, він визнає, що в інтелекті дуже багато інстинктивного і, навпаки (це, мовляв, пояснюється їх спільним походженням від одного кореня), що інтелект й інстинкт узагалі не піддаються чіткому розрізненню, що це не закінчені речі, а лише тенденції. І все ж між ними різниця полягає не в ступені, а в сутності.

Таку позицію французького філософа можна зрозуміти як прагнення чітко розрізнити дві форми людської життєдіяльності, проте подальші його висновки про функцію інтелекту та інстинкту свідчать про те, що такий поділ життя людини на інтелектуальне та інстинктивне неправомірний.

На підставі основних висновків розглянутої онтології Бергсон створює вчення про пізнавальні можливості інтелекту та інстинкту. При цьому з’ясовується, що інтелект “має своїм головним об’єктом неорганічні тверді тіла”. Інтелект та інстинкт спрямовані у два протилежних боки, один – до неживої природи, другий – до життя.

Далі Бергсон формулює основні ознаки такого інтелекту: “... Інтелект ясно уявляє собі лише нерухомість” [1, с.135–136], “... інтелект характеризується необмеженою здатністю розкласти речі за будь-яким законом та з’єднувати їх у будь-які системи” [1, с.138]. Характеризуючи інтелектуальне пізнання, Бергсон розвиває думку про цілковиту відсутність у ньому творчого начала. Інтелект, за образним порівнянням філософа, копошиться у світі мертвих тіл, усе нове, живе, нетрадиційне проходить повз нього. Загальний же висновок такий: “Інтелект характеризується природним нерозумінням життя” [1, с.145].

Подібні висновки філософа щодо інтелекту зумовлюються кількома причинами.

По-перше, негативне ставлення Бергсона до інтелекту було пов’язане з ототожненням інтелектуального пізнання з механістичним світорозумінням, які він фактично

увіковічнює, хоча воно насправді було лише історично минулим явищем у розвитку суспільства і науки.

По-друге, негативний осуд інтелекту впливає з його ідеї про розгалуження розвитку життя на потоки. Звичайно, як уже зазначалось, сама по собі думка про складний, різноманітний еволюційний процес розвитку життя має позитивне значення. Проте Бергсон протиставляє різні форми цього процесу, зокрема інстинкт інтелектові. Безсумнівно, інтелект відрізняється від інстинкту, оскільки він виникає на певному етапі розвитку життя і є вже якісно новим утворенням порівняно з інстинктом. Але Бергсон помилково вважає (дотримуючись головної ідеї про “життєвий порив” як про рушійну силу цього розвитку), що інстинкт та інтелект зароджуються одночасно й лише згодом розвиваються в різних напрямках.

По-третє, постульована філософом неспроможність інтелекту до досягнення життя впливає з розуміння Бергсоном “життя” як творчого потоку змін. Цей потік характеризується безперервністю, різноманітністю форм прояву. Цю властивість життя Бергсон позначає терміном *duree*, що в перекладі з французької означає “тривалість”, хоч це й не повністю відповідає бергсонівському розумінню цього поняття. Вираз “творча еволюція” якоюсь мірою може бути синонімом поняття *duree*.

Основою цього творчого потоку змін є “життєвий порив” (або надсвідомість), який проривається крізь заляту, мертву матерію й напрям розвитку якого зворотний змінам у неорганічній природі. Саме цей безперервний рух життя нібито неспроможний досягнути інтелект, оскільки він завжди зупиняє рух, щоб зафіксувати його в поняттях. Як безліч крапок не дає нам геометричної лінії, так і безліч фіксацій життя не дає нам життя в його безперервності. Проте ці “аргументи” Бергсона не досягають мети, оскільки життя відзначається як безперервністю, так і перервністю.

Інтелект й основана на ньому наука послуговує потребам людини, яка створює штучні знаряддя. Він здатний пізнавати не самі речі, а лише відношення між ними, через що й істини, які дають науки, є відносними.

За Бергсоном, лише інстинкт здатний зсередини досягнути потік життя, бо він є його частиною. Звідси впливає як істотна відмінність інстинкту від інтелекту, так і неспроможність останнього досягнути інстинкт, проникнути у сферу його дії.

Замість “безплідного інтелекту” Бергсон пропонує інстинкт у його біологічному визначенні і в цьому продовжує думку В.Джеймса, коли останній розуміє інстинктивні форми реакції як “природну історію душі”, її вікові особливості тощо. Інстинкт, за Бергсоном, діє за формою самого життя, тобто органічно. Якби інстинкт міг розповісти про себе, він видав би нам найглибші таємниці життя. Він продовжує ту роботу, за посередництвом якої життя організує матерію.

Далі з'ясовується, що інстинкт – це певна форма відношення між типами органічного життя, внутрішня спорідненість їх, щось на зразок біологічного симбіозу.

Бергсон вважає, що пізнавальні можливості інстинкту невичерпні. Його висновки завжди категоричні, а помилка людини полягає в тому, що вона не навчилася користуватись інстинктом, усіма його можливостями, не навчилася “радитися з ним”.

На думку Бергсона, інстинкт не можна пізнати повністю, остаточно, оскільки якісна відмінність інстинкту завжди уникає інтелекту, який має справу лише з кількісними відношеннями, тобто з тим, що можна розчленувати. Щоправда, переходячи на мову психології, Бергсон усе ж дає визначення інстинкту: “Інстинкт є співчуття, симпатія” [1, с.155].

Проте, згідно з Бергсоном, інстинкт, як і інтелект, обмежений у своїх можливостях пізнання. Якщо інтелект змушений залишатися поза життям і не може досягнути його глибин, то інстинкт, навпаки, змушений автоматично повторювати свої дії в якійсь обмеженій сфері свого існування. Інстинкт залишається “замкненим” у собі й не може вийти за межі певної форми життя, тобто не може досягнути всього життя.

І все ж, за Бергсоном, є ще одна здатність людського пізнання, яка нібито позбавлена негативних рис інтелекту та інстинкту й водночас допомагає збагнути дійсність в її безперервності та цілісності. Це – інтуїція, яку філософ визначає як “вид інтелектуальної симпатії, за допомогою якої людина переноситься всередину об’єкта, щоб злитися з тим, що є в ньому унікальним і, отже, невимовним” [2, с.6]. При цьому Бергсон певною мірою ототожнює інстинкт та інтуїцію. Для нього інтуїція є інстинктом, але “безкорисливим”, таким, що усвідомив себе й здатен досягнути предмети. Інтуїція, як й інстинкт, є видом симпатії, що спрямована всередину, на пізнання самого об’єкта, його змісту (адже інтелект, згідно з Бергсоном, має справу лише з кількісними відношеннями).

Одну з основних рис інтуїції становить зв’язок з інстинктом і з несвідомим психічним. Інтуїція в Бергсона – це і є інстинкт, але який усвідомлює себе, здатний розмірковувати про предмет. Прийшовши до цього висновку, Бергсон замінює в теорії пізнання інстинктивну форму пізнання інтуїтивною, вважаючи останнє поняття ширшим, глибшим, здатним розкрити таємниці життя, ввести “всередину самого життя”.

Інтуїція, вважає Бергсон, має здатність здійснювати абсолютне пізнання, не користуючись яким-небудь зовнішнім впливом, без допомоги понять та уявлень людини, які сформувалися раніше. Не існує жодної галузі знання, жодної “системи”, діяльність якої б “не оживлялась інтуїцією”. У кожній науковій системі інтуїція – “те, що є кращим від самої системи і що її переживе”. Інтуїція становить саму сутність нашого духу і, в певному розумінні, саме життя. Тільки інтуїція занурює нас “у глибину життя”, адже саме інтуїція здійснює “абсолютне пізнання”. При цьому вона не зазнає жодного впливу ззовні, не залучає жодної форми логічного мислення.

У праці “Вступ до метафізики” Бергсон визначає інтуїцію як вид “інтелектуальної симпатії”, яка допомагає проникнути вглиб предметів, злитися з їхньою індивідуальною сутністю та самобутністю.

Об’єктом інтуїції в Бергсона є сама дійсність, життя.

Інтуїція та інстинкт є виявом “життєвого пориву”, вони нібито породжені самим життям, тоді як інтелект є породженням людських потреб, тобто інтелект є чимось зовнішнім щодо життя. Проте є різниця між інтуїцією та інстинктом, оскільки інтуїція – це “інстинкт, який не має практичного інтересу, не є свідомим самого себе, здатним розмірковувати про свій об’єкт та безконечно розширювати його” [2, с.155].

В іншому місці цього ж твору Бергсон говорить про інтуїцію як про очищений та розвинутий інтелект. Проте ця думка залишається тільки припущенням, вона позбавлена доказів і тому не має нічого спільного з науковим пізнанням.

Високо оцінюючи інтуїцію, Бергсон указує й на її недоліки: короткочасність існування, раптовість появи, суб’єктивність.

Розвиток людської думки виявляється приреченим на неадекватне тлумачення таємниці інтуїції, яка, зрештою, залишається незмінною в часі.

Підсумовуючи, можна сказати, що теорія інтуїції Бергсона ґрунтується на певній онтології – своєрідній концепції “життєвого пориву”, надсвідомості, якою нібито пройняті всі сфери життя. Поняття інтуїції в Бергсона – не стільки категорія мислення, скільки якась життєва сила, зусилля, “симпатія”, споріднена в цьому відношенні з інстинктом. Проте така спроба біологізувати інтуїцію призводить його до ігнорування якісної специфіки соціальної форми інтуїції. Унаслідок цього, його концепція інтуїції характеризується невизначеністю, розпливчастістю. До того ж зведення інтуїції до рівня інстинкту нічого не дає для з’ясування функції інтуїції, оскільки крім загального міркування, що інтуїція – це розвинутий і очищений інстинкт, Бергсон далі не йде, не з’ясовує та й не може з’ясувати (унаслідок абстрактності своїх вихідних положень) генезис розвитку інтуїції з інстинкту. Тут позначилися такі хиби його концепції, як недооцінка категоріального мислення та помилкова спроба знайти якийсь вид пізнання, що знаходився б нижче розрізнення об’єкта та суб’єкта.

Спробу показати, як інтуїція виявляє себе у філософській творчості, було зроблено Бергсоном у його промові на філософському конгресі в Болоньї (1911).

Кожна філософська система, говорив мислитель, є побудовою особистісного генія її творця. У кожній узагальненій побудові будь-якого філософа поза всіма елементами, які можуть бути пояснені з наукових, філософських і релігійних спрямувань його епохи, із впливів з боку його філософських посередників, є елемент і він – основний, який можна пояснити, виходячи лише з інтуїції філософа.

Бергсон зосереджує будь-яку філософську систему в одній точці, прагнучи схопити її найглибшу сутність. Однак ця сутність виявляється безконечно простою річчю, і філософу часто не вдається адекватно висловити цю суть. Ось чому він намагається все своє життя передати простоту своєї інтуїції. Уся незвичайна складність його системи – складність, яка могла б простягтись до безконечності – виражає лише несумірність між його простою інтуїцією й засобами, які він використовує для її вираження.

На основі несумірності інтуїції та мислення Бергсон відкидає уявлення про філософію як дисципліну, що узагальнює дані позитивних наук. Філософ не може просунути далі, ніж учений. Філософ мусить лише пережити свою інтуїцію, а не здійснювати синтез окремих наук. Філософ не прагне до єдності, а виходить із неї.

Для доведення дійсного існування інтуїтивного пізнання Бергсон звертається до сфери естетичного сприйняття людиною реальності. У праці “Творча еволюція” філософ підкреслює, що “естетична інтуїція” не тільки впливає на процес естетичного пізнання, а й зумовлює художню творчість, яка розкриває внутрішній зміст предметів.

Існування сфери естетичного сприйняття людиною дійсності можливе виключно завдяки інтуїтивній формі пізнання. “Естетична інтуїція” дає людині можливість не лише бачити світ, але й схоплювати “задум життя”. Вона зумовлює існування творчості як акту осягнення внутрішнього змісту предметів. Винятковість естетичного пізнання зумовлює виняткову роль творчості та виняткову роль художника, який здійснює творчий процес. Художники, на думку Бергсона, – це “найдосконаліші істоти”, які не користуючись роздумами, узагальненнями, пізнають все інтуїтивно. Їхня елітарність ґрунтується на особливих рисах фантазії, своєрідному баченні світу, здатності інтуїтивно осягати найпотаємніші думки та почуття людей.

Інтуїтивізм А.Бергсона вагомо впливав на теорію та практику західного мистецтва, насамперед на ті напрями різних видів мистецтва, які абсолютизують алогізм творчого процесу, акцентують увагу на його повній непередбачуваності. У цілому ж, ідеї представників школи “філософії життя” стали фактором становлення нових світоглядних орієнтацій, філософських шкіл, які акцентують увагу на внутрішньому світі людини.

Етичне вчення Бергсона засноване на розрізненні й протиставленні двох типів суспільства – “закритого” і “відкритого”, а також відповідних до них типів моралі – “статичної” і “динамічної”. Це стало розвитком принципу, що застосовувався Бергсоном у його ранніх працях, – принципу розрізнення двох “Я”, двох рівнів свідомості.

Динамічна мораль, на відміну від статичної, не безособова: її носії – “великі моральні особистості”. Стрижнем динамічних моральних уявлень, за Бергсоном, є принципи милосердя і любові. Основа морального зобов’язання відкритого суспільства – “емоція-інтуїція”, що пов’язана з Богом.

У результаті аналізу статичної і динамічної моралі з’ясовується, що ні та, ні інша не можуть бути названі мораллю в повному розумінні слова. Перша абсолютно виключає свободу, у другій же можливість здійснення свободи веде або до морального естетизму, що заперечує загальнозначущі моральні принципи, або передбачає божественне втручання.

Виходячи з інтуїтивних засад свого вчення, Бергсон зробив спробу розкрити найскладніше питання на межі психології і філософії – психофізичну проблему. Їй присвячено низку творів: “Психофізичний паралелізм та позитивна метафізика”, “Психофізіологічний паралогізм”, “Матерія і пам’ять”. Усю свою філософську методологію мислитель випробовує саме на цій проблемі.

Відношення психічного і фізіологічного Бергсон називає *sui generis*. Своєрідність цього відношення полягає в тому, що воно мислиться як кореляція візерунка і канви, причому психічне має надзвичайно складну структуру, яку не можна вмістити на досити схематичній канві. Те, що в психічному має стосуватися рухів, може бути виражено фізіологічно. Усе інше до мозку не має жодного відношення.

Виходячи із цього основного положення, Бергсон не погоджується з представниками ідеї паралелізму, називаючи її метафізичною гіпотезою. Ґрунтуючись на руховому обмеженні складного психічного образу, він обіцяє висунути більш тонку гіпотезу про відповідальність психічного й мозкового станів. Говорячи про психофізіологічний паралогізм, Бергсон виходить із учення В.Вунда про різні аспекти одного й того самого досвіду. Цей паралогізм полягає в тому, що змішують системи означення: розглядають зовнішні предмети як речі та як уявлення. Обидві ці системи можуть бути прийнятними, але Бергсон рекомендує суворо дотримуватись системи, обраної для певної мети.

Як і В.Джеймс, Бергсон поступово виходить за межі “психології свідомості”. В одній зі своїх лекцій у Паризькому психологічному інституті (1901) він завершує виклад проблеми сновидінь своєрідно пророчими словами: “Я зупиняюся на порозі таємниці. Досліджувати найглибші таємниці несвідомого, працювати над тим, що я тільки-но назвав підґрунтям свідомості, – таким буде головне завдання психології в прийдешньому столітті. Я не маю сумніву, що на неї чекатимуть прекрасні відкриття, такі, мабуть, важливі, якими були в минулому відкриття фізичних і природничих наук” [3, с.78]. Філософію Бергсона називають “інтуїтивною”. Так можна назвати і його психологію.

Для Бергсона характерне змішування ним психофізіологічних і соціальних чинників, унаслідок чого з’являються двозначні, туманні за змістом положення, а то й хибні, реакційні твердження.

В основі всього знаходиться творчий порив, розгортання життєвого процесу, потік безперервних якісних змін, виникнення, тривалість, тлінність. Цей творчий процес, раціоналізований наукою, обрублюється, “розбивається” на окремі стадії, що призводить до “безжиттєвого” результату. Вихід – в інтуїції. Вона – основний, нічим не обмежений, нічим не визначений шлях проникнення до таємниць світу.

У Бергсона свідомість не тотожна логічному мисленню; у розгляд уводиться набагато ширша сфера свідомості, де основну роль відіграє не “верхній” його шар, наукове мислення, а глибинні рівні, пов’язані з інстинктом й антиінтелектуальною інтуїцією, що здійснюють дорефлексивний зв’язок людини зі світом.

Нами окреслені основні проблеми, що постали перед Бергсоном у зв’язку з новим уявленням про свідомість. Це проблема субстанціальності свідомості, що пов’язана, у свою чергу, з питанням про можливість обґрунтування єдності особи. Для раннього періоду творчості філософа характерна неясність і двоїстість у вирішенні цих проблем, що дало основу критикам Бергсона назвати його вчення “абсолютним феноменалізмом”, який руйнує людську особистість.

Це вчення визначило наближення Бергсона до проблеми самосвідомості. У ній відобразилось осмислення Бергсоном того факту, що за межами раціонального усвідомлення суб’єктом самого себе завжди щось ще залишається: суспільно усвідомлений суб’єкт і суб’єкт як такий – не одне й те ж. Але якщо раціональні методи, за Бергсоном, не дають можливості проникнути в глибинні психічні, суб’єктивні процеси, то в принципі на це здатна інтуїція.

Таким чином, Бергсон не зміг піти від уявлення про свідомість як безпосередньо дану суб’єктові в інтуїтивному акті; але на такій основі дійсне вирішення проблеми самосвідомості, а тим більше – суспільної свідомості, не могло бути досягнуто.

Трактування Бергсоном особи призводить до труднощів у розумінні можливостей спілкування між людьми. Результатом абсолютизації якісної своєрідності, унікальності

“внутрішнього Я” виявляється заперечення справжнього спілкування і взаєморозуміння: людина нібито може зрозуміти лише поверхневі прояви особи іншого, наскільки це необхідно для життя в суспільстві.

Філософія Бергсона мала вплив як на сучасних йому філософів, так і на тих, що творили значно пізніше. Російський філософ-інтуїтивіст М.Лосський так трактує причину цього впливу: “У другій половині XIX століття філософи надто однобічно зосередилися на заняттях гносеологією, на побудові теорії істини й надто мало віддавали сил здобуванню самої істини про світ. У наш час становище змінюється: серед філософів зростає інтерес до самого світу, починаються дослідження онтологічних і взагалі метафізичних проблем. Симптомом цього повороту можна вважати захоплення філософією Бергсона” [4, с.5].

1. Бергсон А. Творческая эволюция / А. Бергсон // Собрание сочинений : в 5 т. / А. Бергсон. – С. Пб. : Изд-во М. И. Сеченова, 1909. – Т. 1.
2. Бергсон А. Введение в метафизику / А. Бергсон // Собрание сочинений : в 5 т. / А. Бергсон. – С. Пб. : Изд-во М. И. Сеченова, 1914. – Т. 5.
3. Бергсон А. Собрание сочинений : в 4 т. / А. Бергсон. – М. : Моск. Клуб, 1992. – Т. 1.
4. Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона / Н. О. Лосский. – [Б. г. : б. и.], [1922 ?].

*The article reveals the meaning and significance of the philosophical teachings of intuitivism Anri Bergson. Consistently traced the differences and the relationship between intellect and instinct in the cognitive process. The role and place of intuition, its characteristic features in the creative works of the philosopher.*

**Key words:** *intuitivism, intelligence, instinct, intuition, irrational.*

**УДК 17.026.4:14**

**ББК: 87.3 (4 Нім)**

**Максим Дойчик**

### **КАТЕГОРІЯ “ГІДНІСТЬ” У ФІЛОСОФІЇ ІММАНУЇЛА КАНТА**

*У статті аналізується зміст розуміння гідності людини у філософії Іммануїла Канта. Показано, що гідність – це виняткова властивість людини як розумної істоти, як особистості. Стверджується, що підставою гідності людини є її свобода, що виявляється в моральному виборі, здійсненому на засадах обов'язку, відповідно до морального закону. Наголошується, що гідність, як максима буття людини, передбачає постійну рефлексію, самоаналіз.*

**Ключові слова:** *гідність, максима, закон, цінність, людина.*

Актуальність дослідження феномену гідності зумовлена насамперед закономірними процесами індивідуалізації людини в умовах перманентних суперечностей соціокультурної еволюції людства. Історико-філософський дискурс щодо гідності людини є важливим ще й тому, що він значною мірою сприяє визначенню всіх семантичних рівнів, можливих смислових вимірів цього поняття, допомагає розкрити його істинну природу.

У цілому, дана тема в науковій літературі постає як етична, і тут відомі праці В.А.Малахова, Г.Д.Бандзеладзе, Р.Г.Апресяна, А.А.Гусейнова, Е.В.Золотухіної-Аболіної та ін. У філософсько-правовому аспекті проблема гідності людини знайшла своє відображення в наукових здобутках О.В.Грищук. Специфіка ж кантівського розуміння категорії гідності, на нашу думку, не повністю висвітлена, а отже, суттєвою постає потреба в її теоретичному осмисленні та узагальненні.

Що є гідністю, як вона набувається та як її можна зберегти? Яким чином формуються необхідні умови тієї гідності, якої прагне людина? Питання такого змісту є вузловими в “Критиці практичного розуму” видатного німецького класичного філософа Іммануїла Канта (1724–1806).

У своїй філософії І.Кант дав обґрунтування суб'єктоцентристської картини світу, згідно з якою в центрі світу знаходиться людина та її відношення до оточуючого світу.

Вона – первинна, а світ – результат учинків людини, яка усвідомлює або ж не усвідомлює свій обов'язок.

На думку Іммануїла Канта, людська гідність є абсолютною засадою людського буття й обов'язку. Абсолютність цієї засади виражається не лише в тому, що людське буття перевищує інший світ, але, перш за все, в об'єктивно даній, неповторній та абсолютній якості людини, яка виявляється в ній не тільки в порівнянні з оточуючим світом, а є сутнісною основою людського буття. Саме тому людську гідність можна розглядати як результат розвитку людини, усього людського роду. Своєю гідністю людина завдячує тому, що вона є суб'єктом пізнання, дії та обов'язку [2, с.41].

Визначальною лінією філософії Іммануїла Канта є виокремлення зв'язку між свободою та гідністю людини, дії якої верифікуються вищою моральною вимогою – категоричним імперативом.

Категоричний імператив містить приписи щодо вчинку, який виступає засобом для досягнення результату як цілі та є продуктом здатності людини до свободи дії на основі вищих безумовних принципів.

Категоричний імператив є найвищим принципом моральності, оскільки його слід виконувати не заради будь-яких інших цілей, під впливом тих чи інших обставин, а заради нього самого. Він не потребує жодних доказів, оскільки є продуктом чистого практичного розуму, тобто є інтелектуальним, і, перш за все, внутрішнім моральним примусом [3, с.37–38].

Принципова відданість закону є визначальною для кантівського розуміння гідності [3, с.90]. Саме у співвідношенні її за силою впливу із законом виявляється специфіка цієї категорії. Гідність відповідає цінності самого закону, тобто є, по-перше, безумовною й однозначною цінністю, а, по-друге, має в собі раціональну основу.

Закон – це дещо стійке, незмінне, властиве, за Іммануїлом Кантом, кожній людській істоті. “Моральний закон є святий (непорушний). Людина, щоправда, є досить-таки не свята, але людськість у її особі мусить бути для неї святою” [3, с.98]. Якщо розглядати його як основу категорії гідності, це дасть змогу пояснити її постійність та ідентичність як якісної характеристики людини.

“Відданість закону” дає людині можливість бути дотичною до вищого блага, співмірного з моральною цінністю її особистості. До того ж, як зауважує Іммануїл Кант, дана категорія має ще й модальний характер: дія закону, за певних умов, не обов'язково веде до однозначних наслідків, тобто щось може відбутись, а може й не відбутись. Людині, для того щоб бути добродісною, недостатньо лише дотримуватись морального закону, а також слід щось чинити й заради нього самого; інакше ця відповідність буде просто випадковою й сумнівною [3, с.90–91].

У “Критиці практичного розуму” Іммануїл Кант пише: “Дві речі сповнюють душу завжди новим і чимраз дужчим подивуванням і пістетом, чим частіше й триваліше роздумуєш про них, – зоряне небо наді мною й моральний закон у мені” [3, с.176].

Отже, людина наділена гідністю саме як носій морального закону й саме це вивищує її над самою собою. Гідність людини (моральне в людині) – це внутрішня, абсолютна й безвідносна цінність, що є метафізичною, вічною та незнищеною за своєю суттю [4, с.248].

Філософ стверджує, що людина як розумна істота існує немов мета сама по собі й ніколи ніким не може бути витлумачена як засіб, що застосовується зовнішньою волею. Людина не може розглядатись як засіб для цілей інших людей і навіть власних цілей, а лише як ціль у собі, з погляду на те, що має гідність – внутрішню абсолютну цінність. Абсолютною цінністю може бути лише той, хто є істотою розумною і, як ціль сама в собі, здатен до самовизначення і відповідальності. У всіх своїх учинках, скерованих як на саму себе, так і на інших розумних істот, людина завжди повинна розглядатись як самоціль, і людство в її особі повинно бути для неї самої святим, беззаперечним: “У всьому створеному все що завгодно й для чого завгодно може бути вжите просто як



засіб; тільки людина, а з нею – кожна розумна істота є мета сама по собі. Вона є суб’єкт морального закону, який є святим, саме завдяки автономії своєї свободи. Саме тому кожна воля, навіть власна воля кожної особи, скерована на неї саму, є обмежена умовою згоди [її] з автономією розумної істоти, а саме: [тим, щоб] не підкорятися ніякому задуму, який є можливим за законом, який міг би виникнути з волі пасивного суб’єкта; отже, ніколи не використовувати її тільки як засіб, а водночас [розглядати] як саму мету. Цю умову ми слушно приписуємо навіть божій волі відносно розумних істот у світі як його творинь, через те, що вона [умова] ґрунтується на їх особистості, єдино через яку вони й є цілями самими по собі” [3, с.98].

Кожна розумна істота, як ціль сама по собі, повинна мати можливість розглядати себе у відношенні до законів. Те, що максими можуть бути всезагальними законами, вирізняє її як ціль саму по собі; звідси випливає, що розумна істота повинна розглядати свої максими з точки зору самої себе, але в той же час і з позиції інших як таких, що встановлюють закони. Такий підхід до “золотого правила моральності” дозволяє Іммануїлу Канту більш глибоко визначити зміст категорії “гідність”.

Гідність у філософії людини І.Канта набуває статусу максими, правила, що керує поведінкою людини з постійним акцентом на всезагальність, тобто на прийняття всіма.

На думку І.Канта, основою гідності людини є свобода як автономія особистості. Він твердить, що автономія є основою гідності людини й будь-якої іншої розумної істоти [3, с.38–39]. Відповідно, гідність передбачає індивідуальну рефлексію, осмислення свого Я, усвідомлення його автономії і, що важливо, самоідентифікацію.

Автономія – це стан, коли індивіди є вільними від зовнішніх обмежень (примусу, насильства, різних форм погроз, маніпуляцій), керуються у своєму виборі власним розумом, відповідно до законів; це вчинки, дії індивідів, що є вільними й від зумовленості внутрішніми чинниками, які б впливали на їх вибір через некеровані бажання, пристрасті або упередження. Проте автономія як свобода не повинна переростати у сваволю, при якій із цієї причини можуть виникати різні за результатом наслідки. Моральна свобода особи полягає в усвідомленні й виконанні нею обов’язку насамперед перед самою собою та іншими людьми, коли існують вільна воля і воля, підпорядкована моральному закону [3, с.38–39].

Свобода є відсутністю зумовленості як такої, що діє в природі у формі детерміністичних взаємозв’язків чи законів. Якщо говорити кантівськими словами, це – “спроможність а рїогї детермінувати себе до дій не через емпіричні причини” [4, с.272].

Свобода, за І.Кантом, є незалежністю від зовнішніх обставин, вона є природним правом людини. “Природжене право тільки одне-єдине: свобода – право, що притаманне кожному в силу його належності до людського роду” [3, с.99]. Вільна людина – це передовсім її дії, що мають бути наслідком вибору. Основою вибору є розум, суть якого полягає в універсальних принципах. Свобода – це здатність самостійно розпочинати дію чи вносити зміни в цьому світі [2, с.45].

Іммануїл Кант наполягає: усі люди є рівними у своїй здатності до автономії, а мораль вимагає поваги до кожного, хто здатен на таку автономію. Отже, люди мають користуватись рівною повагою внаслідок їх автономії, втручання в яку означало б порушення абсолютної моральної заборони [3, с.86–87]. Особливий наголос робиться філософом на тому, що автономія є однією із сутнісних ознак, підґрунтям гідності.

Отже, гідність – це прерогатива виключно людини як особистості порівняно з іншими природними істотами й пов’язана вона насамперед із постійністю рефлексії. Людина постійно повинна розглядати свої максими у двох напрямках: і з точки зору самої себе, і по відношенню, або з позиції, іншої людини, права якої також суверенні й мають бути враховані. Іншими словами, слід призвичаїтись до застосування розуму й ураховувати не тільки свої вузько-особистісні інтереси, але й із позиції категоричного імперативу, високих ідеалів людства. Гідність людини має характер абсолютної зобов’язуючої

норми. З нею пов'язується абсолютний обов'язок людей щодо надання взаємодопомоги, особливо з боку тих, хто більше має таку можливість.

Іммануїл Кант послідовно заперечує доцільність пошуку зовнішніх підстав гідності у сфері практичної вигоди та зовнішньої користі. Вона незалежна від емпіричних умов. Гідність значуща сама по собі, оскільки відповідає моральному закону й змістовно зорієнтована на нього як ціль.

Усе, що є у феноменальному світі, для людини має свою ціну – відносну цінність і може мати свій еквівалент. Однак те, що вище за всяку ціну, тобто є умовою самої себе й самоціллю, виявляє окрім відносної цінності, тобто ціни, також і свою внутрішню цінність – гідність. Лише людина є цінною сама по собі й не може мати жодного еквівалента. Людині властива вроджена людська гідність. Гідність людини має своїм джерелом людську природу, вона притаманна як немовляті, яке ще не встигло нічого вчинити, так і запеклому злочинцю [2, с.41]. Іншими словами, гідність людини – це зовсім не те ж саме, що особиста. Особисту гідність ми заробляємо самі, вона зростає, якщо ми поведимося шляхетно, і втрачається, якщо вчиняємо підло.

У своїй метафізиці моральності І.Кант чітко розмежує буття гідності та почуття гідності, емпірію та чистоту цього феномену. Бути гідним та почувати себе гідним – не одне й те саме. Почуття гідності не є буттям гідності, оскільки воно – емпіричний факт [3, с.165–166]. Звідси, почуття гідності не самодостатнє, оскільки обумовлене певними зовнішніми обставинами. Його необхідність ґрунтується на причинно-наслідковому зв'язку; воно, так би мовити, “історична необхідність”, обтяжена місцем і часом [5, с.16]. У житті людини важливу роль відіграють неясні заплутані способи дії та переконання. На волю людей також “має вплив їхня природа”. Воля людей не вільна від людського тіла з його чуттями, чуттєвістю та пристрасністю. Свою роль відіграють і різноманітні темпераменти, вплив соціального оточення [1, с.227–228]. При цьому І.Кант високо оцінює роль практичного розуму. Саме в його компетенції упокорити природну чуттєвість людини. Чистий практичний розум стримує самолюбство, обмежуючи його як природне почуття, що діє в нас відповідно до морального закону, однією лише умовою: щоби воно знаходилося у відповідності із цим законом; тоді воно може бути названо розумним самолюбством. Проте по самооцінці він взагалі б'є нещадно, оскільки всі спроби високої самооцінки, які передують згоді з моральним законом, мізерні та необґрунтовані саме тому, що відповідність переконання, що відповідає цьому закону, є першою умовою гідності людини [3, с.82–83]. Моральний закон упокорює гординю людини, її зарозумілість, егоїстичне самовдоволення. Повага до нього має інтелектуальну, а не емпіричну підставу, “... це почуття – єдине, яке ми пізнаємо цілком а priori, і необхідність якого ми можемо осягти...” [3, с.83]. Тобто першою умовою гідності є відповідність переконань, зумовлених моральним законом, чистою моральністю. Чистий моральний мотив “... є єдиним, котрий закладає характер [Charakter] (практичний послідовний спосіб мислення за незмінними максимами)”, він “учить людину відчувати власну гідність, – дає душі (dem Gemuthe) несподівану навіть для неї самої силу відірватися від усякої чуттєвої прихильності, коли та хоче стати панівною, і в незалежності своєї інтелігібельної природи й душевної величі, до чого людина й бачить себе призначеною, знайти щедре відшкодування за приношені жертви...” [3, с.166].

У буденній свідомості, визнає Іммануїл Кант, феномен гідності фіксується спорадично та фрагментарно. Цією “мішаниною” вона часом інтенційно дезорієнтує людину і тим самим суперечить своїй власній меті. Але саме буденне пізнання робить можливим перехід до вищого принципу, тобто розуміння сутності цього феномену в елімінації емпірії. В умовах загострення суперечностей суспільного буття, коли звичай, переконання зазнають різного роду занепаду та деградації, стає можливою й бажаною чиста моральність, актуалізується ідея доброї волі та гідності людини. Чим більші загрози, чим небезпечніше ситуація, тим чистіше буде викристалізовуватись моральність людини. Це мораль “усупереч”, яку І.Кант розробляє як зразкову [1, с.231].

Коли Іммануїл Кант стверджував, що не можна бути моральним, перебуваючи в залежності від “оточуючого середовища”, він тим самим закликав людину тверезо й спокійно сприймати те, що відбувається. Від себе самої людина може вимагати по максимуму, але не повинна висувати подібні вимоги до інших – лише може сподіватися, що інші виявлять бажання повторити її досвід [5, с.148].

Виховуючи й культивуючи гідність, обов’язково слід звернути увагу на поведінку. Гідність для Іммануїла Канта однозначно виявляє себе у відповідній поведінці: “Належна поведінка в житті робить людину гідною” [4, с.250]. Поведінка свідчить про людину, її особистісні якості, її значущість. За поведінкою можна стверджувати не тільки про те, чи гідна людина, чи ні, а й про те, чи щаслива вона в житті.

У своїй “Критиці практичного розуму” І.Кант постійно підкреслює й акцентує увагу на тому, що гідність людини визначається моральною цінністю її вчинків. А такими є тільки ті, що є безкорисливими й заснованими суто на почутті обов’язку. Тільки такі вчинки виявляють свободу, а отже, і гідність індивіда. Різні спонуки, страх, надія, якщо вони стають принципами, то цілковито знищують усю моральну цінність вчинків [3, с.144]. Навіть у вихованні приклади шляхетних учинків викликають лише непостійне та скороминуще душевне піднесення, тому серце молодій людині слід завжди підкоряти обов’язку, що дає більш тривалу впевненість у правильності своїх дій, дозволяє у своїх власних очах не втратити гідність [3, с.169]. Позірною моральністю, демонстративними благодіяннями можна здобути собі прихильність людей і навіть нетривалу любов, але тільки цим людина не зможе здобути повагу, тож найбільша добродійність робить людині честь тільки тим, що вона віддається відповідно до гідності [3, с.146].

Іммануїл Кант визнає, що сумлінне виконання свого обов’язку часом може бути для людини і тягарем. І це – не найгірше, що стосується обов’язку, оскільки його виконання неодмінно тягне за собою ще більші обов’язки [4, с.250].

Аналізуючи кантівське розуміння гідності, не слід забувати про важливість переживання людиною свого власного образу, сприйняття нею самої себе, оскільки гідність, як внутрішня цінність, органічна з внутрішнім самовідчуттям, власною свідомістю, випробуванням внутрішнім поглядом: “... Людина живе й не може стерпіти, щоб стати у своїх власних очах негідною життя...” [3, с.99]. Таке переживання, на думку мислителя, постає результатом поваги до чогось вищого, порівняно з емпіричним життям, його гедоністичним розумінням. Часом, за складних обставин, людина продовжує жити лише з почуття обов’язку, а не тому, що має бодай найменший смак до життя.

Гідність – це завжди перманентна моральна напруга, пов’язана з повагою до себе. Ця повага, якщо вона визначальна, якщо людина нічого так не боїться, як опинитись у своїх власних очах негідною, нікчемною при внутрішньому випробуванні самого себе, є найсуворішим моральним охоронцем, перепорою проникнення в душу нешляхетних, негідних імпульсів [3, с.176]. Саме це утримує людину від небезпеки втрати власної гідності: “Чи не підтримує чесної людини в найбільшому в житті нещасті, якого вона могла уникнути, якби тільки могла знехтувати своїм обов’язком, свідомість того, що вона зберегла й пошанувала у своїй особі людськість у [всій] її гідності, що вона не має причини соромитися себе й боятися внутрішнього погляду самоперевірки?” [3, с.99].

Людина, за Іммануїлом Кантом, може й повинна поставати гідною у своїх власних очах, тому що має в собі моральний закон. Людина потребує бачити свій образ у позитивному світлі гідності й саме це додає їй сили волі, впертості та впевненості при несенні тягаря свого обов’язку, його виконанні. Таким чином, як і поведінка, і кожен вчинок, так і відповідний образ є необхідними атрибутами гідності. Чим більшу силу має моральність над серцем людини, тим більш чисто вона представлена.

Гідність як максима життя, підкреслює І.Кант, органічно пов’язана з ідеєю особистості [3, с.98] як мети самої по собі, і людина завжди повинна співвідносити свою поведінку із цією великою ідеєю.

Особливе місце в “Критиці практичного розуму” Іммануїла Канта займає розгляд питання взаємозв’язку гідності та щастя людини, питання про те, як людині стати гідною щастя: “Моральний закон вимагає від людини робити кінцевою метою всякої поведінки найвище можливе в світі добро. Але людина може сподіватися на здійснення цього добра не інакше як завдяки відповідності її волі волі Творця; і хоча в понятті найвищого добра як понятті певного Цілого, у якому найбільше щастя уявляється пов’язаним з найбільшою мірою етичної досконалості, <...> міститься і моє власне щастя, та все ж таки не воно, а моральний закон (який, навпаки, строго обмежує умовами моє необмежене бажання щастя) є підставою визначення волі, яка призначена до сприяння найвищому добру. Тим-то й мораль, власне, є вчення не про те, як ми повинні робити себе щасливими, а про те, як ми повинні стати гідними щастя” [3, с.144–145]. Тобто гідність завжди залежить від моральності людини, її поведінки, оскільки в понятті найвищого добра ця поведінка є визначальною умовою всього іншого, а саме – і володіння щастям.

На підставі проведеного аналізу категорії “гідність” у кантівській філософії можна зробити висновок, що гідність є специфічною універсальною категорією, комплексною та синтетичною за своїм змістом, що охоплює світ людини та людського буття, результати її діяльності (гідна праця, гідне життя, гідні речі та ін.). Гідність – це мета і цінність, яка заснована не на інстинкті, а на розумі.

Гідність є безумовною, абсолютною цінністю, співмірною цінності самого закону. Для розуміння природи гідності визначальною є відданість закону, що зумовлює її специфіку. Стійкість і константність закону як основи категорії “гідність” зумовлює її постійність та ідентичність як якості людини, відсутності її зовнішніх підстав у сфері практичної вигоди, її межове становище між чуттєвістю та інтелектом. Відданість закону визначає раціональний та інтелектуальний характер гідності. У той самий час зберігається залежність гідності й від “логіки серця”, від чеснот [3, с.171–176]. У зв’язку із цим, для пізнання даної сфери найбільш ефективним є практичний розум. Саме практичний розум, збагачений інтуїцією, приймається як інструмент і притаманна людині здатність гідного буття.

1. Гаєр М. Світ Канта : біографія / М. Гаєр ; пер. з нім. Л. Харченко. – К. : Юніверс, 2007. – 336 с.
2. Гришук О. В. Людська гідність у праві: філософські проблеми / О. В. Гришук. – К. : Атака, 2007. – 432 с.
3. Кант І. Критика практичного розуму / І. Кант ; пер. з нім., прим. та післям. І. Бурковського ; наук. ред. А. Єрмоленко. – К. : Юніверс, 2004. – 240 с.
4. Кант І. Рефлексії до критики чистого розуму / І. Кант ; пер. з нім. й латини та прим. І. Бурковського ; наук. ред. А. Лой. – К. : Юніверс, 2004. – 464 с.
5. Савельєва М. Ю. После Канта / М. Ю. Савельєва. – К. : Издатель ПАРАПАН, 2006. – 152 с.

*The article deals with the essence of human dignity understanding in I.Kant’s philosophy. Dignity has been identified as an exclusive human quality peculiar to a personality. Being the maxim of human life, dignity presupposes permanent reflections and self-analysis.*

**Key words:** *dignity, maxim, law, value, person.*

## РАЦІОЦЕНТРИЧНІСТЬ АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ В ПОШУКАХ ІСТИНИ

*У статті досліджуються особливості античної філософії. Одна з основних особливостей філософії античності – раціоналізм. Раціоналізм античної філософії полягає в тому, що, ставлячи питання про першу причину буття, відповідь може бути осмислена тільки в межах людського розуму.*

**Ключові слова:** антична філософія, істина, раціоналізм, натурфілософія.

Філософи античної Греції, ставлячи питання першооснови буття, протиставляють себе міфології та релігії, тому що відповіді на ці питання можуть бути сформовані лише в межах розуму, а не практичної дії та віри, як це характерно для релігійного й міфологічного світогляду.

У своїй суті антична грецька філософія – це “... історично перша форма європейської теоретичної думки, яка стала основою розвитку і культурним горизонтом для всіх наступних форм мислення...” [4, с.93]. Але потрібно мати на увазі, що антична філософія ще не позбавлена специфічних міфологічних особливостей пояснення світу, наприклад, в Емпедокла – Любов і Ворожнеча – це космічні сили; число Піфагора – це своєрідний принцип упорядкування буття.

Присутність міфологічних сюжетів у світогляді античних філософів пояснюється тим, що джерельною основою античної філософії була давньогрецька міфологія. У той самий час сутність античних міфологем полягає в тому, що в них був оспіваний людський розум (узяти хоча б до уваги роль Афіни як богині мудрості в грецькому міфологічному пантеоні та роль Аполлона як покровителя всіх наук і мистецтв).

Світ у міфологічному світогляді греків тлумачився антропоцентрично (звідси антропоморфізм явищ світу), оскільки, наприклад, богам надавалися суто людські риси характеру. Єдина відмінність бога та людини в міфології античної Греції полягала в безсмертності богів і смертності людини.

У контексті міфологічних сюжетів боги і люди могли безпосередньо спілкуватися між собою, боги могли втручатися в людські справи (для порівняння, в середньовічній філософії Бог є непізнаваний, трансцендентний до людини та світу). Показовою є роль Гермеса як посланця богів, який тлумачить волю богів людям і переказує відповіді людей богам, що свідчить про повагу до раціонального спілкування, до риторики як основного засобу комунікації в античності, а згодом повагу до діалектики, логіки та філософії.

В античній міфології бог є іманентний до світу, живе в межах видимого буття людини – на Олімпі, безпосередньо втручається в людське буття. Але людина часто зображується навіть розумнішою від богів, оскільки може їх перехитрити, так як це було у випадку із Сізіфом та Прометеєм.

Про раціоцентричну зорієнтованість античної міфології, а звідси етичного та естетичного сприйняття дійсності, веде мову також Ф.Ніцше, який виділяє у світогляді греків “аполлонівський (раціональний)” та “діонісійський (іраціональний)” початки буття людини та її духу [8, с.59].

У цілому, антична міфологія заснована на поклонінні розуму, про що свідчить образ Аполлона та Афіни, які, як діти Зевса, фактично очолюють давньогрецький пантеон. Відповідно до міфологічних вірувань давніх греків, усі музи, як покровительки мистецтв і наук, жили в храмі Аполлона, що вказує на раціоцентризм грецької міфології. Для міфології характерний також антропоморфізм, оскільки світ, космос, боги зображуються подібними до людини (у середньовічній філософії вже людина є подібною до Бога), а якщо людина має розум, то він неодмінно мусить бути притаманний усім явищам космосу. Отже, інтерпретація людини як розумної істоти переноситься на космос, а образ розумного космосу переноситься на філософські конструкції стосовно першопричин буття.

Так, наприклад, Ф.Кессіді вважає, що “Сократ – античний... філософ-ідеаліст, пантеїст і раціоналіст... Сократ... розглядав буття людини в тісній єдності з космосом. Відштовхуючись від цієї єдності, він уважав можливим проводити аналогію між людиною і світом, судити про світ за аналогією з людиною. Так, із наявності в людини тіла і душі він робив висновок про те, що світ у цілому складається не тільки з матеріальних речей, але також із всезагального розуму-душі...” [5, с.266]. Тут відкривається раціоналістична особливість космоцентризму Сократа, оскільки космосу приписується раціональність, яка водночас є основою людського буття. Тобто аналогія між людиною і космосом, між мікрокосмосом і макрокосмосом обґрунтовується не від космосу до людини, а від людини до космосу.

Антична філософія є за своєю суттю першою історичною формою теоретичного знання й раціонального сприйняття дійсності, від якої розпочинається історичний перехід від міфу до логосу, від релігійно-міфологічного уявлення про світ до теоретичного, філософського його тлумачення. Уже в іонійській філософії виникає проблема першопочатку буття, а це вказує на раціоналістичний підхід до тлумачення буття, оскільки відповідь на питання першопочатку досягається на основі філософського обґрунтування про матеріальну першооснову буття.

У цьому зв'язку А.Чанишев пояснює “... виникнення античної філософії як раціоналізованого світогляду, який шукає субстанційну основу світобудови” [11, с.122]. Він стверджує, що “... антична філософія – грандіозна спроба побудувати раціоналізовану картину світу, розв'язати розумно основне питання світогляду” [11, с.123]. Н.Мотрошилова доводить, що “грек-філософ одночасно є і фізик, і космолог, і етик. Він шукає *єдиної відповіді* на всі «чому» і «з чого». Він розшукує *один першопочаток*... Загальнокосмічний першопочаток шукається не де-небудь, а *в самій природі*. От ми з вами й прийшли... до вихідної й універсальної ідеї, разом з якою загоряється зоря філософствування, – ідеї першопочатку” [7, с.91]. Але ідея першопочатку – це не тільки спрямованість античної ментальності до раціонального пізнання світу, але й вимога до людського розуму системно пояснити буття природи і суспільства. Постановка питання про першопочаток з необхідністю передбачає системне раціональне мислення, яке повинно пояснити й логічно впорядкувати всі факти природного й суспільного буття.

Поставити питання про початок буття явищ може тільки така свідомість, яка є раціональною, яка протиставляє себе до міфологічного синкретизму, яка починає систематизувати світ, убачаючи в ньому основу й структурні елементи.

Усі істинні судження можуть бути обґрунтовані тільки розумом, який спрямований на пошук першооснови, а сама першооснова буття та істина ототожнюються, оскільки те, що є в основі буття, є водночас істинним у гносеологічному сенсі. Звідси зрозуміло, чому, наприклад, елеати ототожнюють буття і мислення, а Сократ надає важливого значення знанням, які мали б бути знаннями про справжні основи буття та етичної поведінки.

Отже, своєрідний методологічний есенціалізм як пошук сутності буття (першопочатку буття), який характерний для грецької натурфілософії, впливає водночас на формування антропоцентричного та космоцентричного тлумачення істини, а в цілому, створює підґрунтя для раціоцентричного пояснення світу. Таким чином, антична філософія вже в елейській школі, зокрема в Парменіда, протиставила розум і знання як справжні шляхи пізнання світу до уяви та віри.

Про раціоцентричну спрямованість античної філософії свідчить також те, що філософи критикували відчуття, як надійні засоби пізнання, і надавали перевагу розуму.

У цілому, антична філософія здійснила своєрідний перехід від міфу до логосу, а саме поняття логосу стає концептуальною основою в системах античних мислителів. Грецька філософія “... зруйнувала міфологічні уявлення про світ і людину... Давні греки уже в космологічних і фізичних побудовах... виявляють вражаючу схильність до об-

ґрунтування положень, які висловлюються...” [4, с.93]. У цьому зв’язку “... Фалес і Піфагор були одними з перших, хто став оперувати не тільки фактами і досвідними даними, але поняттями і категоріями, тобто *мислити теоретично*. Цей перехід від емпіричних уявлень до поняттєво-доказового знання ознаменував *відкриття науки (і філософії)* як нового виду інтелектуальної діяльності” [4, с.92].

Аналізуючи суть учення Геракліта, Ф.Кессіді вважає, що йому “... була незнайомою понятійна мова науки, оперування строго окресленими поняттями і категоріями... Сміслообрази Геракліта... які замінювали йому логічні докази, виявились певними перешкодами на шляху розвитку понятійного мислення та формалізації знань” [3, с.188]. Але, з іншого боку, саме Геракліту належить ідея космічного логосу-розуму, який упорядковує світ.

Геракліт уже на зорі античної філософії надає світу раціональних вимірів. Вогонь Геракліта – це “... не сліпа природна стихія, яка позбавлена логосу... не ірраціональний початок, який позбавлений розумності... Вогонь Геракліта «логічний»... і «космічний» (упорядкований), а логос – вогняний...” [3, с.113]. На думку Ф.Кессіді, Секст Емпірик “... перебільшує раціоналізм Геракліта (і взагалі раціоналізм досократиків), приписуючи йому ідею про «критерій» істини, причому цим критерієм є нібито «всезагальний і божественний» розум (логос)...” [3, с.148]. Усе ж таки, як стверджує А.Чанишев, Геракліт уже “... розрізняє чуттєве і раціональне пізнання. Відчуття є корисними, особливо зір і слух. Але вища ціль пізнання – пізнання логосу, а тим самим пізнання вищої єдності світобудови і досягнення вищої мудрості...” [11, с.137].

Таким чином, Геракліт намагається обґрунтувати протилежність вічного і мінливого, руху і спокою, обґрунтовує діалектичну парадигму. У вченні Геракліта “ідею про те, що єдиний світопорядок, структура космосу або єдине «мудре» є чимось відмінним від світу одиничних речей і не зводиться до речового початку... слід уважати однією з найбільших заслуг стародавнього мислителя в історії філософії взагалі і в історії діалектики зокрема. Як відомо, наступний етап розвитку філософської думки греків в особі Парменіда ознаменувався яскраво вираженою тенденцією відриву єдиного й незмінного буття від різноманіття мінливих речей і протиставлення загального одиничному, раціонального – чуттєвому. Утім, для раціоналістичної у своїй основі філософії еллінів ця тенденція була закономірною й неминучою” [3, с.155]. Отже, грецькій філософії “... раціоналістичній за своєю суттю, протиставлення одного боку буття до другого і вивільнення структури знання від матерії (змісту) знання було неминучим” [3, с.188].

З точки зору Ф.Кессіді, “рішучий поворот від образно-понятійного до раціонально-логічного мислення зробив... Парменід. Дотримуючись установки на раціонально-логічне визначення першопочатку речей, він прийшов до ідеї про єдине, вічне й самотождне буття, яке принципово відмінне від рухомих і мінливих речей” [3, с.188]. У контексті античних парадигм космоцентризму та раціоналізму Парменід віддає перевагу пізнанні істини розуму, вважаючи, що лише він у стані збагнути сутність існуючого, дійти до “царства істини”, “світла”, і цим самим проникнути далше від сфери видимого, уявного, того, що людям лише видається. І тут опорою мислення є саме буття або та онтологічна реальність, що й складає його зміст [6, с.66].

Погоджуємося із думкою, що саме “... в політичному і культурному «кліматі» міста-держави, образ життя якого був немислимий без діалогу і боротьби думок... знаходимо одне із джерел «початкового» раціоналізму греків і... гуманітарну направленість їх творчої енергії в бік суспільно-політичної думки, красномовства, мистецтва і філософії, а також вирішення логіко-математичних проблем і розвитку дедуктивного мислення” [3, с.15].

Становлення раціоцентризму в ментальності давніх греків можна простежити не тільки в онтологічних пошуках першооснови буття, але й у морально-етичній сфері. Так, наприклад, “якщо раніше звичай уважався божественною настановою й називався **Θέμις**, то тепер звичай, який вивільнений від божественної санкції, перетворився в

людську настанову – νόμος (закон, закономірність), в правову норму, яка підлягає обговоренню” [5, с.96].

Істинність морально-правових норм уже обґрунтовується не божественним авторитетом, а людським розумом, який шукає справедливості, що стає критерієм істинності таких етичних суджень. Морально-правові “реформи Солона... і Клісфена... заклали основи демократичного устрою в Афінах, сприяли подальшому розвитку правового і політичного раціоналізму – укріпленню ідеї про номос як загальної для всіх правової норми, яка може бути замінена іншою правовою нормою, більш досконалою й раціональною... У цьому проявлялось уявлення про закон, право, державу та її заклади як про відносні явища, виникнення та існування яких визначається їх доцільністю, тобто тим, що визнається громадянами поліса розумним і справедливим...” [5, с.96]. У цьому випадку раціоналістичні тенденції щодо доцільності соціальних інститутів є підґрунтям для формування правового релятивізму та прагматизму.

Важливим моментом є те, що “новим у софістів було раціоналістичне та прагматичне тлумачення справедливості і законності, морально-правового бачення і добродійної поведінки. Із цієї точки зору, справедливість і законність запанували в суспільно-політичному житті внаслідок того, що люди, поставлені перед необхідністю об’єднуватись у суспільство, усвідомили доцільність справедливості і законності, їх користність” [5, с.109]. У цілому, “софісти є родоначальниками теорії про договірне походження держави” [5, с.110].

Але договірне походження держави та її створення, безумовно, вимагає пошуку критерію істинності системи тих суджень, які можуть бути предметом суспільного договору. Таким чином, “теорія договору, оголосивши суспільство і державу, мораль і право людськими “настановами” (νόμος), поставила питання про відношення цих настанов до “природи” (φύσις), про їх “природність”, “істинність” ” [5, с.110].

Як бачимо, греки намагаються знайти критерій істинності для всіх видів суджень, які стосуються різноманітних галузей життєдіяльності людини. Отже, у ментальності греків виникає потреба пошуку критерію істинності суджень, які висловлені людським розумом. У цьому зв’язку сам процес логічного доказу, встановлення вірогідної істинності судження опирається в проблему критерію істини, що вирішує також проблему об’єктивної істинності знання.

Проблема раціоналістичного критерію істини полягає в тому, що логічно доводячи одне судження, необхідно виводити його з інших логічних міркувань, але останні, у свою чергу, також вимагають критерію істинності, логічного доказу, тобто їх необхідно виводити з інших суджень, які теж вимагають доказу.

Античні скептики помітили, що постановка питання про раціональний критерій істини веде до парадокса нескінченного регресу. Так, у Секста Емпірика ця проблема постає таким чином, що для доведення істинності будь-якого судження необхідний критерій істини. Проте саме цей критерій вимагає доведення іншим критерієм і так далі до безконечності: “... Щоб вирішити суперечки, які виникають про критерій, нам потрібно мати... визнаний критерій, за допомогою якого ми зможемо обговорити його; а щоб мати визнаний критерій, потрібно раніше вирішити суперечку про критерій. Таким чином, судження проходять шлях взаємодоказовості, і знаходження критерію стає неможливим...” [10, с.263].

Якщо обґрунтовувати критерій істинності судження тільки засобами самої логіки, то тут можна йти в безкінечність і таким моментом зупинки розуму в пошуках критеріїв істини може бути тільки практична діяльність, саме життя людини, яке є основним критерієм істинності судження, наприклад, морального судження. Але в цьому випадку практика, як критерій істини, має антропоцентричну основу. Тому істинні судження розуму повинні мати екзистенційний зміст, тобто ґрунтуватись на таких екзистенційних ситуаціях, які б були самоочевидними на загальнолюдському та індивідуальному рів-



нях, оскільки самоочевидність суджень, які стосуються людського буття може стати підґрунтям для уникнення парадокса нескінченного регресу, який передбачає встановлення першого критерію істинності судження.

З іншого боку, якщо критерієм істини стає людський розум, а людина, за Протагором, наприклад, "... є мірою всіх речей, існуючих, що вони існують, а неіснуючих, що вони не існують" [9, с.72], то відповідно створюється підґрунтя для релятивізму. Саме тому, ґрунтуючись на раціоналізмі в його крайніх виявах, представники софізму та скептицизму створюють засади релятивізму.

Натурфілософія античності, шукаючи причини речей, буття, людини, природи, суспільства має основним методологічним підходом до їх пізнання раціоналізм. У такому ж раціоналістичному аспекті тлумачиться проблема істини, бо знати першопричину речей – це знати істину, а знати істину – означає знати сутність речей, тому в Арістотеля сутність та істина ототожнюються.

Арістотель зауважує, що "... Сократ цілком закономірно шукав суть речі, тому що він намагався робити умовиводи, а початок для судження – це суть речі: бо тоді ще не було діалектичного мистецтва, щоб можна було, навіть не торкаючись суті, розглядати протилежності... насправді, дві речі можна справедливо приписувати Сократу – докази через наведення й загальні визначення: і те і інше торкається початків пізнання)" [1, с.327–328]. Якщо за Арістотелем початок судження – це суть речі, то, відповідно, зрозумілою є установка античної грецької філософської ментальності шукати першооснови речей, бо в іншому випадку жодні умовиводи не можуть бути істинними.

Арістотель "... визначає етику Сократа як безумовний раціоналізм (інтелектуалізм). Про інтелектуалістичну етику Сократа Арістотель говорить і у своїй "Нікомаховій етиці"... де, вказуючи на заперечення Сократом випадків нестриманості і слабкої волі, заявляє: "... дивно було б... щоб над людиною, яка володіє істинним знанням, могло панувати дещо інше й тягнути його в різні боки, як раба"... Той, хто володіє знанням, не стане протистояти добру, хіба що тільки по незнанню" [5, с.212–213].

Таким чином, Арістотель, оцінюючи погляди Сократа, веде мову про своєрідну гносеологічну зміну парадигми давньогрецького мислення, яке переходило на раціональний, науковий рівень, бо починалося із визначення понять. Саме Сократу, за словами Арістотеля, належить пріоритет у визначенні понять і пошуку таким чином початків пізнання та філософії, адже "... Сократ досліджував моральні добродетності і перший намагався давати їх загальні визначення..." [1, с.327]. Цей пошук Сократом загальних визначень, тобто пошуку понять, які б характеризували основи моральної добродетності, сам по собі є раціоналістичним, оскільки дефініція поняття передбачає логічний висновок про загальні властивості речей.

Сам Арістотель, на думку А.Чанишева, "... вагається між сенсуалізмом і раціоналізмом, так і не будучи в стані однозначно визначити співвідношення того, що ми називаємо чуттєвим і раціональним ступенем пізнання" [11, с.334]. У цьому контексті слід зазначити, що в класичний період грецької філософії, зокрема у вченні Арістотеля, відбувається гносеологічний поворот від абсолютного раціоналізму до сенсуалізму, оскільки попередники Арістотеля стверджували, що чуттєві дані є обманливими, що вони не проникають у суть речей. Арістотель закладає основи емпіризму та сенсуалізму у філософії, оскільки схиляється до пріоритету відчуттів, обґрунтовуючи таким чином основи номіналізму на протигагу реалізму Платона.

У цілому, раціоналістичний підхід до істини полягає в тому, що істина пояснюється як відповідність знання об'єктивній реальності, матеріальному світу. У цьому контексті кореспондентська концепція істини Арістотеля є наслідком античного раціоналізму, який надає перевагу розуму перед відчуттями.

У контексті формування кореспондентської концепції істини філософи елейської школи обґрунтовують учення про два види знання: чуттєве (світ людських уявлень) і

раціональне (світ істини). Тобто елейці послідовно вводять у грецьку натурфілософію нову гносеологічну парадигму поділу пізнання на два види: чуттєве та раціональне, неістинне та істинне. Такий поділ поступово починає домінувати в давньогрецькій філософії і, фактично, зберігається до цього часу.

В особі софістів і Сократа "... філософська думка античності перейшла від об'єктивного вивчення буття до розгляду суб'єктивного боку пізнавального процесу – до самої людини та її свідомості" [2]. П.Гайденко веде мову також про "... радикальний раціоналізм софістики, який ріднить її з новоевропейським Просвітництвом" [2], при цьому "... раціоналізм софістів обертається в теорії пізнання релятивізмом і скептицизмом, а у сфері моральності, практичної дії – свавіллям індивіда, який керується чуттєвими схильностями і який не знає іншого верховного начала, крім особистого інтересу" [2].

У поглядах Сократа і Платона спостерігається тенденція до розгортання засад парадигми етичного раціоналізму, де добро ототожнюється зі знаннями. Звідси раціо – це вирішальний принцип суспільних взаємодій, хоча, з іншого боку, крайній раціоналізм перетворюється в релятивізм, оскільки розум може обґрунтувати велику кількість поглядів на ту чи іншу проблему.

У цілому, антична грецька філософія має натурфілософську спрямованість, тенденцію до пізнання першооснов природи, а з них буття людини та її моральних засад, що свідчить про її натуроцентризм.

Проте відповідь на питання про першооснову буття, природи, людини, етики є можлива лише тоді, коли в того, хто запитує про ці першооснови світу, є довіра до розуму, довіра до його пізнавальних можливостей. Звідси випливає, що натурфілософія античності є раціоцентричною, бо тільки на основі розуму можна дати відповідь на фундаментальні філософські питання.

Саме завдяки античній раціоцентричній філософії світ набуває розумних космічних форм (наприклад, у Геракліта, елеатів, Анаксагора, Сократа, Платона, Арістотеля), відповідно до вчень яких в основі світу перебуває розумний першопочаток.

Отже, у своїх витоках антична філософія вже була зорієнтована на раціоналізм, оскільки вже в самій постановці питання про першооснову буття спостерігається довіра до розуму в її пізнанні.

1. Аристотель. Метафізика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – 550 с.
2. Гайденко П. П. История греческой философии в ее связи с наукой // П. П. Гайденко. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000617/index.shtml>.
3. Кессиди Ф. Х. Гераклит / Ф. Х. Кессиди. – М. : Мысль, 1982. – 200 с.
4. Кессиди Ф. Х. "Загадка" бурного расцвета греческой философии / Ф. Х. Кессиди // Вопросы философии. – 2007. – № 8. – С. 91–96.
5. Кессиди Ф. Х. Сократ / Ф. Х. Кессиди. – С. Пб. : Алетейя, 2001. – 352 с.
6. Кондзьолка В. Нариси історії античної філософії / В. Кондзьолка. – Чернівці : Чернівецька обласна друкарня, 1993. – 258 с.
7. Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей : ист.-филос. очерки и портреты / Н. В. Мотрошилова. – М. : Политиздат, 1991. – 464 с.
8. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм / Ф. Ницше // Сочинения : в 2 т. – Т. 1 : Литературные памятники / сост., ред. изд., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна; пер. с нем. Я. Бермана, Г. А. Рачинского, К. А. Свасьяна, С. Л. Франка. – М. : Мысль, 1990. – С. 47–157.
9. Секст Эмпирик. Сочинения : в 2 т. / Эмпирик Секст. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – 399 с.
10. Секст Эмпирик. Сочинения : в 2 т. / Эмпирик Секст. – М. : Мысль, 1976. – Т. 2. – 421 с.
11. Чаньшев А. Н. Курс лекций по древней философии : учеб. пособ. для филос. факульт. и отделений ун-тов / А. Н. Чаньшев. – М. : Высш. Школа, 1981. – 374 с.

*The features of ancient philosophy are probed in the article. One of basic features of philosophy of antiquity is rationalism. Rationalism of ancient philosophy consists in that putting a question about the first reason of life, an answer for the put question can be intelligent only within the limits of human mind.*

**Key words:** ancient philosophy, truth, rationalism, natural philosophy.

УДК 159.923.2

ББК 88.53

*Лідія Орбан-Лембрик***ПЕРЦЕПТИВНО-КОМУНІКАТИВНІ ВИКЛИКИ  
СОЦІАЛЬНОЇ МОБІЛЬНОСТІ**

*Стаття присвячена аналізу перцептивно-комунікативних викликів соціальної мобільності. Зокрема, розглядаються індивідуальні особливості людини та соціокультурна специфіка середовища, які впливають на характер сприймання індивідом соціуму та детермінують поведінку особистості в ньому.*

**Ключові слова:** соціальна перцепція, комунікація, міграція, іноетнічне середовище, адекватні взаємини, соціальна мобільність, конформізм, психологічна задоволеність, соціокультурний простір.

Люди, намагаючись знайти краще застосування своїм власним здібностям, бажаючи знати один про одного більше, все частіше полишають рідну оселю й відправляються до іншого міста чи навіть іншої країни. Це стає явищем настільки масовим, що бути поза ним і не бачити його позитивних і негативних соціально-психологічних породжень, віань і впливів аж ніяк не можливо. Характер поведінки й стосунків індивіда, який зважився на переміщення до нового оточення чи міграцію, зумовлений багатьма чинниками, а звідси, різними можуть бути й підвалини, за якими варто розглядати ці феномени: в одних випадках взаємини детерміновані соціокультурними особливостями середовища, в інших – індивідуальною специфікою самої людини.

Мета повідомлення – з позицій соціальної психології виявити й експлікувати перцептивно-комунікативні особливості групової та індивідуальної мобільності.

Наше суспільство – це складна, цілісна система взаємодій людини з іншими людьми. Безліч відносин, суб'єктом яких є особистість, зумовлені багатоманітністю соціальних інтересів. Хоча соціальні відносини мають об'єктивний характер, для кожної людини вони, відбиваючись в її внутрішньому світі, набувають особистісного забарвлення, що виявляється в конкретних міжособистісних стосунках, конкретній поведінці людини, її почуттях, настроях та ін. Вдивляючись в обличчя, спостерігаючи за співробітниками, розмовляючи з подорожнім, пізнаючи соціальне оточення, навколишній світ індивід сприймає, пояснює й відтворює різні соціальні грані цього світу у своєму мисленні. Якщо ситуація стабільна, пізнання відбувається в один спосіб, за умов нестабільності наперед виходять інші механізми пізнання. У час соціальної мобільності, яка, хоче того індивід чи ні, містить поряд з відносною соціальною стабільністю і гостру дестабілізацію, відбувається порушення його власного спокою й спокою його близьких. Усе це позначається на процесі пізнання соціокультурного середовища, який варто розглядати з різних позицій і в різних площинах: з одного боку, необхідно бачити, яким чином “поводить себе” людське пізнання в стабільні періоди свого власного життя і життя соціуму, а з другого, – як воно модифікується в часи мобільності, в “пікові” для них обох часи.

Соціальна мобільність – це швидкі, а часто й радикальні соціальні перетворення, які несуть непогодженість дій, відсутність збігу їх у різних сферах соціального життя та суспільства в цілому. Названі процеси, а також культурна специфіка, національний менталітет, умови історичного розвитку окремої країни мають безпосереднє відношення до того, як відбуватиметься процес соціальної перцепції. Очевидним видається такий факт: за умов соціальної мобільності модифікується послідовність дій соціального пізнання, тобто порядок конструювання образу соціального світу й соціальної реальності. Важливим чинником у цьому процесі є активність суб'єкта, який здійснює реконструкцію й перетворення соціального оточення. Зазначене актуалізує вимогу, пов'язану з підвищенням компетентності людини, котра сприймає соціум. Перш за все йдеться про підвищення комунікативної компетентності, адже саме під час комунікації сприймання й пізнання світу набуває певного сенсу [1, с.69].

Соціальне пізнання в умовах соціальної мобільності – надзвичайно актуальна проблема для нашого суспільства, яке переживає радикальні перетворення в економіці, політиці, соціальному житті. Із соціально-психологічного погляду ситуація видається особливо злободенною, адже в попередній період осілість була стандартом поведінки, зведеною до рангу офіційної норми, тобто увесь нерухомий уклад життя сприймався, розумівся й оцінювався як позитивний і найбільш прийнятний для розвитку та становлення. Сьогодні, яке означене плюралізмом думок і варіативністю вчинків – від бажання зміни професії до реального переходу на іншу роботу й зміни адреси проживання, є надзвичайно проблемним для сприймання масовою свідомістю й пізнання окремою людиною. Серед особливостей сприймання індивідом мобільних форм життєдіяльності найчастіше мають місце і проявляються в наш час такі: абсолютна розгубленість у ситуації, що веде до неможливості найближчого прогнозу своєї долі, кар'єри; почуття тривоги, неготовності жити й працювати в нових умовах; розкиданість у сприйманні нових механізмів соціальної регуляції від ефективних до неефективних; почуття вседозволеності в однієї частини людей і почуття незадоволеності – в іншій; незнання людьми критеріїв оцінок нових способів соціальних дій і вчинків; неготовність оцінити новий соціум із позицій адекватних форм сприймання; невміння подивитись на себе з боку або очима іншого та ін. Названі прояви сприймання людьми мобільного соціального світу для різних категорій людей мають надзвичайно різні наслідки насамперед у зв'язку з тим, що одні індивіди відчують себе суб'єктом дій і вчинків у суспільстві, інші, навпаки, не можуть, а подекуди й не хочуть або відмовляються бачити й розуміти соціальні зміни. Звідси, одні – володарі ситуації, інші – опиняються на узбіччі.

Руйнування стереотипів про власну непорушність і сталість у масовій свідомості відбувається непросто й також сприймається окремими групами людей неоднозначно: одні бачать себе в мобільному світі, відчують себе в ньому реальними членами, інші сприймають відкритість кордонів як крах державності, як зазіхання на непорушність країни та цілісність особистості. Звідси перегляд системи цінностей – вона набуває ознак не відомих дотепер орієнтирів, в її ієрархії з'являється новий набір затребуваних суспільством ціннісних орієнтацій, які з точки зору моралі доволі відчутно різняться: панування вседозволеності; сповідування цінностей ринку; превалювання духовних цінностей. За умов відкритості суспільства для великої кількості людей та їх свідомості є надзвичайно проблематично, чому віддати перевагу, які цінності вважати пріоритетними, як зіставити цінності ринку, цінності “чужого” й загальнолюдські моральні цінності, цінності “іншого світу” й свої власні. Звідси подив із приводу незвичних норм і стандартів поведінки, поява відчуття дискомфорту від різниці між “старою” і “ною” економічною парадигмою, між “їхньою” і “нашою” культурою, розгубленості серед “невідомого” світу. Йдеться про різні види шоку: економічний, духовний, культурний, які кожен індивід переживає по-різному, по-різному усвідомлює гостроту їхнього впливу, що залежить від індивідуальних особливостей, міри обізнаності індивіда щодо нових (інших) економічних, духовних, культурних цінностей, а також від рівня розвитку в людини соціальної гармонії й погодженості, соціальної толерантності й адаптивності, її загальної здатності адекватно оцінювати ситуацію й себе в ній. Коли сприймання та оцінювання себе в суспільстві адекватні, коли людина в гармонії із соціумом як таким, то названі цінності, окрім, звичайно, тих, які не викликають сильного душевного дискомфорту й шоку та не спричиняють фізичної шкоди індивіду, також будуть знаходити більш-менш адекватне розуміння, за інших обставин може виникнути почуття власної непотрібності, нездатності осилити нову ситуацію, і як результат – або маргіналізація, або втрата власного “я” аж до повної деградації.

Площина мобільності суспільства, де одне відходить, а інше знаходить собі застосування, передбачає зустріч людини з “іншим” соціальним консенсусом, який став таким для частини суспільства, однак викликав шок в іншій. Вивчення процесу соціаль-

ного пізнання в ситуації мобільності дозволяє виокремити ті показники, які найбільш яскраво характеризують його розмаїття: криза ідентичності (окреслюється як особлива ситуація свідомості, коли більшість соціальних категорій, за допомогою яких людина визначає себе й своє місце в суспільстві, здаються такими, що втратили свої границі й цінність); модифікації в побудові образів іншої людини й інших соціальних інститутів (в епоху інтенсифікації зв'язків і соціального руху відбуваються значні коливання в їх побудові – від відносної легкості в приписуванні “іншим” образу “свого”, “хорошого” до пошуку індивідуального й групового “поганого”); утрата певною частиною населення почуття реальності (нездатність знайти творче застосування своїм знанням та вмінням, адекватно оцінити ситуацію та себе в ній) [1, с.71].

Сприймання нового соціуму достатньо складна проблема для корінного населення, а надто для мігрантів. Обидві сторони ставлять на вагу не лише пізнання переселенцями приймаючої культури, але й відношення місцевих жителів до приїжджих. Національно-психологічні особливості виокремлюються, сортуються, аналізуються. Це звичне явище й воно не містить у собі упередженості проти інших етнічних спільнот, однак, якщо від констатації цих відмінностей перейти до оцінювання представників іншої культури, то можливі викривлення в оцінці й сприйманні останньої. Забобони, упередження, дискримінація, прояви фаворитизму – це далеко не повний перелік тих явних і прихованих викликів та утисків, які зазнають “чужинці” і “чужі” спільноти в іноетнічному середовищі. Значного переосмислення в ситуації мобільності зазнають первинні групи й ті норми, які ними продукуються. Адаптація, або ж навіть перегляд норм, зміна їх модальності чи зникнення, виокремлення нових стандартів поведінки відповідно до вимог часу – ті реалії, які неймовірно швидко та активно входять чи вже ввійшли в наше сьогоднішнє, де ми маємо нагоду як спостерігати за змінами в соціумі й у самих собі, так і брати безпосередню активну участь у нормотворчих перетвореннях, пристосовувати себе до мобілізаційних процесів.

Осмислення іноетнічного чи просто іншого середовища – процес складний, в якому мають значення тривалість перебування в ньому, коло знайомих чи друзів, наявність поруч родини, особистісні якості людини, яка часто-густо сприймає лише те, що хоче сприймати – не всю ситуацію повністю, а тільки якісь певні її фрагменти. А звідси й результат сприймання не завжди такий, який прагнув бачити індивід чи група. Фізична, моральна, психологічна відірваність людини від своєї родини, вихід із тривалих, стабільних стосунків і того соціального затишку, який роками формувався в попередній групі, є надзвичайно потужним випробуванням для неї, адже видозмінюється не лише “сценарій” сприймання, а й існуюча система відносин відповідно до нових життєвих обставин: попередні стосунки набувають ознак відірваності, формально-поверхневого забарвлення через фізичну відстань, а потрапляння в нове середовище через незнання мови, звичаїв, норм поведінки на тривалий час ізолює індивіда від природних контактів з іншими людьми, спілкування з ними.

Оновлені умови життя індивіда – переїзд у нове місто, перехід до нового вузу, обрання праці за кордоном – можуть як компенсувати людині певні емоційно-моральні втрати, так і додати нових хвилювань, що позначається на самопочутті особистості, на її становленні, прояві особистісних рис характеру, на процесах сприймання нового навколишнього середовища, адаптації, індивідуалізації та інтеграції в нову групу. Немалі заробітки втішають індивіда, але вони не компенсують утрачені контакти, не замінюють відсутніх родинних стосунків, а лише породжують видимість заміни, бо є сурогатним засобом самовиявлення й не більше. Показово це простежується на взаєминах між заробітчанами та їхніми родинами: хоч би скільки грошей не надсилали заробітчани й не витрачали їх члени покинутої родини, їх кількість не замінить тих приятельських стосунків, які були колись і які назавжди зникли чи трансформувалися в інші – транзитивні, поверхневі, знеособлені. Часто-густо жертвування стосунками на користь грошей перетворюється на

втрату, аніж на здобуток: гроші потрачені – вони як прийшли, так і пішли, а контакти обірвані. Вагомим чинником успішного життя за кордоном є знання того, що полишена родина гідно оцінить жертвність з боку заробітчанина. Щоправда, тут також на людину чекають пастки: домашнє середовище суб'єктивно оцінює від'їзд члена родини – одні схвально до цього ставляться, інші байдуже, ще інші заперечують таке рішення.

Однією із соціально-психологічних причин, через яку людина полишає родину, є негативне сприйняття домашнього середовища. Некомфортно, нецікаво, сутожно – це ті психологічні негаразди, які змушують її їхати шукати кращої долі. Однак в її пам'яті сім'я залишається, як щось статичне, незмінне; у пам'яті родини вона також вимальовується в нібито “законсервованому” вигляді. Комунікативно-перцептивні труднощі й непорозуміння виникають тоді, коли “сторони” зустрічаються: заробітчанин на певний час повертається додому й раптом усвідомлює, що сім'я вже не та й стосунки в родині також змінилися, родина також бачить зовсім іншу людину, аніж ту, котра її полишила. Не знають, як поводитися, що говорити, яку форму в стосунках обрати як найприйнятнішу. Виникає обопільна розгубленість: родина змінилася, член сім'ї, який полишив її, також змінився. Сторони були не готові до таких змін: не готові психологічно, морально, соціально, душевно. Вони очікували побачити те, що залишили, але ж життя не стояло на місці, воно рухалося вперед, а з ним змінювалися і люди. Набутий шлях розвитку, новий вигляд, невідомі дотепер манери поведінки роблять людей відчуженими один від одного й ще більше поширюють прірву між ними. Чи не тому заробітчанин намагається швидше поїхати від родини, а родина, отримавши гроші, як компенсацію за втраченими теплими стосунками, швидше починає їх витрачати? Напевно, тому. Наявна проблема “спотворених зв'язків”, яка ще більше загострилась.

Компенсувати втрачені зв'язки дозволяють нові стосунки за кордоном: вони складаються зазвичай у тій офіційній групі, де індивід виявляє свої професійні можливості. У новій групі індивід перевіряє себе на витривалість, на залежність від нових групових норм і форм поведінки, на здатність обходити гострі кути й не вступати в явні конфліктні ситуації, а якщо конфлікт неминучий, то шукати оптимальні способи його розв'язання. Людина часто настільки зрощується з новим середовищем, що з часом починає сприймати його як “своє”, а те, яке полишила на батьківщині і з яким утратила постійні контакти, розцінювати як “чуже”. Така ситуація на початках викликає в людини негативні емоційні, психотравмуючі реакції, адже потрібно відмовлятися від родини на користь новому життю. Однак, коли за кордоном з'являється нова сім'я, а отже, і нові родинні стосунки, відбувається трансформація їх у нові родинні обов'язки, що приглушує психічну травму, викликану перервою в родинних стосунках, але повністю проблему не розв'язує. І тоді заробітчани починають шукати заміник втраченому, тобто вдаються до сурогатних засобів задоволення потреби в спілкуванні: алкоголь, наркотики, сумнівні компанії, статеві стосунки, азартні ігри тощо. Важливою ознакою задоволеності індивіда від перебування в тій чи іншій новій групі є сприйняття ним групових норм, їх відповідність потребам людини: якщо людина відчуває потребу в групі, вона може або приймати її норми, або залишати їх для себе зовнішнім стандартом поведінки; за інших обставин процес адаптації до нового середовища може ускладнитися і група може не прийняти індивіда.

Велика залежність від сурогатних засобів зумовлена також ситуацією постійного психологічного навантаження та тиску: нового соціуму, незнайомих правил поведінки, інших правил гри на ринку, іншого соціокультурного середовища. Отже, для індивіда існування системи норм у групі важливе передусім тим, що вона забезпечує його сукупністю нових орієнтирів у новому навколишньому середовищі, відмінному від того, де він перебував тривалий час, створює певну уніфікацію поведінки індивіда та членів групи загалом, регулює відмінності всередині групи, приписує стандарти поведінки в різних ситуаціях, а також визначає реалізацію тієї чи іншої ролі в конкретній дії, в якій опиняється людина як носій даної ролі.

Серед інших перцептивно-комунікативних чинників, які в епоху соціальної мобільності актуалізують проблему взаємодії зі співрозмовником, а подекуди навіть шкодять міжособистісним контактам й ефективному спілкуванню, звернемо увагу на такі. Передусім, відзначимо проблему соціальної аномії, яка в ситуації мобільності населення загострюється, актуалізується й характеризується станом розкладання системи цінностей, дезорганізацією морально-духовної складової суспільства, суперечністю між проголошеними цілями та неможливістю їхньої реалізації, втратою значущості певних соціальних норм і приписів. Політичний, економічний і соціально-психологічний безлад у власній країні змушує людей переорієнтовуватися, перекваліфіковуватися або шукати “кращого” життя за кордоном. Це не завжди вдається зробити ефективно й адекватно до ситуації та більш-менш оптимально для свого індивідуально-психологічного ресурсу, а тому зазвичай викликає певні індивідуально-психологічні видозміни, пов’язані з пониженням самооцінки особистості, загостренням почуття безпорадності, тривожності, соціальної апатії, неврозів, утратою життєвих цілей, соціальних зв’язків, відчуженням від суспільства. Наслідки цього різні, але часто тривожні й навіть трагічні для індивіда: він опиняється в стані невизначеності, розгубленості, незрозумілості й туманності, що несе небезпеку його діям і вчинкам – вони стають неефективні, неадекватні, неконтрольовані.

Соціально-психологічне й моральне осмислення особистістю себе в новому оточенні – шлях доволі складний, адже передбачає індивідуальну й соціальну зміну та супроводжується певними особливостями й ускладненнями, пов’язаними передусім з необхідністю подолати суперечність між намаганнями бути ідеально представленою своїми індивідуальними особливостями в новій спільноті й потребою нового оточення прийняти, схвалити та культивувати лише ті індивідуальні якості, які сприяють розвиткові цієї нової спільноти. Не кожному індивідові це вдається, а звідси – труднощі входження в інше оточення, проблеми на рівні “індивід – групові норми”. Важливим джерелом нормативних непорозумінь є показники національного – загальнолюдського: той, хто надає перевагу національному й забуває про загальнолюдське, опиняється у вакуумі власного світу, а інший, навпаки, відчувши себе людиною світу, з головою поринає в цей світ і втрачає свої національні корені.

Різні люди мають різну потребу в налагодженні контактів, що також є важливим джерелом проблем при взаємодії з новим для людини осередком. Є люди, котрі характеризуються автономією, обмеженою зовнішньою життєвою активністю, зосередженістю лише на власних інтересах і переживаннях. Така позиція спричинює їх нездатність зрозуміти іншу людину як суб’єкта взаємодії, що веде до виникнення проблеми із соціально-психологічною адаптацією. Нестача комунікативних навичок, у свою чергу, призводить до переживань, до пошуку винних у негараздах, які супроводжують людину. На поверхню виходить усе: і обмануті очікування, і відсутність уваги з боку “чужого” середовища, і відсутність можливості вирізнитися в очах оточуючих успішним вирішенням складного завдання, і соціально-психологічна глухота оточуючих, їхня зневага до “новачка” та його проблем, їхнє небажання з ним контактувати та ін. Інші люди сповідують гармонію в стосунках, надають перевагу здатності “відповідати” оточенню, знаходити й зберігати за собою своє місце в спільноті, що сприяє їхній швидкій адаптації та інтеграції в нове оточення.

Названі соціально-психологічні виклики мобільності не заперечують її позитивного впливу на розвиток та становлення особистості. Реальна тенденція сьогодення характеризується інтернаціоналізацією відносин, виходом взаємодії за рамки міжособистісних стосунків, поширенням загальних стандартів спілкування на більш високий рівень: суспільства, цивілізації. Йдеться про міжнародний обмін науковою інформацією, вивчення “чужого” соціально-комунікативного досвіду з урахуванням уподобань і бажань кожної зі сторін, шанування особистої гідності людини, формування толерантних стосунків і сприяння адекватним взаєминам у полікультурному світі. Будь-який із за-

значених чинників є вагомим. Саме тому ігнорування хоча б одного з них може призвести або до космополітичних віянь у міжнародних контактах, коли під прапором абстрактного поняття вселюдської культури винятково, пріоритетного значення надається загальнолюдським цінностям і другорядного – національним особливостям спілкування, або до національного шовінізму у взаємодії між іноетнічними представниками, при якому під гаслами войовничості випинаються власні культурні цінності й заперечуються загальнолюдські норми поведінки.

Серед мотивів аффіліації назвемо такі: пошук підтримки, розради, отримання полегшення, задоволення цікавості, соціальне порівняння, редукція тривоги, пошук інформації. При цьому три останні мотиви, на думку вчених, є найголовнішими й найважливішими у важких ситуаціях. Зокрема, в рамках теорії соціального порівняння було зафіксовано, що в невизначених ситуаціях спілкування з іншими, які опинилися в таких самих умовах, дає можливість порівняти свою реакцію з реакцією інших і таким чином оцінити її доречність. Далі, чим менше людина впевнена в собі й у тому, що в неї все гаразд, тим сильніше вона намагається зав'язати контакт з іншими, особливо з тими, хто опинився в такій самій ситуації. Нарешті, людина, яка залучена в обговорення своїх страхів у групі, де більшість також боїться, у результаті обговорення боїться ще сильніше. Стосовно редукції тривоги, тобто намагання її зменшити, то доведено, що люди в більшості випадків ідуть на контакт з тими, хто виглядає менш схвильовано, аніж вони самі, для того, щоб, наприклад, переконатись, що їхні перспективи не такі вже й погані. Також ученими доведено, що люди в ситуаціях загрозливих і таких, що пригнічують особистість, часто звертаються до індивідів, які їм співчують і можуть запропонувати розраду, емоційну підтримку чи просто вислухати. Щодо пошуку інформації, то в численних дослідженнях стверджується, що люди в ситуації певної загрози шукають іншого, знаючого, такого, хто може надати інформацію, яка допоможе правильно оцінити небезпеку, яка загрожує людині [2; 3; 4].

Усі наведені вище приклади говорять про те, що людина під дією стресу тягнеться до взаємодії з такими ж, як вона сама, людьми, які надають інформацію для соціального порівняння, що дозволяє оцінити свої емоції. Контакт також потрібен з більш спокійними, аніж індивід, людьми, здатними зняти тривогу, надати конкретну допомогу тощо. Товариство інших людей дозволяє індивіду перевірити обраний спосіб поведінки, його характер реакцій на ситуацію, що склалася й викликає складнощі та небезпеку. Близькість інших людей, звичайно, у певних межах, приводить до прямого зниження тривожності. При цьому з'якшуються наслідки як фізіологічного, так і психологічного стресу. Дослідники підкреслюють, що особливо позитивну дію на індивіда в стані стресу та схвильованості здійснює присутність знайомих людей, тих, які любими особистістю.

Є люди, які немовби від природи наділені даром розпізнавати свого співбесідника, формувати, уточнювати, переробляти, розвивати та узагальнювати інформацію, отриману під час сприймання іншого. Це дає їм можливість конструювати бесіду, обирати способи поведіння в різних ситуаціях і з різними людьми, наділяє їх інтуїтивним відчуттям, що потрібно сказати, як донести свою думку до співрозмовника, яку інформацію зробити доступною для нього, а яку ні. Вони так себе поведуть із різною метою і з різних причин: щоб справити на співрозмовника приємне враження й викликати симпатію до себе; зачаровувати присутніх своєю зовнішністю, своїм голосом, манерою поведінки, своєю ерудицією, формою подачі інформації, вмінням слухати й відповідати співрозмовнику; отримати певну інформацію, необхідну для подальшої взаємодії тощо. Сказане наводить на думку про те, що досягти взаєморозуміння під час комунікації, створити загальне інформаційне поле, загальний смисл – справа надзвичайно складна, а надто якщо вона обтяжена не лише індивідуальними особливостями, а й соціальними негараздами чи проблемами: переїздом до нового міста, нової країни або переходом на нове місце роботи.



Сприймання соціальних об'єктів має специфічні риси, які якісно різняться від сприймання предметів матеріального світу. Соціальний об'єкт (той, кого сприймають), чи то окремих індивід, чи група людей, не є пасивним і байдужим стосовно суб'єкта сприймання, а намагається викликати в останнього позитивне уявлення про себе. Сприймання супроводжується смисловою й оцінювальною характеристикою об'єкта сприймання. Нарешті, у сприйманні соціальних об'єктів має місце єдність пізнавальних компонентів з емоційними. Сприймаючи співбесідника чи групу людей, обмінюючись з ними інформацією, людина виробляє форми й норми спільних дій, організовує й координує ці дії. Ця взаємодія з більшою вірогідністю буде продовжуватись і позитивно оцінюватись учасниками, якщо вони отримують вигоди з неї, якщо для кожного партнера винагороди перевищуватимуть втрати. Є чимало досліджень, в яких називаються причини, що спонукують людину йти на контакт. Так, намагання опинитися в товаристві інших є вищим, аніж залишитися на самоті, у приємних обставинах, наприклад, таких, як радісна вістка, отримання задоволення від переглянутого фільму тощо. Це ж саме стосується й обставин, які несуть певну загрозу і залишатися на самоті попросту страшно. Водночас, намагання залишитися на самоті є сильнішим у неприємних ситуаціях, таких як переживання, нервозність людини, а також за умов, що вимагають зосередженості, тобто коли людина намагається розібратись у складній проблемі й хоче після цього прийняти певне, зазвичай важливе рішення. Загалом, серед найголовніших причин, які спонукують до контактів та взаємодії з іншими, називають такі: щоб підтвердити своє "Я" з боку інших; щоб усвідомити своє місце в системі зв'язків; щоб уникнути невпевненості в собі; щоб отримати позитивну стимуляцію засобами цікавої взаємодії; щоб досягти уваги й похвали з боку інших; щоб отримати емоційну підтримку; щоб сформувані відношення до себе; щоб обмінятися вміннями, знаннями, навичками й результатами діяльності; щоб здійснити вплив на іншого.

Складний процес міжособистісного пізнання можна описати за допомогою таких складових: сприймання й оцінка зовнішніх ознак та поведінки індивіда; створення уявлень про його психологічні особливості та стани; оцінка цих уявлень та зіставлення зовнішніх ознак індивіда з особистісними характеристиками; розуміння та інтерпретація отриманої інформації; оцінка партнера в цілому; загальні умовиводи; прогнозування дій і вчинків партнера; створення стратегії власної поведінки. У цей процес можна включити також такі характеристики, як прийняття рішення, прийняття партнера зі спілкування, його цілей, мотивів, установок. Йдеться, таким чином, не тільки про розуміння іншого учасника взаємодії, а й про прийняття, поділяння його думок, поглядів тощо. А це вже із царини взаєморозуміння, досягнення якого вважається внутрішньою основою й метою спілкування. Взаєморозуміння є надзвичайно складним феноменом, чия ефективність залежить від інформації, яку люди одержують один від одного, від міри зацікавленості один одним, від рівня симпатії чи антипатії тощо. Взаєморозуміння передбачає збіг, подібність чи просто співзвучність у різних людей поглядів на світ, цінностей; розуміння цілей, мотивів, установок партнера зі спілкування; прийняття цілей, мотивів, установок іншого; взаємне прийняття самооцінки, своїх можливостей і здібностей; прийняття виконуваних стосовно один одного ролей; розуміння індивідуальних особливостей один одного; розуміння відносин, які складаються й розвиваються між партнерами; взаємне прийняття способів розуміння партнерами один одного. Думається, що названими ознаками не вичерпується все розмаїття поняття взаєморозуміння, водночас вони можуть бути взяті за основу при характеристиці цієї дефініції. Сприймання людьми один одного під час спілкування, формування враження про індивіда можна вважати вихідною передумовою в його розумінні й пізнанні. При цьому значимо, що мова йде про сприймання людини людиною як про процес набагато активніший, ніж сприймання інших об'єктів оточуючого світу, який активізує розумові, волюві, емоційні процеси, частіше спонукує до дії, до осмислення себе та інших, до отримання знання.

Процеси глобалізації значно актуалізують такі соціально-психологічні феномени, як моральність, духовність, толерантність. На цьому слід особливо наголосити, адже саме за моральними нормами в ситуації трансформаційних змін залишається право пріоритетності й першості, що дозволить людині адекватно й достойно взаємодіяти в системі “індивід – група – суспільство”. Йдеться про посилення уваги не лише до морального досвіду, моральних почуттів, моральних уявлень, а й до якісно нового повороту в розумінні людини як істоти духовної. Духовність у такому трактуванні виступає як системна якість соціальної взаємодії, що спричинює формування нових моделей людини і суспільства та їх взаємодії. Безперечно, значного впливу зазнають як внутрішні, так і зовнішні відносини, які, очевидно, мають будуватися на загальнолюдських нормах та етнопсихологічній специфіці при врахуванні таких моральних якостей, як добро, совість, честь, гуманність, відповідальність. При цьому обов’язковий елемент успіху у взаємодії з іноземцем – емоційна й моральна задоволеність контактами й діяльністю, де перша є показником ефективності системи міжособистісних стосунків, а друга виступає орієнтиром правильності морального вибору.

Одним зі способів самоусвідомлення й вагомим чинником утвердження духовних цінностей, який допомагає в новому оточенні повернути собі “совість” і “духовність”, є морально-правова соціалізація особистості. Однак, щоб реалізувати свої індивідуальні бажання, людині необхідно мати всередині нової групи достатній простір вільного руху. Проте, потрапляючи в інше середовище, вона часто не має такого вільного руху через незнання мови, нормативних вимог групи, етнопсихологічних особливостей нового оточення, через невміння пристосовуватися до нього, відсутність можливості й умов проявити своє “я”. Захищають людину від надмірного “іншого” нормативного впливу реактивна опірність і підтвердження власної унікальності, коли грубість соціального примусу схиляє людей до реактивного опору, тобто вони намагаються протистояти примусу й відстояти свою особисту свободу та індивідуальність, а наявність відмінних рис між людьми дозволяє їм своїми діями захищати почуття власної неповторності та індивідуальності.

Приймаючи глобалізаційні й мобілізаційні процеси як реальний факт двадцять першого століття, як наявну соціально-психологічну парадигму, що відзначається переходом людства до міжнародної соціокультурної інформатизації, розширенням світової спільноти до взаємопов’язаної цілісної системи, що складається з багатьох підсистем різного рівня, різних конфігурацій, появою глобальних спільних інтересів, норм, цінностей, правил поведінки, розширенням можливостей використання загальних досягнень людства та окремого індивіда, формуванням планетарного Інтернет-простору, активізацією міжнародної взаємодії, з обережною дивимось на прагнення окремих спільнот підкорити собі інші, менш розвинені угруповання, з обережністю сприймаємо породжені глобалізацією нерівноправні можливості розвитку комунікативних здібностей кожної з підсистем, психологічну неготовність людства до стрімких глобалізаційних процесів, суперечності між національною самосвідомістю та ідентичністю. Усунення цих невідповідностей можливе різними шляхами. Розвиток толерантності як комунікативної якості людини, налагодження толерантних стосунків між іноетнічними співрозмовниками – один із них.

1. Орбан-Лембрик Л. Е. Психологія професійної комунікації : монографія / Л. Е. Орбан-Лембрик. – Чернівці : Книги-XXI, 2009. – 528 с.
2. Орбан-Лембрик Л. Е. Психологічні засади спілкування : монографія / Л. Е. Орбан-Лембрик, Ю. Подгурецькі. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2008. – 416 с.
3. Психология и культура / под ред. Д. Мацумото. – С. Пб. : Питер, 2003. – 718 с.
4. Перспективы социальной психологии / пер. с англ. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. – 688 с.

*Pattern of behavior and relations of individual which decided on moving to new surroundings or migration, predefined by many factors, and from here can be different background due to which it is possible to consider these phenomena: from one side the mutual relations are determined by social and cultural features of environment, from another side – by specific qualities of man by himself. The purpose of report is to discover from the view of social psychology perceptive and communicative features of group and individual mobility.*

**Key words:** social perception, communication, migration, another ethnical environment, adequate relations, social mobility, conformism, psychological satisfaction, social and cultural space.

## СУТНІСНІ ВИМІРИ СОЦІАЛЬНОГО КАПІТАЛУ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті досліджуються особливості соціального капіталу сучасного українського суспільства, на основі якого ґрунтуються суспільні відносини. Доводиться, що соціальний капітал – це підґрунтя всіх суспільних комунікацій. Для того, щоб гармонізувати всі рівні відносин в українському суспільстві, необхідно створити передумови для реалізації таких принципів соціального капіталу, як громадянська довіра, солідарність, толерантність, патріотизм.

**Ключові слова:** соціальний капітал, українське суспільство, довіра, солідарність, толерантність, патріотизм.

Суспільне буття є складним феноменом, основним принципом якого є раціональна організація комунікацій, на відміну від природних систем, які ґрунтуються переважно на механічних взаємодіях. Раціональні принципи організації суспільного буття концентруються в різноманітних світоглядно-концептуальних схемах, які стають “технологіями” суспільного буття.

Проте наявність суспільних технологій на теоретичному рівні ще не є достатнім підґрунтям гармонійного функціонування суспільства. Практичний вимір реалізації суспільної технології (світоглядно-концептуальної схеми) передбачає її перетворення на практичному рівні в мотиваційну сферу індивідуальної людської свідомості. Таким чином, успішна суспільна технологія є можлива лише за умови її переходу у вимір емоційно-почуттєвих станів, на основі яких вона легалізується й перетворюється в індивідуальні мотиви життєдіяльності.

У такому сенсі раціональне (світоглядно-концептуальна система ідей суспільної комунікації) перетворюється в ірраціональне (емоційно-почуттєву сферу), на основі якої функціонує будь-яка ідея, оскільки реалізація ідеї потребує віри, довіри, натхнення, відданості, вольових зусиль для її впровадження.

Звідси випливає, що реалізація будь-якого теоретичного проекту в спільноті вимагає його практичної підтримки, яка полягає в наявності певного соціального капіталу (як системи солідарних суспільних почуттів), який легалізує цей проект на основі довіри, солідарності, безпечності, корисності для спільноти. Тобто будь-яка суспільна ідея буде працювати тільки в тому випадку, якщо вона буде викликати вищевказані почуття, наприклад, почуття солідарності.

Почуття солідарності є важливим елементом соціального капіталу спільноти, оскільки останні формуються на його основі. А.Колодій вважає, що “«уявлені спільноти»... є уявленими, оскільки вони формуються на основі усвідомлення людьми своєї приналежності до них, самоідентифікації себе з іншими... Але вони є *спільнотами*, тому що таке самоусвідомлення породжує почуття солідарності, яке відбивається на їхній поведінці: веде до спільних дій, які якраз і творять соціальну реальність” [3, с.99].

Усі явища соціальної реальності протікають на основі соціального капіталу, який їх легітимізує, створює умови для соціальної статички чи динаміки. На думку А.Колодія, “для того, аби ефективно функціонували демократичні інститути, необхідна *довіра*. А вона... виникає в суспільствах, де розвинені почуття солідарності й спільності обов’язку, де люди мають «парасолькову» ідентичність, яка охоплює всіх, де є *відданість спільним цілям чи об’єктам*. Ідентичність... стає передумовою досягнення таких суспільних цілей, як соціальна справедливість та дорада... демократія” [3, с.89].

У цьому сенсі авторитарні, анархічні, монархічні, ліберальні, націоналістичні, демократичні чи тоталітарні відносини в спільноті формуються не тільки виключно виходячи зі світогляду, але ґрунтуються здебільшого на соціальному капіталі спільноти, як переважаючій системі почуттів, які підтримують ту чи іншу ідею у формі довіри до неї, солідарності з нею, надією на її корисність та ефективність для суспільного життя.

Об'єктивно поза людиною жоден соціальний інститут і жодна морально-правова, релігійна чи філософська ідея не можуть функціонувати, лише тільки через людську свідомість, яка надає їм емоційно-почуттєвого змісту, відповідно до якого формуються типи суспільних комунікацій. У цьому контексті Ф.Тьоніс уважає, що “будь-яка специфічно людська діяльність (тобто та, що називається свідомою...) має виводитися, якщо вона належить до сутнісної волі, з властивостей останньої і зі стану її збудження... Цей стан треба розуміти як настрій, афект... гадку, марення, однак найбільш загально ми позначаємо його як *почуття*, що... накреслює напрямок або манеру і спосіб дії: людина чинить так, як їй до душі, так, як вона звикла, нарешті так, як вважає за ліпше” [4, с.106].

Актуальним завданням у такому аспекті є виявлення сутнісних рис соціального капіталу, на основі яких є можливим практичне впровадження “технологій” суспільного буття, які функціонують як світоглядно-концептуальні аксіологічні схеми. Мета статті полягає в тому, щоб проаналізувати систему сутнісних рис соціального капіталу, на основі якого відбуваються суспільні комунікації в українському суспільстві.

Здається, на перший погляд, що суспільне буття має яскраво виражений аксіологічний вимір. Проте аксіологічна спрямованість суспільних комунікацій передбачає, що кожна цінність має важливе екзистенційне значення. Важливість тієї чи іншої цінності безпосередньо впливає з екзистенційних потреб людини, тобто цінність стає цінністю тільки в антропологічно-екзистенційному вимірі й оцінюється такими критеріями, як корисність, безпека, доцільність, а останні є елементами соціального капіталу.

Мета статті полягає в тому, щоб виявити системні особливості соціального капіталу українського суспільства, на основі яких можна було б реалізувати основні перспективні плани розвитку спільноти, які б стали основою підтримки національної ідеї, основою самоідентифікації особи та солідаризації нації.

Нестабільність сучасного українського суспільства в розмаїтих сферах суспільного буття є наслідком функціонування в ньому різновекторних ідеологій, світоглядно-аксіологічних орієнтацій, які створюють передумови конфлікту цінностей, ціннісних пріоритетів різних соціальних груп та регіонів України, що приховує в собі потенційний перманентний конфлікт у вимірах соціального капіталу, який базується на недовірі однієї частини населення до іншої, а це дезінтегрує Україну й несе в собі загрози культурної та політичної асиміляції.

Звідси теоретичне обґрунтування основних сутнісних рис соціального капіталу українського суспільства є актуальним теоретичним та практичним завданням, оскільки необхідно теоретично означити оптимальну систему інтегральних принципів, які б на практичному рівні стали основою солідаризації України та гармонізації відносин. У цьому контексті необхідно довести, що соціальний капітал є основним мотиваційним чинником суспільного буття.

Аналізуючи суспільне буття, слід мати на увазі, що суспільні відносини є тотожними до індивідуальних відносин. Останні ґрунтуються переважно на емоційно-почуттєвій сфері, оскільки на міжособистісному рівні є дієвими такі особливості соціального капіталу, як інститути дружби, знайомства, сім'ї. Це вказує на те, що теоретичні морально-етичні конструкції не можуть бути поставлені в основу міжособистісних відносин. Вони суттєво поступаються, наприклад, почуттям симпатії, закоханості, любові, захоплення або ж ненависті, заздрості, які частіше проявляються в міжособистісних відносинах у порівнянні з ідеями загального блага чи поваги до людини взагалі й поваги до закону.

В аналізі особливостей соціального капіталу варто взяти до уваги екзистенційну методологію, яка вказує на перевагу в діях людини емоційно-почуттєвих станів, які зумовлені усвідомленням своєї смертності, слабкості, “закинутості” в складні умови буття. Такими основними емоційно-почуттєвими станами при відсутності віри в трансцендентне начало є страх, відчай, недовіра, почуття абсурду. Проте на основі віри ці емоційно-почуттєві стани долаються і, навпаки, формується довіра, безпека, впевненість, надія, любов, прогнозованість.

Соціальний капітал у своїй суті формується на основі антропологічно-екзистенційних самоідентифікацій та самооцінок власного буття в конкретному культурно-історичному контексті. Він відображає сумарний дискурс самооцінок спільноти в конкретний історичний період у формі громадської думки, проте не в її теоретичному вираженні, а у формі емоційно-почуттєвого ставлення: схвалення, обурення, задоволення чи незадоволення.

Таким чином, суспільні відносини ґрунтуються на системі емоційно-почуттєвих принципів соціального капіталу окремої спільноти, яка має специфічні особливості буття. Це дає підстави вести мову про те, що в межах того чи іншого суспільства можуть функціонувати різні форми соціального капіталу, наприклад, регіонального, за умови, якщо регіони мають власну специфіку культурно-історичного буття.

У цьому сенсі зрозуміло, що різні культурні, світоглядні, ідеологічні, релігійні, геополітичні чинники, які впливають на ту чи іншу спільноту, будуть каталізаторами формування специфічного соціального капіталу, в якому переважатимуть ті чи інші емоційно-почуттєві стани, а звідси, спільноти відрізнятимуться ступенем солідарності та довіри.

У такому контексті соціальний капітал можна тлумачити як своєрідну громадянську етику, принципів якої повинен дотримуватись кожен громадянин, якщо спільнота має на меті досягнути безконфліктних комунікацій, а член цієї спільноти має на меті самореалізуватись. У цьому контексті, наприклад, М.Вебер уважає, що “поряд зі старанністю і поміркованістю ніщо так не допомагає... *утвердитись у світі*, як пунктуальність і справедливість в усіх справах” [1, с.48]. Така риса, як “... акуратність *свідчить*, що ти... людина не лише пунктуальна, а й *чесна*, що також збільшує твій *кредит*” [1, с.48]. Тобто він стверджує, що “... чесність *корисна*, бо вона приносить кредит, те ж саме можна сказати і стосовно пунктуальності, старанності, поміркованості – і *саме завдяки* [1, с.49] *цьому* вони і є чеснотами...” [1, с.50].

З точки зору М.Вебера, дух капіталізму, громадянська етика економічних спільнот полягає в тому, що найхарактернішим для нього є “... ідеал *кредитоспроможної* добропорядної людини, *обов’язок* якої вважати примноження свого добра за самоціль... Тут пропагуються не просто правила життєвої поведінки, а викладається певна “етика”, відхід від якої вважається не лише дурістю, а й свого роду порушенням обов’язку. Йдеться не лише про «практичну мудрість»... а про певний «*етос*»...” [1, с.49].

Таким чином, суспільні взаємодії в спільноті ґрунтуються не на світоглядно-ідеологічних схемах, які пропонують ті чи інші цінності, а на соціальному капіталі спільноти, на певному “етосі” спільноти, зокрема, на довірі до цінностей, ідей того чи іншого світогляду.

Тому в суспільних взаємодіях впливовою є не логіка обґрунтування цінностей у структурі світогляду, а переконання й віра у значущість чи не значущість цих цінностей для окремої соціальної групи, людини, нації, цивілізації, тобто важливим є соціальний капітал довіри до цінностей та ідей.

Цінності та її раціональне світоглядне обґрунтування – це тільки формальні принципи суспільних відносин, а реальним чинником суспільних комунікацій є відношення людини до цінностей та ідей у формі емоційно-почуттєвих станів людської свідомості, які складають підґрунтя соціального капіталу.

Звідси онтологічно суспільними процесами рухають не цінності, а почуття, якими керується людина у своїх діях, тобто той соціальний капітал у формі практично-психічних почуттєвих функцій, наприклад, обов’язок, відповідальність, чесність, гідність, милосердя, надія, довіра, співчуття.

Чиста раціональність сама по собі не може бути єдиним підґрунтям суспільних взаємодій, оскільки, наприклад, основою функціонування моральних та правових форм є скоріше почуття страху, обов’язку й добра воля щодо дотримання імперативних принципів (І.Кант).

Отже, для будь-якої спільноти важливішим є не кількість написаних морально-правових трактатів, не ступінь освіченості, а моральні соціально-значущі якості, тобто, у цілому, – соціальний капітал спільноти, який є системою солідарних та гуманних почуттів.

У цьому аспекті спостерігається парадоксальна ситуація, оскільки в Україні велика кількість громадян з вищою освітою, проте є дезінтеграційні політичні, економічні, соціальні умови самореалізації такого освіченого громадянина. А це вказує на те, що для спільноти є важливим не рівень освіти, а скоріше оптимальний рівень громадянської етики (інтегрального соціального капіталу), який передбачає патріотизм, солідарність, довіру, відданість, чесність, справедливість, толерантність, гуманність по відношенню до іншого. З іншого боку, якщо б уявити таку ситуацію, що високий рівень освіченості українців поєднати з вищевказаними рисами бажаного соціального капіталу, то українці стали б тоді найперспективнішою нацією.

Звідси зміни в українській політиці, економіці, соціальній сфері не можуть бути досягнуті в принципі за жодних обставин жодними реформами. Без солідарного соціально-значущого соціального капіталу, зокрема, без довіри в спільноті всі реформи приречені на невдачу.

У цьому зв'язку Ф.Фукуяма показує важливість довіри в соціальних процесах: "... Економічна діяльність є найважливіша частина соціального життя, і в ній принциповим чином задіяні всі можливі норми, правила, моральні зобов'язання та інші суспільні навички людської істоти... Добробут країни, а також її конкурентоздатність на фоні інших країн визначаються однією [5, с.20] *універсальною культурною характеристикою – притаманним їй суспільству рівнем довіри* (курсив наш. – В.Б.)" [5, с.21]. У цьому ж контексті він зазначає, що "... спільнота, яка працює, має культурну природу й ґрунтується у своїй діяльності не на зафіксовані регламентації, а на групу етичних навичок і взаємних моральних зобов'язань, які засвоєні її членами" [5, с.23]. Тобто "... у будь-якому економічно успішному суспільстві життєздатність господарських об'єднань залежить від рівня їх внутрішньої довіри" [5, с.24].

Існуюча сьогодні парадоксальна ситуація неспівмірності рівня освіти й реального рівня добробуту української нації свідчить про те, що в українській спільноті низький рівень соціальної довіри та солідарності, оскільки у своїй більшості українці є надто егоїстичні, а звідси апатичні й байдужі до загального суспільного блага. Українці стали надто індивідуалістичними і їм не вистачає альтруїстичного духу та духу самопожертви заради спільноти.

Тому для солідарних суспільних взаємодій і змін в Україні у всіх сферах суспільного буття більше потрібний сьогодні не професіоналізм, а альтруїстичний соціальний капітал, потрібен патріотизм, потрібна не освічена й ерудована людина, а чесна й працьовита, яка виконує свій обов'язок перед спільнотою перш за все. Звідси – найкоротший і найдешевший шлях до успішних суспільних взаємодій в українському суспільстві може ґрунтуватись тільки на продукуванні солідарного соціального капіталу, а саме: чесності, порядності, соціальній рівності, солідарності й справедливості.

Соціальний капітал зумовлює всі структурні особливості суспільних відносин. У цьому сенсі для будь-якої спільноти є важливими не соціальні інститути, не їх світоглядно-аксіологічний зміст, а ті соціально-значущі почуття, які вони здатні продукувати, захистити, тобто почуття безпеки, спокою, миру, впевненості, справедливості, честі, гідності самої людини.

Соціальна онтологія в такому аспекті – це не онтологія соціальних інститутів, а онтологія морально-етичних почуттєвих станів, тобто онтологія соціального капіталу. Звідси, соціальний капітал (солідарні та гуманні почуття) є основою соціальної онтології та її структурних елементів.

Виходячи з таких методологічних міркувань та накладаючи їх на українську дійсність, слід зазначити, що успішний соціальний розвиток українського суспільства може відбутись тільки в тому випадку, якщо українці проявлять у сфері свого духу такі риси солідарного соціального капіталу, як: обов'язок, справедливість, довіра, повага, чесність, гідність.

Проте ці риси інтегрального соціального капіталу є тільки бажаними у футурологічній перспективі, а сьогодні, на жаль, в українському суспільстві можна констатувати прояви дезінтеграційного соціального капіталу: суспільну недовіру, відсутність солідарності, корумпованість, хабарництво, дезінтеграцію Сходу і Заходу, політичну та конфесійну напругу в суспільстві.

У сучасному українському суспільстві все більше втрачається довіра до слова честі, до порядності громадянина, до виконання громадянином обов'язків, а звідси – знижується кредит довіри між громадянами, особливо на регіональному рівні, та між громадянами й соціальними інститутами.

Недовіра, непевність, ворожість, розчарування – це основні риси сучасного соціального капіталу українського суспільства, які посилюють політичну та економічну кризу. У цьому сенсі можна констатувати занепад таких моральних принципів суспільної взаємодії (соціального капіталу), як чесність, справедливість, гуманізм, толерантність.

Можна погодитись із думкою М.Шлемкевича, що українське суспільство перебуває у своєрідній світоглядно-екзистенційній розгубленості, оскільки “серед безмежжя просторів плаче українська загублена людина” [6, с.39]. У сучасній Україні спостерігається системна духовна, моральна, політична, економічна, демографічна криза, яка спричинена дезінтеграційним соціальним капіталом. Українці знаходяться “на великому роздоріжжі”, де немає “ні нової ясної мислі, ні золотої мрії, ні Божого слова!” [6, с.37].

Суспільна недовіра, відчуття незахищеності, непрогнозованість соціального буття, страх – це основні соціальні почуття та очікування, які притаманні сучасному українському буттю, що заставляють людину обирати апатичну позицію, яка веде до розчарування в суспільстві.

У такому дезінтеграційному соціальному капіталі, який ґрунтується на страху та недовірі, невпевненості у своїх силах, беруть витоки хабарництва й корупції, через які людина долає соціальну недовіру й непевність, професійну некомпетентність, оскільки корумповані відносини компенсують брак порядності, знань та зусиль щодо виконання свого обов'язку.

Парадоксально, але для сучасного українця головне не рівень освіти, знання й таланти, а сімейні зв'язки, коло знайомих і друзів, які компенсують недостачу знань та чесності щодо виконання обов'язку. Тому у всіх галузях суспільного життя українці більше орієнтуються не на власні сили, а на інститути дружби та знайомства, які відображають стійкі міжособистісні відносини, в яких людина відчуває себе захищеною.

Одним з елементів соціального капіталу української спільноти впродовж багатьох століть було прагнення до досягнення політичної свободи та незалежності. Отож в українській ментальності століттями формується своєрідний “свободаризм”, основними світоглядно-аксіологічними принципами якого є обґрунтування свободи як основної суспільної цінності.

Ідеал свободи, ідеал вільного суспільства був ідеалом багатьох поколінь українців, що свідчить про безпосередні екзистенційні загрози фізичного знищення та поневолення, які стояли як основні виклики перед українською спільнотою в її культурно-історичному розвитку.

Прагнення до свободи в ментальності будь-якої спільноти, яке характерне не тільки для якогось певного історичного періоду, а є перманентним мотиваційним прагненням для всього історичного процесу, вказує на те, що існує екзистенційна небезпека для людини та спільноти.

Ідея свободи у своїй суті ґрунтується на бажаних світоглядно-аксіологічних принципах упевненості, безпеки, гідності, самореалізації, самодостатності, без якої неможлива самоідентифікація особи і спільноти. Проте, на жаль, сучасний українець скоріше розчарований своєю свободою, оскільки вона не виправдовує його соціальних очікувань, а саме – можливості самореалізації, самодостатності, безпеки, впевненості, прогнозованості, добробуту.

У сучасному українському суспільстві поступово відбувається трансформаційний зсув у бік корумпованості, соціальної несправедливості, недотримання професійного та громадянського обов'язку, нечесності, а звідси тіньової економіки та політичної корупції, розчарування владою, що веде до зростання соціальної напруги, яка може перерости в громадянське протистояння, військовий заколот чи соціальну революцію.

У цьому зв'язку виникає проблема гармонізації української спільноти та зростання ефективності в різних сферах життєдіяльності. З точки зору Б.Гаврилишина, критеріями ефективності будь-якого суспільства є гармонія трьох складових елементів кожної системи архітектури суспільства, тобто складових суспільного ладу, оскільки, на його думку, “будь-який суспільний лад містить три компоненти: *цінності, політичне правління, економічну систему*” [2, с.21]. Проте зрозуміло, що ці ланки суспільного буття й надалі будуть залишатись малоефективними без інтегрального соціального капіталу.

Отже, найважливішими принципами соціального капіталу, а в цілому, громадянської етики в українському суспільстві, якщо воно прагне до самореалізації та самоповаги, повинні стати принципи порядності й чесності у виконанні громадського й професійного обов'язку, що вказує на пріоритет загального інтересу над індивідуальним.

Але для переваги колективних пріоритетів необхідно позбутись егоїстичних якостей, зокрема безвідповідальності, корумпованості, і на противагу до цих моделей суспільної поведінки чесно виконувати громадянський і професійний обов'язок, які є основою досягнення добробуту та соціальної справедливості.

Чесне виконання обов'язку, прагнення до свободи, добробуту й соціальної справедливості – це пріоритетні риси соціального капіталу для формування ефективного українського суспільства, бо тільки таким чином може бути досягнуто справедливого розподілу ресурсів, встановлено соціальну справедливість, подолано корупцію та досягнуто добробуту.

Проблеми в українській спільноті виникають тому, що громадяни не прагнуть чесно виконувати свій професійний і громадянський обов'язок. Але це, у свою чергу, веде до корумпованих відносин, внаслідок яких утрачається така важлива риса української ментальності, як працьовитість, оскільки того ж самого результату можна досягнути не чесною працею, а підкупом.

Якщо в найближчий час в Україні не буде сформований солідарний соціальний капітал, який зробить українця принциповим, чесним, вимогливим до самого себе й до інших, то, відповідно, не буде ефективно працювати жодна зі сфер суспільного буття.

Для того, щоб Україна стала ефективною державою з високим ступенем соціальної справедливості, добробуту й безпеки, особистого спокою і щастя, необхідним є дотримання українцями таких рис соціального капіталу та, в цілому, громадянської етики, як: чесність, справедливість, обов'язок, толерантність, патріотизм, порядність кожної людини.

Порядність – “це те, що від кожної людини вимагається, якщо вона має належати до впорядкованого суспільства” [6, с.65]. Тому порядність, чесність, справедливість, виконання обов'язку – це ті сутнісні риси соціального капіталу, які повинні належати всім верствам населення без винятку, в іншому випадку дезінтеграційний хаос в українській спільноті не може бути подоланий.

Українцям спільними зусиллями необхідно творити інтегральний соціальний капітал, який ґрунтувався б на таких почуттях, як чесність, порядність, справедливість, обов'язок, що дозволить Україні зекономити значні матеріальні та людські ресурси у своєму подальшому розвитку.

1. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер ; пер. з нім. О. Погорілого. – К. : Основи, 1994. – 261 с.
2. Гаврилишин Б. До ефективних суспільств : Дорогокази в майбутнє : доповідь Римському Клубові / Б. Гаврилишин ; упоряд. В. Рубцов. – Вид. 3-тє, допов. – К. : ПУЛЬСАРИ, 2009. – 248 с.
3. Колодій А. Ф. Національний вимір суспільного буття / А. Ф. Колодій. – Л. : Астролябія, 2008. – 368 с.



4. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство: основні поняття чистої соціології / Ф. Тьоніс ; пер. з нім. Н. Комарова, О. Погорілий. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 262 с.
5. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. Д. Павловой, В. Кирюшенко, М. Колопотина. – М. : Издательство АСТ: Ермак, 2004. – 730 с.
6. Шлемкевич М. Загублена українська людина / М. Шлемкевич. – К. : Фенікс, 1992. – 158 с.

*The features of social capital of modern Ukrainian society which public relations are founded on the basis of are probed in the article. It will be that a social capital is subsoil of all of public communications. For that, to harmonize all of levels of relations in Ukrainian society it is necessary to create pre-conditions for realization of such principles of social capital as a civil trust, solidarity, tolerance, patriotism.*

**Key words:** social capital, Ukrainian society, trust, solidarity, tolerance, patriotism.

**УДК 1 (07)  
ББК 66.0**

**Олександр Киричок**

## **ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ В СУЧАСНОМУ ПУБЛІЧНОМУ ДИСКУРСІ ТА ПОЛІТИЧНОМУ ЖИТТІ**

*У статті аналізується поширена думка про кризу політичної філософії, досліджуються відмінності між філософією політики та політичною філософією, описується кореляція філософії і політики в межах політичної філософії та етика як основа їх взаємозв'язку.*

**Ключові слова:** філософія, політична філософія, етика, політика, криза.

У другій половині ХХ століття стало “доброю” традицією писати про кризу політичної філософії. Зараз уже важко знайти того, хто вперше висловив цю тезу, складається враження, що даної теми в тій чи іншій формі не уникнув жоден зі значних політичних мислителів Заходу. Чи не найкатегоричнішим був у своїх висловлюваннях Лео Штраус. На його думку, політична філософія у другій половині ХХ століття “взагалі більше не існує, хіба, що у вигляді предмета поховання...” [13, р.23]. Не менше скептицизму і в судженнях із приводу долі політичної філософії ми бачимо в працях відомого політичного філософа та історика політичної філософії Петера Ласлета. Свою позицію, подібно до Лео Штрауса, він висловив в аналогічних “поховальних” тонах: “Політична філософія померла” [12, р.9]. Інший відомий політичний мислитель Ісая Берлін 1962 року видав статтю під промовистою назвою “Чи все ще існує політична теорія” [11], яка змістом своїм засвідчувала, що філософське дослідження політики потребує апології, реставрації та нової інституалізації.

Про незадовільний стан політичної філософії пишуть і в пострадянських країнах. Показовий у цьому відношенні є круглий стіл “Політична філософія в Росії: теперішнє і майбутнє”, організований 2002 року в Москві редакціями журналів “Полис”, “Вопросы философии” та факультетом політології Московського державного інституту міжнародних відносин, в якому взяли участь відомі в сучасній Росії філософи В.О.Лекторський, І.І.Кравченко, Б.Г.Капустін, Т.О.Алексєєва, М.В.Ільїн та інші. Російські вчені висловлювали небезпідставні занепокоєння із приводу долі російської політичної філософії. Один з учасників круглого столу М.В.Ільїн ще за два роки до цього наукового зібрання відмічав “загальну неспроможність політичної теорії і політичної філософії в Росії” [5, с.136], але особливо показовими в цьому відношенні були міркування відомого російського фахівця в цій галузі Бориса Капустіна, який у категоричній формі зазначив, що “... політична філософія у сучасній Росії або ж відсутня взагалі, або ж наявна в ембріональному чи деформованому стані” [9, с.5].

Професор Лондонського університету Олександр П’ятигорський у циклі лекцій, об’єднаних назвою “Що таке політична філософія”, не тільки розвивав думку про тотальну відсутність філософської рефлексії політики в сучасному світі, але й намагався дослідити, чим така ситуація може загрожувати. Як впливає з контексту міркувань

О.П'ятигорського, головною проблемою, спричиненою "неіснуванням" політичної філософії, є загроза відсутності мислення як такого, адже філософія, у його розумінні, займається самою думкою, а не її предметом [10, с.8]. Дійсно, недостатня представленість політичної філософії в інтелектуальному та загальносуспільному дискурсі створює необмежені можливості для маніпулювання свідомістю. Адже людина у своїй протидії політичному маніпулюванню позбавляється останньої зброї – критичного мислення, яке мало б забезпечити філософія, що "починається із сумніву".

Однак чи існує криза політичної філософії насправді? Що слід розуміти під цим висловлюванням? Якщо вона дійсно має місце, то які її причини? Саме на ці питання ми й спробуємо знайти відповідь у цьому коротенькому нарисі. Наші міркування будуть побудовані у вигляді кількох тез:

1. Ми вважаємо, що в переважній більшості існуючої літератури дослідники плутають теоретичну кризу політичної філософії з відсутністю в неї власної ніші в сучасному публічному політичному дискурсі та політичному житті. На нашу думку, факт її остаточної інституалізації у ХХ столітті, наявність теоретиків масштабу Лео Штрауса, Ісаї Берліна, Ханни Арендт, Джона Роулза, виділення деякими дослідниками "шкіл політичної філософії" (франкфуртська, кембриджська тощо), а інколи й цілих напрямів ("аналітична політична філософія" [6] тощо), наявність періодичних видань відомих у всьому світі тощо, не дає достатніх підстав стверджувати про її теоретичну кризу.

2. Те, що в сучасному політичному просторі сприймається як криза, чи то навіть більше, як "смерть" політичної філософії, насправді є витісненням її на маргінеси публічного політичного дискурсу та практичного політичного життя, а також узурпацією її суспільної ніші "псевдополітологами", які, по суті, й створюють ілюзію інтелектуального дискурсу навколо політики в масовій свідомості. Під "псевдополітологами" ми розуміємо велику армію політичних "експертів", "публіцистів", "політологів", директорів різного роду "інститутів" та "центрів", або й просто любителів публічно помірковувати про політику в засобах масової інформації, насамперед на телебаченні. Представлений у численних телешоу нібито "аналіз" сучасної політики на дев'яносто відсотків зводиться до "гадань" про майбутні дії найвідоміших політиків або висловлювань порад, які жодним чином не спираються на які б то не було концептуальні засади. Слід зазначити, що ряд філософів, яких можна визначити як "політичні філософи", вже давно й достатньою мірою усвідомили факт цього інтелектуального шахрайства й налаштовані досить агресивно по відношенню до "бездарних відчизняних публіцистів, що претворили політичну філософію у щось цілком нереспектабельне" [8, с.175], – так пише, зокрема, російський дослідник О.В.Павлов, котрий не жалкує висловів на адресу "видатних представників" російської політичної науки, які "або некомпетентні, або просто є божевільними" [8, с.175]. І саме завдяки їм "політична філософія в Росії настільки себе дискредитувала, що далі вже просто нікуди". Допомогають у дискредитації політичної філософії, на думку О.В.Павлова, не тільки телевізійні псевдополітологи, але й "молоді практикуючі ветеринари, які явно не мають достатнього уявлення про те, як лікувати хворого" (тобто *політичну філософію*. – О.К.). Висловом "молоді ветеринари", як ми зрозуміли, автор позначає вже не політологів, а деяких недостатньо кваліфікованих філософів, які намагаються теоретизувати, механічно переносючи принципи й категорії із "систематичної" філософії у філософію політичну. Це дає їм змогу хибно й безглуздо, на думку О.В.Павлова, "твердити про якісь там політичні гносеології, політичні онтології, політичні аксіології" [8, с.176]. Політична ж філософія, як впливає з контексту думок автора, є особлива, самостійна царина, яка потребує власних методологічних процедур, принципів дослідження та установок, що виводяться нею, по суті, із самої себе та реальності, з якою вона працює.

3. Витісненню політичної філософії на маргінеси, позбавленню її власної політичної ніші (якщо, звісно, у ХХ столітті вона хоч коли-небудь цю нішу займала) посприяли

декілька чинників. Перший – це переважна “аморальність” сучасної політики або принаймні, якщо спробувати висловитись коректніше, постійно осмислювані колізії між політикою і мораллю. Нам видається безсумнівним, що від ступеня наближення політики і моралі напряду залежав суспільний статус та громадянська вагомість політичної філософії з найдавніших часів її існування. Починаючи із Сократа, який, якщо вірити свідченням Ксенофонта, викладеним у “Меморабіліях”, уперше висунув моральну вимогу до політика, наголосивши, що правитель “не зможе перевищити інших... не будучи справедливою людиною” (Хен. Мем II, 11), і потім, аж до неправильно зрозумілого Макіавеллі, до політики висувалась однозначна вимога – бути моральною або принаймні апелювати до сфери моралі чи корелювати з нею свої дії. І параметри моральності задавала саме політична філософія. Інакше кажучи, зв’язок між політикою і філософією конститується в межах політичної філософії тільки через етику, яка слугує в цій царині своєрідним медіатором, проміжною ланкою.

Такий погляд, звісно ж, можна критикувати як однобокий. Більшість видатних теоретиків розуміла зв’язок між політикою і філософією значно ширше. Наприклад, уже згадуваний Лео Штраус визначав політичну філософію як “вихід за межі власне політичного, коли політик змушений звертатись до вічних філософських питань людського буття” [13, р.7], причому, додамо від себе, питань не обов’язково етичних за своїм змістом. Справді, рефлексія політики з позицій більш високого порядку може мати метафізичний, епістемологічний чи аксіологічний характер, що нібито робить виняткову посередницьку роль етики між філософією і політикою сумнівною. Філософське дослідження політики, наприклад, може ставити питання про те, як можна її пізнати, на яких цінностях вона ґрунтується, які суспільні ідеали репрезентує, і все це, по суті, робить легітимним існування “якихось там політичних гносеологій, політичних онтологій, політичних аксіологій”. Професор соціологічного факультету Московського державного університету Д.М.Фельдман під час уже згаданого круглого столу визначив чотири ланки, що пов’язують філософію і політику: 1) просте з’єднання концепту з артефактом, як це відбувається у філософії постмодернізму, внаслідок чого виникають найрізноманітніші “філософії кухні”, “філософії футболу” тощо); 2) недостатню диференційованість політики і філософії на сучасному етапі еволюції наукового знання (? – О.К.); 3) морально-нормативну ланку взаємозв’язку політики та філософії; 4) спільність предмета дослідження, що полягає у винятковому значенні дослідження теми влади в обох цих царинах. Однак саме тут ми підходимо до проблеми, на яку традиційно не звертають уваги дослідники, а саме: до відмінності між політичною філософією і філософією політики. Ця лінгвістична, вербальна різниця, на наш погляд, аж ніяк не випадкова не тільки з точки зору далеко не формального взаємозв’язку слів та речей, але й з огляду на принципову різницю інтелектуальних позицій, які займають по відношенню до політики “філософія політики” та “політична філософія”.

Таким чином, на нашу думку, термін “філософія політики” означає філософську рефлексію над політикою в цілому або існуючою в певному місці і в певний час політикою, причому ця рефлексія є відстороненою, пасивною, такою, при якій філософ перебуває в стані “стороннього спостерігача”. На відміну від “філософії політики”, “політична філософія”, навпаки, передумовлює активну політичну позицію, створення власного політичного бачення й нерідко намагання його зреалізувати на практиці. Це позиція не стороннього спостерігача, а політично-активного учасника. Політична філософія – це не скільки рефлексивне ставлення до царини політики, стільки духовно-практичне, це завжди “проект” різного ступеня загальності чи то нової політичної системи, чи то нового політичного устрою, чи то чогось іншого. Однак проект політичного філософа суттєво відрізняється від проекту політика, насамперед своїм завданням, яке в найзагальнішому вигляді досить вдало сформулював Едмунд Берк: “Справа теоретика-філософа – указати істинні цілі держави, а справа політика-практика – знайти відповідні засоби для досягнення цих цілей” [2, с.192]. Таким чином, і рефлексія влади, і спільність категорій,

і тим більше просте з'єднання концепту з артефактом є прерогативами філософії політики, а не політичної філософії, завдання якої більш широкі й вагомі.

В основу “філософії політики” в найзагальнішому вигляді, на нашу думку, можна покласти пасивну рефлексивну традицію, започатковану Гегелем у передмові до “Філософії права”: “Дана робота, оскільки в ній міститься наука про державу, буде спробою осягнути і зобразити державу, як щось розумне в собі. В якості філософської праці вона повинна бути якнайдалі від того, щоб конструювати державу такою, якою вона повинна бути; повчання, що міститься в ній, не може бути спрямовано на те, щоб повчати державу, якою їй слід бути; його мета лише показати, як держава, цей моральний універсум, має бути пізнана” [3, с.14].

Що ж до “філософії політики”, за нею, звісно, постає традиція, яка витокami своїми сягає ще Платона і яка якраз і є отим “конструювання держави, такою, якою вона повинна бути”, отим “повчанням держави, якою їй слід стати”, тобто “проектом”. Саме Платон, як політичний філософ, створює утопічну модель “ідеальної держави”, яка “знаходиться лише в області розмірковувань, тому що на землі... її ніде немає...” (592 b). “Чи є така держава на землі, і чи настане вона – не важливо”, – сверджує Платон, але справжній політик, на його думку, “зайнявся б лише справами такої – і тільки такої – держави” (592 b).

Із цього приводу цікаві міркування відомого знавця античної філософії В.Ф.Асмуса, який, коментуючи платонівську теорію ідеальної держави, писав, що будь-яка утопія має два необхідних моменти: критичний – уявлення про недоліки політики існуючої та конструктивний – уявлення про те, чого ще немає, але, на думку автора, обов'язково повинно бути [1]. Критичний момент належить до царини філософії політики, а конструктивний саме до політичної філософії. Отож саме якраз ця розбіжність, яку вперше спробував обґрунтувати Ісая Берлін у згаданій статті 1962 року, і робить посередницьку функцію етики необхідною<sup>1</sup>.

Якщо розглядати політичну філософію як “проект”, то вона є певною порадою, настановою, адресованою існуючим чи майбутнім політикам та суспільству, яка дійсно спирається на засади більш високого гатунку, і цими високими принципами в зоні найближчої перспективи є принципи моральні. Недаремно, починаючи від Арістотеля, існує традиція вважати етику частиною політики: (“етика, очевидно, входить у політику як його частина і начало” “Большая Этика Аг. ММ, I 1, 1181 а 24”) та протилежна до неї традиція вважати політику частиною етики.

Отож посередницька роль, яку відіграє етика між царинами філософії і політики, і є, на наш погляд, однією з фундаментальних причин “випадання” політичної філософії із суспільного дискурсу. Неморальна чи напівморальна політика не може потребувати моралі так само, як і “політика компромісів”. Як у цьому контексті не загадати слова Ніцше, який, по суті, критикуючи “політику домовленостей”, якою так просякнуте в тому числі й наше політичне життя, писав: “Від цієї сучасності ми вже хворі – від ганебних мирних угод, полохливих компромісів і всього чеснотливого бруду «так» і «ні»... Формула нашого щастя: тверде «так» або «ні», пряма лінія і мета...” [7, с.331]. Сучасна політика, як “гра”, “мистецтво домовлятися” й порушувати домовленості, не сприяє існуванню жорстких принципів, у тому числі й моральних, а тому політична фі-

<sup>1</sup> Слід зазначити, що далеко не всі дослідники проводять демаркаційну лінію між цими двома поняттями. Дослідженню відмінностей між термінами “філософія політики” та “політична філософія” в російському науковому та філософському дискурсі присвятила статтю І.В.Мельникова. Див. *И.В.Мельникова* Философия политики и политическая философия в современном российском научном дискурсе [Электронный ресурс] // Полигнозис. – 1–2 (38). – 2010. – Режим доступа: <http://www.polygnozis.ru/default.asp?num=6&num2=500>. Незважаючи на деякі висновки, з якими важко погодитися, наприклад: “Політична філософія – на відміну від філософії політики, не нараховує 2,5 тисяч років історії, являючись порівняно новою сферою знання, що виникла як концептуальне поле (на зразок “політичної культури”) тільки в середині ХХ сторіччя”, автор статті дає досить ґрунтовний огляд уживання цих понять. На думку автора, у Росії чітко розводять ці поняття тільки Б.Капустін і Т.Алексеева, інші автори використовують ці терміни фактично довільно.

лософія в такій ситуації стає непотрібною і, більше того, шкідливою, її голос не має звучати сильно і впевнено, його не повинні почути маси.

4. Осягнення політичної філософії можливе тільки через її історію. Тому ми цілком поділяємо думку, висловлену в інтерв'ю емігрантському інтернет-журналу відомим сучасним політичним філософом Джоном Данном, про те, що “політичне мислення за своєю природою є історичним” [4]. Ця теза є, по суті, тим спільним моментом, що об'єднує історично зорієнтованих, але досить різнопланових філософів так званої “кембриджської школи”. Однак історико-філософська традиція в галузі політичної філософії, звісно ж, не обмежується тільки стінами Кембриджського університету. Такі мислителі, як Лео Штраус, Ісая Берлін, Ханна Арентд відомі не тільки своїми концептуальними працями, стільки власними історико-філософськими опусами. В Україні серед певною мірою представлених досліджень із політичної філософії поки що все ж таки бракує історико-філософських праць. Однак розбудова й розвиток галузі української політичної філософії можливі насамперед шляхом дослідження історії власної політичної думки. Незважаючи на те, що українська політична рефлексія та політичні проекти розвивались у формах, нетипових для Заходу, однак вивчення елементів політично-філософського мислення у філософській спадщині минулого є вкрай актуальним і має воно починатися з вивчення ідей найдавнішого періоду нашої філософської думки – Київської Русі. Саме тут ми можемо знайти цілий пласт неосвоєних політично-філософських міркувань, розсіяних у літописах, “Повчаннях”, “Словах”, оригінальних пам'ятках “юридичної” літератури, зокрема, “Руській правді” та князівських уставах, давньоруському канонічному праві або й у достатньо самостійних політично-філософських текстах на зразок “Послання про піст” митрополита Никифора.

Активізація досліджень у галузі політичної філософії є нагальною необхідною в сьогоденному глобальному світі, оскільки, як справедливо стверджував Дж.Данн: “Якщо люди не навчаться діяти спільно, вони приречені на вимирання... тому ... у політичної філософії не тільки може, але й повинно бути майбутнє, оскільки її майбутнє – це майбутнє всього людства” [4].

1. Асмус В. Ф. Платон / В. Ф. Асмус. – М. : Эдиториал УРСС, 2005. – 160 с.
2. Гаджиев К. С. Политология : учеб. для высших учебных заведений / К. С. Гаджиев. – М. : Логос, 2001. – 488 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Основы философии права, або Природне право і державознавство / Г. В. Ф. Гегель ; пер. з нім. – К. : Юніверс, 2000. – 329 с.
4. Данн Дж. Политическая философия – будущее человечества [Электронный ресурс] / Дж. Данн. – Режим доступа : <http://www.russ.ru/pole/Politicheskaya-filosofiya-budushee-chelovechestva>.
5. Ильин М. В. Десять лет академической политологии – новые масштабы научного знания / М. В. Ильин // Полис. – 1999. – № 6. – С. 135–143.
6. Макаренко В. П. Аналитическая политическая философия / В. П. Макаренко. – М. : Праксис, 2002. – 416 с.
7. Ніцше Ф. Жадання влади / Фрідріх Ніцше ; пер. з нім. – К. : Основи, 2003. – 437 с.
8. Павлов А. В. Аналитическая политическая философия? / А. В. Павлов // Политическая концептология. – № 2. – 2010. – С. 175–184.
9. Политическая философия в России : настоящее и будущее : м-лы круглого стола, проведенного журналом “Вопросы философии” совм. с факультетом политологии МГИМО и журналом “Полис” // Вопросы философии. – 2002. – № 4. – С. 3–30.
10. Пятигорский А. М. Что такое политическая философия : Размышления и соображения : цикл лекций / А. М. Пятигорский. – М. : Европа, 2007. – 152 с.
11. Berlin I. Does Political Theory Still Exist / I. Berlin // Philosophy, Politics and Society / P. Laslett and W. Runciman (eds.). – Oxford, 1962. – P. 1–33.
12. Philosophy, Politics and Society / ed. by Peter Laslett. – New York : The Macmillan Company, 1956. – 184 p.
13. Strauss L. What Is Political Philosophy and other studies / L. Strauss. – Chicago : University of Chicago Press, 1988. – 320 p.

*The article analyses current opinion about the crisis of political philosophy, correlation of philosophy with politics in political philosophy and ethics as foundation of this connection is researched.*

**Key words:** *philosophy, political philosophy, ethics, politics, crisis.*

УДК 17:14:821.161.2

ББК 87.7

*Віта Винник-Остапишин*

**ФОРМУВАННЯ МОДЕЛІ “НОВОЇ МОРАЛІ” У ФІЛОСОФСЬКО-ЕТИЧНИХ ПОГЛЯДАХ ВОЛОДИМИРА ВИННИЧЕНКА**

*У статті продемонстровано еволюцію творчих поглядів Володимира Винниченка. Указані фактори, які визначили напрям філософських поглядів мислителя та зумовили характер експериментів у сфері моралі. Окреслені основні положення філософсько-етичного трактату “Конкордизм”.*

**Ключові слова:** модернізм, нова мораль, раціоналізм, гармонія, рівновага, щастя.

Актуальність порушеної теми полягає в тому, що досі проблема моральних цінностей у творчості В.Винниченка не була спеціальним предметом дослідження й донині залишається маловідомою для загалу.

Мета статті полягає в дослідженні та аналізі філософсько-етичних поглядів Володимира Винниченка як представника українського модернізму.

Відчутним внеском до висвітлення філософських, етичних, літературних поглядів й особливостей учення мислителя стали праці українських дослідників Н.І.Гусак, В.Є.Панченко, О.В.Петрів, Г.М.Сиваченко та ін.

Не тільки історикам літератури кінця ХХ століття, а й критикам, сучасникам Володимира Винниченка, впадала в око метаморфоза, що відбулася з його творчістю буквально через кілька років після дебюту. Микола Євшан відзначав, що ранній Винниченко вражав не так художнім хистом (були і є більші художники від нього в українській літературі), ані змістом і проповіддю нової моралі у своїх творах нічого нового як мислитель він не дав і не може дати, як темпераментом, розмахом та дужістю своїх молодих сил, своєю свіжістю. Легкість і недбалість були не гріхом, а достоїнством його таланту. Вони надавали його творам безпосередності та життя, робили їх близькими читачеві. А далі М.Євшан зазначав, що в українського мислителя почав працювати інтелект, з'явилася проповідь нової моралі, до того ще моралі партійної.

А М.Жулинський у статті “Його пером водила сама історія” пише: “Володимир Винниченко, по суті, продовжує художні дослідження внутрішнього світу політизованої людини, революціонера, який підкорює себе, своє особисте життя, свої морально-етичні засади та принципи служіння ідеї й намагається пізнати, де лежить ота межа між особистим і суспільним, чесністю з собою та «служінням народові», яку змушений переступати революціонер і цим самим прирікати себе на моральну поразку, на втрати свого «я», своєї суверенності” [1, с.11].

Творча еволюція Винниченка-прозаїка і Винниченка-драматурга 1897–1916 рр. відбувалася під знаком таких метаморфоз, як посилення раціонального начала, проповідництво, різкий акцент на проблемах морально-психологічного змісту (хоча в цю ж пору він не забував і про жанр класичної новели реалістичного зразка, випробуваний ним ще в перші роки літературної праці).

Постійно моделюючи ситуацію вибору та спостерігаючи за поведінкою своїх героїв, філософ досліджує проблему взаємодії соціальної й індивідуальної моралей. Важливим завданням для мислителя було логізувати етику, подати героїв, які могли б самі творити власну долю. Звідси така кількість вольових характерів у його драмах, що плекають свою цілісність і суверенність, долаючи дисгармонію, хаос, переживаючи ситуації вибору. Людина, яка перебуває на межі вибору, – типовий герой екзистенційних творів. Ця далеко не формальна ознака екзистенційних текстів стає змістовним аспектом письма Винниченка.

Пафос заперечення, рішучого відкидання буржуазної моралі, як фарисейської, лицемірної, віджилої, супроводжувався в митця активним пошуком, конструюванням мо-

делей нової моралі – соціалістичної. На цьому шляху йому доводилося пробиватися не тільки крізь павутиння стереотипів, а й крізь власні ілюзії та суперечності. Але світло “далекого пункту” кликало до себе темпераментного автора, сповненого енергії перетворення суспільних обставин. Була в цьому енергійному прагненні данина часові. Український дослідник В.Панченко визначає три фактори, які зумовили характер Винниченкових експериментів із мораллю, а також його філософських пошуків.

**1. Революція моральної свідомості, потреба переоблаштування світу** на принципово нових засадах, що породила на початку ХХ ст. **моду на соціалістичну літературу**, і ця мода набула тоді неабиякого поширення. Наприклад, можна згадати неабияку популярність праці А.Бебеля “Жінка і соціалізм”, яка за короткий час витримала в Росії понад тридцять перевидань. Німецький соціаліст А.Бебель прогнозував, що майбутній триумф соціалізму означатиме не лише зникнення приватної власності, класів, держави та церкви, а й встановлення вічного миру. Запанують свобода, рівність, братерство: політика, правові принципи будуть цілком узгоджуватись із законами природи, відбудеться повна емансипація жінки. Історичне нетерпіння мас у Росії початку ХХ ст., пов’язане з очікуванням гармонії, обіцяної пропагандистами соціалістичної теорії, було надзвичайно сильним. І художня література, в тому числі й українська, немало зробила для того, щоб закріпити в суспільній свідомості ідею оновлення світу, а у сфері соціальних емоцій – нетерпіння бунту: “Так далі жити не можна...” **Так** не можна, але – **як** треба? Відповіддю на це запитання й були численні моделі майбутніх відносин, що їх пропонувала творча фантазія письменників, перейнятих, як і В.Винниченко, духом революційної перебудови життя.

Етичні погляди філософа, хоч і постійно еволюціонували, відзначалися сміливістю, несподіваними злетами думки. За його спостереженнями, мораль “завше існувала для пригноблених, а пануючі визнавали її лише як стримуючий, примусовий, караючий засіб для плебса. Самі ж вони, як вам відомо, трималися іншої моралі: “після нас хоть потоп”. “Хіба жити на кошт другого – не крадіж! А що кажуть сі, що крадуть в такий спосіб, і що каже їх мораль? – “не крадь!” Щодо цього він однозначно фіксує свою моральну позицію й етичні погляди: “хіба війна – не вбивство? А що кажуть сі, що вбивають? – “не вбивай!” Схожу дисгармонію В.Винниченко спостерігав і в собі, згадуючи, що, протестуючи проти соціальної неправди, будучи готовим іти за правду на будь-які жертви, він не раз “... почував себе моральним злочинцем, – я ходив до проституток, любив іноді випити, доводилось із-за конспірації брехати своїм же товаришам, бути нечесним з найближчими людьми, робити часто несправедливі й брутальні вчинки” [7, с.394]. Його спостереження за життям навели на досить невтішні висновки про неможливість того, щоб людина не брехала, не обманювала. Однак уважав, що визнання можливості красти, обманювати спричинить цілковите здичавіння людей.

Мораль, як зауважує мислитель, не є ідеалом, чимось недосяжним, а живою нормою, яка регулює людські взаємини. Водночас В.Винниченко відкидав звинувачення його в проповіді індивідуалізму, оскільки заперечення примусово-караючої моралі вважав не тотожним їй.

Під впливом марксизму мислитель утвердився в думці про відносний, класовий характер моралі, яка, за його твердженнями, не може бути абсолютною, вічною, а, як і суспільство, є рухливою. Оскільки зміни моралі підпорядковані певним правилам, необхідно їх пізнати, виявити напрям розвитку, зв’язок з іншими нормами суспільного буття. Сучасну йому мораль уважав такою, що розколює людину, послаблює поступальний рух пригноблених, а тому є цілком непридатною для життя. У зв’язку із цим їй необхідно відкинути та керуватись принципом концентрації, раціонального використання сил.

**2. Філософські ідеї Фрідріха Ніцше** вже в 1890-ті роки стали в Росії своєрідною “ознакою доби”. Американська дослідниця Едіт Клуз вивчала проблему “Ніцше в російській літературі: 1890–1914 рр.” і вважає, що хоч революція моральної свідомості й не

вписувалася в російські цінності, міфи, традицію, все ж досвід прочитання Ніцше кинув на них нове світло. Як критик моралі та шукач міфу, німецький філософ був вирішальним каталізатором, який перетворив російський імпульс у моральний бунт. Цей висновок щедро ілюстровано аналізом творчості Л.Андреєва, М.Арцибашева, А.Белого, П.Боборикіна, А.Вербицької, М.Горького, О.Купріна, Д.Мережковського, Б.Ропшина та ін.

В українській літературі ідеї Ніцше, його бунт проти моралі, культ індивідуалізму також мали резонанс. Достатньо згадати прозу молоді О.Кобилянської, інтерес до нього з боку Лесі Українки, підтверджений її листами, статті М.Сріблянського й М.Євшана в “Українській хаті”. У максимах Ф.Ніцше знайшов філософське опертя для свого бунту проти фарисейської моралі й В.Винниченко, якого осуджували за те, що не розуміли його підходу до моралі, літературного способу опрацювання етичних дилем. Порівняння останнього з Арцибашевим, Достоевським, Ніцше мають певну рацію в поодиноких збіжностях тем, персонажів чи їхніх фраз. Головне в мислителя – схильність до абсолютної послідовності в людській поведінці. Понад усе його турбувало всюдисуще лицемірство, а надто нещирість і лукавність особиста, які він помічав у своїх товаришів-соціалістів. Те, що це не була свого роду позиція чи скороминуще зацікавлення, видно навіть із того, як постійно й послідовно Винниченко наполягав на оприлюдненні описів цього лицемірства – усупереч натискові приятелів і видавництв, які відмовлялися друкувати його твори, що змушувало його видавати їх у російському перекладі. Сергій Єфремов мав рацію, коли писав, що Винниченко “... сам дійсно і не менше мучився од нерозгаданих загадок, які ставило йому життя; жагуче – це улюблене у Винниченка слово – добивався він правди, допитливо – теж із його словаря вираз – розплутував «дисгармонії» між суцим і тим, що повинно бути” [2].

**3. Художня література кінця XIX – початку XX ст. з її сміливою постановкою вічно злободених морально-філософських проблем.** Першими тут слід назвати імена Г.Ібсена, А.Стріндберга, Г.Гауптмана, С.Пшибишевського, Г.Спенсера, Ф.Шіллера, Ф.Достоевського, Гі де Мопассана та Г. д’Аннунціо, маючи на увазі дослідницький сюжет цього розділу.

В.Винниченко свідомо йшов на творчий полілог із багатьма письменниками (попередниками й сучасниками), чії імена та книги були на вустах у читацької публіки й критики. Звідси – збіги, зіставлення, уподібнення, а також полемічні розбіжності із законодавцями літературної моди кінця XIX – поч. XX ст. Творча практика мислителя в 1907–1916 рр. досить багата як на типологічні, так і на контактні зв’язки зі світовою культурою.

Порівнюючи праці Марселя Мосса, Герберта Спенсера з концептами художніх творів Винниченка, можемо говорити про певні перегуки праць вищезгаданих мислителів із поглядами, що втілились у художні образи українського митця. Паралелі проглядаються, зокрема, у поясненні того, звідки ж взялася релігія. В останнього ця проблема трактувалася суто в соціологічному контексті. Мораль, як складова релігії, детермінувалася суто матеріальними чинниками. Крім того, ця категорія, за його словами, мала всі підстави для корекції й, звісно, реінтерпретації. Згадаймо хоча б монолог Мирона на зібранні (роман “Чесність із собою”), де він ставить під сумнів християнський Декалог. Причому в даному випадку слід нагадати, що згаданий роман є протороманом, який заклав ідеологічні тенденції для ряду наступних епічних форм. І ця спроба зміни чи корекції морально-етичних постулатів стала чи не єдиним рушієм для динаміки подальших романних сюжетів. “Природа зробила, як мачуха, тому що, давши нам моральну свідомість, вона одночасно забрала у нас можливість мати її усвідомленою і доведеною”, – говорить І.Кант, вважаючи, що саме тому людина завжди прагне її усвідомити [6]. Цей потяг до досягнення добре простежується у творчості В.Винниченка. Мораль, на його думку, є плодом інстинктивних бажань, які за її посередництвом завойовували собі місце в мисленневих структурах людини. Батьківство, любов, воля до життя – усе це, за його словами, лише задоволення біологічної природи “людиноіндивіда”.



Механізми співпраці інстинкту та волі – явище, яке викликало багато запитань. На них намагався відповісти Ф.Шиллер, показавши, яким чином ці дві сили співіснують у людині: “оскільки від природної необхідності неможливо будь-що виторгувати, то і людина, незважаючи на всю свободу, змушена відчувати те, що природа накаже, і залежно від того, відчуватиме вона біль чи приємність, у ній з такою ж незмінністю з’являтимуться огида або бажання. В цьому відношенні вона цілком схожа на тварину, і найбільший стоїк так само гостро відчуває голод і так само неохоче терпить його, як і хробак під ногами” [6]. Але вся цінність особи полягає якраз у тому, що в неї завжди є вибір – терпіти голод чи ні. А з текстів В.Винниченка, насамперед із ранньої романістики, випливає те, що індивід вибору якраз не має, він цілком залежний від власної фізіології, прагне жити за будь-яких обставин та умов так, щоб вони не перешкоджали його потребам. Створюється відчуття тотальної присутності в героях занадто людського.

У ранній романістиці В.Винниченка можна чітко побачити художній досвід російської традиції Ф.Достоевського, зокрема тяжіння до філософічності, що часто перетворюється в українського митця на досить сухе фразерство, спробу поставити провокативні проблеми, що не вписуються в коло традиційних уявлень української людини про світ. Прикладом може слугувати етико-моральний принцип вітчизняного мислителя “чесності з собою”, що його етимологію можна було б вивести з роману Ф.Достоевського “Злочин і кара”. У творах останнього ніколи немає природи, зелені, сонця, річки. Є накурена кімната, бабання в закапелках найогидніших сутінок людської психіки, розмови та неприємний запах старих матраців, на яких герої мріють про людство. У романістиці Винниченка місто переважно також є центральним місцем розгортання події. Саме в цьому полягає певна естетична схожість романів мислителів.

В.Винниченко творив, цілком закономірно, в річищі тодішньої раціональної доби: “для неї характерною була перебільшена віра в силу розуму, в непорушність законів суспільного розвитку, захоплення т. зв. універсальними правдами вселюдського братерства і справедливості. Українське суспільство і його провідна верства відзначалися малореалістичними поглядами на питання міжнародних відносин, наївно сподіваючись, що з перемогою революційних сил ці відносини автоматично будуть розвиватися по лінії взаємного довір’я між народами” [6]. Так помилився і Винниченко, який не мислив Україну поза Росією.

Конструюючи моделі “нової моралі”, митець найменше прагнув наслідувати чи стилізувати думки інших. Ремінісценції, алюзії (не кажучи вже про імпульси, що йшли збоку, нерідко пробуджуючи бажання полеміки або творення власних “версій”), запозичення тем, образів, художніх прийомів у нього зустрічаються нерідко, але при цьому слід пам’ятати, що це не завжди означає нетворче засвоєння знаних зразків. У випадку ж із Винниченком ідеться про зовнішній стимул, про активний розвиток і трансформацію першоджерела. Власне, запозичення в нього має характер ремінісценції – відгомону чужого мотиву, сюжету, образу. Це своєрідне відштовхування від відомого – заради нового художнього результату.

Сучасник письменника О.Гермайзе зауважує, що творчість В.Винниченка – не тільки форма естетичного світовідчуття, але разом із тим і конфігурація філософського та соціального мислення. Та все ж на фоні драматургії й романістики митця виокремлюються його філософські праці наукового формату.

Великий трактат “Конкордизм” містить виклад етичної, а також соціальної концепції, тісно пов’язаних з евдемонізмом. Шукаючи шляхи, які б вели людей до щасливого життя (сенсу й мети людського існування), В.Винниченко розробляє власну етичну систему конкордизму, яку протиставляє релігійній моралі та етичним принципам різноманітних політичних ідеологій (комуністичної, соціалістичної, ліберальної, націоналістичної тощо). Усі вони, на думку мислителя, побудовані на фундаменті егоїзму, недооцінці значущості (цінності) особистості, а тому спричиняють появу нерівності се-

ред людей, яка є однією з головних причин людського нещастя. Панування впродовж усієї історії людства подібних етичних норм вело до розладу індивідуальних і колективних сил (дисконкордизму), що унеможливило побудову щасливого життя індивідом чи колективом. Ось чому, вважав В.Винниченко, у своєму житті людина не повинна опиратись на голі абстрактні моральні принципи, що нав'язуються їй ззовні. Адже людина – не автоматична машина, наповнена голими принципами, а жива істота, яка живе в певному середовищі, діє за конкретних обставин. Тому неможливо досягти перебудови “аморального” світу людства, в якому панують обман, насильство, брехня, експлуатація, засобами тієї ж брехні, обману, несправедливості.

Прагнучи змінити існуючий стан справ, В.Винниченко розробив систему “практичної” етики, за допомогою якої людство могло б ефективно вести боротьбу з нещастям, назвавши її конкордизмом (лат. concordia – погодження, злагода).

Тлумачачи щастя як “все те, що дає довгу, постійну радість життя”, мислитель пов'язував досягнення такого стану зі здатністю індивіда поєднувати й гармонізувати ключові цінності свого життя (здоров'я, кохання, розум, багатство, славу тощо), урівноважувати їх зі своїми силами. Цей принцип митець назвав “законом погодження взаємоеlementів буття”. Щоб досягти щастя, людина повинна навчитись правильно погоджувати особисті та суспільні інтереси, позитивно використовувати здобутки науки й техніки для свого розвитку, встановити єдність із природою, гармонізувати свої стосунки із самою собою, ближніми, колективом, суспільством, Всесвітом. Проте у винниченківській концепції загальнолюдської моралі найбільш важливим принципом є “чесність із собою”, завдяки якому особа не послаблюватиме, а, навпаки, зміцнить свої сили, зможе уникнути деградації й знелюднення, морального роздвоєння та інших “хвороб дисконкордизму”. Індивідуальна мораль, таким чином, попри певні приписи, які, на думку В.Винниченка, можуть бути лише “порадами”, повинна бути особистісною.

Усвідомлюючи тісний взаємозв'язок індивідуальної й колективної моралей, значний вплив останньої на відчуття щастя, В.Винниченко визначив і її основні принципи, серед яких чільне місце належить ідеї конкордизму (встановлення влади колективу та її узгодження з індивідом), принципу демократизму, програмі організації “Світової Економічної Федерації”. Кінцева мета конкордизму – оздоровити кожного індивіда та всі людські колективи в найрізноманітніших сферах життя, адже запропонована ним етична система є комплексом лікування й реорганізації фізичних і психічних сил сучасного людського організму (чи то індивідуального, чи то колективного), які базувалися б на рівновазі та взаємоузгодженні.

Таким чином, етика В.Винниченка є своєрідною моделлю виховання ідеального громадянина та побудови гармонійно облаштованого суспільного буття. Вона є не тільки творчим здобутком самого мислителя, що не втрачає актуальності донині, але й своєрідним виразом евідемоністичної традиції української філософії.

Змістовне наповнення текстів українського філософа виходить далеко за межі індивідуального людського досвіду. У його творчості зосереджуються цілі пласти досягнень як етнокультури, так і культури світової, переплавлені творчим генієм у продукт модерного звучання з винятково виразною національною домінантою.

І сьогодні дослідників дивують яскравість і рельєфність образів, оригінальність ідей, що звучать у творах письменника, розмаїтість тематики, багата жанрова палітра прози та драматургії. Остання особливо привертає увагу з огляду на сміливе експериментаторство белетриста не лише в пошуках самих ідей, а й у пошуках їх проголошення і втілення. Його твори перетворилися на лабораторію, де митець життям і досвідом своїх героїв випробовує власні ідеї, морально-етичні концепції, виводячи їх на рівень філософських узагальнень.

1. Володимир Винниченко. Вибрані твори / Володимир Винниченко ; упоряд. текстів, передм. та прим. О. М. Савченко. – Х. : Веста : Ранок, 2005. – 352 с.

2. Гусар-Струк Д. Винниченкова моральна лабораторія [Електронний ресурс] / Д. Гусар-Струк // Сучасність. – 1980. – Ч. 7–8. – С. 94–105. – Режим доступу : [http:// www.ukrlit.vn.ua/article1/1609.html](http://www.ukrlit.vn.ua/article1/1609.html).
3. Малахов В. А. Етика : курс лекцій : навч. посіб. / В. А. Малахов. – 5-те вид. – К. : Либідь, 2004. – 384 с.
4. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Сочинения : в 2 т. – Т. 1 / Ф. Ницше. – М., 1997. – 829 с.
5. Панченко В. Є. Творчість Володимира Винниченка 1902–1920 рр. у генетичних і типологічних зв'язках з європейськими літературами [Електронний ресурс] : дис. ... докт. філол. наук спец. : 10.01.01 – “Українська література” / В. Є. Панченко. – Режим доступу : <http://library.kr.ua/books/panchenko/p3.shtml>.
6. Пастух Б. Володимир Винниченко в оцінці Дмитра Донцова. Конфлікт двох онтологій. [Електронний ресурс] / Б. Пастух // Вісниківство: літературна традиція та ідеї : зб. наук. праць, присвячених пам'яті Василя Іванишина / ред. кол. : Л. Кравченко (голова), О. Баган, П. Іванишин [та ін.]. – Дрогобич : Коло, 2009. – 408 с. – Режим доступу : [http:// dontsov-nic.org.ua/index.php?m=content&d=view&cid=243](http://dontsov-nic.org.ua/index.php?m=content&d=view&cid=243).
7. Тофтул М. Ф. Етика : навч. посіб. / М. Ф. Тофтул. – К. : Академія, 2006. – 416 с.
8. Федотова В. Г. Модернизация “другой” Европы / В. Г. Федотова. – М., 1997. – 265 с.

*The article demonstrates the evolution of creative views of Volodymyr Vynnychenko. The facts that determined the direction of philosophical views of the thinker and course the character of experiments in the sphere of moral are specified. The basic principles of philosophical and ethical treatise “Konkordysm” are described.*

**Key words:** *modernism, new morality, rationalism, harmony, balance, happiness.*

**УДК 17:316.346.2**  
**ББК 87.775**

*Тетяна Демків*

## **ГЕНДЕРНІ ОСОБЛИВОСТІ МОРАЛЬНИХ ПРІОРИТЕТІВ**

*Через розкриття основних термінів виявлено домінуючі моральні пріоритети чоловіка та жінки, показано їх значення для людини. Проаналізовано специфіку поняття, їх взаємозв'язок із проблемами сучасного стану суспільства та з моральною самореалізацією людини.*

**Ключові слова:** *гендер, стать, гендерні стереотипи, андрогінія, мораль, моральні пріоритети.*

Розвиток подій, свідчить, що суспільство, в якому ми живемо, прагне до змін. І ці зміни відбуваються. Свідченням цього є актуалізація толерантності – органічної поваги до свободи іншого. Це значною мірою означає принципово нові стосунки між людьми, особливо в системі гендерних відносин.

Але, мабуть, однієї поваги до іншого буде не достатньо, щоб змінити ситуацію, що склалася. Кожна людина повинна засвоїти й виробити для себе певні моральні цінності, ідеали, орієнтири, щоб, діючи стосовно інших людей, бути високomorальною особистістю, яка може відносно самостійно визначати й проводити свою лінію поведінки в суспільстві, урахувавши інтереси інших.

Тому метою цієї роботи є визначення гендерних особливостей моральних пріоритетів сучасного суспільства та прояснення їх змісту.

Підвищений інтерес до проблеми вивчення цінностей, ціннісних орієнтацій і моральних цінностей виявили у своїх працях Б.Ананьєва, Ф.Василюк, О.Леонтєва, В.Татенко, А.Маслоу, В.Франкл, С.Шварц, Г.Олпорт та ін. Гендерна проблематика знайшла своє висвітлення в працях багатьох сучасних авторів, серед яких відзначимо О.Пищуліну, Е.Азарова, Т.Марценюк, Н.Грицяк, А.Панченко, Н.Чухим, Т.Мельника, В.Сліпчук та ін.

Завданням даного дослідження є окреслення моральних пріоритетів чоловіка і жінки, виявлення гендерних особливостей стану сучасного суспільства.

Усі відносини людей, від інтимних до “міжконтинентальних”, проникнуті мораллю, як суспільною так й індивідуальною, підлягають моральній оцінці й з її допомогою проходять перевірку на доцільність. Саме мораль є тим чинником, що формує людину такою, як вона є й повинна бути, щоб суспільство могло існувати в певній гармонії. Але що ж таке мораль і яке місце вона займає у формуванні нових гендерних відносин між людьми в суспільстві?

Новітній філософський словник наводить таке її визначення:

Мораль (з лат. *moralis* – моральний) – специфічний тип регуляції відносин людей, спрямований на їх гуманізацію; сукупність прийнятих у тому чи іншому соціальному організмі норм поведінки, спілкування і взаємовідносин [4, с.441].

Мораль є життєвим процесом, в якому основна фігура – сам індивід, людина, творець свого буття. Керуючись загальнолюдськими вимогами як індивідуально-необхідним, вона самотійно робить вибір своєї поведінки, вчинку, намічає ціль і засоби її досягнення, виходячи з реальних можливостей і конкретної ситуації. Через засвоєння моральних настанов, людина усвідомлює себе як суспільну особу, яка, обираючи певні життєві принципи, не руйнує цілісності суспільства.

Отже, як відзначає В.Кондрашов, мораль є особливим способом духовного освоєння дійсності, що організовує й регулює суспільне життя людини через вироблення духовних цінностей і вільне, добровільне й безкорисливе слідування їм [3].

Визначаючи для себе певний набір цінностей і певний життєвий ідеал, людина формує в собі певні моральні якості й певного типу моральні пріоритети, які, в цілому, визначають спосіб її життєдіяльності в суспільстві.

Але, зауважимо, що цей процес є досить складним, оскільки людина відчуває на собі значний вплив зовнішніх, соціальних умов та внутрішніх чинників: соціальне середовище й умови життєдіяльності; провідна діяльність і усвідомлення особистістю структури навколишньої дійсності та місця в ньому, уявлення про сутність власного “Я”; соціальна ідентичність та цінності референтних малих контактних груп; усвідомлення суб’єктом своїх потреб у співвідношенні їх із потребами навколишнього світу; конфліктність ціннісно-сміслових структур.

Складність полягає в зіштовхуванні зовнішніх вимог (у нашому випадку – це гендерні особливості суспільства) і внутрішні потреби кожної людини як вільної індивідуальності. Загальним принципом вирішення такої ситуації є визначення певної ієрархії цінностей і пріоритетів, що слугує необхідним орієнтиром у житті кожної людини. Важливим моментом даної роботи є розкриття поняття морального пріоритету, його місця в житті кожної особи, що впливає з загальноприйнятого визначення пріоритету.

Під *пріоритетом* розуміють:

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

Відповідно, під *моральними пріоритетами* ми будемо розуміти перевагу одних моральних якостей, цінностей, принципів, ідеалів та норм над іншими, що певною мірою визначають спрямованість способу буття людини.

Саме тоді, коли людина вибирає для себе орієнтацію на певні моральні пріоритети, вона вибирає для себе й певний спосіб життєдіяльності, що визначається ними. Це вносить упорядкованість і системність у життя людини, надає їй можливість визначити смисл свого існування в суспільстві.

На положення людини в суспільстві, її особисту й професійну долю, крім етичного боку суспільства, вагомий вплив мають особливості чоловічої і жіночої статево-рольової ідентифікації певного соціуму. У цьому сенсі вони дуже важливі у віддзеркаленні процесів, що відбуваються в сучасному світі, основним напрямом розвитку якого є велика гуманізація й підвищення актуальності духовного становлення особи.

Сучасна соціальна наука розрізняє поняття стать і гендер (*gender*). Перше з них традиційно використовувалося для позначення тих анатомо-фізіологічних особливостей людей, на основі яких людські істоти визначаються як чоловіки і жінки. Стать (тобто біологічні особливості) людини розглядаються як фундамент і першопричина психологічних і соціальних відмінностей між жінками й чоловіками. З розвитком наукових досліджень стало ясно, що з біологічної точки зору між чоловіками і жінками набагато більше схожості, ніж відмінностей.

Нині такі “типові” відмінності статей, як високий зріст, більша вага, мускульна маса й фізична сила чоловіків не є постійними й набагато менше пов’язані зі статтю, ніж думали раніше.

Крім біологічних відмінностей між людьми існує розподіл соціальних ролей, форм діяльності, а також відмінності в поведінці та емоційних характеристиках. Антропологи, етнологи та історики підкреслюють відносність уявлень про “типово чоловіче” або “типово жіноче”: те, що в одному суспільстві вважається чоловічим заняттям (поведінкою, рисою характеру), в іншому може визначатись як жіноче [2, с.8].

Різноманітність соціальних характеристик жінок і чоловіків, що існують у світі, і принципова тотожність їх біологічних характеристик свідчить, що біологічна стать людини не визначає її соціальних ролей, існуючих у різних суспільствах. Таким чином виникло поняття гендер.

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

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

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

Гендер створюється (конструюється) суспільством як соціальна модель жінок і чоловіків, що визначає їх положення і роль в суспільстві та його інститутах (сім’ї, політичній структурі, економіці, культурі й освіті тощо). Гендерні системи розрізняються в різних суспільствах, проте в кожному вони асиметричні: чоловіки й усе “чоловіче/маскулінне” (риси характеру, моделі поведінки, професії та інше) вважаються первинними, значущими й домінуючими, а жінки й усе “жіноче/фемінне” – вторинними, підлеглими, незначними із соціальної точки зору.

Гендерна система відображає асиметричні культурні оцінки й очікування, що адресуються людям залежно від їх статі.

Важливу роль у розвитку й підтримці гендерної системи відіграє свідомість людей. Конструювання гендерної свідомості індивідів відбувається за допомогою розповсюдження й підтримки соціальних і культурних стереотипів, норм і стандартів, за порушення яких суспільство карає людей (наприклад, ярлики “чоловікоподібна жінка” або “чоловік, а поводиться як баба” вельми складно переживаються людьми і можуть викликати не тільки стреси, але й різні види психічних розладів) [2, с.9].

Як свідчать результати проведених досліджень, новонароджених хлопчиків більше годують. Зате з дівчатками більше розмовляють. У процесі виховання сім’я (в особі батьків і родичів), система освіти (в особі вихователів дитячих установ і вчителів), культура в цілому (через книги й засоби масової інформації) насаджують гендерні норми у свідомість дітей, формують певні правила поведінки й створюють уявлення про те, хто є “справжній чоловік” і якою повинна бути “справжня жінка”.

Якими ж є ці уявлення про місце і роль жінки та чоловіка в суспільстві? Якими є “справжня жінка” і “справжній чоловік”?

Вагомий вплив на свідомість кожної майбутньої особистості мають стереотипи статевої поведінки, або гендерні стереотипи, під якими розуміють механізми,

що забезпечують закріплення й трансляцію гендерних ролей від покоління до покоління [5, с.448].

Стереотипи дуже повільно змінюються, але така тенденція в сучасних суспільствах існує: стереотипи фемінності-маскулінності вже не такі полярні й чітко окреслені, як півстоліття тому. У жіночій свідомості з'являються нові риси: інтелектуальність, енергійність, підприємливість. Сучасна жінка ширше розуміє своє соціальне призначення, не обмежується лише функцією материнства. Стереотипи маскулінності теж не залишаються без змін. Сучасна маскулінність віддає перевагу інтелекту, а не фізичній силі, вимагає виявлення ніжності, такту, стриманості. Проте така тенденція ще не є цілком закріпленою, оскільки за кілька років не можна змінити ті уявлення, що були сформовані тисячі років назад.

Засвоєння гендерних стереотипів відбувається в рамках соціалізації й включає в себе засвоєння стійких уявлень про поведінку в тій чи іншій ситуації чоловіків і жінок, стійких моральних образів чоловіків і жінок.

У результаті поступового засвоєння гендерних стереотипів людина починає орієнтуватися у сфері відносин між статями, у неї формується стійке уявлення не тільки про образи чоловіків і жінок (характерних моральних якостях і т. д.), але й про ті ролі, які чоловік і жінка повинні виконувати в суспільстві [1, с.9].

У сучасному світі в суспільній свідомості і практиках взаємодії гендерні стереотипи розглядаються як "істинні" й часто, трансформувались у цінності, формують нормативні образи "істинної" фемінності, маскулінності. Таким чином, існуюча норма поведінки перетворюється на припис. Гендерні стереотипи визначають статусні характеристики чоловіків і жінок, закріплюючи домінуюче становище чоловіків і дискримінаційні практики щодо жінок.

Виділяють декілька груп гендерних стереотипів, зокрема основними є три: стереотипи маскулінності-фемінності, сімейні ролі, специфіка праці. До першої відносять стереотипи маскулінності-фемінності. Стереотипному уявленню маскулінності приписуються "активно-творчі" характеристики, інструментальні риси особистості, як-от: активність, домінантність, упевненість у собі, агресивність, логічне мислення, здатність до лідерства. Фемінність, навпаки, розглядається як "пасивно-репродуктивне начало", що проявляється в експресивних особистісних характеристиках: залежності, турботливості, низькій самооцінці, емоційності. Маскулінні характеристики зазвичай протиставляються фемінним, розглядаються як протилежні, взаємодоповнюючі. Стереотип перший – явно завищена оцінка всього того, що стосується чоловічої статі. В основі цього стереотипу лежить здатність чоловіка активно змінювати, перетворювати оточуючий світ. Статева сила, потенція й продуктивність визначає обличчя культури, тому-то чоловіча стать і виглядає ціннішою.

Стереотип другий – це подвійний стандарт статевої моралі з переважним забезпеченням свободи знову ж таки для чоловіків. Чоловіча стать активніша й цінніша – отже, їй і більше свободи в шлюбно-сімейних стосунках. По суті, ця свобода – не що інше, як схвалення полігамних орієнтацій чоловічої статі.

Стереотип третій – диференціація мужності й жіночності в сексуальній поведінці й статевої самосвідомості. Визначаючи відмінність статей, культура вбачає сенс цієї відмінності не лише у відтворенні людини, але й у забезпеченні суто людських потреб – у насолодах і коханні. Якщо чоловік має право виявляти свої сексуальні потреби й прагнення, то жінці стереотип приписує статево "мовчанку". Вияви її сексуальності часто вважаються аморальними й засуджуються. Притягання й взаємодоповнення різних начал, властивостей, характерів, смаків – ось що криється за фасадом статі.

Стереотип четвертий ставить більш жорсткі вимоги до формування статевої ідентифікації чоловіків, причому передовсім з боку саме чоловічого оточення конкретного індивіда. Це – зворотний бік високої цінності чоловічої статі й визнання за нею актив-

ного начала. Жінка може дозволити собі бути слабкою, чоловік – ні, інакше буде відкритою чоловічою спільнотою.

Стереотип п'ятий стосується проституції як транскультурного явища в умовах різних культур. Полігамні потяги чоловіків значною мірою задовольняються завдяки проституції. Водночас використання жіночого тіла задля задоволення не ставлять у провину чоловікам, проте суспільство жорстоко засуджує жінок, що задовольняють чоловічі статеві потреби.

Друга група гендерних стереотипів включає уявлення про розподіл сімейних і професійних ролей між чоловіками і жінками. Для жінки найзначущою соціальною роллю вважається роль домогосподарки, матері. Жінці приписується перебування в приватній сфері життя (дім, народження дітей); на неї покладається відповідальність за взаємини в сім'ї. Чоловікам приписується активність у громадському житті, професійний успіх, відповідальність за забезпечення сім'ї.

Третя група гендерних стереотипів визначається специфікою змісту праці. Відповідно до традиційних уявлень, вважається, що жіноча праця повинна мати виконавський, обслуговуючий характер, бути частиною експресивної сфери діяльності. Жінки найчастіше працюють у сфері торгівлі, охорони здоров'я, освіти. Для чоловіків можлива творча й керівна робота. Їх праця визначається в інструментальній сфері діяльності.

З наведених вище гендерних уявлень про місце та роль чоловіка і жінки в суспільстві виникає проблема обмеженості особистості, її свободи вибору, також шляхів і способів її самореалізації, здійснення тих чи інших прагнень.

Така постановка питання стала поштовхом до розробки Сандрою Бем концепції андрогінії, за якою людина, незалежно від своєї біологічної статі, може бути наділена як рисами маскулінності, так і фемінінності, поєднуючи в собі як традиційно жіночі, так і традиційно чоловічі якості. Це дає змогу виділити маскулінну, фемінінну, андрогінну моделі гендерних ролей (С.Бем, Дж.Плек).

Андрогінія – узгодження тенденцій маскулінності й фемінінності в одній і тій самій особистості. Вона пов'язана з тим, щоб уникнути фіксованого на статевому факторі самовизначення особистості, та є особливим типом психологічного функціонування з багатьма позитивними наслідками.

Чимало дослідників дотримується думки, що цілісну особистість характеризує не маскулінність чи фемінінність, а андрогінність, тобто інтеграція жіночого емоційно-експресивного стилю з чоловічим інструментальним стилем діяльності. Андрогінія сприймається як емансипація обох статей, а не як боротьба жінок за рівність у маскулінно орієнтованому суспільстві.

Відповідно, поєднання в особистості якостей обох статей формує в ній ті моральні пріоритети, які можуть задовольнити як чоловіка, так і жінку. Тобто жінка, обираючи для себе основною цінністю кар'єру, роль сильної статі, все ж не втрачає таких цінностей, як сім'я чи любов і таких жіночих якостей, як ніжність, турботливість. Так само й чоловік. Не всі чоловіки від природи є лідерами, які спроможні забезпечити сім'ю. Багато з них є хорошими сім'янинами, що прекрасно справляються з обов'язками по домогосподарству, але при цьому не втрачають таких своїх суто чоловічих характеристик, як фізична сила, логічність, об'єктивність, незалежність, стійкість.

Таким чином, на сучасному етапі розвитку суспільства розмежування між чоловіком і жінкою не повинно виявлятися у зверхності першого над другою. Наділення обох статей схожими моральними пріоритетами могло б привести до зведення до мінімуму конфліктів між ними, але при цьому не доведеться скреслювати особливості кожного представника статі, оскільки повноцінно розвинута особистість (жінка це чи чоловік) завжди повинна мати індивідуальний, неповторний характер.

Подолання статевої відмінності є ознакою вдосконалення людини як цілісної особистості, яка враховує свою внутрішню природу, постійно відкриває себе для ново-

го й відкрита до змін. А це приведе в майбутньому до пом'якшення й подолання соціальних конфліктів, ненасильницького вирішення протиріч та цінування кожної людини як цілісної особистості безвідносно до статі.

1. Азарова Е. Функционирование моральных гендерных стереотипов в современном коммуникационном пространстве / Е. Азарова // Этическое и эстетическое: 40 лет спустя : м-лы науч. конф., 26–27 сентября 2000 г. : тезисы докладов и выступлений. – С. Пб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 9–12.
2. Гендерний розвиток у суспільстві : (конспекти лекцій). – 2-ге вид. – К. : Фоліант, 2005. – 351 с.
3. Кондрашов В. А. Человек в мире моральных ценностей [Электронный ресурс] / В. А. Кондрашов. – Режим доступа : [http://zhurnal.lib.ru/k/kondrashov\\_w\\_a/file1.shtml](http://zhurnal.lib.ru/k/kondrashov_w_a/file1.shtml).
4. Новейший философский словарь / сост. А. А. Грицанов. – Минск : Изд. В. М. Скакун, 1998. – 896 с.
5. Психология личности : словарь справочник / под ред. П. П. Горностая и Т. М. Титаренко. – К. : Рута, 2001. – 320 с.
6. Філософський енциклопедичний словник / за ред. В. І. Шинкарука. – К. : Абрикос, 2002. – 697 с.

*Man and woman's dominating moral priorities have discovered through the exposition of basic terms and its meaning for human has shown. The specifics of concepts and their correlation with modern society state problems and human moral self-realization have analyzed.*

*Key words: gender, sex, gender stereotypes, androgynism, moral, moral priorities.*

УДК 17.022.1

ББК 87.731.0

Віталій Надурак

## ТРАНСФОРМАЦІЯ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА: АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ

*У статті досліджується проблема розвитку моралі українського суспільства. Автор аналізує основні етапи її еволюції та фактори, які мали першочерговий вплив на даний процес. Головну увагу в статті звернемо на трансформацію моральних цінностей сучасного українського суспільства.*

*Ключові слова: мораль, українське суспільство, структура моралі, моральні цінності, глобалізація, універсальна етика, лібералізм.*

Питання ціннісних трансформацій і, зокрема, змін моральних цінностей належать до одних із найактуальніших у сучасній філософській думці. Такий інтерес не випадковий, адже проблема ціннісних орієнтацій, по-перше, належить до найбільш важливих у персональному духовному бутті кожної особистості, а по-друге, має виняткове значення для соціального розвитку. Тому у всі часи вона привертала до себе увагу дослідників. У наші дні, коли всі сфери суспільного буття зазнають масштабних змін, указана проблема викликає підвищений інтерес у науковців. Свідченням цьому є чисельні праці, присвячені розгляду цієї проблеми. Помітною подією у вітчизняному філософському дискурсі, що розгорнувся навколо цього питання, стала Всеукраїнська науково-практична конференція “Актуальні проблеми трансформації моральних цінностей сучасного українського суспільства”, яка відбулася на базі кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника 10–11 травня 2010 року [1]. Участь та доповідь на ній стимулювала автора до розвитку тематики, яка на ній обговорювалась, наслідком чого і є дана публікація. Крім дослідників, які взяли участь у конференції, на наше бачення зазначеної проблеми вплинув доробок тих учених, які активно вивчають трансформацію моралі в сучасному світі. Це, зокрема, Карл-Отто Апель, Юрген Габермас, Вітторіо Гьосле, Ганс Йонас, Елесдеа Макінтайр, Френсіс Фукуяма та ін.

Мораль будь-якого суспільства підвладна еволюційному розвитку. Ця еволюція має власні закономірності, які були проаналізовані автором у ряді статей [4; 5; 6]. Метою цієї публікації є висвітлення основних етапів та наслідків еволюції моралі укра-



їнського суспільства. Крім того, буде проаналізовано деякі пов'язані з цим процесом проблеми, які стали актуальними в наш час.

Розвиток будь-якої відкритої системи, до якої належить і мораль, проходить через періоди порядку й хаосу. Не є винятком і мораль нашого суспільства. Один із періодів хаосу, який спіткав її структуру, був зумовлений змінами в релігійній сфері. Мова йде про хрещення Русі та активну масову християнізацію населення. Усталена структура моралі зазнала руйнації під впливом християнських цінностей та ввійшла у фазу хаосу. Мав місце опір новим нормам, відверте й приховане протистояння, певний час суспільство було розколотим або ж деяка його частина намагалась узгодити стару й нову мораль. Але поступово відбувся процес упорядкування діючої структури моралі, яка поволи виходила з хаосу, самоорганізовуючись до нового порядку. Як відомо, це стало можливим завдяки складному синтезу християнських і традиційних цінностей, вірувань, обрядових і побутових елементів. Наслідком цього стала нова мораль – християнська в основі, проте з багатьма складовими, що зберегли цінності попередніх епох (у трансформованому, прихованому або ж навіть очевидному вигляді). Вона й була основою українського суспільства XII–XIX століть. Упродовж цього періоду, звичайно ж, відбувалися певні зміни, проте вони суттєво не впливали на усталену структуру моралі. Значні зміни прийшли разом із XX століттям.

Події, що відбувалися в соціальному житті України на початку минулого століття, мали великий вплив на мораль її суспільства. Соціальні рухи, перша світова та громадянська війни й особливо жовтневий переворот у Петербурзі та експансія його наслідків на Україну призвели до швидкої хаотизації структури моралі. Радянська влада у своєму прагненні збудувати нове суспільство спрямувала руйнівний удар супроти тих сторін соціального життя, які були керуючими параметрами в системі традиційної моралі: християнська релігія та комплекс пов'язаних із нею вірувань, звичаїв, обрядів, приватна власність тощо. На нашу думку, голодомор на Україні, серед іншого, мав на меті зруйнувати її традиційну мораль, носієм якої виступало насамперед селянство, адже воно стійко опиралося тому світогляду та цінностям, які намагалася насадити радянська влада.

Унаслідок таких подій система моралі ввійшла в період хаосу, з якого, до речі, не вийшла й до сьогодні. Слід зазначити, що “мораль будівника комунізму”, яку намагалися насадити взамін традиційної, не прижилась на наших теренах. Натомість утворився певний сурогат із залишку колишніх та елементів нових цінностей і різноманітних ідеологічних нашарувань. Але стверджувати, що існувала стійка, впорядкована система моралі часів радянської України, не видається можливим. Отож, зі здобуттям незалежності мораль нашого суспільства ввійшла в нову фазу трансформації, причому керуючими параметрами тут виступають як специфічно українські фактори, так і ті, що мають сьогодні глобальний вимір. Що ж це за чинники?

По-перше, це зміна економічних відносин у суспільстві: руйнація планової й розвиток ринкової економіки докорінним чином змінили різні сфери суспільного життя. Позначився такий фактор і на розвитку моралі. Треба відзначити, що цей вплив був неоднорідним і спричинив цілий комплекс змін у досліджуваній нами сфері. З одного боку, виникли такі негативні явища, як шахрайство, фінансові махінації, здирництво тощо. Певний час галузь приватного підприємництва асоціювалась у населення з відверто аморальними діями. Проте з часом стали помітними тенденції до позитивних змін, упорядкованості. Зокрема, поступово з'являється підприємницька етика, яка у свій специфічний спосіб регулює сферу нових економічних відносин. З огляду на недорозвинутість відповідного законодавства, малоефективність виконавчих структур, корупційність судової системи, моральний фактор часто виявляється провідним у регуляції підприємницької сфери. Відомо, що особиста порядність суб'єкта економічних відносин в українських реаліях часто важить набагато більше, ніж сотні сторінок різноманітних, юридично бездоганно оформлених договорів.

По-друге, значний вплив на моральну систему українського суспільства мав релігійний ренесанс кінця 80-х – початку 90-х років ХХ ст. Він, серед іншого, зумовив відродження релігійних цінностей та етичних норм, що на них базувались. Попри всі колізії цього процесу й остаточну непорядкованість системи моралі нашого суспільства, цілком очевидно, що її базою сьогодні є все ж таки християнські цінності. Україна у своїх основах є державою християнською (в сенсі ціннісного спрямування). Попри свою принципову невизначеність, подальша еволюція моралі найближчим часом не змінить цієї ситуації.

Ще одним фактором, який чинить сьогодні потужний вплив на систему моралі як українського суспільства, так і інших спільнот, які населяють нашу планету, є глобалізація. Одним із найочевидніших її аспектів є тотальне зближення народів, посилення їх взаємозалежності аж до утворення єдиного світового “організму”. Отож очевидно є необхідність узгодження діяльності різних частин людства, нормалізації їх спілкування. Проте водночас існують досить відмінні партикулярні етичні системи, якими керуються члени світової спільноти. Таким чином, очевидно, що глобалізація є сильним “подразником”, який впливає на їх структуру й вимагає на себе адекватної відповіді, уникнути якої неможливо. Одним із найреальніших варіантів їх подальшого розвитку є поява т. зв. “універсальної етики” (ми під нею розуміємо всезагальні моральні норми, які діятимуть насаперед у тих сферах, в яких існує нормативний дефіцит). Проте, навіть у випадку розвитку моральних систем саме в цьому напрямі, однозначності в передбаченнях бути не може: наскільки універсальною буде така етика, як будуть узгоджуватись традиційні та універсальні етичні норми, які взаємодіють виникатимуть між традиційними моральними вченнями і т. п. – на ці запитання не має й не може бути однозначної відповіді, а є прогнози. Єдиним чітким фактом є сама необхідність нормативного узгодження дій різних частин людства в тій чи іншій сфері їх взаємовідносин.

У цьому контексті варто згадати проєкт комунікативного дискурсу Карла-Отто Апеля та Юргена Габермаса, який якраз і має за мету розвиток універсальної етики. Його головні ідеї зводяться до того, що “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 й політичної свободи всіх членів гіпотетичної світової спільноти” [2, с.72]. Відповідно, лише ті норми, практики, проєкти можуть претендувати на легітимність (за умови знання їхніх прямих 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).

Для України, як і для більшості інших країн, актуальним є питання взаємодії її традиційної та універсальної етичних систем. Як стверджують прихильники комунікативного дискурсу, у процесі комунікативної раціоналізації життєвого світу, яка супроводжує утворення норм універсальної етики, не відкидаються традиційні нормативні системи. Вони піддаються критичній рефлексії (деякі норми при цьому все ж таки припиняють своє існування), що робить можливим розумне продовження культурної історії на фундаменті свідомо культивованих традиційних цінностей. Нова комунікативна етика не заперечує плюралізм культурно-самобутніх ціннісних уявлень та життєвих форм, не прагне їх замінити, а наче надбудовується, роблячи завершеною їхню структуру. “Вона визначає процедурні вимоги критичної перевірки і раціонального обґрунтування (виправдання) загальнозначимих норм і цінностей. Відповідно до цих вимог... тільки ті цінності життєвого світу володіють в той же час загальною значимістю, які відповідають принципів універсалізації взаємності, тобто можуть бути прийняті будь-яким іншим членом будь-якої іншої культурної спільноти. Зворотним боком цього взаємозв’язку є визнання іншої культури як реального (чи потенційного) рівноправного суб’єкта діалогу культур” [2, с.74].

Очевидно теза про те, що окремі моральні цінності, норми, які притаманні традиційним моральним системам, приречені на зникнення, може занепокоїти прихильників збереження культурної самобутності, які щиро стурбовані небезпекою уніфікаційних тенденцій, що й так набули значного поширення завдяки глобалізації. Проте нам видається обґрунтованою думка А.М.Єрмоленка, який наголошує, що "... культурне розмаїття тільки тоді претендуватиме на цінність, що її варто визнавати та захищати, коли воно не суперечитиме ідеї права та спільному інтересу людей вижити на цій планеті" [3, с.77]. Кожна культура, розвиваючись самостійно, повинна в той же час еволюціонувати до цінностей і поглядів, які дозволять їй жити в мирі та згоді з іншими культурами. Крім того, надмірна гордість за власну культуру може бути небезпечною, якщо вона спонукає не визнавати цінності інших культур. На цьому ґрунтується фундаменталізм, який несе для світу не меншу загрозу, ніж уніфікаційні тенденції.

Ведучи мову про необхідність еволюції моральних систем до універсальних складових, треба відзначити одну специфічну проблему, яка постає перед Україною. З одного боку, провідною світовою тенденцією є рух до універсалізації моралі, і наше суспільство повинно на нього реагувати. З іншого боку, в Україні триває процес відродження національних цінностей і трансформації моралі під їх впливом. У такій ситуації, коли національні цінності остаточно не проявились у суспільній свідомості, існує великий ризик їхньої втрати та заміщення тими компонентами моральної свідомості, які несе із собою, наприклад, ліберальна ідеологія, що поширюється із глобалізацією.

Фактом сучасного суспільного розвитку є те, що саме лібералізм набуває всесвітнього поширення завдяки глобалізації й навіть є її "обличчям". Україна у своєму розвитку намагається втілювати ліберальні ідеї в різних сферах життя. Проте, разом з позитивом, вони мають деякі вади, які описані багатьма дослідниками. Звернемо увагу на одну з них.

Френсіс Фукуяма в праці "Великий крах" [7] зазначає, що, починаючи з 60-х років ХХ століття, Заходом прокотилися ряд рухів за лібералізацію, які добивалися того, щоб зробити індивіда вільним від обмежень, що накладаються багатьма традиційними соціальними нормами й правилами моралі. На нашу думку, цей рух був проявом тривалішого процесу, який можна назвати "нігілізмом". Виразно помітним він став на початку ХХ століття, а свого апогею досяг у 60–70-х роках і був позначений руйнуванням традиції, звільненням людини від неї. Людство шаленими темпами рухалося в майбутнє, і щоб потрапити в нього, необхідним уважалось звільнення від старих традицій, норм і т. п. При цьому звільнитись прагнули найрадикальнішим чином, без натяку на необхідність діалектичного залишку, на якому могла б розвинути нову якість. Одним із проявів цього процесу став лібералізм у тому вигляді, в якому він постає перед нами впродовж останніх десятиліть. Людина, породжена ним, виявилася своєрідною карикатурою на "надлюдину" Ф.Ніцше, під якою німецький філософ, з-поміж іншого, мав на увазі титана духу, який не підвладний старим цінностям і не керується традицією, а сам творить нові цінності й нову традицію. Карикатурність нашого виплеканого псевдо-лібералізмом сучасника в тому, що він, справді, фактично, звільнений від традиційних норм, оточення, не диктує, яким йому бути. Проте така особа виявляється не здатною до творення нових цінностей, як того бажав Ніцше, більше того, вона не може повноцінно вибирати з того, що має. Тобто вона здійснює певний вибір, але вибирає частково, надаючи перевагу тому, що їй зручне, що не буде надто перешкоджати її бажанням і не ставитиме високих вимог. Словосполучення "я повинен" поступово зникає з її лексики, коли мова заходить про цінності та норми моралі. Воно асоціюється з несвободою. Перевага надається "я хочу", яке пов'язується із проявом індивідуальності, а перешкоди йому сприймаються як зазіхання на фундаментальні людські права.

Ф.Фукуяма зауважує, що, постійно перетасовуючи норми, які заважають максимальній реалізації особистої свободи, ліберальне суспільство виявляється все більш

“дезорганізованим, атомізованим, ізольованим і нездатним реалізувати спільні цілі та завдання” [7, с.22]. Таким чином, перед обличчям нових глобальних загроз воно постає не здатним до організації, до спільної дії, яка може з’явитися лишень на основі спільних норм моралі, яким ми підпорядковуємо себе. Саме такий стан він і називає “великим крахом”.

Описана небезпека загрожує й нашому суспільству, і на питання, чи вдасться її уникнути, не має однозначної відповіді. Проте усвідомлення суспільством небезпеки, безумовно, було б вагомим чинником загального успіху. Боротьба за збереження національної ідентичності перед обличчям глобалізації, що розгортається в багатьох країнах (і в Україні зокрема) як відповідь на глобалізаційні уніфікаційні тенденції в культурі, є одним зі способів уберегти себе від “великого краху”. Тож зважена культурна політика держави видається необхідною передумовою уникнення описаних небезпек.

Коли заходить мова про відродження національних цінностей та національну ідентичність, неможливо оминати проблему, яка сьогодні надзвичайно гостро постала перед Україною. Йдеться про її поділ на східну і західну частини, що останнім часом став ще відчутнішим та створює чимало проблем у суспільно-політичному розвитку держави. Така роздвоєність України є фактом, що зумовлений історичними та географічними передумовами. Звичайно, ця проблема є дещо ширшою за ту, що зафіксована в темі даної статті, оскільки стосується вже не тільки моральних цінностей, але й ціннісних орієнтацій українців у цілому. Проте, звичайно ж, загальні ціннісні орієнтації народу безпосередньо впливають на його мораль, тому дане питання необхідно проаналізувати для досягнення поставленої мети.

Як відомо, завдяки своєму географічному розташуванню, територія сучасної України завжди була ареною протистояння різновекторних впливів. З часом вони сформувались у протистояння Сходу і Заходу, де під Сходом мається на увазі Росія з її специфічною, значною мірою азійською ментальністю, ціннісною структурою й відповідним способом організації суспільного життя, а під Заходом – ті спільні цінності й традиції, які сповідують сучасні європейські країни. Жоден із зазначених впливів так і не отримав остаточної переваги, проте “закріпився” на відповідних територіях України, які з того часу розвивалися під різними культурними та суспільно-політичними впливами, що й породило сучасну проблемну ситуацію.

Як вище зазначалось, упродовж першої половини ХХ століття, по населенню тієї території України, яка перебувала в складі Радянського Союзу, було завдано кількох вагомих ударів, які значною мірою спричинили руйнацію традиційної української ментальності та ціннісної структури й вплинули на формування проблеми, про яку йдеться. Одним із них був голодомор, який, у першу чергу, був спрямований на українське село, що було носієм національного духу (зрештою, абсолютна більшість українського населення того часу проживала саме в селі). По-друге, вагомий удар був завданий через політику тотальної русифікації, що відбувалася на різних рівнях українського суспільства й була спрямована не тільки на мову, але й на інші складові традиційної української культури. Ще одним значним чинником була антирелігійна кампанія, яка спрямовувалася проти релігійних цінностей та світобачення, які були одним із центральних компонентів ціннісної структури українців.

І хоча вищезазначені удари повністю не досягли мети, проте вони, можливо, вирішальним чином доклались до того, що сьогодні відмінність між двома частинами України є настільки помітною й загрозливою. Адже інша частина України, яка була приєднана до СРСР пізніше, фактично уникла такого погрому і значною мірою зуміла вберегти притаманну їй традиційну ціннісну структуру.

Звичайно, ця відмінність не досягла б таких загрозливих масштабів, якби сьогодні не мали місце фактори, які не тільки її поглиблюють, але й інколи створюють небезпеку державного розколу. На нашу думку, можуть бути виділені два найголовніші, пов’язані між собою, чинники, що ведуть до такого розколу. Назвемо їх політичним та інформаційним.

Відносно першого можна констатувати, що на відмінності двох частин України наполегливо спекулюють окремі політичні сили, цілеспрямовано протиставляючи та налаштовуючи їх одна супроти одної. Заробляючи політичні бонуси, вони поглиблюють кризу.

Що стосується інформаційного фактора, то треба звернути увагу на таке. Фактом сучасного цивілізаційного розвитку є величезна вага інформації, яка постає одним із ключових факторів впливу. Хто контролює інформаційні течії в тій чи іншій сфері, той, по суті, є “володарем ситуації”. Разом із тим треба відзначити, що російський інформаційний і культурний вплив на Півдні й Сході України є домінуючим. Українська держава не спромоглася виробити збалансованої інформаційної й культурної політики, тож, у цьому сегменті не володіє ситуацією, що й сприяє подальшій русифікації відповідних територій України, які стають сферою впливу проросійських сил. Цим самим поглиблюється їх відмінність від тих територій, що не зазнають такого впливу (або зазнають значно меншою мірою).

Очевидно, принцип об’єктивності змушує нас у даному контексті поставити питання: чим же виправданий обстоюваний ними проєвропейський та національно зорієнтований вектор розвитку України. Чи не краще шукати свій шлях на Сході, розвиваючись у фарватері російських цінностей, а відповідно й політичних інтересів (власне, значна частина населення України саме так і вважає).

Проте, як відомо, найкращим критерієм істини є практика. А вона засвідчує, що сьогодні саме ті народи мають найкращі умови для розвитку людського потенціалу, які сповідують прозахідні ціннісні орієнтири. У жодних інших спільнотах не спостерігається такої поваги до прав та свобод громадян, як у тих, які вибрали саме такі ціннісні орієнтири. Звичайно, у цих країнах теж є чимало проблем, про які сьогодні пише багато дослідників (на одну з них, що пов’язана з поширення лібералізму, ми звертали увагу в нашій статті). Проте якщо підходити до проблеми з позиції фактів, то виявиться, що європейському вибору України немає **реальної** альтернативи. Ті проекти, які претендують на альтернативність (наприклад, ідея “російського світу (русского мира)” чи євразійства), є лише проектами, а не реально втіленим в історії явищем.

Отже, з огляду на наведені аргументи, європейський вибір України є цілком виправданим.

Якщо спробувати визначити конкретні дії, які б сприяли інтеграції українського суспільства в єдиний український народ зі спільною базовою ціннісною структурою, то, на нашу думку, особливо важливими були б нижченаведені.

По-перше, з метою подолання спроб використати відмінності двох частин України в політичних інтересах, необхідно запровадити чіткі законодавчі й виконавчі механізми, які б ставали на заваді таким спробам та карали їх ініціаторів.

По-друге, треба організувати та впроваджувати грамотну інформаційну політику, яка б пропагувала національні та загальноєвропейські цінності. Очевидно, що саме Україна зі своїми національними інтересами має панувати в українському інформаційному та культурному просторі. Це, зрештою, справа національної безпеки. Звичайно, вагомою перешкодою в реалізації такого проекту є елементарне незнання, оскільки ці питання є досить інноваційними. Проте Україна володіє значним інтелектуальним капіталом, який має бути ефективно використаним. Отже, проект повинен розроблятися не в чиновницьких кабінетах, а через широкий суспільний дискурс та створення організованих структур, до яких були б залучені фахівці різних галузей, які мають справу з інформаційним продуктом.

Таким чином, мораль українського суспільства пройшла кілька важливих етапів розвитку. Перший був пов’язаний із прийняттям християнства в Київській Русі, а другий спричинений значними суспільними трансформаціями початку ХХ ст. Початок третього етапу пов’язаний зі здобуттям Україною незалежності й тими змінами в суспільному

житті, які були покликані до життя цією подією. Насамперед, це стосується зміни економічної моделі розвитку суспільства та релігійного ренесансу. Крім того, в наші дні, поряд із відродженням національних цінностей, відбувається активний вплив на мораль українського суспільства цінностей західного ліберального суспільства, які поширюються завдяки глобалізації. Це чинить активний вплив на систему моралі, яка перебуває в далекому від рівноваги стані. Вивчення можливих шляхів її подальшої еволюції є одним із найперспективніших завдань для дослідників, які працюють у цій сфері.

1. Актуальні проблеми трансформації моральних цінностей сучасного українського суспільства : м-ли доповідей та виступів Всеукраїнської науково-практичної конференції, Івано-Франківськ, (10–11 трав. 2010 р.) – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2010. – 160 с.
2. Ермоленко А. Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия) / А. Н. Ермоленко. – К. : Наукова думка, 1994. – 200 с.
3. Ермоленко А. М. Взаємодія стратегічної та комунікативної раціональності / А. М. Ермоленко // Людина і культура в умовах глобалізації. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2003. – С. 71–79.
4. Надурак В. Синергетична методологія та проблема розвитку моральних систем / В. Надурак // Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. – Чернівці : Рута, 2006. – Вип. 309–310. – С. 70–75.
5. Надурак В. В. Керуючі параметри системи моралі / В. В. Надурак // Практична філософія. – 2008. – № 4. – С. 21–29.
6. Надурак В. В. Моральний хаос в контексті синергетичної парадигми / В. В. Надурак // Гілея : збірник наукових праць. – К. : КНПУ ім. М. Драгоманова, 2008. – Вип. 14. – С. 213–219.
7. Фукуяма Ф. Великий крах / Ф. Фукуяма. – Л. : Кальварія, 2005. – 380 с.

*The development of the morality of Ukrainian society is explored in the article. The author analyzes the main stages of its evolution and the key factors that had influence on this process. Main attention is drawn to the transformation of the moral values of modern Ukrainian society.*

**Key words:** morality, Ukrainian society, structure of morality, moral values, globalization, universal ethic, liberalism.

УДК 17:111.852:168.522:37

ББК 87.7

Валентина Гриценко

## ЕТИКА–ЕСТЕТИКА–КУЛЬТУРОЛОГІЯ: ТРИЄДНІСТЬ ОСВІТНЬОЇ МОДЕЛІ

*У статті досліджуються підстави об'єднання етики, естетики й культурології в єдиний навчальний комплекс, закладається методологічна основа для подальшого вивчення розглянутої “триєдності”, виявляється їх високий освітньо-гуманістичний потенціал.*

**Ключові слова:** методологічне оздоровлення, цілісність людинознавчої моделі, чинники людинотворення, сутнісні маяки, людська універсальність.

Залишаючи поза обговоренням питання до болонської системи, чия натуралізація в українській вищій освіті не припиняє формувати дискусійне поле, усе ж зауважимо, що один з її наслідків є по-справжньому позитивним. Це характерна для неї інтеграція освітніх радикалів, спрямована на можливість при будь-якій, навіть надто вузькій, спеціалізації не втрачати зв'язку зі смисловою “материнською платою”. Таким чином, отримані на виході знання існують як система корелятивів. Вона живе кільцевою іннервацією: від сутнісного центра до похідної периферії, а від неї, збагаченої розумінням феноменів, знову до ядра, надаючи йому нового рівня легітимації. Вочевидь, усі знання, отримані в цьому орбітальному просторі, не є й не можуть бути точковими, а отже, така освітня модель є продуктивною. Однак у тривозі щодо перерозподілу педагогічного навантаження чи його можливої втрати, неминучих при інтеграції навчальних дисциплін, цей позитив залишився поза необхідною увагою.

Буде справедливим зауважити, що й у вітчизняній науковій думці відсутня традиція дослідження проблеми міжпредметної кореляції загалом, а тим більше – її розгляду

як освітньої стратегії, зумовленої наявністю спільного сутнісного ядра. Таким чином, обравши для аналізу дану проблему, ми не маємо попередників у строгому сенсі цього слова: інтерес до неї обмежений лише спорадичними дотиками.

Розробляти ж її можна по-різному, однак системне бачення – найвище, а отже, й найбільш бажане з можливих результатів – вимагає не лише теоретизування, а живого й до того ж постійного зв'язку з освітньою практикою. Їх взаємозв'язок створює необхідний оптимум для двостороннього збагачення, забезпечуючи надчутливість тандема до будь-яких змін у скоординованій міжпредметній системі та їх сутнісного характеру. Показовим у цьому розумінні є багаторічний досвід об'єднання трьох навчальних дисциплін на одній, однойменній, кафедрі філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Воно не є формальним, а має під собою добре аргументовану основу. Введення в навчальні програми культурознавчих курсів, спочатку у вигляді теорії й історії світової культури та його модифікацій, здійснювалось, як відомо, на останній хвилі переформатування філософських дисциплін, а також зникнення з навчальних планів “дисциплін нон грата” – історії КПРС та наукового комунізму, ідеологічного форпосту колишньої, радянської, системи вищої освіти. Створення перших культурознавчих посібників виявило певну тенденцію – прагнення гуманітаріїв різної спеціалізації, передусім тих, чиї предмети викладання “спочили в бозі”, заявити про свою дотичність до культурологічної проблематики та право на власний розсуд пропонувати її навчальний стандарт.

Поява відповідних видань на початку 90-х, їх некероване примноження й строкатість нагадували кампанію своєрідного “культурного лікнепу”, приправленого популістською експлуатацією ідей національної ідентифікації аж до спекуляції ними. Насправді ж звернення у викладанні до явищ української культури було чисто інформативним, аморфним у дидактичному, а тим більше – у виховному плані. Причина в тому, що лінійно-фактологічний принцип бачення та подання матеріалу, обраний за основу, є евристично недієздатним, надто в з'ясуванні головного – суті культури та її людинотворчих чинників. А без цього будь-які національні духовні феномени втрачають можливість бути дешифрованими у величинах загальнолюдського значення: вони згортаються в локальні смисли, утрачають свій духовно-виховний потенціал, а з ним – здатність впливати на формування справжнього патріотизму, а не його протилежності – етноцентризму.

Введення до стандартів вищої освіти курсу культурології змінило ситуацію принципово: культурологія, ставши в ряд філософських дисциплін, забезпечила давно пошукувану цілісність людинознавчої моделі. Не буде перебільшенням зауважити, що завдяки цьому й етика, й естетика вперше вповні усвідомили свій предмет. Це не могло не позначитись на системі їхнього викладання: діалектична єдність морального й естетичного, унаочнена процесами й феноменами духовної самореалізації людини, не залишила сумнівів щодо нагальності створення корелятивних навчальних програм та співвідносних із ними дидактичних методик. І ті й інші мали стати наслідком досліджень, координованих спільним змістовим ядром – природою згаданої єдності. У цьому випадку координація передбачає не просте, сумарне, об'єднання теоретичних зусиль етиків, естетиків та культурологів, а спільну для них зумовленість єдиним началом – людськістю. На практиці це може виражатись по-різному, та принципово важливо, щоб розуміння засад цієї єдності заклало спільну основу переформатування навчальних курсів з етики, естетики й культурології.

Сама можливість цієї процедури стала справжнім завоюванням вітчизняної філософії, зважаючи на її непросту долю в радянські часи. Її тодішня ідеологічна заангажованість давно є загальним місцем історичних екскурсів. Однак саме ця особливість парадоксально спрацювала на її відродження: загроза повної втрати філософією її суті викликала, врешті, рятівний опір – гаряче прагнення повернути їй здатність творення життєвих смислів, важливе, як ніколи, в умовах формування глобальної духовної кризи.

Для цього у філософію мала повернутись Людина, що зникла звідти з початком її ідентифікації належністю до політичної системи, раси, нації, віросповідання тощо. У реальному радянському бутті “звучати гордо” їй дозволяла лояльність до діючого режиму, опосередкована численними умовностями, з огляду на які визначалася лінія необхідної чи припустимої поведінки. Відповідно, і філософія розвивалась у точно визначених напрямі та межах<sup>1</sup>. Ось чому серед тогочасного філософського доробку даремно було б шукати праці, присвячені людині як такій – вона активно препарувалась, як “народжена Жовтнем”, як “людина соціалістичного типу” тощо, у кращому випадку ненадовго поверталася до свого справжнього смислу в глибоких історико-філософських дослідженнях. Тому кожного разу, коли виникав інтерес до сутнісних людських характеристик, наукова думка потрапляла в глухий кут.

Зміни готувалися підспудно, зріли між рядками цензурованих праць, крилися в нових для філософії контекстах. Усе частіше реальні проблеми людини не вкладались у звичні схеми її аналізу, традиційно орієнтованого на соціально-практичний зріз. Залежність громадянської позиції від більш глибоких чинників, ніж політичні симпатії та антипатії, з предмета кулуарних обговорень перетворилася на переконання, готове вилитись у відповідний теоретичний концепт.

Українська філософія ввійшла в цей проблемний простір органічно, вірна інтенціям української ментальності: одвічний кордоцентризм зробив її надзвичайно чутливою до внутрішнього людського змісту. (Не випадково пізніше такого потужного розвитку досягне в ній діяльнісний підхід, у межах якого предметно-практичний характер позиціонування людини у світі постає як продукт її сутності). Прийде час, і для вітчизняної філософії цей дискурс унаочнить проблему своєрідних, так би мовити, “сутнісних маяків” – тих здатностей, що, власне, і створюють людськість. Аналіз виявить їхню константність, не залишивши сумнівів, що за здатністю співпереживати, вірити, любити тощо, яка веде кожного з нас по життю, стоїть людська сутність і, що, відповівши, чому саме людина здатна до цього, можна, нарешті, дізнатись, хто вона як така.

Дати цим думкам теоретичний розвиток було надзвичайно складно, адже неможливо було обминути зроблене в цьому напрямі раніше, зокрема не марксизмом. Проте не секрет, що тривале ігнорування проблеми людини в її сутнісному вимірі на радянських теренах не було випадковим – об’єктивність вимагала визнати першість в її розробці ідеалістичної філософії, а стати за нею в чергу “послідовні” марксистки, звісно, не могли. Викликав питання навіть ранній К.Маркс: його юнацьке захоплення Гегелем для марксистів-ортодоксів було закликком до обачності в сприйнятті тогочасного його доробку на відміну від його інших, політично заряджених, праць, рекомендованих для широкого ознайомлення та опрацювання.

У цій ситуації єдиним каналом можливих змін ставала розробка світоглядних проблем. У марксистсько-ленінській філософії цей аспект традиційно залишався зоною аксіоматики, яка виключала будь-які зрушення, обертаючись навколо переконання, що “в умовах переможного розвитку соціалістичної революції марксистсько-ленінський світогляд став однією з вирішальних сил, що організують революційні дії мас у боротьбі за мир, соціалізм і комунізм” [3, с.455]. Це виключало будь-яке теоретизування вглиб, заохочуючи думку ковзати по поверхні, створюючи теоретичні філіграні образу “homo

<sup>1</sup> 1924 р. Б.Ейхенбаум із боєм констатував: “... Йде боротьба релігійного догматизму і схоластики. Я переконуюсь у цьому все більше й більше. На нас ринуло Середньовіччя. Ідея соціалізму і комунізму прийняла форму державної релігії, яка діє аналогічно до середньовічної духовної влади – аж до інквізиції тощо. Йде боротьба проти наукової думки як такої”. [1, с.137]. Аналогічні процеси відбувалися і в мистецтві: “теорія безконфліктності”, що мала засвідчити відсутність антагоністичних протиріч у країні переможного соціалізму, за час своєї чинності, тобто в період з 30-х до початку 50-х рр., перетворила художню творчість на підзвітний процес трансляції актуальних ідеологем, у корені знищуючи саму матерію художності.



soveticus” – заняття в радянському просторі вдячне, зважаючи на його безпечність для чинної політичної системи, а отже, й для заангажованих нею “теоретиків”.

Як територія ідеологічної благонадійності, світоглядна проблематика ставала перепусткою в санкціоноване філософування, надавала офіційний “дах”, рятівний для тих, чий справжній інтерес до людини не міг задовольнитись стандартом ідеологізованого бачення. У межах світоглядних питань філософії нові ідеї мали більше шансів на життя. Тому, коли філософська думка зробила поворот до людини як до світоглядної універсалиї, відкриваючи принципово новий філософський портал, фіскальна система не спрацювала. Це уможливило розвиток продуктивних концептів і легітимованих ними наукових напрямів та шкіл, зокрема званої сьогодні Київської філософської школи, чиї здобутки повернули вітчизняній філософії людинознавчу траєкторію, а разом із цим – і справжній смисл її існуванню. Українська філософія зробила перші кроки в цьому напрямі ще тоді, коли насправді “будь-яку спробу зробити людину центром філософських роздумів чи обґрунтувати пріоритетність філософської орієнтації на смисложиттєві питання кваліфікували як відхід від марксизму на позиції “абстрактного” (тобто “буржуазного”) гуманізму” [6, с.152].

Від досліджень логіки й методології науки, здійснених у 60-ті рр. П.В.Копніним, до сучасного визнання філософії “особливою духовною формою, відмінною від науки”, чиею “функціональною особливістю є задоволення світоглядних запитів людини”, що “не можуть бути уніфіковані і запропоновані у формалізованому вигляді (подібно до наукових вимірів дійсності) кожному як готовий продукт духовного пошуку” [4, с.3], проліг шлях потужного теоретичного пошуку. Його визначальною віхою стала праця “Людина і світ людини: категорії “людина” і “світ” у системі наукового світогляду” [5], що вивела Київську філософську школу на філософсько-антропологічну орбіту, заклавши необхідну методологічну базу для відповідних досліджень. Написана одним думцями, що прагнули повернути ідеологічно прагматизованій філософії К.Маркса її справжній гуманістичний смисл, вона надала вітчизняній філософській думці людиноцентрового прискорення, а з ним – можливість відповідати своїй дійсній суті.

При мінімальних пасах у бік ідеологічної риторики, зведених до визнання провідної ролі світогляду у виконанні програмних завдань комуністичного будівництва (при вихідному тлумаченні комунізму як “перспективи об’єктивно-закономірного розвитку всього людства”), вона гомогенна в реалізації прагнення “виявити діяльну основу і «практично-духовні» форми *єдності* людини і світу” [5, с.3].

Найважливішим підсумком цього дослідження стала проективність його результатів для нового розвитку всіх філософських наук та філософського теоретизування в інших сферах знань: в їх предметному просторі з’явилася людина вже не як продукт політичної чи іншої кон’юнктури, а як константна величина – як сутність, що є *родовою* “по відношенню до решти видоутворень дійсності” [5, с.4].

Актуалізуючи Марксову концепцію діяльності як універсального посередника в стосунках людини із сущим, автори книги розкрили її світоглядну перспективу в розумінні людини і світу, утвердившись на позиції бачення світу людини як “культурно-історично заданої” її об’єктивної дійсності, “яку вона не тільки споглядає, але й творить, практично й духовно перетворює, відтворює, спираючись на досвід попереднього розвитку, і в цьому нескінченному формотворенні створює саму себе, реалізує свої цілі та ідеали” [5, с.5].

Вільне від ідеології повернення до раннього Маркса дало на виході не загальні кліше, а теоретичний синтез – базу для методологічного оздоровлення вітчизняної філософії. Першими в континуум її використання ввійшли етика й естетика, чиї предмети безпосередньо пов’язані з людиною: обидві отримали можливість вирватись в їх осмисленні з тенет регламентованих, периферійно-прикладних підходів. Простором їх предметної легітимації став світ людини – єдність, створювана обопільною об’єктивацією сторін у діяльнісному самоздійсненні людини. Це задало етико-естетичним досліджен-

ням інший, порівняно з фактологічно-описовим чи декларативно-настановчим, масштаб, насамперед в їх методологічній складовій.

Здавалося б, мали стрімко змінитись і дидактичні моделі: прямі проєкції на практику викладання були зроблені працями В.П.Іванова, О.І.Фортової, А.С.Канарського. Однак у підручниках з етики й естетики із цього не скористались – новий теоретико-методологічний концепт був сприйнятий як ще одне, додаткове підтвердження діяльнісного характеру моральнісного та естетичного й не отримав необхідної активації в матеріалі. Можливість це змінити з'явилася саме з появою у філософії культурологічної складової. Її активний розвиток стимулювався прагненням цілісного бачення людини й поступовим утвердженням переконання, що воно можливе лише в просторі культури – продукті її самоздійснення. Побачена в такий спосіб, *культура виявила свою органічну зв'язаність з естетичним і моральнісним як рушіями саморозвитку людини: за нашим переконанням, саме в спрямованості першого на досконалість реалізується загальне для всього живого прагнення до завершеності, як можливості здійснитися, а в базовій для другого “здатності відноситись” – спосіб власне людського контакту зі світом* [7].

На нашу думку, ця реально діюча триєдність вимагає дидактичної відповідності в навчанні етиці, естетиці й культурології та, власне, й усім дисциплінам гуманітарного ряду, адже дає уявлення про людину як універсалью, концентруючи увагу на її сутнісних характеристиках. Апеляції до них у лоціях сучасної філософії підтверджують виправданість такого кроку. Та до цієї позиції ведуть не лише прямі шляхи, взяти хоча б історично свіже оголошення екзистенції єдиним повноправним “експертом” із питань людини: як виявилось, нескінченність її буттєвих “портретів” не дає розуміння її суті, вкотре актуалізуючи проблему визначення її граничних засад. І тут важко обминути зроблене в цьому плані К.Марксом. Бажання вбачати в його відповідному доробку “метафізику марксизму” викликає немало питань, адже некоректно асоціювати раннього Маркса (і Маркса-філософа загалом) з марксизмом у його ідеологічній експоненті, забувати послідовне протистояння класика спробам дати апріорну завершену світотворчу конструкцію на кшталт ідеалістичних систем і, нарешті, не зважати на те, що насправді в сутності людини він розкривав проєктивний потенціал її можливого саморозвитку, а не щось самосуцє.

Однак за будь-якої навігації в даному проблемному просторі маяками залишаються людська діяльність, суспільність, сутнісні сили людини, людська універсальність та креативність. Діяльнісне начало людини робить їх взаємозалежними, але й однаково значущими у творенні її сутнісного “портрета”: звернення до будь-якої із цих характеристик одразу відкриває загальний портал, неминуче виявляючи їх зв'язок між собою.

Концепт світу людини, розроблений та актуалізований представниками Київської філософської школи, не відбувся б без концепта діяльності як свого середостіння. Посередник у стосунках із природою, народжена в боротьбі за виживання, у колізіях людського буття, вона набула різноманітних форм. Ми погоджуємося з позицією В.П.Іванова, що поділяв діяльності на основні (фундаментальні) й неосновні, залежно від їх людинотворчого потенціалу.

Ця, на наш погляд, плідна думка вимагає своєї конкретизації й заслуговує на розвиток. Фундаментальними, за В.П.Івановим, є діяльності моральнісна та естетична, як ті, що, власне, і формують суто людське. У зв'язку із цим постає питання, що є ядром “суто людського” як складного композита. З нашої точки зору, ним є цілком конкретна людська якість, що може бути виражена в такій дефініції: *людина – це істота, яка і прагне, і здатна долати в собі тварність, замінюючи її духовністю*. Свідомо чи не-свідомо, процес цей здійснюється неспинно, передбачаючи постійні перетікання в обидва напрямки. Результат його не може бути остаточним: навіть разом із фізичним кінцем не припиняється вияв пріоритетів індивідного самоздійснення – смерть унаочнює його справжню доміную, передусім у можливості пролонгації духовної. Остання ж – продукт суспільної природи людини, того внутрішнього зв'язку з іншими, чия наяв-

ність є для людського конститутивною, а втрата (реальна чи уявна) позбавляє життя будь-якого сенсу і, врешті, цінності.

Усвідомлення себе через іншого від начал людської історії формувалося та зміцнювалося в єдиноможливому – солідарному – протистоянні та освоєнні світу. Суспільність – база всіх видів діяльності, як інструментів людинозбереження, в основних – естетичній та моральній – набуває найбільшої транспарантності: у першому випадку – у прагненні жити в гармонії зі світом, спілкуватись із подібними до себе – у другому. Почуттєвий характер цих фундаментальних видів діяльності забезпечує їх надзвичайну людинотворчу пластичність.

Складові будь-якої суто людської дії, вони наповнюють життям абстрактні для студента концепти сутнісних сил людини та людської універсальності. Вихідні як для естетики й етики, так і для культурології, вони стають доказом їх сутнісної кореляції, забезпеченої творенням, існуванням та збереженням духовності. Пов'язана із цим і вельми необхідна розмова про притаманну кожному універсальність набуває сенсу з пояснення їх обумовленості родовими людськими потребами й того, що специфічним способом їх реалізації завжди залишається діяльність, що переконливо виявлено в естетичному й моральнісному.

Усвідомлення власної універсальності в його найбільш плідній формі – у переживанні – починається з розуміння своєї відповідності Універсуму й того, що сутнісні сили людини є ключами до нього, а їх кількість незчисленна. За часи людської історії лише дециця з них реалізована, активація ж нових відбувається у відповідь на незнані раніше колізії в стосунках людини зі світом. Щоб рухатись далі, людина має їх освоїти – прийти до розуміння їхньої суті. Це потребує точного підбору ключів, який забезпечує властива людині, як істоті універсальній, здатність пізнавати світ за мірою кожного явища, тобто за його сутністю. Таким чином, несучи в собі універсальний набір ключів, людина є єдиною планетарною істотою, здатною ввібрати в себе (звісно, в ідеальній формі) усе безмежжя Всесвіту.

Без сумніву, визначальна для людини здатність до творчості – джерела всіх надбань людства – зростає саме на цьому ґрунті, передбаченням чого стало відоме твердження про суто людське вміння “творити за законами краси”. Та з'ясування сутнісних засад креативних інтенцій дозволяє позбутись розповсюдженого розуміння творчості як художньої діяльності, усвідомити її багатоліке людинотворче значення, а з цим – відповідальність за власний результат. Так, триєдиний концепт етики, естетики й культурології, забезпечуючи цілісне бачення чинників та рушіїв розвитку духовності, перетворюється на стимул духовно орієнтованого особистого самоздійснення.

1. Цит. за кн.: Кертіс Дж. Борис Ейхенбаум : тексти, документи, исследования / Дж. Кертіс. – М. : Сов. писатель, 1999. – 203 с.
2. Шинкарук В. І. Філософія і духовна культура України / В. І. Шинкарук // Трибуна. – 1991. – № 7 – С. 23–25.
3. Мировоззрение // Философская энциклопедия : в 5 т. / глав. ред. Ф. В. Константинов. – М. : Сов. Энциклопедия, 1964. – Т. 3. – 584 с.
4. Горак Г. І. Філософія : курс лекцій / Г. І. Горак. – К. : Вілбор, 1997. – 272 с.
5. Человек и мир человека (Категории “человек” и “мир” в системе научного мировоззрения) / Шинкарук В. І. [та ін.]. – К. : Наук. думка, 1977. – 342 с.
6. Табачковский В. Г. Мир открыт только для открытой головы / В. Г. Табачковский // Философская и социологическая мысль. – 1991. – № 6. – С. 152–160.
7. Фортова А. И. О диалектическом единстве нравственного и эстетического / А. И. Фортова. – К. : Либідь, 1985. – 152 с.

*In the article are probed the grounds of association of ethics, aesthetics and culturology in the general educational complex, establishes a methodological basis for further study to examine the “unity”, it appears their high educational and humanistic potential.*

**Key words:** *methodological making healthy, integrity of model of study of human nature, factors of creation of man, essence lighthouses, human universality.*

УДК 1(091) Франк:111  
ББК 87.3(2)6

Вікторія Ларіонова

### ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ С.Л.ФРАНКА

*У статті розкривається генезис та основні риси філософії релігії видатного російського мислителя Семена Людвиговича Франка (1877–1950), визначається її місце у філософській системі, в пошуках нової онтологічної парадигми ХХ ст., у взаємозв'язках з іншими філософськими напрямками світової філософії.*

**Ключові слова:** філософія релігії, релігійна філософія, філософія інтуїтивізму, базова модель інтерпретації філософії релігії.

Філософія С.Л.Франка (1877–1950), будучи взагалі однією з найбільш ґрунтовних і продуманих в історії не лише російської, але й світової філософії, намічає дуже важливі шляхи як теоретичного, так й історичного розгляду філософських проблем, пов'язаних із розумінням релігійних феноменів.

Не можна не помітити, що еволюція, яку зазнали філософські погляди С.Л.Франка, особливо простежується саме в його філософії релігії. Ні його дитяча релігійність (описана ним у спогадах – явно не без впливу його власних пізніших концепцій [11, с.44, 53], ні його ставлення до релігії марксистського періоду (“я діяв як загіпнотизований, немов уві сні”, – писав він про цей період у тих же спогадах [11, с.46] не можуть стати предметом справжнього дослідження. Ми почнемо свій розгляд з того періоду філософської активності Франка, який він сам пов'язував з ідеєю “філософії культури” і який знайшов своє вираження в першій за часом збірці його статей “Філософія і життя” (1910), а також написаних спільно з П.Б.Струве “Нарисах філософії культури” (1905) і ряді інших праць.

Філософія культури – центральний задум Франка цього періоду, інші філософські дисципліни підпорядковані йому так само, як їх предмети підпорядковані самій культурі. Філософія релігії не виняток, і релігія розглядається тут як частина або аспект культури, хоча й найважливіший: культура має бути обґрунтована саме релігійно й тільки релігійно вона може бути обґрунтована [13, с.530].

Що ж розуміє Франк під культурою і під релігією та як він мислить їх співвідношення?

“Культура є сукупністю абсолютних цінностей, створених і створюваних людством і які становлять його духовно-громадське буття. У свідомості людства живе ряд вічних ідеалів – істина, добро, краса, святиня, що надихають його на творчість наукову, художню, моральну і релігійну” [19, с.177]. Можна сказати, що поступове виявлення й прагнення до зняття протиріч, закладених у цьому, неокантіанському за суттю, визначенні культури й склало основну рушійну силу подальшої еволюції поглядів Франка. Із цих протиріч два звертають на себе особливу увагу: між абсолютним характером цінностей та їх створеністю й між тим, що тут мається на увазі суто особистий характер творчості і “духовно-громадське буття”, в якому вона реалізується. Посилаючись на неокантіанство Віндельбанда й Зіммеля теоретично, в плані духовного налаштування, це розуміння культури опирається на пафос епохи Відродження та філософії Ніцше, що тлумачиться в дусі “гуманістичного індивідуалізму”.

Неокантіанський трансценденталізм виявляється гідною теоретичною базою для цього індивідуалізму. У статті “Про критичний ідеалізм” (1904) друге безпосередньо впливає з першого: “Оскільки тільки в особистій свідомості нам дана трансцендентальна сфера, інакше кажучи, оскільки особиста свідомість є єдиною точкою, в якій емпірична дійсність перетинається з іншими, такими, що переважають за її духовно-моральнісним значенням, моментами життя, то носій цієї свідомості, особистість, є єдиною формою живого втілення моральності, єдина доступна нам конкретизація абсолютного” [7, с.193].

Святиня, як цінність, і релігійна творчість, що здійснюється у світлі цієї цінності, стоять в одному ряді з іншими цінностями й видами творчої активності людини. Таке розуміння культури припускає й відповідне розуміння релігії.

Варто зазначити, що Франк був добре ознайомлений із провідною літературою з проблем філософії релігії – як сучасною йому, так і попередньою. На початку ХХ століття він виступає як перекладач, редактор, автор рецензій і статей про Спінозу, Шлейєрмахера, Ніцше, Віндельбанда, Зімеля, Когена, Джемса, Гуйо тощо. За окремими зауваженнями видно, що він був добре знайомий із полемікою навколо модернізму тогочасного католицизму. Немає потреби доводити, що він добре орієнтувався й брав активну участь і в обговоренні відповідної проблематики в російській думці. Проте, як простежується з рецензій і полемічних виступів, він не ототожнював свою позицію ні з “неоправослав’ям” П.Флоренського, С.Булгакова, В.Ерна, ні з “новою релігійною свідомістю” Д.Мережковського, ні з “містичним анархізмом” Г.Чулкова, ні з неокантіанством редакції “Логоса”: усі вони характеризуються ним як надміру “догматичні”.

В основі релігії лежить, за Франком, віра, що не підлягає теоретичному обґрунтуванню (проте і теоретичному спростуванню), і розуміється як “первинний факт внутрішнього досвіду”.

Знайомство з філософією Ніцше відіграло надзвичайно суттєву роль і в духовному, і у філософському становленні Франка. Як пізніше згадував П.Б.Струве, він сам писав: “Під впливом Ніцше у мене здійснився справжній духовний переворот...: мені вперше, можна сказати, відкрилась реальність духовного життя” [1, с.411]. Проте для Франка (як і для, наприклад, Л.Шестова) Ніцше був не стільки критиком християнства, скільки людиною, що “заново висунула проблему релігії”. С.Франк ніколи не був “ніцшеанцем” у звичному сенсі цього слова. Уже у першій своїй філософській статті (1903), якраз присвяченій тлумаченню етики Ніцше, він стає на шлях перегляду спадщини німецького філософа. Перш за все, це стосується саме філософії релігії: як ми побачимо далі, намагаючись осмислити цей феномен, Франк явно шукає такого його розуміння, яке долає ніцшеанську критику.

С.Франк намагається протиставити тут концепцію *природної релігійності*, як супротивну “догматизму” *історичної релігії* й тим самим подолати ніцшеанську критику християнства. Саме робота релігійної думки повинна здійснити проголошену німецьким мислителем “переоцінку цінностей”. Тим самим і Ніцше (щоб він сам не думав із цього приводу) виявляється релігійним мислителем, що не заперечує релігію, але здійснює революцію всередині самої релігійної свідомості.

Ця переоцінка проявляється, зокрема, в становленні “нової моральної свідомості”, що виростає з потреби “здолати той строгий дуалізм між добром і злом, який лежить, поза сумнівом, в основі історичного християнства”, при прийнятті якого Бог виявляється “партією в спорі двох ворожих сил”. У такій постановці питання християнство неминуче переходить у “маніхеїзм”, а проблема теодицеї виявляється нерозв’язаною.

Цікаво, що із цих же позицій Франк критикує й інші напрями російської думки того часу, наприклад, “нову релігійну свідомість” Д.Мережковського і Д.Філософова, а також ідеї М.Бердяєва. Погоджуючись з указаними авторами у визнанні релігійної цінності культури й необхідності її релігійного обґрунтування, у тому числі таких її сфер, як наука, мораль, політика, Франк у той же час уважає, що обраний ними (і більшістю російських мислителів того часу) шлях цього обґрунтування неефективний і насправді веде до поглинання цих сфер релігією, з одного боку, і до свідськості самої релігії – з іншого. Причину цього Франк убачає в збереженні ними догматичного характеру віри, кінець кінцем – у збереженні в релігії принципу авторитету, з властивою йому репресивністю [13, с.531, 534–535]. У результаті виникає свого роду релігійний раціоналізм, який, “наближаючи й спрощуючи небесне, послабляючи принципову грань між вірою і розумом, призводить до поглинання релігією всіх інших форм духу і життя” [6, с.585].

Сам Франк однозначно робить вибір на користь релігії як вільного, не підлеглого жодним догматам переживання святині розумним духом людини. Релігійна істина, поруч з атрибутом загальнообов'язковості й загальновизнаності (пов'язаним із характерною соборністю релігійного життя), має вимір персоналістичності, адже відкривається в безпосередньому особистісному досвіді людини.

Головне, що відрізняє погляди філософа – це критичне ставлення до релігійно-політичного утопізму, до надмірного зближення релігійних і партійно-політичних оцінок, що призводить до редукування релігії на рівень службового засобу “суспільного прогресу”. У цьому відношенні його релігійна позиція тісно поєднувалась російським світоглядом узагалі.

Проте поступово в поглядах Франка намічаються зміни. Це передбачає, мабуть, вплив Гете, знайомство з творчістю якого в 1908 р. змусило філософа приступити до перегляду колишнього суб'єктивізму [1, с.465–466]. Спочатку властивий Франку радикальний індивідуалізм замінюється більш зваженою позицією. Уже у вехівській статті Франк замінює “релігійний індивідуалізм” “релігійним гуманізмом” [19, с.199]. У рецензії “До характеристики Гете” він висловлює переконання, що “неупереджене і всебічне конкретне з'ясування буття завжди дає нам картину єдності множинності, суцільності розрізненого, універсального зв'язку відособлених елементів” [16, с.365]. Індивідуалізм та універсалізм постають тут як односторонності, які “змушені або насилувати реальність, або ж непослідовно пом'якшувати свої висновки” [16, с.364]. Тут легко пізнається майбутня проблематика “Предмета знання”.

Утім, з точки зору філософії релігії важливішою є здійснена також за допомогою Гете переоцінка іншої антиномії – антиномії природи й культури. Саме Гете допомагає Франку продумати їх співвідношення більш послідовно, виходячи з постулату: “хто не бачить природи всюди, той ніде не бачить її як слід”. Для Франка це означає: “природа є усе, і зовні окрім природи немає нічого” [16, с.358]. Застосована до сфери культури і релігії, ця максима припускає відмову від протиставлення природного – неприродного, особи – традиції, природній релігії – догмата, міфу й ритуалу, які виявляються “природними” не меншою мірою, ніж релігійне почуття як таке. Цей перегляд призводить до негативних наслідків. У невеликій статті-рецензії “Штірнер і Ніцше в російському житті” Франк протиставляє двох німецьких мислителів: “Нігілістичному індивідуалізму Штірнера протистоїть творчий і віруючий (тобто релігійний) індивідуалізм Ніцше” [16, с.373]. Тут же, проте, виявляється необхідність перегляду індивідуалізму взагалі: “Має відбутися не лише перебудова індивідуалізму, але й деякого роду принципове подолання його” [16, с.374].

Міняється, точніше, коливається й уявлення про співвідношення релігії і науки. Скептичний релятивізм, який постає мовби природним союзником індивідуалізму, при прояві прагнення до універсалізації виявляється надто небезпечним союзником: “руйнуючи науку, він коливає й об'єктивність релігійних думок” [16, с.381]. Тому, розрізняючи наукову істину й догмат про їх природу, Франк, проте, прагне до узгодження їх змісту. Важливим кроком у цьому напрямі було б, з його точки зору, наукове (точніше, філософське) обґрунтування віталізму й телеології. Тим самим актуальним виявляється питання про об'єктивне пізнавальне значення релігійної істини, тобто догмата.

Усе це зумовлює рішучіші зміни і в релігійному світогляді Франка, і в його філософії релігії. В особистому плані це робить для нього, єврея з радикальним політичним минулим, можливим прийняття в 1912 р. християнства. У теоретичному плані це спочатку веде до перегляду й більш поглибленого розгляду ряду проблем філософії релігії у зв'язку з концепцією “живого знання”, що розробляється в цей час, а пізніше (уже в еміграції) принципово міняє положення філософії релігії як дисципліни в системі його поглядів: з одного з розділів філософії культури вона стає центральною філософською наукою, гносеологією, що зводить воедино й обґрунтовує досягнення онтології, антропології, соціальної філософії.

Цей період був відрефлектований самим Франком у відомій праці “Крах кумирів” і певним чином відбився в усіх його наступних роботах. Одним із цих полеглих кумирів не випадково виявився “кумир культури”: “Старе, логічно смутне, але психологічно цілісне і єдине поняття “культури”, як загальний комплекс досягнень людства, розклаталося на наших очах, і нам з’ясувалася його складність, суперечність і неузгодженість” [20, с.142].

Концепція “живого знання” як варіант інтуїтивізму формується у Франка в кінці 1900-х – на початку 1910-х рр. у зв’язку з дослідженням функцій і можливостей художнього пізнання у творчості Гете (1910) і Тютчева (1913). Одночасно в ряді статей розробляються чисто гносеологічні й онтологічні аспекти концепції, яка знаходить своє остаточне оформлення в першій фундаментальній філософській праці філософа – “Предмет знання” (1915). Неокантіанський трансценденталізм, що корелював із первинним індивідуалізмом Франка, тут остаточно поступається місцем базовій теоретичній концепції – онтологічному реалізму. Згідно з новою концепцією, абстрактним знанням про предмет, сформульованим у поняттях, передують “живе знання”, тобто володіння предметом у цілісному його переживанні, свого роду безпосередній онтологічний контакт із ним. Це переживання, “знання у формі буття”, методологічно й змістовно завжди багатше за відповідне предметне знання, яке є ніщо інше, як деяка його схематизація.

З поворотом від критицизму до абсолютного реалізму проблема релігії посідає більш органічне місце в його філософуванні. Тоді ж Франк уперше намагається застосувати концепцію живого знання до філософії релігії в статтях, присвячених ідеям В.Джемса і Ф.Шлейєрмахера, написаних паралельно з підготовкою “Предмета знання”, відповідно в 1910 і 1911 рр.

Ці полемічні статті спрямовані проти характерної для епохи Просвітництва раціоналізації релігії, що зводить її до тієї або іншої системи церковних догматів, яка потім або заперечується “в ім’я точного позитивного знання”, або стверджується як деяка надраціональна, але в той же час є такою, що претендує на унікальну істинність метафізичною теорією, що підпорядковує собі всі інші форми і сторони духовного життя. У подоланні цих раціоналістичних забобонів Франк убачає основну заслугу Ф.Шлейєрмахера і В.Джемса. Вони не просто зробили неможливим для інтелектуально-чесних мислителів огульне заперечення релігії, але докорінно змінили й уявлення про її суть та шляхи її пізнання.

Виправдання релігії повинно відбуватись не шляхом раціонального доведення, а шляхом усвідомлення первинності і філософської легітимності її джерела: інтуїції та містичного досвіду, тобто віри.

Релігію тепер можна визначити як “далеке від усяких міркувань безпосереднє переживання, особливий, захоплюючий емоційно-вольову сферу містичний досвід, який, подібно до будь-якого досвідченого пізнання, містить очевидність у самому собі і з точки зору свідомості, що сама переживає його, не потребує ніякого абстрактного обґрунтування свого змісту” [17, с.13]. Звідси й інтуїтивістський варіант “виправдання” релігії. Таким чином, істини релігії – догмати – дані не завдяки мисленню, як наукові істини, а завдяки почуттям, і тому ці два основні види знання не можуть суперечити один одному. При цьому Франк підкреслює, що слово “почуття” в даному випадку не є цілком тотожними звичайному розумінню емоційності: “Справжній сенс ототожнення релігії з почуттям полягає в Шлейєрмахера в тому, щоб охарактеризувати її як життя, як свідомість, невід’ємну від повноти переживання, що височіє над цариною теорії і практики, і єдність”, що утворює їх. Крім того, релігійним є не всяке емоційне знання, але головним чином “безпосередня свідомість, що все кінцеве існує лише в нескінченному й через нього, усе тимчасове – у вічному й через нього” [4, с.92].

Шлях до нової онтології, який прокладав російський філософ, з очевидністю проходив саме через філософію Абсолютного. Та абсолютна реальність, яка відкривалася перед поглядом філософа вже в Предметі знання та Душі людини, не могла не приводи-

ти до думок про Бога, про його місце у філософському світогляді й про необхідність його філософського осмислення.

Це розуміння релігії ставить її в особливе положення в людському світі й породжує нові проблеми. Передусім, Франк, як і раніше, відрізняє власне релігійне життя від *релігійного знання* і *релігійної практики*. Те й інше виникає лише при зіткненні релігії як такої, відповідними аспектами людського життя в цілому. Це протиставлення, проте, на відміну від колишньої позиції Франка, позбавлено негативності. Перехід релігії в “інобуття” постає тут як щось “природне”, у зазначеному вище сенсі. Із цієї точки зору Франк уточнює поняття догмата: “Догмати суть тільки символічні фіксації в рефлексії своєрідного життєвого змісту релігійної свідомості, потрібні для абстрактного з’ясування цього змісту й повідомлення його іншому” [4, с.99–100]. Тут знову і в складнішій постановці виникає й інша вже відома нам проблема – проблема взаємовідношення релігії й культури: “Релігія, будучи сама по собі верховним і абсолютним началом духовного життя, має бути в той же час все ж зрозуміла як одна з функцій духу, що не утрудняє інших його відправлень і не зливається з ними; цю важку проблему ієрархії духовних сфер, органічній нерозривності і разом диференційованій функцій духовного життя” [4, с.99–100] виразно усвідомлював уже Шлейєрмахер, і подальші дослідження Франка в галузі філософії релігії спрямовані саме на її вирішення. На його погляд, Шлейєрмахер указував можливість такого підходу до релігії, при якому вона не редукується ні до якої іншої сфери людського життя й навіть зберігає свою зверхність по відношенню до цих сфер, але так, що властива багатьом традиційним (і новим, утім, також) релігіям репресивність виявляється лише історично скороминущою і, по суті, неадекватною релігії формою духовності. Проте при цьому Франку, як і Шлейєрмахеру, принаймні на перших порах, доводиться принести в жертву загальнозначущість релігійних істин. Релігійна істина настільки пов’язана з особистою самосвідомістю кожного, хто переживає її, що, згідно із Шлейєрмахером, “у релігії взагалі немає помилок”. Як резюмує його персоналістичні погляди Франк, “індивідуальність, особиста самосвідомість людини, є тією точкою в ній, через яку вона найглибше пов’язана з істинним і нескінченим буттям і найточніше відбиває його” [4, с.105].

Посилаючись на ідеї В.Джемса про *релігійний досвід*, як “почуття присутності невидимого”, і намічений англійським психологом “метод радикального емпіризму, російський філософ розгортає теорію віри як безпосереднього досвіду сприйняття абсолютної реальності. Істина віри, згідно із цією теорією, не потребує доказів і не спирається на логічні умовиводи та інше знання – вона є безпосередньо очевидною. Це є форма надчуттєвого досвіду – аналогічного досвіду моральному та естетичному.

Отже, на зміну колишньому індивідуалізму приходять уявлення про Всеєдність – складну взаємну переплетеність і співвіднесеність усіх елементів та аспектів буття й людського життя, структура якого найточніше була визначена Франком у “Незбагненному” як “*антиномістичний монодуалізм*”. Цей термін зустрічається в “Незбагненному”. У “Предметі знання” йому відповідає поняття “одвічна дугедність”. Ми вважаємо, що думка ряду дослідників творчості Франка, ніби терміном “монодуалізм” останній лише “прикривав” іманентно властиве його творчості й концепції Всеєдності взагалі прагнення до монізму, не має досить вагомих підстав у текстах Франка. В основі цієї думки, на наш погляд, лежить позанаукове за своїми мотивами прагнення продемонструвати несумісність філософії Франка й того, що представляється цим дослідникам “православним світоглядом”. Слід зауважити, що всупереч думці цих дослідників (особливо В.В.Зеньковського), концепції монодуалізму і Всеєдності, будучи дійсно свого роду ключами до системи Франка, не є, проте, невідрефлектованими передумовами цієї системи, про що свідчать дві обставини. По-перше, вони стали результатом довгого становлення думки філософа і, по-друге, введення їх у хід міркувань щоразу спеціально обґрунтовується. Проте індивідуалізм, точніше, персоналізм, як ми щойно бачили, при цьому зовсім не зникає. Він



отримує глибше обґрунтування, що приводить Франка згодом до ідеї боголюдськості, яка в згорнутому виді міститься вже в наведеній вище цитаті. Поєднання цих принципів повинне, на наш погляд, розглядатись як засаднича інтуїція, вираженню якої присвячує Франк у зрілий і пізній період своєї творчості всі свої інтелектуальні зусилля. Антиномістичне, а тому надраціональне, поєднання єдності й нарізності, відмінності й взаємопроникнення, виявляється тут фундаментальним структурним принципом й одночасно методом опису буття, стосунків його сфер та елементів між собою, їх власного внутрішнього устрою, їх ставлення до Абсолютного буття. Саме на цьому фоні прояснюється засаднича для людського буття дивуєдність “Бог-зі-мною”, предмет опису як у рамках філософської антропології [12, с.205–212], так і в рамках філософії релігії [5, с.505–509], з відповідними імплікаціями для інших філософських дисциплін.

Сумарно хід думки Франка можна описати приблизно таким чином. У трьох основних для його системи онтологічних сферах: предметному бутті, внутрішньому світі людини, соціальному бутті – власне пізнавальне відношення виявляється можливим завдяки більш фундаментальному, дорефлексивному відношенню суб’єкта до буття, яке Франк визначає як відношення “живого знання”. Тим самим і саме буття в кожному з трьох випадків виявляється мовби двоскладовим: сфера визначеностей, яка розкривається в предметному знанні, що передує суб’єктові як деякий об’єкт, спирається на пережиту в позиції “живого знання” суцільність, цілісність цієї сфери, в яку суб’єкт відчуває себе включеним. Цей фундаментальний досвід принципово не може бути вичерпаний ніякою, скільки завгодно багатою, системою предметного знання, оскільки завжди містить у собі елемент “незбагненого”. У свою чергу, кожна з указаних цілісностей виявляється не чим іншим, як специфічним для кожної сфери проявом Абсолютного буття. У предметному бутті воно відкривається, як джерело його одвічної дивуєдності, у сфері суб’єктивності – як основа духовного життя, в соціальній сфері – як Боголюдська соборна єдність Церкви, не в спеціальному богословському, але в соціально-філософському її розумінні. Тим самим відкривається спеціальна предметна сфера філософії релігії: пізнання предметного світу, самопізнання, освоєння соціальної дійсності сутнісно містить у собі релігійний елемент, що ховається відносно “живого знання”, вказує на сферу Абсолютної реальності, що обґрунтовує всі свої окремі, своєрідні прояви.

Таким чином, подібно до того, як естетика була колись “замковим каменем” “Системи трансцендентального ідеалізму” Шеллінга, в зрілій системі Франка ця роль, безумовно, належить філософії релігії. Ні онтологія, ні теорія пізнання, ні антропологія, ні соціальна філософія не можуть претендувати на цей статус, незважаючи на те, що в усіх цих сферах Франку належать видатні досягнення. Причина цьому проста: усі вони або службові по відношенню до цієї основної теми (незалежно від того, чи усвідомлював це з самого початку сам філософ чи ні), або похідні від неї. Філософія Франка цілком заслуговує на назву “релігійної” саме в тому сенсі, що філософія релігії посідає в ній цю специфічну роль: усі частини споруджуваної мислителем філософської системи ніби підводять до неї для того, щоб під час розробки її особливої проблематики отримати, як висловився сам філософ, “зріліше й поглиблене формулювання” [12, с.4].

Окрім окремих статей і брошур провідні ідеї філософії релігії містять, цілком або частково, три великі праці Франка. Центральне місце тут належить його філософському шедевру “Незбагненне” (1939), де ми маємо справу зі спробою об’єктивно-наукового дослідження цієї проблематики. У плані особистого сповідання віри та ж проблематика є присутньою в апологетичних нарисах “З нами Бог” (1945 г., російською мовою опублікована посмертно в 1964 р.). Нарешті, остання філософська праця Франка “Реальність і людина” (1949 р., опубл. також посмертно в 1956 р.) може розглядатись як більш-менш удала спроба поєднати обидва начала – об’єктивне й особисте, причому можливість такого поєднання для самого Франка зовсім не була чимось само собою зрозумілим.

Отже, відношення людини до Абсолютної реальності є також передусім досвідом, а не знанням. Зазначені вище тенденції властиві вже ранній думці Франка: ідея природної релігії, прагнення до синтезу індивідуалізму й універсалізму – отримують у його пізній творчості всебічне обґрунтування й розробку, проте тепер вони звучать швидше апологетично, ніж критично. На ґрунті уявлення про релігійний досвід, як основи релігії й джерелі релігійного знання, Франк здійснює переосмислення таких фундаментальних категорій релігійної думки, як “віра”, “одкровення”, “авторитет” та ін. При цьому хотілося б особливо підкреслити: те, що комусь може здатися модернізацією християнства, комусь непотрібною консервацією віджилої лексики, а комусь поверненням до справжніх витоків віри, передусім (і в цьому його справжня цінність) є, по можливості, неупередженим дослідженням певних форм людського досвіду і в той же час пошуком адекватної мови для опису досвіду власного.

Традиційне питання про співвідношення віри й розуму отримує тут нову постановку, в якій критика Франка з боку думки, готової засудити філософію, виходячи з богословських засад, уже передбачена [9, с.88–95].

Отже, в релігійній філософії, варіант якої будував С.Франк, філософія й релігія збігаються за своїм предметом, але вони різні за методами, якими “опановують” цей предмет.

Тим не менше, та обставина, що Франк, що пройшов школу і марксистської, і ніцшеанської критики релігії, визнав урешті-решт мову християнської віри адекватним засобом для вирішення цих проблем, було, безумовно, не випадковою примхою й не даниною традиції, а обґрунтованим і відповідальним рішенням, прийнятим філософом у результаті тривалої духовної й інтелектуальної роботи.

Франк не переходив меж богослов'я, як, наприклад, С.Булгаков, і не писав основ християнської філософії, як В.Зеньковський. Щоправда, він характеризує Світло в темряві як своєрідний богословський трактат, але ця форма не відповідає характеру його думки. Тому трактат перетворюється на спробу релігійного осмислення ідейно-життєвого досвіду самого автора. Тут важливо підкреслити, з одного боку, суто екзистенційний підхід Франка до проблеми, а з другого, на відміну від чистого екзистенціалізму, – це підхід скоріше соборно-екзистенційний.

Позиція Франка наприкінці життя – це позиція вільного релігійного філософа й одночасно – глибоко віруючої людини.

1. Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве / С. Л. Франк // Непрочитанное. – М., 2001.
2. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М., 1992.
3. Франк С. Л. Культура и религия / С. Л. Франк // Русское мировоззрение. – С. Пб., 1996.
4. Франк С. Л. Личность и мировоззрение Ф. Шлейермахера / С. Л. Франк // Живое знание. – Берлин, 1923.
5. Франк С. Л. Непостижимое / С. Л. Франк // Сочинения. – М., 1990.
6. Франк С. Л. Новая книга Н. А. Бердяева / С. Л. Франк // Русское мировоззрение. – С. Пб., 1996.
7. Франк С. Л. О критическом идеализме / С. Л. Франк // Непрочитанное. – М., 2001.
8. Франк С. Л. О свободе совести / С. Л. Франк // Русское мировоззрение. – С. Пб., 1996.
9. Франк С. Л. Письмо к другу / С. Л. Франк // Русское мировоззрение. – С. Пб., 1996.
10. Франк С. Л. Предмет знания / С. Л. Франк // Душа человека. – С. Пб., 1995.
11. Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли / С. Л. Франк // Русское мировоззрение. – С. Пб., 1996.
12. Франк С. Л. Реальность и человек / С. Л. Франк. – С. Пб., 1997.
13. Франк С. Л. Религия и культура / С. Л. Франк // Русское мировоззрение. – С. Пб., 1996.
14. Франк С. Л. Религиозная философия Г. Когена // Русская мысль. – 1915. – № 12.
15. Франк С. Л. Очерки философии культуры / С. Л. Франк, П. Б. Струве // Непрочитанное. – М., 2001.
16. Франк С. Л. Философия и жизнь / С. Л. Франк. – М., 1910.
17. Франк С. Л. Философия и религия / С. Л. Франк // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. – Берлин, 1923.
18. Франк С. Л. Философия религии В. Джемса / С. Л. Франк // Живое знание. – Берлин, 1923.

19. Франк С. Л. Этика нигилизма / С. Л. Франк // Вехи. Из глубины : сб. статей о русской интеллигенции. – М., 1991.
20. Франк С. Л. Крушение кумиров / С. Л. Франк // Сочинения. – М., 1990.

*The article reveals the main features of the genesis and philosophy of religion of outstanding Russian thinker – Semen Frank (1877–1950), is determined by its place in the philosophical WebBuilder Please, looking for a new ontological paradigm of the twentieth century, in relationship with other philosophical trends of world philosophy.*

*Key words: philosophy of religion, religious philosophy, intuytyvizm philosophy basic model interpretation of philosophy of religion.*

**УДК:21+168.522:81'42**  
**ББК 86.2/3**

*Дарина Гетьман*

## **ДИСКУРС РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ І РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТИ**

*У статті з культурологічних та релігієзнавчих позицій аналізуються особливості ідентифікації феномену релігії як духовного та суспільно-культурного явища.*

*Ключові слова: релігія, ідентичність, релігійна віра, українська культура.*

Дослідження релігійної ідентичності через призму дискусій у різних гуманітарних науках потребує міждисциплінарного підходу з огляду на природу явища. Тому під час розгляду проблеми релігійної ідентичності ми зосереджуємось на суміжних теренах двох засадничих дисциплін – культурології та релігієзнавства, для яких релігія та її ідентичність є базовим предметом дослідження. Вихідним матеріалом слугують концептуальні й прикладні трактування складових релігії як духовного феномену, які істотно впливають на форму і зміст самої релігії та її ідентичності (тожсамості).

У своїй розвідці ми використовуємо кілька понять, які – попри позірну очевидність їхніх значень – потребують додаткового пояснення: ідентичність, релігія, культура, релігійна ідентичність та її складові тощо.

Існує загальноновизнана думка про те, що релігію витворюють віра, як джерельна складова теології – теоретичного й практичного обґрунтування, і функціонування віри [12, с.518–519], а також культура, як продукт духовного й обрядово-культового наповнення релігії. Синтез цих двох понять у контексті розгляду суті феномену релігії набув особливого значення й звучання в Україні в кінці ХХ століття у зв'язку не лише з поверненням свободи церкви та релігії в державі й можливості повернутись до відновлення й розвитку її ідентичності, але й з огляду на жваву дискусію в українській релігійній культурі щодо духовних проблем національної ідентичності й особливостей сучасного націєтворення. Останній аспект проблеми став предметом обговорення не тільки учасників активного культурного життя, але є й предметом аналітичних рефлексій культурологів, літературознавців, істориків і політологів [9; 10; 11].

Аналіз українських дискусій про релігійно-культурну ідентичність України потребує міждисциплінарного підходу: уже сама тема лежить на перетині теології (богослов'я), історії українського християнства, історії культури та культурної антропології, історії ідей та історії націєтворення.

Окрім уже згаданих досліджень Василя Марчука, присвячених проблемам церкви, духовності й нації в Україні в контексті суспільного життя України ХХ ст., та Богдана Липського про генезис і духовність українського християнського обряду, на особливу увагу заслуговує фундаментальна праця Олі Гнатюк на тему української ідентичності – “Прощання з імперією. Українські дискусії про ідентичність” [2]. Ця праця присвячена дискурсу української культурної й національної ідентичності задля визначення наново поняття українськості через призму сучасної української літературно-критичної полемі-

стики на дану тему. Застосовуючи в цій праці метод аналізу дискурсу ідентичності, який дає змогу охарактеризувати різні контексти української дискусії з міждисциплінарних позицій, автор усе ж підтримує думку про те, що “новочасну націю витворили література та ідеологія” [2, с.18], звужуючи комплексний характер національної ідентичності, зводячи його лише до вищезгаданих чинників, занижуючи при цьому роль релігійної складової національної ідентичності, акцентуючи увагу лише на культурній ідентичності, складовою якої, на думку автора, поряд з етнічною й суспільною ідентичністю, є релігійна ідентичність [2, с.52]. При цьому автор не враховує особливої, винятково української ролі релігійної ідентичності, яка зіграла в становленні української національної ідентичності визначальну роль у суспільно-історичних умовах XIX і XX століть. Адже саме релігійна складова ідентичності, на прикладі Української греко-католицької церкви, стала джерелом подолання загроз для культурної самобутності, які становлять чужі, ворожі й шкідливі духовно-культурні зразки, відчуття, і запобігла звуженню самого поняття національної культури, принісши в неї потужний пласт духовно-релігійного й обрядово-традиційного наповнення. Відтак саме церква, релігійне наповнення національної ідентичності запобігло послабленню об’єднавчої ролі культури в умовах секуляризації та втраті самою культурою своєї привабливості завдяки наявним у неї засобам: скарби східної та української християнської традиції, базовані на духовності святих отців та іконографії, Святі Тайни, традиційне літургійне життя, духовність українського монашества, а також важливий христологічний засіб – духовна участь християн у терпіннях Ісуса Христа та Його прославі у воскресінні (наприклад, у часи комуністичного переслідування та подальшого воскресіння УГКЦ до вільного розвитку).

Усі ці складові ідентичності українського християнства були не лише джерелом становлення самої церкви, але й стали рушійною силою в розвитку духовності й культури українського народу та в становленні української національної ідеї. Саме духовна, літургійна й теологічна спадщина церкви й уся її історія засвідчують визначальну роль християнства в українській історії та культурі.

Упродовж усієї історії українського християнства церква була символом духовного материнства й батьківства нації, її духовним провідником. Оберігаючи східну християнську традицію, УГКЦ утверджувала нерозривну активну єдність духовності нації й теології: вона допомагала народові шукати не абстрактної правди для розбудови суспільного життя, а правди живої, правдивої дороги, яка міститься в Христовому вченні.

Оскільки українське християнство завше прагнуло до Христової повноти правди та свободи, УГКЦ, як невід’ємна складова Вселенської церкви, постійно дбала про утвердження трансцендентальної гідності людини та пошанування її свободи в душі католицької церкви, розвиваючи національно-культурні складові християнської ідентичності нації [3].

Слова “культ” і “культура” мають однаковий корінь. Ця спорідненість реально проявилась також у впливі українського християнського культу на небувалий розвиток культури в Україні в усіх її багатогранних формах. Так усе церковне мистецтво є наскрізь пронизане глибокою релігійною духовністю та містичною символікою. Усьому світу відомі сьогодні знамениті українські ікони, шедевр українського зодчества – собор Св. Софії в Києві, численні церкви та монастирі, які є також своєрідною візитною картою України. Давня українська література переважно є релігійною, старовинна церковна музика послужила основою для формування української класичної музичної традиції. Нарешті, слід згадати, що перші школи в Київській Русі були закладені при церквах та монастирях ще в XI столітті. Усе це далеко не повністю віддзеркалює надзвичайно важливу роль християнства та церкви в духовному житті в Україні, яку вони відігравали вже від самого її хрещення.

Християнство разом зі своїми культурними надбаннями й структурами започаткувало та ініціювало процес удосконалення культури в українському народі, і саме церква

була впродовж більш ніж тисячолітньої історії промученою цього процесу й досить тривалий час у силу історичних обставин була майже єдиним носієм національної ідентичності. Хорове й образотворче мистецтво, скульптура, архітектура, музика, література, наука слугували українській церкві в її діяльності та розвивалися нею. Численні історичні документи та пам'ятки засвідчують єдність церкви й культури та їхню взаємну пов'язаність [1].

З огляду на такі особливості бачення в сучасній культурологічній науці сутності й ролі релігійної складової національної ідентичності, доцільно більш ґрунтовно розглянути суть самого поняття релігійної ідентичності.

Саме наукове поняття “ідентичність” до другої половини 80-х років ХХ століття в українській науці практично не вживалось і, як засвідчують сучасні дослідники цієї проблеми, не було предметом ні теоретичних, ні емпіричних досліджень [13, с.37]. Найчастіше використовувалося поняття “ідентифікація”, під яким у філософських науках прийнято було розуміти “уподібнення, встановлення тотожності об'єктів на підставі тих чи інших ознак” [4, с.169].

У науці ідентичність тлумачиться двояко: як ідентифікація – ототожнення і як протилежна дія – встановлення відмінностей. Ідентифікувати, або ж ототожнювати, означає стверджувати, потверджувати, встановлювати тотожність чогось або когось із чимось або з кимсь, уважати за те саме. Натомість протилежний погляд бачить процес ідентифікації, як визначення відмінності, особливості чогось. Але “ототожнюватися”, або “ототожнитися”, означає вважати себе за такого самого, як хтось інший, ідентифікуватися з кимсь іншим, через когось [15, с.165].

Натомість із теологічної точки зору під ідентичністю розуміється “... повна відповідність тому, що є ця річ, чи тому, що цю річ означає. <...> Досконала незмінність сутності явища чи предмета при всіх часових змінах його буття (акцидентів) на основі видозміни його часової характеристики (субстанції), завдяки чому він завжди і скрізь себе виявляє, а тому через це залишається доступним для встановлення його сутності (ідентифікації), тобто предмет (явище) здатний залишатися самим собою, поширюючи на всі форми вияву сутності свого буття”. У філософському тлумаченні робиться наголос на те, що: “... ідентичність єства існує і виявляється лише в самому єстві через його параметри, але ніколи поза ними” [7, с.25–26].

У культурології, на переконання вже згадуваної Олі Гнатюк, поняття національної й культурної ідентичності пов'язуються з ідентичністю індивіда та культурою, залишаючись при цьому частиною ширшого поняття – колективної (національної) ідентичності. Тобто таке тлумачення ідентичності “має діалогічний характер, який зумовлюють стосунки між індивідом і колективом, а також між певним колективом і іншими колективами” [2, с.51]. При цьому згаданий автор окреслює культурну ідентичність, як ототожнювання “індивіда з вартостями та моделями, усталеними в певній системі культури виокремленої спільноти (наприклад, гуралів з Подгаля, каталонців, мешканців Провансу, Галичини чи Полісся)” [2, с.56]. Відтак при такому тлумаченні культурної ідентичності губиться загальнонаціональна вартість і націєтворча значущість релігійної ідентичності, як чинника, що об'єднує український етнос і вирізняє його від сусідніх народів за духовно-релігійними особливостями й ментальністю.

Тобто поняття ідентичності в релігієзнавчому контексті ми можемо, навіть повинні, розглядати невід'ємно не лише від національного чинника, але й від сутності людської особистості, зокрема від її релігійного світогляду, світорозуміння, сприйняття нею соціуму та особистої ідентифікації з ним. Проблема ж релігії, релігій, віри надає величезну можливість ототожнювати себе з тим, що закладено в нашому началі Богом-Творцем, тобто з тим добром, даром бути особистістю й виконувати покликання, Богом дане на Землі, що має також і загальнолюдську вартість.

Людині як індивіду для ідентифікації власного буття з буттям Бога та його творіннями дано від народження підсвідомий пошук віри (так званий інстинкт віри – “голос

совісті”), пошук Когось, Першопричини всякого буття на об’єктивних засадах [5]. Наприклад, свята Тереза від Дитятка Ісуса, як і більшість католицьких містиків, порівнювала світ із Книгою Природи, де всі люди представлені як різні квіти. І свята вважала, що скромність фіалки анітрохи не є менш вартісною, ніж пишнота троянди чи чистота лілії. Навпаки, всі квіти доповнюють одна одну, створюючи величну Книгу Природи [14, с.15–16]. Тобто людина повинна ідентифікувати себе як особистість, рівну іншим особистостям, з якими вона покликана жити в злагоді, рівно ж як і в згоді з Волею Божою, оскільки всі творіння існують завдяки цій Волі.

У контексті дослідження релігійної ідентичності поняття “ідентичність” вживається нами як синонім понять “відповідність”, “тотожність”, “індивідуальність”, “особливість”, “характерність”, “досконала незмінність сутності” церкви, оскільки в теології, зокрема в еклезіології, при означенні ідентичності церкви – її ідентифікації, особливо її інтегрального, універсального виразника – Вселенської церкви та помісних церков, ідентичність останніх відображає одночасно їх тотожність із Вселенською церквою, базовану на Ісусі Христі та його вченні, а також характерні виняткові фізіономічні обрядово-національні риси й церковно-інституційні особливості й відмінності помісних церков. Саме таке розуміння ідентичності відображене, зокрема, в УГКЦ, у спільних, тотожних, загальнокатолицьких догмах і моральних нормах, в ієрархічній і канонічній єдності зі Вселенською церквою, а також у характерному церковно-богословському й обрядово-літургійному наповненні помісної церкви, яке впливає й пов’язане із христосентричним вченням Вселенської церкви й виявляється в міжцерковних взаєминах та духовно-суспільній діяльності помісних східних католицьких церков [6].

Загалом поняття “ідентичність” є не лише характерним еклезіологічним поняттям, в якому з усією повнотою реалізуються всі сутнісні форми буття церкви, але й виразником суті релігії (у нашому випадку – українського християнства), в якому виявляються всі її надії і завдання [8, с.26].

Таким чином, проведений аналіз культурологічної та релігієзнавчої складової релігійної ідентичності засвідчив, що проблема ідентифікації релігії вимагає докладного розгляду еволюції постулатів її релігійної віри, починаючи від релігійності індивіда й до релігійності етносу в контексті синтезованого аналізу здобутків і розвитку богословських учень певної релігії, в яких відображене як її національне наповнення, так і культурні надбання народу. При цьому культурологічна й релігієзнавча складові релігійної ідентичності творять нерозривний синтез національного та інтернаціонального, оскільки є носіями й оберегами як етнічних, так і загальнолюдських духовно-релігійних і суспільно-культурних вартостей.

1. Великий А.-Г. Релігія і церква – основні рушії української історії / Атаназій-Григорій Великий // Релігія в житті українського народу. – Мюнхен ; Рим ; Париж, 1966. – С. 3–38.
2. Гнатюк О. Прощання з імперією : Українські дискусії про ідентичність / Оля Гнатюк. – К. : Критика, 2005. – 528 с.
3. Іван Павло II. Енцикліка “Fides et Ratio” до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри і розуму / Іван Павло II. – К. ; Л. : Кайрос–Свічадо, 2000. – 152 с.
4. Ідентифікація // Філософський словник. – К. : УРЕ, 1973. – С. 169.
5. Кияк Д. Феномен віри та його місце в релігійній ідентичності / Дарина Кияк // Світоглядно-ціннісне самовизначення людини: науково-пізнавальні та життєво-практичні виміри : м-ли Міжнар. конф. молодих науковців, (20–21 лист. 2008 р.). – Чернівці : Рута, 2008. – С. 142–146.
6. Кияк С. Ідентичність Української католицької церкви візантійського обряду в контексті її вселенськості / Святослав Кияк // Українське релігієзнавство. – 2002. – № 24. – С. 75–85.
7. Кияк С. Релігієзнавчо-теологічна парадигма феномену українського католицизму та його ідентичності / Святослав Кияк // Нові обрії. Наукові праці Інституту фундаментальних досліджень. Вип. 11 : Довкілля. Соціально-економічні науки і гуманітарні проблеми. – К. : Логос, 2007. – С. 21–31.
8. Кияк С. Р. Ідентичність українського католицизму : генезис, проблеми, перспективи : монографія / С. Р. Кияк. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006. – 632 с.

9. Лесюк М. Роль греко-католицького духовенства у розвитку української літературної мови в Галичині / Микола Лесюк // Християнство й українська мова. – Л. : Вид-во Львівської Богословської Академії, 2000. – С. 58–70.
10. Липський Б. Духовність нашого обряду / Богдан Липський. – Нью-Йорк ; Торонто, 1974. – 277 с.
11. Марчук В. Церква, духовність, нація. Українська греко-католицька церква в суспільному житті України ХХ ст. / Василь Марчук. – Івано-Франківськ : Плай, 2004. – 464 с.
12. Рагнер К. Короткий теологічний словник / Карл Рагнер, Герберт Форгрімлер. – Л., 1996. – 663 с.
13. Трансформація національної ідентичності: історіософські, культурологічні та соціально-психологічні аспекти / В. Сергійчик, В. Пискун, Т. Воропаєва [та ін.] // Фундаментальні орієнтири науки. – К. : Академперіодика, 2005. – С. 24–53.
14. Therese M. Geschichte einer Seele. Die Heilige von Lisieux erzählt aus ihrem Leben / M. Therese. – Leutesdorf: Johannes-Verlag, 2004. – 247 s.
15. Wałak B. Edukacja wobec zagubionej tożsamości ucznia / B. Wałak // Język. Religia. Tożsamość. – Głogów, 2007. – Т. 1. – S. 165–171.

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

**Key words:** religion, identification, religion belief (faith), an Ukrainian culture.

**УДК 141. 30**

**ББК 87. 215**

**Іван Балабан**

### **МЕТАФІЗИЧНІ РОЗМИСЛИ: ТОМІСТИЧНА РЕТРОСПЕКТИВА**

*Метафізика томізму продемонструє важливість акту над потенцією, цим самим визначаючи буття людини не в силу себе самої, а через участь у бутті Божому. Тільки один Бог існує як самодостатня субстанція, зважаючи на те, що Він є чистий Акт (відсутня акцидентальна форма). Створіння натомість (у тому числі й людина) характеризуються певним поєднанням: субстанція й акциденти, форма й матерія, а тому посідають власне буття внаслідок участі в простому бутті Бога.*

**Ключові слова:** сутність й існування, акт буття, причинність, трансценденціальні.

Важливість метафізичного вчення Аквіната як у часи середньовіччя, так і в сучасній філософії, при чому, незважаючи на певну історичну тяглість, є актуальною. Адже воно у своєрідний спосіб (розумодоступний) демонструє важливість єднання духовного та матеріального, вічного та дочасного, цим самим створюючи загальну картину їхнього всепланетарного єднання. Найбільш влучно із цього приводу висловився російський релігійний філософ С.Франк, зокрема, у своїй онтологічній праці “З нами Бог” він пише, що “усе суще упорядковується тут (у метафізиці. – І.Б.) у певну загальну картину вселенського буття, тобто це є всезагальне єдинство конкретної об’єктивної дійсності. «Небесний» (або «наднебесний») світ метафізики – не тільки «першодвигун» Арістотеля, але й Творець у християнській метафізиці типу Томи Аквінського – входить до складу певного єдиного універсального «всесвіту»” [1, с.144].

Досліджуваність заявленої тематики в історії філософських учень є надзвичайно розвинута, зокрема: Арістотелем, Аквінатом і сучасними неотомістами, як Ф.Коплстон, Е.Корет, Е.Жільсон, Ж.Марітен в Європі, а на пострадянському просторі Е.Тайнов, С.Франк та ін.

Приймаючи за основу Арістотелівський поділ у метафізиці на потенційне й актуальне, Аквінат додав поділ на сутність та існування, який упровадили ісламські філософи, зокрема Авіцена, і тим самим значно поглибив концепцію сущого у своїй філософії. В Богові сутність та існування ідентичні, а створіння натомість є онтологічно складеними. Бо, як стверджує Фредерік Коплстон, що для томістичної метафізики “сутність та існування – це два найістотніші конститутивні метафізичні принципи кожної скінченої речі” [2, с.75]. І саме тому в природних створіннях до складу сутності входить форма і матерія, бо в них присутня не лише актуалізація у формі потенції матерії, але також і реалізація в бутті цілої сутності. Натомість “у Богові те, що Він є, і те, чим Він є, збіга-

ється: Бог і є саме буття. Так Він і каже про себе в Біблії: “Я Той, що є”. У метафізичній мові Тома Аквінського це “*ipsum esse subsistens*” [3, с.86].

Важливе значення в метафізичному вченні Аквінат надає положенню про акт і потенцію. Певний акт має потенцію, а акт, який відповідає цій потенції, є дія, або активність, тобто акт у власному значенні цього слова. У метафізиці такий акт називається акт 2-й, а всі дії виходять із суб’єкта в силу акту 1-го, оскільки він є стабільним і внутрішнім. Активна потенція має характер акту тому, що кожна річ діє, коли вона є в акті і, навпаки, підлягає під дію, коли вона є в потенції. Крім цього, активна потенція має певну пасивність, тому що для переходу в дію вимагає імпульсу зовні, який її ставить в умови дії. Бо, як уважає Філософ, “... рух є актуальність існуючого в потенції” [4, с.104].

Так, наприклад, розум потребує об’єкта, над яким він може роздумувати, бо ніяка потенція активна, що є створеною, не може вступати в акт сама по собі, тобто без втручання зовнішнього імпульсу предмета. Відповідно, Аквінат стверджує, що “... необхідність в ефективній причині викликана не через те, що наслідок є не необхідний, але через те, що без причини не буде й наслідку” [3, с.5].

У відношенні до Бога ми можемо говорити про потенцію активну, тому що Він є, як уважає Е.Тайнов, принципом та основною причиною як буття всіх речей, так і самого Себе [5, с.31]. Адже дія Бога не сприймає ніякого пасивного зовнішнього імпульсу і так само не є переходом із потенції в акт, у власному значенні це не є потенція, але чистий Акт [3, с.7]. Бо, як уважає Тома Аквінський, “... перше діюче, тобто Бог, не володіє потенцією, але є чистим актом [тобто актуальність]” [6, с.99]. Таким чином, із досконалої актуальності впливає Абсолютне буття Бога.

Натомість ніяка створена субстанція не дорівнюється до власної дії, але тільки є причиною цієї дії [7, с.38]. Так, наприклад, душа людини є причиною духовної активності, але не є цією активністю. Активність потенції є акцидентом, який відноситься до якості, тому кожна дія є акцидентом, якщо ця дія є перехідною, оскільки завершується зовнішнім ефектом [3, с.30]. Акт при цьому завжди має першість над потенцією. Можемо це побачити в декількох пріоритетах. Перше – через вдосконалення. Акт є вищим від потенції, тому що він є досконалий, потенція натомість не є досконалою [7, с.29]. Друге – через пізнавальність. Акт випереджає потенцію через пізнання, оскільки кожна потенція визначається через свій акт, тому що вона має здатність приймати або виробляти якесь удосконалення [7, с.29]. Третє – через причини. Акт має пріоритет причинний над потенцією, тому що ніщо не може діяти, якщо воно не є в акті, і, навпаки, річ підлягає під дію, якщо вона є в потенції [6, с.89]. Четверте – часовий. Такий пріоритет базується на причинності, тобто в самому суб’єкті, який перебуває в потенції, присутній часовий пріоритет у відношенні до акту, тому що єство, перед тим як одержати якусь властивість, завжди знаходиться в потенції відносно цієї властивості [3, с.36].

Таким чином, Арістотель, аналізуючи встановлення природи, бачить, що всі речі, які переходять із потенції до акту, вимагали причину, яка є попереджуюча і яка є в акті, і тому такий процес не може відбуватись до безкінечності. “Таким чином, – підсумовуючи, Стагірит стверджує, – якщо навіть у великому імовірному ступені причиною світу (тобто його виникнення. – *І.Б.*) було самовиникнення, необхідно [все ж таки], що б спочатку розум і природа були причинами як багато чого іншого, так і Всесвіту” [4, с.96].

Ми можемо стверджувати, що акт є метафізичним у власному значенні, а потенція виступає у другорядний спосіб, адже річ є, оскільки вона є в акті, але не тому, що вона є в потенції. Єство, у власному значенні, є єство в акті, потенція є реальністю тільки у відношенні до акту, якщо б не було акту, тоді не було б потенції в реальності, натомість акт може бути без потенції в реальності [7, с.71]. Ці два принципи (акт і потенція) є співвідносними, адже вони поєднуються між собою й дають початок речам.

Бог, як було сказано вище, є чистим Актом, тому в Нього не існує потенції, проте вона присутня в створіннях. У матеріальних речах не може існувати форма без матерії й матерія без форми, бо, як стверджує Аквінат, що “... ім’я «існування» означає в скла-



дених субстанціях те, що складається із матерії та форми” [8, с.143]. Винятком при цьому є людська душа, оскільки вона є субстанціальною формою тіла, тому вона є правдивою субстанцією й може існувати без матерії. “Матерія, – як уважає Аквінат, – не є початком дії, а відповідно діюче [начало] і матерія в одній і тій самій [речі] не збігаються” [6, с.101]. Це стосується душі, як активного начала відносно тіла, і Бога, як Творця відносно створеного Ним створіння. Адже в духовних істот субстанція дорівнюється до форми, тому духовні істоти не володіють матерією, оскільки вони мають тільки форму (Бог, душа, Ангели). Звідси випливає, що матеріальна істота є істотою складною, тобто складається з усіх елементів, відповідно духовна істота є менш складною, а Бог є максимально й абсолютно простим [7, с.40].

На основі вищевикладеного ми побачили, з чого складається реальність, а це потрібно для того, щоб краще зрозуміти об’єкт метафізичного єства. Метафізика, як будь-яке вчення, розпочинається з вивчення створених речей, які є обмежені й складні, тому, щоб краще їх розуміти, їх слід розглядати частинами: субстанція й акциденти, матерія й форма, сутність й акт буття. Ці частини є принципами єства, але на цьому не може закінчитись онтологія, вона також розглядає єство, яке складається з багатьох елементів, як буття, яке існує саме в собі. Крім вивчення внутрішніх структур єства, залишаються інші аспекти, які виходять з єства, тобто трансцендентальні властивості: одність, правда, добро, краса та ін. Ці характеристики обов’язково супроводжують кожне єство як Творця, так і створіння, як субстанцію, так і акциденти, як акт, так і потенцію. Як уважає Е.Корет, що саме за допомогою цих трансценденталій ми маємо можливість пізнавати буття [9, с.136].

Тома Аквінський, дотримуючись філософської традиції Арістотеля, уважає, що в реальності існує множина істот, на перший погляд багато з них не мають зв’язку, але всі вони мають одну загальну властивість: усі вони є, тобто мають буття й називаються – єство. Із цього приводу дослідник західної філософії Р.Тарнас констатує, що томістична “онтологія стверджувала реальну цінність і субстанціальність існування в цьому світі” [10, с.155]. Наприклад, коли ми говоримо *людина*, ми маємо на увазі окремий спосіб буття, оскільки людина є першою з типів єства. Акт буття, якість предметів, модифікація є принципами, які будують єство. Так, батьки є причинами нового єства, а діти є ефектом єства попереднього, тому все те, що нас оточує, є або ефектом єства, або його властивістю.

Поняття єства можна порівняти з ідеєю життя, яка супроводжує всю біологічну науку, адже ми не можемо пізнавати ніякої властивості, яка не є пов’язана з єством, поза ним не існує нічого, але все ж людина не може одним поняттям виводити всю множину речей буття. Наприклад, ми мусимо казати бути злими, добрими, високими – у цьому існує прогрес нашого пізнання. Наше пізнання визначається за допомогою дослідів, різних типів істот, різних характеристик, їх властивостей. З іншого боку, до єства наш розум не може нічого додавати, тому всі поняття про єство не означають щось відмінне в нього, але є його особливим способом і його особливою властивістю.

Поняття є такими, що виражають особливий спосіб буття (субстанція, акциденти, кількість). Субстанція не додає до єства ніякої іншої характеристики, але виражає тільки специфічний спосіб буття. Ці поняття не мають того самого значення, що поняття єства, але є тільки способами буття, взаємовиключаючи те, що субстанція не може бути акцидентом, якість не може бути кількістю. Такі поняття називаються предикаментами й відносяться до категорій, тобто до родів, з яких будується вся створена реальність. Згідно з Коплстоном, кожна субстанція є центром активності, а принципом активності – субстанціальна форма речі, іманентний конститутивний принцип, який робить річ саме такою, якою вона є, і визначає її в цілому визначену актуальність [2, с.224].

Поняття трансценденталії є такими, що вказують на аспекти єства як такого, вони виражають саме буття в загальній властивості, яка відноситься до всіх речей, тому такі трансценденталії вказують на поняття єства до нього, іншими словами, вони мають те саме універсальне значення, що й термін “єство”, тому вони називаються трансценденталіями в дійсності, вони перевершують усі поняття.

Трансценденталія – одність (*unum*). Кожна річ є однією тому, що має в собі певне поєднання, якщо єство губить свою одність, воно перестає бути цим єством і породжує інші єства. Бо, як уважає Е.Корет, що кожне “актуальне суще, в якій би сфері буття не було, необхідно є конкретне одиничне” [9, с.141].

А у випадку Бога йде мова про явну одність, бо Бог є буттям у собі необмеженим і тому найбільш досконалим. Звідси випливає, що Бог є першим через свою сутність, у ньому не може бути ніякого типу поєднання, ні сутності з буттям, ні субстанції з акцидентами [7, с.112]. Бог є максимально єдиним, а щодо створінь, то всі вони, залежно від вдосконалення, посідають більшу або меншу одність, тому чисті духи є більш простими, володіють більшою одністю (Ангели), на відміну від людей та створеної матерії [3, с.88].

Трансценденталія, правда, відноситься до судження нашого розуму, який пристосовується до реальності. Судження нашого розуму є правдивими, коли він стверджує, що є те, що є, і що не є те, чого немає, але правда нашого розуму залежить від буття. Якщо розум, що пристосовується до речей, що не мають в собі власної правди, тобто правди онтологічної, то в такому випадку розум чинить не відповідно до правди [7, с.215–217].

Правда нашого пізнання є правдою онтологічною, тому що належить до єства як такого, тому правда ідентифікується з єством. І саме тому Арістотель стверджував, “... якою мірою кожна річ приналежна до буття, в такій і до істини” [11, с.41]. Тому єство є правдиве, коли воно здатне підлягати під наше розуміння, тобто коли воно має здатність бути об’єктом нашого правдивого розуміння. Здатність належить до єства, оскільки воно має буття, а буття є джерелом будь-якої здатності бути пізнаним, тому це означає, що ми розуміємо тільки те, що є й те, чого немає. Відповідно, єство і правда є рівними між собою, бо це є одне й те саме [6, с.271].

Підсумовуючи вказану аргументацію, Аквінат стверджує, що інтелект Бога є той, що вимірює, і не той, що вимірюється; природні речі є вимірюючими у відношенні людського розуму й вимірювані у відношенні до Божого інтелекту; відповідно, наш інтелект є вимірюваний, але не вимірюючий [6, с.273]. Це дало змогу Корету ствердити, що онтична й логічна істини можуть існувати тільки в Богові, адже в Нього існує тожність буття і знання, яке виражається в “... абсолютному бутті” [9, с.155].

Метафізичне поняття трансценденталії добра (*bonum*) – це речі, які завершені в собі через повне використання природних нахилів і є співвідносними до буття єства, тобто добрими. Тому що добро єства полягає в його бутті, тому воно є прямо пропорційне до градації буття. Добро є потенційним, якщо буття потенційне; добро є через участь, якщо буття є через участь; добро є найбільше, якщо буття є абсолютне. Сутність Бога є самою добротою, на відміну від створених речей, адже Бог є добрий по своїй сутності, а всі речі є добрі тільки через участь. Чим більшим є акт буття, тим більшим є добро. Кожна річ є доброю, пропорційно до власного акту буття [7, с.56].

На думку Томи Аквінського, річ називається доброю тоді, коли вона поширює свою досконалість не тільки на себе, але й також на інших істот. Оскільки найбільша річ (у своєму роді), згідно з Арістотелем, володіє можливістю поширювати добро, бо “... зі всіх речей даною природою найбільшою мірою кожний раз володіє та, завдяки якій такі ж самі властивості є і в других; як, наприклад, вогонь – найбільш гаряче” [11, с.41].

Краса, згідно з вченням Томи Аквінського, існує у двох видах: краса розумодоступна (відноситься до духовного життя) та краса чутлива (відноситься до природи речей). Розумодоступна краса пов’язана з правдою і з моральним добром, а природна краса походить від природних нахилів кожного єства. Фундаментом краси є саме єство й тому, як зазначає Корет, вона завжди перебуває у зв’язку із правдою та добром. Через такий зв’язок краса поширюється як на матеріальне, так і на духовне споглядання, хоча при цьому краса не є синонімом до задоволення [9, с.175].

Найвищим доказом краси є досягнення трансцендентальної цілі, тому що в такій цілі знаходиться вершина вдосконалення. Трансцендентальною ціллю людини є сам

Бог, тому для людини найбільша краса, що її можна досягнути, – підпорядкувати своє життя Богові, а краса тіла, відповідно, стоїть на другому місці [6, с.191].

Але навіть у такому випадку (мається на увазі важливість останньої цілі), на думку Жільсона, кінцева ціль не заперечує людських цілей, а, навпаки, направляє їх відповідно до необхідної необхідності (наприклад, бажання здоров'я та матеріальних благ, але тільки для можливості досягнення остаточної цілі) [12, с.424].

Одним із головних чинників у метафізиці, на думку Томи Аквінського, є розгляд комунікації буття, тобто коли одне єство, що є в акті, дає буття іншому єству, що є в потенції. З досвіду знаємо, що в змінному Всесвіті одна річ породжує іншу, а цей процес динаміки в метафізиці називається причинністю. Поняття причинності вперше науково розробив античний філософ Арістотель. На його думку, існують чотири основні причини, зокрема: матеріальна, формальна, дійова та цільова [11, с.12].

Усе, що існує, існує згідно з принципом руху, який полягає в тому, що все, що рухається, є порушене іншим (*quid movetur alio movetur*), відповідно до цього, повинна існувати основна причина руху. Дотримуючись аристотелівського принципу причинності, Тома Аквінський вважає, що те, що реально й позитивно впливає на річ, узалежнюючи цю річ у певний спосіб від себе, і є її причиною, а основною причиною всіх створінь є Бог [6, с.91].

Причина матеріальна тісно пов'язана в нероздільній субстанції із причиною формальною. Матеріальна є тим, у чому і з чого робиться якась річ. Відношення між матеріальною і формальною причинами полягає в такому: матерія є потенцією у відношенні до форми, і форма є актом у відношенні до матерії. Матерія і форма є причинами тілесного поєднання. Матеріальне єство залежить від своєї першої матерії, як від своєї субстанціальної форми. Те, що є менш важливим, підпорядковується тому, що є більш важливим. Тому перша матерія є для субстанції формою, а форма акцидентальна існує для вдосконалення суб'єкта, тобто для другої матерії. Звичайно, як стверджує Жільсон, форма конститує субстанцію, чинячи цим самим актуальне існування матерії в бутті. Адже для "... матерії форма виступає як *causa essendi*" [13, с.390]. Таким чином, ми в логічний спосіб доходимо до необхідності існування причини ефективної (діючої).

Внутрішня причинність створінь вимагає зовнішню діючу силу тому, що матерія й форма, потенція й акт є принципами протилежними, з різними характеристиками. Ці два принципи самі від себе не можуть поєднатися й не можуть творити нову субстанцію, тому потрібен третій елемент, щоб їх об'єднував, і цей елемент називається діюча причина (ефективна).

Основною функцією цієї причини є надання матерії нової форми. Із цієї точки зору існує пріоритет діючої причини над двома попередніми тому, що без ефективної причини не може існувати причина матеріальна й формальна. Ефективна причина є принципом, з якого виходить будь-яка дія, яка дає буття єству, тобто його вдосконалює. Тільки Бог для своєї дії не потребує нічого, адже Він творить ефект із нічого.

Будь-який перехід від причини до ефекту відбувається тільки через ціль дії або мету. Мета є причиною будь-якої дії. Кінцева причина є та, задля чого робиться якась дія, те, через що діючий суб'єкт визначається до дії. Ціль є правдивим причинним принципом. Ефект залежить повністю від цілі, без якої діючий суб'єкт не буде існувати, і тому не може існувати поєднання форми і матерії (не існує ефект). Тома Аквінський говорить, що ціль є причиною діючої причини й через неї є причиною матеріальної, а форма не актуалізує матерію, якщо не має цілі, тому ціль є причиною всіх причин.

Розглянувши буття як таке в цілому, ми усвідомлюємо велич Божу. Божественний розум виводиться з Його буття й зливається з Його актом існування. Акт суцього може переходити на внутрішнє по відношенню до суцього, наприклад, акт нагрівання переходить від нагріваючого до того, кого гріють. Але є такі акти, які, навпаки, залишаються іманентними до суб'єкта. До їх числа належить й акт пізнання. Усе, що перебуває в Бо-

га, є божественною сутністю. Відповідно, розум Бога зливається з Божественною сутністю, а це означає що Божественне існування є тотожним до сутності Бога [7, с.35–36].

Звідси виходить, що Бог володіє досконалим знанням про Самого Себе, бо, якщо Він є найвище розумне Сущє, Він є також і найвище Розумодоступне Єство. Зрозуміло, матеріальна річ є розумодоступна (*intelligibile*) лише, відповідно, як відділення від розуму й реальності матерії. Розумодоступне пізнається, настільки воно є з актом пізнаючого розуму. Але акт божественного розуму зливається з Його сутністю, розумодоступність Бога, відповідно, також зливається з Його сутністю [7, с.174].

Метафізика Томи Аквінського в його філософсько-теологічному вченні займає надзвичайно важливе місце. Оскільки це вчення охоплює найважливіші сфери людського життя, демонструючи цим самим певне єднання задля цілісності людської особи та її повної реалізації потенційності. Бо, як уважає Ж.Маритен, “буття – не просто те, що є суттю речі, але також і сам акт її існування” [13, с.24].

Підсумовуючи загальні поняття вчення про буття як таке, можна з об’єктивністю стверджувати, що створіння (у тому числі й людина), які володіють буттям, посідають його не в силу власної спроможності, але тільки через участь у бутті Божому. Також, розглянувши основні характеристики буття, такі як добро, краса, одність і, найголовніше, принцип причин, які зумовлюють існування людського буття, доходимо висновку, що тільки один Бог існує в силу власного буття й не потребує для свого існування якоїсь іншої причини, щоб зумовлювала Його існування, бо Він є “Причина всіх причин” (*Causa caussorum*).

1. Франк С. Л. С нами Бог / С. Л. Франк ; сост. и предисл. А. С. Филоненко. – М. : Изд-во АСТ, 2003. – 750, [2] с. – (Philosophy).
2. Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии / Фредерик Чарлз Коплстон ; пер. с англ. И. Борисовой ; послесл. М. Гарнцева. – М. : Энигма, 1997. – 512 с.
3. Аквинский Фома. Сумма теологии. Ч. 1 : Вопросы 44–74 / Аквинский Фома. – К. : Ника-Центр, 2003. – 336 с.
4. Аристотель. Физика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. / пер., вступ. статья и примеч. И. Д. Рожанского. – М. : Мысль, 1981. – Т. 3. – С. 59–262. – (Филос. наследие).
5. Тайнов Э. А. Трансцендентальное : Очерк православной метафизики / Э. А. Тайнов. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Мартис-Пресс, 2002. – 216 с.
6. Аквинский Фома. Сумма против язычников I / Аквинский Фома ; пер., вступ. статья, коммент. Т. Ю. Бородай. – Долгопрудный : Вестком, 2000. – 463 с.
7. Аквинский Фома. Сумма теологии. Ч. 1 : Вопросы 1–43 / Аквинский Фома. – К. : Ника-Центр, 2003. – 560 с.
8. Аквинский Фома. О единстве разума против аверроистов / Фома Аквинский // Сочинения / сост., пер. с лат., введ. ст. и коммент. А. В. Апполонова. – М. : Эдиториал УРСС, 2002. – С. 3–133. – (Bibliotheca Scholastica ; вып. 2.)
9. Корет Э. Основы метафизики / Э. Корет ; пер. с нем. В. Терлецкого. – К. : Тандем, 1998. – 248 с.
10. Тарнас Р. История западного мышления / Р. Тарнас ; пер. с англ. Т. А. Азаркович. – М. : КРОН-ПРЕСС, 1995. – 448 с.
11. Аристотель. Метафизика / Аристотель ; пер. А. В. Кубицкого. – Ростов н/Д : Феникс, 1999. – 608 с. – (Серия “Выдающиеся мыслители”).
12. Жильсон Э. Избранное : в 2 т. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / Э. Жильсон. – М. ; С. Пб. : Университетская книга, 1999. – Т. 1. – 496 с. – (Серия “Книга света”).
13. Маритен Ж. Избранное : Величие и нищета метафизики / Ж. Маритен ; пер. с франц. – М. : РОССПЭН, 2004. – 608 с. – (Серия “Книга света”).

*Metaphysics of thomism demonstrates the significance of act over potential and determines a human being through God’s existence rather than by the power of its own. It is only God that exists as a self-sufficient substance with a view that He is a pure Act (absent accidental form). The Creation instead (including a human) is characterized by a certain unity: substance and accident, form and matter are objective reality in the common life of God.*

**Key words:** *essence and existence, act of being, causality, transcendentals.*

## ЗМІСТ

### ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

<i>Ярослав Гнатюк. Метафілософія як логіка історії філософії</i> .....	3
<i>Роман Черепанин. Екофілософія – актуальна світоглядна та етична проблема</i> .....	10
<i>Александр Червинский. “Качество окружающей среды” (философско-методологический анализ)</i> .....	14
<i>Лариса Міщиха. Синергетична парадигма творчості</i> .....	20
<i>Ростислав Даниляк. Формальні та змістовні ознаки творчості</i> .....	25

### ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА

<i>Михайло Голянич. Особливості соціально-філософських ідей Миколи Гоголя</i> .....	31
<i>Степан Возняк. Ідея “громадівського соціалізму” в українській соціально-філософській думці другої половини ХІХ ст.</i> .....	44
<i>Олег Гуцуляк. Метафізична Україна в ментальному хронотопі (філософсько-міфологічний аналіз)</i> .....	48
<i>Роман Пятківський. Станіслав Оріховський про мистецтво управління державою</i> .....	57
<i>Михайло Палагнюк. Національно-політична концепція розвитку України в тлумаченні москвофілів та народовців на рубежі 70–80-х рр. ХІХ ст.: історико-філософський аспект</i> .....	63
<i>Наталія Галань. Філософсько-мистецькі пошуки М.Хвильового в контексті марксистсько-ленінської естетики</i> .....	70
<i>Ольга Радченко. Аксіологічний аспект національної ідентифікації сучасної української студентської молоді</i> .....	76

### ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Ігор Гоян. Інтуїтивістська концепція філософії Анрі Бергсона</i> .....	81
<i>Максим Дойчик. Категорія “гідність” у філософії Іммануїла Канта</i> .....	87
<i>Галина Будз. Раціоцентричність античної філософії в пошуках істини</i> .....	93

### СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

<i>Лідія Орбан-Лембрик. Перцептивно-комунікативні виклики соціальної мобільності</i> ....	99
<i>Володимир Будз. Сутнісні виміри соціального капіталу українського суспільства</i> .....	107
<i>Олександр Киричок. Політична філософія в сучасному публічному дискурсі та політичному житті</i> .....	113

### ЕТИКА

<i>Віта Винник-Остапшин. Формування моделі “нової моралі” у філософсько-етичних пошуках Володимира Винниченка</i> .....	118
<i>Тетяна Демків. Гендерні особливості моральних пріоритетів</i> .....	123
<i>Віталій Надурак. Трансформація моральних цінностей українського суспільства: актуальні проблеми</i> .....	128
<i>Валентина Грищенко. Етика–естетика–культурологія: триєдність освітньої моделі</i> .....	134

### РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

<i>Вікторія Ларіонова. Філософія релігії С.Л.Франка</i> .....	140
<i>Дарина Гетьман. Дискурс релігійної ідентичності: культурологічний і релігієзнавчий аспекти</i> .....	147
<i>Іван Балабан. Метафізичні роздуми: томістична ретроспектива</i> .....	151

## CONTENTS

### THEORETICAL AND METHODOLOGICAL PROBLEMS OF PHILOSOPHY

<i>Yaroslav Hnatiuk</i> . Metaphilosophy history of philosophy as logic.....	3
<i>Roman Cherepanyn</i> . Ecophilosophy – actual worldview and ethical conception.....	10
<i>Alexander Chervinskiy</i> . Quality of the environment (philosophical-ethodological analysis).....	14
<i>Larysa Mishchyha</i> . Synergetic paradygm of creation activity.....	20
<i>Rostyslav Danylyak</i> . Formal and content features of creation.....	25

### PHILOSOPHICAL UKRAINIAN

<i>Mykhailo Holyanych</i> . Peculiarities of Mykola Hohol's social philosophy.....	31
<i>Stepan Vozniak</i> . The idea of “community socialism” in Ukrainian social-philosophical view of the second half of XIX century.....	44
<i>Oleg Gutsulyak</i> . The metaphysical Ukraine at mental chronotope (philosophical and mythological analysis).....	48
<i>Roman Pyatkivskiy</i> . Stanislav Orikhovskiy about art of government.....	57
<i>Mihaylo Palagnyuk</i> . National-political conception of the development of Ukraine in the moscowfils' and narodovtzy's interpretation in 70–80 th of XIX century: historiko-philosophic aspect.....	63
<i>Nataliya Halan</i> . M.Khvyil'ovyi's philosophic and art search in a context of Marx-Lenin aesthetics.....	70
<i>Olga Radchenko</i> . National identification as a value of modern Ukrainian students.....	76

### HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Igor Goyan</i> . Intuitivism conception of philosophy of Anri Bergson.....	81
<i>Maxim Doichyk</i> . The category of dignity in Immanuel Kant's philosophy.....	87
<i>Halyna Budz</i> . Ratiocentricism orientation of ancient philosophy in the search of truth.....	93

### SOCIAL PHILOSOPHY

<i>Lidia Orban-Lembryk</i> . Perceptive and communicative challenge of social mobility.....	99
<i>Volodymyr Budz</i> . Essence measurings of social capital ukrainian society.....	107
<i>Olexandr Kyrychok</i> . Several opinions about crisis of political philosophy.....	113

### ETHICS

<i>Vita Vynnyk-Ostapyslyn</i> . The formation of the model of “the new morality” in philosophical and ethical views of Volodymyr Vynnychenko.....	118
<i>Tetyana Demkiw</i> . Gender pekuliarities of moral priorities.....	123
<i>Vitaliy Nadurak</i> . Transformation of the moral values of Ukrainian society: urgent problems.....	128
<i>Valentyna Grytsenko</i> . Ethics-aesthetics-kul'turologiya: triuneness of educational model.....	134

### RELIGIOUS STUDIES

<i>Victoriya Larionova</i> . Philosophy of religion of S.L.Frank.....	140
<i>Daryna Hetman</i> . Discurs of religion identity: an aspect of culturological and religion science.....	147
<i>Ivan Balaban</i> . Metaphysical meditations: retrospective of thomism.....	151

## ВИМОГИ

до подання статей у Вісниках Прикарпатського університету, журналах, збірниках наукових праць, матеріалах конференцій

1. Обсяг оригінальної статті – 6–12 сторінок тексту, оглядових – до 12 сторінок, коротких повідомлень – до 3 сторінок.

2. Статті подаються у форматі Microsoft Word. Назва файлу латинськими буквами повинна відповідати прізвищу першого автора. Увесь матеріал статті повинен міститись в одному файлі.

3. Текст статті повинен бути набраним через 1,5 інтервала, шрифт “Times New Roman Сур”, кегль 14. Поля: верхнє, нижнє, ліве – 2,5 см, праве – 1 см (30 рядків по 60–64 символи).

4. Малюнки повинні подаватись в окремих файлах у форматі \*.tif, \*.eps, Corel Draw або Adobe Photo Shop.

5. Таблиці мають мати вертикальну орієнтацію і бути побудованими за допомогою майстра таблиць редактора Microsoft Word. Формули підготовлені редактором формул MS Equation. Статті, що містять значну кількість формул, подаються у форматі LaTeX.

6. Текст статті має бути оформлений відповідно до постанови ВАК №7-05/1 від 15 січня 2003 року “Про підвищення вимог до фахових видань, внесених до переліків ВАК України” (див. Бюлетень ВАК України. – 2003. – №1).

Статті пишуться за схемою:

- УДК і ББК (у лівому верхньому куті аркуша);
- автор(и) (ім'я, прізвище – жирним шрифтом, курсивом у правому куті);
- назва статті (заголовними буквами, жирним шрифтом);
- резюме й ключові слова українською мовою;
- постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;

- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання цієї проблеми й на які спирається автор, виокремлення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття;

- виклад основного матеріалу дослідження з новим обґрунтуванням подальших розвідок у цьому напрямі;

- список використаних джерел подавати згідно з новим стандартом з бібліографічного опису ДСТУ ГОСТ 7.1:2006. Основні відмінності від ГОСТ 7.1.–84, який набув чинності з 1 липня 2007 року (див. Бюлетень ВАК України. – 2009. – №5.);

- резюме й ключові слова англійською мовою.

7. Стаття повинна бути написана або перекладена українською мовою, відредагована й підписана автором(ами).

8. Разом зі статтею до “Вісника” необхідно подати дві рецензії провідних учених у даній галузі.

Наукове видання

**ВІСНИК**  
**Прикарпатського університету**  
**ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ**  
**Випуск 14**

Видається з 1995 р.

**NEWSLETTER**  
**Precarpathian University**

**PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY**  
**Issue 14**

Published since 1995

Головний редактор *Василь ГОЛОВЧАК*  
Літературний редактор *Руслана БОДНАР*  
Комп'ютерна правка і верстка *Оксана КЛИМЕНКО*  
Коректор *Тетяна БОЙКО*

Друкується українською мовою  
Реєстраційне свідоцтво КВ №435

Підп. до друку 04.01.2011 р. Формат 60x84/8. Папір офсетний.  
Гарнітура "Times New Roman". Ум. друк. арк. 18.6. Тираж 100 прим. Зам. № 1.

Видавець  
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника.  
76000, м. Івано-Франківськ, вул. С. Бандери, 1, тел.: 71-56-22  
*Свідоцтво суб'єкта видавничої справи*  
*ДК 2718 від 12.12.2006.*