

**НАУКОВИЙ
ВІСНИК
ЧЕРНІВЕЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ**

Рік заснування 1996

Випуск 563-564

Філософія

**Збірник
наукових праць**

Чернівці
Чернівецький національний університет
2011

Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Випуск 563-564.
Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. – 299 с.

*Naukoviі Visnyk Chernivetskoho Universitetu: Zbirnyk Nauk. Prats. Vypusk 563-564.
Filosofia. – Chernivtsi: Chernivtsi National University, 2011. – 299 s.*

Науковий збірник укладено відповідно до тематики міжнародної наукової конференції «Гуманітарно-наукове знання: становлення парадигми» (Чернівці, 2011). Досліджуються різні аспекти гуманітарно-наукової методології, специфіка класичної парадигми, її посткласичні трансформації, постмодерністські версії та ціннісні виміри.

Для викладачів, аспірантів і студентів, усіх небайдужих до сучасної світоглядно-філософської та гуманітарно-методологічної думки.

Scientific bulletin is prepared in accordance with the themes of the international scientific conference "Humanitarian And Scientific Knowledge: The Formation Of The Paradigm" (Chernivtsi, 2011). The various aspects of humanitarian and scientific methodology, the specifics of classical paradigm, its post-classical transformations, post-modernist version and value dimensions are investigated.

For the scientists and teachers, postgraduated students, high scholars, everyone, who is interested in the religious, philosophic, world outlook and humanitarian methodological reflection.

Редколегія випуску:

Марчук М.Г. – доктор філософських наук, професор (головний редактор);

Балух В.О. – доктор історичних наук, професор (заст. головного редактора);

Чорний І.П. – кандидат філософських наук, доцент (відповідальний секретар);

Вовк С.М. – доктор філософських наук, професор.

Гасяк О.С. – кандидат філософських наук, доцент.

Докаш В.І. – доктор філософських наук, професор.

Кисельов М.М. – доктор філософських наук, професор.

Козьмук Я.Р. – кандидат філософських наук, доцент.

Починок Б.В. – кандидат філософських наук, доцент.

Сидоренко М.М. – доктор філософських наук, професор.

Филипович Л.О. – доктор філософських наук, професор.

Чуйко В.Л. – доктор філософських наук, професор.

Рекомендовано до друку вченою радою
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

Збірник входить до переліку фахових видань ВАК України

Свідоцтво Міністерства юстиції України
про державну реєстрацію засобу масової інформації
Серія КВ № 15876-4348Р від 28.10.2009 р.

Загальнодержавне видання

Адреса редколегії випуску “Філософія”:
кафедра філософії, філософсько-теологічний факультет,
національний університет, вул. Коцюбинського, 2,
м. Чернівці, Україна, 58012.
Тел.: (0372) 58-48-78. E-mail: animus@ukr.net

© Чернівецький національний університет, 2011.

РАЦІОНАЛЬНЕ ТА ІРРАЦІОНАЛЬНЕ В МЕТОДОЛОГІЇ НАУКИ

Окреслюється методологічний аспект розв'язку проблеми взаємозв'язку раціонального та ірраціонального, обґрунтовується ідея пошуку адекватної методологічної парадигми осмислення синтезу раціонального та ірраціонального в широкому соціокультурному контексті розвитку знання.

Ключові слова: методологія, раціональне, ірраціональне, інтуїція, знання, пізнання.

Наука є особливим видом пізнавальної діяльності, що спрямована на вироблення об'єктивних, системно організованих та науково обґрунтованих знань. «Наука, – як зазначає В.Кохановський, – та сфера людської діяльності, в якій відбувається вироблення і теоретична систематизація об'єктивних знань про дійсність, в яку науки – в міру свого розвитку – проникають все глибше й ширше» [3, с.3-4]. Будучи людською діяльністю, наукова діяльність характеризується рядом іманентних їй рис. Кінцевий результат цієї діяльності залежить не тільки від потенцій суб'єкта чи об'єкта, але й від того, яким чином здійснюється пізнавальний процес, які способи, прийоми, засоби при цьому застосовуються. Щоб отримати об'єктивне знання про об'єктивну реальність, як уникнути надмірного суб'єктивізму, релятивізму чи об'єктивізму? Ф.Бекон порівнював метод із світилом, що освітлює дорогу мандрівнику у темряві, і вважав, що не можна розраховувати на позитивний результат у дослідженні будь-якого явища, йдучи хибним шляхом. Р. Декарт методом називав «точні і прості правила», дотримання котрих сприяє накопиченню знань та уможливує розрізнення хибного й істинного. Він вважав, що «краще не думати про пошук яких-небудь істин, ніж робити це без будь-якого методу, особливо без дедуктивно-раціоналістичного» [2]. Метод в науці – шлях вченого до досягнення предмета пізнання. Істинний метод слугує своєрідним компасом-орієнтиром, за яким суб'єкт пізнавальної діяльності прокладає цей шлях до істини убезпечуючи себе від можливих помилок. Свідомезастосування правильного методу є суттєвою умовою розвитку пізнання.

Проблема методу та методології посідає чільне місце в сучасній західній філософії, особливо в таких напрямках й течіях, як філософія науки, позитивізм і постпозитивізм, структуралізм і постструктуралізм, аналітична філософія, герменевтика, феноменологія тощо. Зауважимо, що з'ясовуючи питання, що питання методу і методології, не повинні обмежуватись лише філософськими чи внутрішньонауковими рамками, а розглядати їх у широкому соціокультурному контексті. Аргументуючи на користь сказаному свідчать дослідження Г.Волкова, М.Карпова, Б.Кедрова, І.Майзеля, М.Марчука, С.Микулинського, Н.Мотрошилова, О.Огурцова та інші.

Термін «методологія» може сприйматися, по-різному, залежно від контексту: або як сукупність рецептів дослідження, що застосовується певною науковою галуззю, або як вчення про методи пізнання й перетворення дійсності. В.Кохановський наприклад вважає, що, методологія обіймає собою «систему способів і прийомів... та вчення про цю систему, загальна теорія методу, теорія в дії» [3, с.167]. Головне завдання будь-якого методу – забезпечити успішне розв'язання пізнавальних, що дають користь нового наукового знання, його оптимальне функціонування та розвиток. Безумовно, методологія важливе та вкрай потрібне вчення. Проте, не варто впадати у крайнощі: з одного боку недооцінювати метод і методологічні проблеми, вважаючи це не істотним, таким, що відволікає від справжнього дослідження, від справжньої науки, а з другого – боку перебільшувати значущість методу, вважати його важливішим за предмет дослідження, перетворювати метод у «схоластичний універсал» наділений «всемогутністю». У такому випадку краще зайняти позицію «золотої середини», не впадаючи в «методологічний негативізм», та

«методологічну ейфорію». Річ у тім, що «...жоден методологічний принцип не може виключити, наприклад, ризику потрапити в тупик у ході наукового дослідження» [7, с.86].

Проблеми методології науки актуалізуються у зв'язку з постійною потребою усвідомлення наукою своєї іманентної природи, принципів, методів, що лежать в основі пізнання дійсності та відтворення її в мисленні. Особливої актуальності проблеми методології науки набувають у зв'язку з нестримним розвитком науки, з тенденцією до втрати безпосереднього зв'язку між фактуальним та його теоретичним осмисленням. Постає потреба осмислити не тільки метод дослідження, а й головні засади та закономірності розвитку теорій, у контексті новостворених метатеорій тощо. Досліджуючи логіку формування та побудови наукового знання, методологія не займається технікою логічного виводу чи побудовою логічних конструкцій різного типу. «Її завдання, – пише В.Штофф, – полягає в аналізі пізнавальних можливостей і перспектив розвитку відповідних методів... вона займається гносеологічним, філософським аналізом методів наукового пізнання, що висунуті на перший план розвитком науки і техніки» [10, с.23]. Інакше кажучи, методологія науки є своєрідною теорією наукового пізнання, вона є тією частиною гносеології, котра досліджує пізнавальні процеси в науці, методи і форми наукового пізнання. Маючи справу безпосередньо з окремими науками чи сукупністю наук у цілому, методологія не розчиняється в цих науках, вона є частиною науки в тому розумінні, що вивчає гносеологічний бік науки. У цьому відношенні можна твердити, що методологія є разом з тим і філософською наукою, частиною теорії пізнання, гносеології.

Для розуміння наукового дослідження його методів, прийомів, форм взаємозв'язку раціонального й ірраціонального та способів організації отриманого знання тощо, суттєвим є виокремлення двох рівнів наукового пізнання – емпіричного й теоретичного. Розглядаючи емпіричний і теоретичний рівні та відповідні їм методи пізнання варто підкреслити, що хоча відмінність між емпіричним і теоретичним методами зумовлена об'єктивними та якісними відмінностями у змісті та способах наукової діяльності, в характері самого знання, проте ця відмінність відносна. Оскільки «жоден вид емпіричної діяльності або емпіричного знання неможливий без теоретичного його осмислення, без відповідних понять гіпотез, теорій, як і будь-яка теорія, якою б абстрактною вона не була, в кінцевому підсумку спирається на практику...» [10, с.26]. У цьому стосунку важко не погодитись із В.Швирьовим, який наголошує, що «для наук актуальність проблематики теоретичного й емпіричного пов'язана головним чином із необхідністю формування такої методологічної свідомості, яка була б здатна репрезентувати теоретичний та емпіричний рівні наукового знання і дослідження, як структурно оформлене ціле, як систему взаємопов'язаних елементів» [9, с.8]. На нашу думку, відмінність між емпіричним і теоретичним треба розуміти як різні ступені чи ланки «єдиного», складного, діалектичного, творчого процесу. Наукове пізнання, як творчий процес зорієнтований на отримання нового знання. Специфіка процесу становлення нового знання зумовлена як раціональними, так й ірраціональними чинниками. До проблеми співвідношення раціонального й ірраціонального торкались такі вчені й філософи, як: *Б.Паскаль, І.Кант, А.Шопенгауер, Л.Вітгенштайн, М.Полані, К.Ясперс, З.Фройд, М.Фуко* та інші.

Історія засвідчує, що надання переваги та навіть ідеалізація того чи того – раціонального чи ірраціонального – чинника як визначального у процесі формування та становлення нового знання призводила як правило до неповноти та неспроможності пояснити світ у всій його строкатості та поліфонічності. Відтак постала потреба у перебудові пізнавальної методології, яка б вимальовувала адекватнішу картину світу, тобто такої методології де б раціональні та ірраціональні потенції поставали як «дві сторони однієї медалі». На наш погляд, – раціональне та ірраціональне взаємопов'язані між собою як у процесі виникнення так і в процесі становлення. Вони взаємно потенціюють одне одного. Розділити їх, провести між ними демаркаційну лінію практично неможливо. Тож з'ясуванню проблеми раціонального та ірраціонального у процесі становлення нового знання в контексті методології науки є *метою* даної розвідки.

Означеній проблемі присвячено чимало спеціальної літератури. Увага філософів і методологів науки прикута до проблеми місця й ролі раціонального та ірраціонального в структурі й моделях розвитку науки, віднайдення механізмів їх смислового й ціннісного збагачення. Нині раціональність та ірраціональність набувають нового проблемного статусу, постаючи однією із фундаментальних філософських проблем. як зазначає М.Марчук, «проблема співвідношення раціонального та ірраціонального завжди була чи не найбільш інтригуючою, складною та загадковою в історії філософії» [4, с.139]. Нині, вона набуває нових вимірів, що

зумовлено зміною методології науки, яка переосмислює себе в системі культури. «Сьогодні раціональність постає як одна із найважливіших компонентів свідомості й пізнання, йде переоцінка цінностей – усвідомлення неєдності й неповноти класичного раціоналізму науки, переосмислення культурно-історичного статусу останньої» [5, с.74]. Нової значущості та актуальності набуває питання про раціональність, що містить у собі ірраціональне як момент свого руху, або ж як пише Л.Мікешина – «своє інше» [5, с.74]. З особливою актуальністю постає питання нового розуміння раціонального та ірраціонального в науці, якому присвячено великий масив досліджень. Певні аспекти цієї комплексної проблем висвітлюються, зокрема, у працях *Н.Автономової* [1], *Н.Мудрагей* [6], *В.Швирьова* [9], *Л.Мікешиної* [5], *Е.Ушакова*, *А.Новикова*, *Е.Нікітіна*, *А.Абрючнова*, *В.Барішкова* та інших.

Сьогодні усвідомлюється факт існування різних історичних типів раціональності. Наукова раціональність певною мірою відповідає ідеалам класичної раціональності, засади якої цементувались у Новий час. Істотною ознакою наукової раціональності вважається наявність строго визначеного й адекватного методу пізнавальної діяльності. Такий методологічний ригоризм нехтує емоційним, світоглядним, ціннісним впливом, як «ненауковим», тобто таким, що певним чином викривляє (змінює) пізнавальну діяльність науковця. Крім цього наукова раціональність у традиційному, класичному розумінні виявляється надто вузькою, а тому вона не спроможна охопити реальний процес дослідження, який постає у соціокультурному просторі. «В тій чи тій формі фіксується присутність у науковому пізнанні різноманітних нераціональних (ірраціональних) компонентів, а самі теорії містять зміст, який виходить за межі як досвіду, так і методології [5, с.75]. Тобто раціональність потрібно розуміти значно ширше, аніж «традиційний канон», оскільки наукове пізнання окрім власних спеціальних наукових приписів, містить ще й ряд ненаукових. Якісно нові моменти в розумінні раціональності важливі і для природничонаукового, і для гуманітарного пізнання.

Нове розуміння раціональності спонукає й до нового трактування відношення його до ірраціонального. Одна із особливостей сучасного наукового та філософського пізнання полягає у зростанні зацікавлення до передумов формування нового знання. Це проявляється, зокрема, в підвищенні ролі саморефлексії науки, в прагненні осмислити діалектику відрефлексованого (раціонального) й невідрефлексованого (ірраціонального) в процесі становлення і розвитку знання та пізнавальної діяльності. Результатом такого процесу є вияв нових або майже не фіксованих раніше компонентів знання, особливо інтуїтивного й «дологічного» характеру. За такого підходу ірраціональне втрачає негативну оцінку й інтуїтивне, «постає як нове, ще невідрефлексоване в науці, що не набуло раціональних логічно визначених форм знання» [5, с.78]. «Ірраціональне існує тільки як момент власної діалектики розуму, що пов'язаний з творчим досягненням нового, невідрефлексований і не представлений в упорядкованому і систематизованому вигляді, як момент досягнення радше процесу, ніж результату» [1]. Подібні твердження подибуємо у Н.Мудрагей, яка звертає увагу на те, що в «процесі пізнання суб'єкт перетворює невідоме в зрозуміле, логічно обґрунтоване загальне знання. Таке ірраціональне краще виражати як «ще-не-раціональне [6]. Зважаючи на цю обставину, можна твердити, що в такому випадку ірраціональне постає як необхідний творчий компонент пізнавальної діяльності а відтак набуває певних властивостей та сукупність стабільних ознак параметрів раціонального знання. Варто зазначити, що такий підхід характерний для методологічних настанов з різним рівнем вимог та визначеності. Йдеться і про загальнонауковий рівень і про спеціальні методики, як природничо-наукової так і гуманітарної сфери. Хоча «в одних вони можуть жорстко визначати зміст діяльності, в інших лише регулятивно спрямовують її, задаючи тільки її загальні параметри та полишаючи достатньо простору для варіацій» [8, с.95-96].

Наукове знання і всі процедури його формування, перевірки і обґрунтування знаходять новий вимір, глибину і об'ємність, бо вводиться, по-суті, новий параметр, що фіксує присутність самого суб'єкта в знанні і, звичайно, в пізнавальній діяльності.

Ірраціональне часто має форму неявної, прихованої компоненти знання, котра постає у неявному особистісному знанні або в різноманітних формах несвідомого, які в свою чергу істотно впливають на пізнавальну та дослідницьку діяльність ученого. В наукових текстах, функціонує безліч неявних передумов, у тому числі філософські, загальнонаукові, етичні, естетичні тощо. «У якості неявних форм, – підкреслює Л.Мікешина, – у науковому знанні наявні також традиції, звичаї буденності і здорового глузду, а також перед-гадки, перед-знання, перед-розсудки, яким особливу

увагу надає герменевтика, оскільки в них представлена історія» [5, с.78-79]. Неявне знання можна тлумачити як якусь ще не усвідомлену і вербально не оформлену форму свідомості й самосвідомості суб'єкта, як важливу передумову й умову спілкування, пізнання та розуміння. Проте хибною є думка про те, що не виражене в слові знання є неявним, оскільки знання може бути об'єктивоване, наприклад, у жесті, міміці, засобами живопису, танцю чи музики тощо.

У науці під інтуїтивним (ірраціональним) часто розуміють такі поняття, твердження, які не мають чіткого визначення й доказовості. Вони багатозначні, можуть по-різному тлумачитись, оскільки часто спираються не на логіку, а на висновки «здорового глузду». Віра в «очевидність» вихідних тверджень, які часто виражаються в словах «очевидно», «звідси випливає» тощо, може приховувати неусвідомлену помилку, вводити в оману. Така «самоочевидність», як психологічна достовірність, не може слугувати критерієм істини, оскільки часто базується на звичних уявленнях, за якими приховується чимало значущих властивостей і відношень. «Будь-яке дослідження і в природничих, і в гуманітарних науках передбачає виявлення прихованих помилок і досягнення «різного класу точності» [5, с.84]. Проте неможливо виявити всі інтуїтивні моменти і вилучити їх, остаточно визначивши і формалізуючи все знання. Тож інтуїція заміщує ще не сформоване знання, слугує орієнтиром вибору та побудови методологічної канви, можливих шляхів дослідження, хоча й не маючи «доказової сили». «Пізнавальна цінність інтуїції в тому, – як зазначає М.Марчук, – що вона розширює горизонт можливого досвіду, відкриває простір, у якому рухається дискурсивна думка. Інтуїція пробуджує дремаючі потенції суб'єкта, завдяки яким цей горизонт осмислюється не стільки як зовнішня межа, скільки як внутрішні можливості (потенціал) істинності мислимого» [4, с.132].

Залежно від рівня спеціалізації застосовуваних методів методологічний арсенал науки охоплює як конкретні прийоми роботи, техніки і методики, так і сукупність більш загальних регулятивних принципів і тверджень. В методологічному арсеналі виділяють щонайменше два складники: 1) сукупність прийомів, алгоритмів, технік, яку називають оперативною компонентою наукової методології; і 2) сукупність регулятивних настанов, які називають регулятивною компонентою. Ці складники взаємодіють. Регулятивні елементи наявні в кожній методологічній структурі. Регулятивна компонента наукового пізнання потребує спеціального аналізу, оскільки методологічні регулятиви безпосередньо беруть участь в динамічній структурі наукового пізнання. Вони також сприяють зміні та оновленню науки. У сучасній філософсько-методологічній літературі проблема регулятивної компоненти наукового пізнання розроблялась переважно як тема ідеалів і норм наукового пізнання. Ця термінологія функціонує у працях В. Стьопіна. Зрозуміло, що сфера ідеалів та норм охоплює собою поліфонію регулятивів, що утворюють схему методу, задають загальні орієнтири, каркас наукової методології. Тема ідеалів та норм значно ширша і виходить за рамки когнітивного. Окрім особистісних пізнавальних настанов вона містить у собі також соціально-психологічні, соціологічні та інші характеристики.

Взаємозв'язок та взаємовідношення різних компонентів наукової методології ще не достатньо досліджені. Необхідні глибші і всеохопні розвідки, щоб повніше уявити механізм функціонування раціонального та ірраціонального, інтелектуальних настанов і технічних підсилювачів креативних потенцій суб'єкта пізнавальної діяльності тощо. В методологічному арсеналі науки існує великий масив тонких взаємозв'язків, які причетні до процесу становлення нового наукового знання.

Висновок. Резюмуючи вищезначене, можна констатувати, що ірраціональні елементи пізнавальної діяльності, широко і розмаїто представлені в методології науки різними видами прояву несвідомого, неявного, інтуїтивного. Вони істотно доповнюють і збагачують раціональне за своєю природою наукове пізнання, створюючи певні труднощі в процесі побудови нового знання, але водночас активізують приховані креативні потенції дослідника. Крім цього, можемо з певністю стверджувати, що методологічні рефлексії стосовно місця і ролі раціонального та ірраціонального в процесі пізнання, постають партнерами, які не просто ведуть діалог, а й плідно взаємодіють та взаємодоповнюють одне одного. Процес формування нового знання постає умовою розкриття потенцій взаємозв'язку раціонального й ірраціонального, їхньої взаємодетермінованості. І останнє: тільки нова світоглядно-методологічна парадигма здатна окреслити параметри вимірності проблеми раціонального та ірраціонального та шляхи її розв'язання у широкому соціокультурному контексті наукової пізнавальної діяльності. Такою новою методологічною парадигмою є аксіопотенціалізм.

Література

1. Автономова Н.С. Рассудок – Разум – Рациональность /Н.С.Автономова. – М.: Наука, 1988. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://scepsis.ru/library/id_964.html
2. Декарт Р. Рассуждение о методе [Електронний ресурс] /Р.Декарт //Сочинения в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – 654 с. – Режим доступу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000537/st000.shtml>
3. Кохановський В.П. Философия и методология науки /В.П.Кохановський. – Ростов н/Д., 1999. – 576 с.
4. Марчук М.Г. Ціннісні потенції знання /М.Г.Марчук. – Чернівці: Рута, 2001. – 319 с.
5. Микешина Л.А. Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования : учеб. пособие /Л.А.Микешина. – М.: Прогресс-Традиция : МПСИ: Флинта, 2005. – 464 с.
6. Мудрагей Н.С. Рациональное и иррациональное – философская проблема [Електронний ресурс] /Н.С.Мудрагей //Вопросы философии. – 1994. – № 9. – Режим доступу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000371/index.shtml>
7. Пригожин И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой /И.Пригожин, И.Стенгерс; [пер. с англ., общ. ред. В.И.Аршинова, Ю.Л.Климонтовича и Ю.В.Сачкова]. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
8. Ушаков Е.В. Введение в философию и методологию науки /Е.В.Ушаков. – М.: Издательство «Экзамен», 2005. – 528 с.
9. Швырев В. С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании /В.С.Швырев. – М., 1978. – 384 с.
10. Штофф В.А. Проблемы методологии научного познания: Монография /В.А.Штофф. – М., 1978. – 269 с.

Summary

Hasiak O., Mudrakov V. Rational and Irrational in the Science of Methodology. This article outlines methodological aspect of conclusion of the problems between connection of the rational and irrational, the idea of the searching methodological thoughts connection of the rational and irrational is regarded in social and cultural context of standing and development of science. **Keywords:** methodology, rational, irrational, intuition, interconnection, knowledge, perception.

УДК 124.5:165.42

© Дмитро Шишкін

Дніпропетровський Національний університет ім. Олеся Гончара

ТЕНДЕНЦІЇ СУЧАСНОСТІ В КОНТЕКСТІ КРИЗИ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Розглянуто певні тенденції сучасного українського суспільства, а саме: апелювання до надприродного як відверта міфологізація всієї дійсності; поширення девіантної лексики, поведінки декласованих елементів; та перетворення речі на “предмет поклоніння”, де головна цінність – відомий бренд. Обґрунтовується теза, що ці тенденції є безпосереднім проявом кризи раціональності.

Ключові слова: криза раціональності, постмодерн, міфологізація, маргіналізація, фетишизація.

Щодо кризи раціональності є безліч досліджень, які з того чи іншого боку розглядають сучасне становище у світосприйнятті, однак ці дослідження не розглядають певні тенденції, які вже не опосередковано, а прямо вказують на занепад раціоналістських цінностей. Про **актуальність** теми свідчить як великий інтерес наукового співтовариства до кризи раціональності, так і потреба виокремлення сучасних тенденцій, які дають можливість прогнозувати певні події, а отже й можливість їх запобігання, виправити деякі наслідки.

У першу чергу, кризу раціональності розглянуто в праці Е.Гуссерля «Криза європейського людства і філософія», Т.Адорно “Негативна діалектика”, в працях Ю.Габермаса, в роботі М.Мамардашвілі “Класичний і некласичний ідеал раціональності”, П.Гайденко “Раціональність на схилі ХХ століття”, Н.Автономової «Розсудок. Розум. Раціональність», І.Пригожина «Природа, наука та нова раціональність». Також проблеми раціональності розглядаються українськими дослідниками М.Ожеваном, В.Кізімою, О.Кубальським, В.Ратніковим,

К.Соболенко, А.Сук, І.Цехмістро. Також треба виокремити дослідження симулякрів *О.Куликом*, що досить влучно входить до контексту тенденцій кризи раціональності.

Серед досліджень в сучасній філософській думці України теми маргіналізації слід виокремити праці *І.Гордієнко-Митрофанової*, яка акцентує увагу на соціальних рисах цього явища в контексті інваріантів аксіосфери маргінального на прикладі пенітенціарних установ. Також слід звернути увагу на дослідженні *А.Маслова*, який акцентує увагу на маргінальній особистості як предметі соціально-філософського аналізу. Ці дослідження виокремлюють певну частину нашої проблеми, але у своїх дослідженнях вони не доводять тенденційність цього явища від кризи раціональності.

Є певний пропуск у філософських дослідженнях поширенні надприродного як сучасної тенденції. Так, *Т.Євдокимова* у своєму дослідженні розглядає в тому числі містифікацію масової свідомості, ірраціональну бездуховність як результат надмірної політизації та десекуляризації духовної сфери, що дуже поверхньо торкається постмодерного становища, і зовсім не розглядає це як пост-раціональну тенденцію.

Постановка завдання. Мета статті – довести, що криза раціональності дала поштовхи до зневажання культурних норм, скепсису до наукового знання, надмірного попиту до «відомого», яке ситуаційно досить хаотично стало суспільним світосприйняттям.

Завдання, які стоять перед даною роботою: 1. визначити кризу раціональності як певний лакмус постмодерного становища; 2. дати дефінітивні межі пост-раціональним тенденціям сучасного суспільства, які в дослідженні визначені як міфологізація, маргіналізація та фетишизація; 3 довести масштаб, роль, статус цих «постмодерних артефактів».

Виклад основного матеріалу. Вперше проблеми кризи раціональності в контексті розвитку європейської культури торкнувся *Е.Гуссерль*, що дістало широкого резонансу. *Е.Гуссерль* стверджує, що криза Європи корениться в помилках раціоналізму [2, с.111], тоді як причина скрути раціональної культури полягає не в суті самого раціоналізму, а лише в його «озовнішенні», у його збоченні «натуралізмом» і «об'єктивізмом» [2, с.115]. Тобто на природні науки були покладені дуже великі очікування, те, що *Е.Гуссерль* називає «наївністю».

Пізніше криза раціональності стала пов'язуватися з постмодерним станом – всі ознаки постмодерну (такі як: ацентризм, ризома, симулякр, гра тощо) так чи інакше на це вказують.

Сучасне українське суспільство за своїми основними ознаками можна також вважати постмодерним (або таким, яке знаходиться на етапі постмодерного розвитку), тому як є носієм споживчої західної культури (присутні амбіції постіндустріального суспільства), пережило колапс метанаративів та має певні маркери кризи раціональності. Український приклад достатньо суперечливий, але в той же час українське суспільство показове, тому як, втративши комуністичні ідеали, гостро відчуло колапс метанаративів.

З колапсом метанаративного раціоналізму на зміну йому приходять неорационалізм (який пов'язаний з ім'ям французького філософа *Гастона Башляра*). Головним модусом, якого є те, що знання є швидше творчим конструктом, ніж відображенням реальності. В цьому відношенні неореалізму протистоять емпіризм і позитивізм [4, с.568].

Втрата метанаративу – це втрата опори і вектора розвитку, з відміною якого відбувається ціннісна інфляція. Пострадянська людина залишається наодинці зі своїми проблемами, тепер немає того, хто тримає «залізну завісу», хто диктує правила родинного побуту, хто піклується про мораль покоління, що підростає. Немає більше піонервожатого, а разом з ним загубилося «правильне», «достеменне», «належне». Утворилося імпульсно хаотичне суспільство з явними амбіціями споживчого західного світу.

Тенденцій і реакцій можна виділити безліч залежно від ракурсу і площини, яку ми розглядаємо. Але ми виділимо лише ті, які найявніше (і деколи настирливіше) проявили себе, а саме: віру в надприродне, містичне (надалі називатимемо її міфологізацією); девіацію культурних норм (надалі – маргіналізація); а також у фетишизації, яка проявляється у тенденції поширення попиту на брендові речі, що є симуляцією належності до еліти, є проявом до життя як “на обкладинці глянцевого журналу”. Навіть можна

говорити про гламурізацію, хоч останнє значно ширше, ніж ціннісна спрямованість до відомого, але ці явища стоять дуже близько один до одного. Тому будемо розглядати лише фетишизацію брендових речей як певну тенденцію сучасності. Зупинимось на кожній тенденції детальніше, щоб розглянути її особливості, закономірності, прояви.

Перша тенденція, яка визначає кризу раціональності у її безпосередньому виді – це апелювання до надприродного, віра у дива, надання будь-яким випадковостям містичного сенсу, наділ будь-чого, будь-кого надприродними здібностями, *міфологізація* усієї дійсності.

Говорячи про відмінності між природно-науковою медициною і так званому «лікуванням силами природи», Гуссерль коріння останнього бачить як те, що виникає в повсякденному житті народу з наївної емпірії і традиції [2, с.101].

Але ми розширимо розгляд цієї тенденції та визначимо наступне: це явище є зневажанням до наукових знань, проявом скепсису до істинності на якому догматично була настроєна раціональна парадигма. Поширення такого явища в українському суспільстві сталося разом з колапсом комуністичного метаоповідання. Тобто ніша, яка раніше була заповнена тоталітарним раціоналізмом, в даному випадку у вигляді наукового атеїзму, раптом опинилася порожньою, що достатньо швидко було заповнено «релігійною ересью».

Саме поширення цього явища є проявом кризи раціональності. Така міфологізація дійсності через об'єктивні (або необ'єктивні) причини зажадалася величезною частиною суспільства, що в цілому вдало лягло після епохи секуляризації та войовничого атеїзму.

Першим чинником міфологізації (варто звернути увагу на okazіональне значення цього терміну в даній роботі) слід виділити – відсутність віри в свої сили; друге – протест по відношенню до наукового знання, яке не задовольняє по яких-небудь параметрах (від складності наукових теорій до простого «нігілістичного» неприйняття цих парадигм).

Є певна проблема у філософському дискурсі, але при тому, що тенденція явна і добре простежується, відсутні дослідження, які розглядали б «поширення віри в надприродне» як аспект постмодерної кризи раціональності.

Світосприйняття сучасної людини змінюється під впливом різних чинників, серед яких слід виділити особливим чином – мас-медіа (TV, Internet), які неможливо недооцінювати у впливі на сучасні процеси. Роль масмедійного чинника вкрай висока в постмодерному суспільстві (створює симулякри, гру, шоу, і, по-великому рахунку, фетиш порожнечі – болванку, за якою нічого немає).

Можливо, слід проявити обережність у виводах при вказанні причини як прояві кризи раціональності. Але так чи інакше саме втрата раціонального, небажання звертатися до наукових підходів робить даний феномен, який ми іменуємо в даній роботі міфологізацією, найважливішим як для усвідомлення сучасних тенденцій, так і для розгляду практичного прикладу – явного відходу від раціонального.

Міфологізація є яскравим прикладом відходу від парадигм, які з точки зору Розуму пояснюють все те, що відбувається довкола людини і в самій людині. Тобто людині постмодерну недостатньо цих пояснень або вона розчарувалась у них.

У даному питанні відносно міфологізації дійсності слід також виділити такий аспект як те, що віра в надприродне вбирає в себе еклектично «несумісні» речі від різних віросповідань (як монотейстичних, так і язичеських), від різних мас-медійних симулякрів. Подібний синтез слід сприймати як практичний приклад постмодерної плуральності, де деаксіологізація нівелювала пріоритет християнства, поставивши його в паритет з культами, які в епоху модерна знаходилися на маргінесі культури.

Друга тенденція, яку ми розглянемо, є девіацією культурних норм, поширення девіантої лексики в громадських місцях, відкрите вживання девіантної лексики серед підлітків. Тобто стались певні події «визволення» того, що раніше було недопустимим, забороненим. Разом з цим поширився попит на певну культуру пенітенціарних закладів. Склалась тенденція, яку ми визначемо як *маргіналізація*.

Так, виводячи інваріанти маргінального І. Гордієнко-Митрофанова у своєму дослідженні серед інших виокремлює такі: невизначеність, що має на увазі всі види неясностей і протиріч у напрямі розвитку суспільства, фрагментарність, що виявляється в протистоянні традицій і інновацій; “вибух” аксіологічного континууму; стихійність нових моделей дискурсу, смисложиттєва рефлексія, екзистенціальний вакуум; активізація перверсійних адресатів і презентація перверсій на всіх рівнях аксіосфери; гіпертрофія вітальних потреб; критика засобів вуалювання протиріч між декларованим і таким, що реалізовується і одночасно тематизація нових (засобів); деструктивний характер політичних цінностей. [1, с.21] Тобто більшість цих інваріантів влучно входить до постмодерних ознак, які наприклад виокремлював Ігаб Хассан. Це не означає, що маргіналізація та постмодерн є паралельними явищами або ж синонімічними. Це показує, що в них є певні спільні риси. І перш за все таким спільним є відхід від раціонального.

Природа маргінального безумовно найстарша ніж природа постмодерного, якщо такий “віковий ранжир” коректно доводити. Тобто невірним буде уявлення про виникнення одного від іншого, але постмодерне становище можна вважати сприятливими умовами для маргіналізації (тобто для поширення маргінального).

Тут слід зазначити декілька моментів. По-перше, маргіналізація є певним протестом до офіційної культури, офіційної мови, офіційної поведінки, це навіть виклик державі в цілому з метою не змінити устрій, а скоріш виокремити себе з допомогою того, що мабуть завжди було в середовищі, але в якомусь латентному, скритому стані; по-друге, маргіналізація є продуктом вжитку (артефакт мас-медіа), тобто ситуаційне, хаотичне явище; по-третє, реакція на ті виклики метанаративного раціоналізму, які повалилися на людину внаслідок колапсу ціннісних основ.

Слід уточнити, що маргіналізація не є глобальною постмодерністською тенденцією, але вона дуже вдало (або, навпаки, невдало) вписалася в український проект постмодерну.

Маргіналізація нераціональна за своєю природою. Носій (або споживач) деколи не співвідносить себе з якою-небудь контр-культурою (субкультурою), тобто входження (пересичення) відбувається хаотично. Він не хоче стати членом пенітенціарної системи, не готується до цього, він просто споживач певної культури (музики, літератури, кіно і навіть образу поведінки), і досить часто, несвідомо.

Третя тенденція, яка так чи інакше проявляє кризу раціональності, є поширення гламуризації з її атрибутами такими як: перетворення речі на “предмет поклоніння”, де головною цінністю постає бренд – відома торгова марка. Тобто йде певна трансформація, в якій річ сама по собі нічого не варта, а річ з торговою маркою стає певним фетишем. Тому досить виправдано таке явище можна назвати – *фетишизацією*.

Простежується певна паралель з такими постмодерними явищами як симулякр, гра. Так, насправді, це дуже близько знаходиться від фетишизації. Тобто перед тим, як річ набула певної сакральної сили (наприклад, виросла у вартості в декілька разів), вона має пройти певний ритуал. Сучасні ритуали – це вистава, шоу. Під якими може бути як велика рекламна кампанія, так і скрита технологія, коли під виглядом випадковості вона (тобто річ) стає аксесуаром «вибраного», «елітарного» певної людини, соціальної групи, професійного цеху тощо. Так, наприклад, О.В.Кулик в дослідженні плацебо як певного симулякру пише, що «для усвоєння симулякрів пацієнту необхідно театральное представление» [3, с.232] Це досить впевнено підкреслює фетишизацію як постмодерний артефакт з всіма його атрибутами.

Як антитезу до цього можна додати, що до сьогодні була реклама, яка теж впливала на вартість товару. Але саме великого поширення це явище набуло у сучасну епоху Постмодерну.

Тепер розглянемо чинники цього явища: 1. Бажання досягти успіху (тобто обладнання певним предметом, яке є ознакою, що людина досягла певної соціальної ступені, тобто відбувається певна ілюзія успіху). Підтекстом служить те, що людина робить нібито вибір сама, хоча їй вселяється цей вибір, тобто відбувається симуляція вибору.

2. Протест до простого, тобто людину Постмодерну не влаштовує просто сукня чи просто олівець. Їй потрібна саме «бренд». Нераціональна, безглузда річ, яка за вартістю в кілька разів вище, ніж звичайна річ.

3. Така фетишизація неможлива, коли є первинні життєві потреби (їжа, житло, одяг), тобто ця тенденція є певним перенасиченням потреб, а деякою мірою перетворенням цих потреб. Тобто стався такий кординальний переворот в потребах, після якого потреба за Ж.Бодрійяром стала систематичним актом маніпуляції знаками [5, Р.22].

Відхід від інституцій раціональності епохи Модерну (наукового знання, метафізичної директивності) деколи приводить до парадоксальних явищ, які при певних обставинах стають тенденціями, які інколи деструктивні за своєю природою. Можна вважати розглянуті тенденції як побічний продукт на шляху до плюральності, звільнення від ненависного раціонально-орієнтованого і раціонально-обумовленого.

Додавати етичних ярликів щодо припустимості або недопустимості міфологізації, маргіналізації, фетишизації буде великим звузуванням проблеми і по суті моралізаторством того від чого, безумовно, слід відходити. Ми спробували лише вказати, що такі явища є, що вони мають певні риси, чинники, тим самим звертаючи увагу на більш широке явище сучасності (сучасного філософського дискурсу) – кризу раціональності.

Криза раціональності має безліч передумов і причин, і безумовно неможливо і неправильно зводити її лише до згаданих тенденцій. Але можна стверджувати, що припинення цих тенденцій стане кінцем цілої епохи, кінцем постмодерну.

Висновки. 1. Українське суспільство перебуває на етапі постмодерного розвитку, будучи носієм споживчої західної культури (амбіції постіндустріального суспільства), пережило колапс метанаративів і має певні маркери кризи раціональності. 2. Характерними проявами кризи раціональності є такі тенденції, як: поширення віри у надприродне (або міфологізація); прогресуюча девіація (або маргіналізація); “поклоніння” до речей, які належать до брендів, ототожнюються з певними відомими особами (або фетишизація). 3. Міфологізація проявляється у пануванні паранаучних пояснень світоустрою, скепсисі до наукової картини світу, поширенні цілителів, ворожок та інших осіб з паранормальними здібностями, астрології тощо. 4. Маргіналізація проявляється у тенденції спрощення світосприйняття, небажання бачити далі за власний побут, поширенні девіантної поведінки, лексика; поширенні пенітенціарної культури тощо. 5. Фетишизація проявляється у тенденції поширення попиту на брендові речі, що є симуляцією належності до еліти, є проявом до життя як «на обкладинці глянцевого журналу». 6. Вищезазначені тенденції мають схожі витоки: мас-медійний чинник, протест до офіційного (культури, науки, моралі, норми); реакція на колапс колишнього метанаративу. 7. Можна з деякою упевненістю вважати, що припинення цих тенденцій стане кінцем постмодерну.

Література

- 1.Гордієнко – Митрофанова І.В. Інваріанти аксіосфери маргінального (на прикладі пенітенціарних установ): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.03 „Соціальна філософія та філософія історії” /І.В.Гордієнко – Митрофанова. – Харків, 1999. – 22 с.
- 2.Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия //Э.Гуссерль //Вопросы философии. – 1986. – № 3. – С.101-116.
- 3.Кулик А.В. Философское исследование феномена плацебо /А.В. Кулик //Науковий журнал «Філософія та політологія в контексті сучасної культури». Випуск 1. – Дніпропетровськ: Видавництво Дніпропетровського національного університету, 2011. – С.230-235.
- 4.Философия: Энциклопедический словарь /[под ред. А.А.Ивина]. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.
- 5.Baudrillard J. Consumer society. In: Selected Writings /J.Baudrillard. – Stanford: Stanford University Press, 1988. – P. 22

Summary

Shyshkin D. Tendencies of Contemporaneity in Context of Crisis of Rationality. Certain tendencies of a modern Ukrainian society are considered, namely: appeal to supernatural as a frank mythologization of all validity; distribution deviant lexicon, behavior of declassified elements; and transformation of a thing about “worship”, where the main value «empty» but a known brand. The thesis is proved that these tendencies are direct display of crisis of rationality. Keywords: crisis of rationality, postmodern tendencies, mythologization, marginalization, fetishization.

РАЦІОНАЛЬНІ ТА ІРРАЦІОНАЛЬНІ ЧИННИКИ СУСПІЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ

Аналізується проблема пошуку нових методологічних підходів до пізнання суспільного буття. Показано, що в суспільному бутті проявляється єдність раціональних та ірраціональних чинників. Раціональні та ірраціональні чинники постають засадами суспільної онтології.

Ключові слова: раціональні та ірраціональні чинники, суспільна онтологія, психіка, дух, тіло.

З методологічного погляду у соціально-філософських та антропологічних концепціях домінує класична раціоналістична парадигма, яка сформувалась під впливом платонівсько-аристотелівської та неоплатонівської християнської традицій. Вони обґрунтували жорстку онтологічну опозицію душі та тіла, яка переноситься на соціальний вимір.

Діалектична методологія протиставлення духовного й тілесного, раціонального та ірраціонального, мислення і буття у межах соціальної реальності вплинула на специфіку розвитку західноєвропейської антропології та соціальної філософії, в яких абсолютизується протиставлення духовного і тілесного. Ця раціоналістична класична традиція протиставлення душі та тіла впливала із того, що розум є всесильним у пізнанні, а відчуття дають людині недостовірну інформацію. Протиставлення розуму та відчуттів, а ширше духу і тіла спостерігається в багатьох гносеологічних течіях та напрямках, зокрема сенсуалізмі, емпіризмі, раціоналізмі, де у процесі пізнання по чергово домінують тілесні або розумові пізнавальні здатності людини.

Класичне протиставлення розуму і відчуттів, духу і тіла, душі та тіла, мислення і буття спостерігається на всьому історичному проміжку розвитку західноєвропейської філософії. Таке класичне методологічно-діалектичне джерело суперечності у різних вимірах буття слугувало внутрішнім теоретичним принципом розвитку філософії та вплинуло на протиставлення раціонального та ірраціонального, свідомого і підсвідомого, що притаманне сучасним напрямкам у філософії. Методологія протиставлення духу і тіла стала підґрунтям для протистояння між ідеалізмом та матеріалізмом, поставивши так зване «основне філософське питання» про первинність душі чи тіла, мислення чи буття, ідеального чи матеріального. Абсолютне протиставлення душі та тіла, мислення і буття щодо аналізу людини як феномену буття із антропологічної позиції, на мій погляд, є хибною методологічною парадигмою.

Якщо в онтологічному та гносеологічному розумінні протиставлення душі та тіла дає позитивні аспекти для розвитку філософської думки, то в антропологічному розумінні методологія протиставлення духовного і тілесного стає підґрунтям для заблуджень щодо феномену людини та суспільства. В антропологічному розумінні протиставлення душі та тіла спрямовує філософську думку, а також практичну діяльність людини у небезпечне русло, яке на теоретичному рівні пригнічує та принижує переважно соматичні потреби людини, які з погляду християнської моралі переважно вважаються ілюзорними та гріховними.

Виходячи із діалектичної суперечності душі та тіла у європейській ментальності будуються світоглядні типи відношень, основні цінності, моделі та типи індивідуальної та суспільної поведінки. Однак через таку методологічну опозицію «*душа – тіло*», де перевага надається переважно душі (духу, розуму, мисленню) у західноєвропейській ментальності століттями формуються і виникають розмаїті психічні комплекси, й зрештою фізичні та психічні хвороби, агресія і руйнація як це намагався показати у своїй методології дослідження суті людини З.Фройд.

Стосовно феномену людини в антропологічному розумінні, на мій погляд, не варто використовувати методологію абсолютного протиставлення душі та тіла, мислення і буття, ідеального та матеріального, оскільки у цьому разі буде розвиватися упереджений підхід до людини та суспільства, що суперечить принципу об'єктивності. З метою пошуку нових концептуальних засад соціальної методології, за допомогою якої можна було б аналізувати сутнісні особливості людини та суспільства, що є метою дослідження, варто взяти за підґрунтя антропологічний підхід античної філософії до проблеми людини.

Так же у передфілософії Давньої Греції, зокрема в епосі Гомера, А.Чанишев констатує принципи *поліанімізму*, згідно з яким «у людині розрізняються тіло і три види духу. Один із них – псюхе. Це душа як така. Вона подібна до тіла, це його двійник і образ (ейдолон), який лише позбавлений тілесності та непроникності. «Псюхе» – початок життя і джерело руху

тіла. Вона залишає тіло після його смерті... Другий вид духу – «тюмос». Це афективно-вольова частина духу. Третій вид – «ноос». Це розум. «Псюхе» розлита по всьому тілу, «тюмос» знаходиться у грудях, «ноос» – у діафрагмі. Богам і людям притаманні всі три види духовності, тваринам – лише два перших» [4, с.106].

У словнику грецької мови знаходимо такі значення терміну «тюмос» (*θυμός* – гр.) – сила, яка рухає і оживлює людину, а також тварину; серце як життєва сила, повнота життя; серце як вмістилище почуттів, мужність, гнів незадоволення; серце як вмістилище бажань і думок; воля, бажання, схильність, потяг; характер, спосіб думок; розум, дух [1, с.358]. У такому широкому діапазоні тлумачення терміну «тюмос» він фактично є тотожним до поняття «серця» в українському кордоцентризмі, яке є з погляду П.Юркевича «осереддям душі та духовних станів».

У контексті термінологічних значень поняття «тюмос» афективно-вольова та почуттєва частина духу є фактично призмою крізь яку взаємодіє розум «ноос» і душа «псюхе». Як бачимо антична антропологія не протиставляє абсолютно тіло і дух, оскільки душа є початком та джерелом руху тіла і розлита у ньому – фактично ототожнюється із ним. При цьому «тюмос» як життєва сила, яка вміщує у собі всі вольові, афективні та чуттєві стани безпосередньо пов'язана із розумом і душею, а через неї з тілом. У цьому розумінні антропологічний підхід античної передфілософії нагадує елєатівський, платонівський та неоплатонівський принцип Єдиного, яке охоплює собою все буття, тож так само тіло і душа є єдиними.

Підґрунтя для формування нового методологічного підходу до аналізу людини та суспільства можна також запозичити в українському кордоцентризмі, який наголошує на важливості серця у житті людини. З позиції П.Юркевича тілесна та духовна сфера перебувають у синтезі в пізнавальному процесі. Український філософ вважає, що «...серце людське розглядається як осереддя всього тілесного й духовного життя людини, як найістотніший орган і щонайближче містилице всіх сил, функцій, рухів, бажань, почувань і думок людини з усіма їхніми напрямками й відтінками» [5, с.73]. Тобто, «серце є осереддя душевного й духовного життя людини» [5, с.74]. Воно «є осереддя багатоманітних душевних почувань, хвилювань і пристрастей» [5, с.76], «осереддя морального життя людини. У серці поєднується всі моральні стани людини...» [5, с.76]. Фактично концепт серця у кордоцентризмі є тотожним до поняття «тюмос» в античній передфілософії.

Міркування П.Юркевича є важливими у тому розумінні, що серце, як фізичний (тілесний) орган – це підґрунтя протікання вольових і духовних процесів людської свідомості, які реалізуються через тілесність, а саме через серце людини. При цьому серце «відчуває» на фізіологічному рівні психічно-духовні явища. На мій погляд, для сутнісного аналізу соціально-філософських та антропологічних питань доцільніше використовувати методологію античної антропології та українського кордоцентризму, які проаналізовані вище, тому що вони дають змогу системно підійти до аналізу феномену людини, оскільки враховують прояв раціональних та ірраціональних чинників людської сутності.

При аналізі людини та суспільного буття варто надавати увагу системному поясненню єдності та взаємодії раціональних та ірраціональних чинників, які є причинами суспільної онтології. Звичайно, що роль раціональних чинників у суспільних взаєминах є надзвичайно вагомою, оскільки людина не може без них самореалізуватись у межах спільноти, не може стати людиною, не здобувши раціональних критеріїв самоідентифікації.

Проте, при вивченні суспільства варто надавати вагу й ірраціональним чинникам, які є не менш вагомим рушієм суспільних взаємодій. Такий погляд підтримує Н.Смелзер, на думку якого «...нерациональное/примордиальное владеет очевидною живучестью в постмодерном мире, тому він (як яскравий представник сайєнтистської традиції в історії соціології) закликає сучасних соціологів звернути свої погляди на «нерациональное в социальном мире, визнати його таким і сприйняти його як таке, що заслуговує на значну увагу в нашій роботі» [3, с.12]. У цьому зв'язку Н.Смелзер робить «...низку цікавих зауважень стосовно країн Східної Європи, в яких він бачить неприборканість примордиального в суспільстві. Ціла західна соціологія від Ф.Тьоніса до наших днів... була введена в оману уявленнями про те, що зростання складних, раціональних, цілеспрямованих організацій означає загальне ослаблення примордиальних сил» [3, с.13].

Справді, ірраціональні, примордіальні чинники ніколи неможливо буде витіснити зі суспільного буття, яким би воно не було раціоналізованим, оскільки вони, на мій погляд, є апіорними формами людської комунікації, які будуть залишатись завжди при будь-яких раціональних принципах суспільної організації. Крім цього природа людини впродовж багатьох століть залишається тотожною сама собі, такою, яка балансує на межі раціонального та ірраціонального. Тож відповідно суспільне буття у минулому, теперішньому і майбутньому

буде являти собою баланс і рівновагу раціональних та ірраціональних чинників, які конструюють та самоорганізують суспільне буття.

У цьому контексті з погляду Н.Смелзера «прагнення до національної незалежності було за своєю суттю одним із головних чинників, які привели до остаточної руйнації радянського комунізму. Нині ці одвічні сили – одним словом, сили Гемайншафт – очевидно знову заявляють про себе в регіональній, етнічній та лінгвістичній свідомості, в соціальних рухах і в політичній боротьбі цілого світу. Ці події вимагають, аби соціологи переосмислили попередні теорії соціальних змін і звернули на примордіальні структури належну увагу, якої ті завжди заслуговували, але яка їм не завжди приділялася» [3, с.13]. Цікаво, що у Ф.Тьоніса «...друга форма суспільної організації – раціоналізоване суспільство – історично долає першу – спільноту, і тенденція розвитку уявляється ним скерованою на перетворення Гезельшафт в основну форму усупільнення» [3, с.13]. Н.Черниш у цьому зв'язку зазначає, що «в концепції В.Старосольського такий лінійний, однобічно спрощений розвиток ставиться під сумнів. Два чинники – стихійна воля як основа Гемайншафт, з одного боку, і «чистий розум» як основа Гезельшафт – з іншого – доповнюють один одного, представляючи два різні життя людства. В історичній [3, с.13] практиці... можна помітити таке собі *чергування*, волюнтаризацію чи раціоналізацію такого життя, перехід від спільнот до раціоналізованих соціальних утворень і навпаки, злиття їх у різних пропорціях у межах єдиного синтетичного цілого, а також народження нових, незнаних доти спільнот. Такі чергування і набирання сили по черзі різними формами становлять *«величаву ритміку історії»*...» [3, с.14].

Зауважимо, що думку про чергування соціальних почуттів розвивав також М.Грушевський у своїй праці «Початки громадянства. Генетична соціологія». Він стверджує, що у суспільному бутті відбувається процес «неустанної конкуренції індивідуалістичних і колективістичних тенденцій» [2, с.4]. Тобто, тенденції індивідуалізму і солідарності, відповідно диференціації та інтеграції, що поперемінно панують у суспільстві – основа динамічних процесів історії. У таких «флюктуаціях або чергуваннях то одної то другої тенденції, і в тих формах, в яких розвивався сей процес, виявляється багато однастайності і ритмічності... «законности»» [2, с.170].

Отже, дослідження засад суспільного буття у контексті взаємодії раціональних та ірраціональних чинників є актуальним, оскільки у сучасному світі відбуваються складні процеси глобалізації та інтеграції, при яких варто враховувати не лише раціоналістичні тенденції, а й потрібно брати до уваги надзвичайну живучість індивідуалістично-націоналістичних прагнень, які можуть проявити себе у формі конфліктів у будь-який момент, особливо у час небезпеки та загрози асиміляції з боку іншої культури, цивілізації чи етносу.

На мій погляд, методологічна криза сучасної соціальної філософії та антропології полягає у діалектично-антиномічній методології, через яку робиться спроба класифікувати різновиди буття, у тому числі й соціального. З іншого боку за природою свого пізнання людина не може інакше пізнавати світ ніж через протиставлення протилежних початків, що є характерним моментом фактично для всіх пізнавальних традицій. Діалектичне протиставлення душі та тіла змушує європейську ментальність та філософію бути упередженими щодо пріоритетності значення для людини душі щодо тіла, хоча з онтологічного боку вони є єдиними. У феномені людини неможливо чітко означити межу між тілесним і духовним, між соматичним та психічним. Тож усі концептуальні схеми соціальної філософії, філософської антропології та психології варто обґрунтовувати виходячи із такої методологічної позиції, яка дає можливість об'єктивніше підійти до аналізу людини, а саме через ідею єдності раціональних та ірраціональних чинників.

Соматика та психіка людини, її душа та тіло перебувають у безпосередній єдності, яка виявляється у функціюванні різноманітних феноменологічних процесів. Вони проявляються як позитивні та негативні афективно-чуттєві стани людської свідомості, що об'єднують тілесні та духовні чинники, волю і розум, який класифікує ці тілесні інтенції у конкретну предметну феноменологічну визначеність. При цьому розум ідентифікує інтенції тілесності, виявляючи їх через форму думки, розпредметнюючи ці інтенції через поняття.

Філософи часто критикують Р.Декарта за те, що він ототожнює мислення з існуванням (буттям) у формулі *«cogito, ergo sum»*, однак фактично у випадку із людиною тут немає онтологічної помилки ототожнення мислення з буттям, бо людина – це те єдине буття, яке може мислити себе. Мислення перетворюється на реальне буття, бо мислення людини – це реальний онтологічний фізико-хімічний та енергетичний процес, який відбувається зараз і тут, тобто має просторово-часовий вимір. З іншого боку, фізіологічні процеси у їх розпредметненому вигляді є мисленням, тобто фізіологічні та соматичні процеси перетворюються в афективно-вольові стани психіки та духовний вимір.

Декартівська теза «мислю, отже існую» не є необґрунтованим перетворенням гносеологічного принципу в онтологічний. Мислить та існує у цьому випадку людина, яка мислить через своє власне тіло, що має онтологічні просторово-часові виміри. Тобто процес мислення не відбувається поза людиною, а відбувається у людині у формі соматичних реакцій, які трансформуються у духовний вимір. У цьому розумінні саме у людині можуть співпадати мислення і буття, бо мислення як фізико-хімічний процес є реальним процесом буття.

У такому аспекті протиставлення душі та тіла у людині є водночас помилками матеріалістичної та ідеалістичної методологій, де сутність людини розглядається лиш як приналежність до матеріального чи духовного феномену буття. Мислення і тіло є тотожними у людині, бо неможливо чітко означити де розпочинається і де закінчується процес мислення, оскільки мислення неможливе без тілесного забезпечення. Тому у процесі мислення приймає участь все людське тіло із його розмаїтими фізіологічно-соматичними станами, а це свідчить про єдність тілесного і духовного, ірраціонального та раціонального у людині.

Єдність духу і тіла, раціонального та ірраціонального безпосередньо виявляється у формі афективно-вольових станів. Ці феномени завжди мають подвійну природу, бо тісно пов'язані з тілесністю людини, оскільки проявляються також у формі соматичних реакцій. З іншого боку світоглядно-ідеологічні раціональні схеми та ідеї впливають на формування системи афективно-вольових станів психіки, бо соціалізуючись у певний світогляд, людина приймає основні шляхи, типи та форми обмеження тілесних афектів. У цьому випадку тут уже раціональне (духовне) домінує над тілесністю, направляючи її бажання у певне русло, обмежуючи вияв тілесних інтенцій через певні зобов'язуючі види афективно-вольових станів, таких, наприклад, як обов'язок, воля, страх. Афективно-вольові стани (як ірраціональні чинники) в антропологічному розумінні є показником єдності тілесного і духовного, бо за своєю природою, воля та почуття – це синтез духу і тіла, світоглядних настанов та тілесних інтенцій, єдність раціонального та ірраціонального, це призма, де переломлюються матерія і мислення, тіло і дух, соматичне і психічне.

У цьому розумінні афективно-вольові стани – це основний онтологічний феномен, який ідентифікує людину як вид серед інших живих істот, бо лише людина існує як єдність духу, душі та тіла, тіла, яке усвідомлює себе та свої стани на основі мислення. Оскільки, афективно-вольові стани людської психіки є сутнісною видовою ознакою людини, то у суспільному житті вони відіграють важливу роль у формуванні суспільної онтології. Саме на афективно-вольових станах людської психіки наголошують всі світоглядно-методологічні концепції, які обґрунтовують принципи суспільного співжиття. Серед суспільнозначущих світоглядно-методологічних підходів, які обґрунтовують принципи гармонійного суспільного життя переважають ідеї гармонії, миру, спокою, щастя, насолоди, зрештою гуманістичні прагнення, які ґрунтуються на позитивних афективно-вольових станах людської психіки.

Якщо вести мову про прогрес людства, то основним критерієм прогресу повинні бути системи позитивних афективно-вольових станів психіки. Зовні може видаватись, що такий прогрес позитивних почуттів має місце. Однак в історії світової цивілізації прогресують не самі почуття, а світоглядні принципи, які наголошують на важливості гуманізму, альтруїзму, солідарності, толерантності. Тобто прогресують не типи почуттів, бо почуття є апіорними фактами людської свідомості, а прогресує теоретичний дискурс почуттів, світоглядно-ідеологічні схеми обмеження негативних почуттів.

У цьому розумінні можна вести мову про тенденцію до теоретичного (дискурсивного) зростання гуманізму, толерантності та демократизму, зокрема у контексті західноєвропейської цивілізації. Тобто прогресують лише теоретичні морально-етичні, ідеологічні схеми, а реальна екзистенційна мораль залишається на низькому рівні, про що свідчать дві світові війни в XX столітті. Людина за природою формування та функціонування своїх афектів і почуттів є така ж сама як і століття чи тисячоліття назад. Тому змінюються не почуття, а типи світоглядно-ідеологічних підходів до регламентації почуттів, афектів, волі, їх обмеження і дозволів. Тобто, змінюється не система екзистенційних почуттів, тобто, ірраціональних чинників, а дискурс світоглядних ідей, які регулюють прояв почуттів, тобто, змінюються раціональні чинники.

Переймаючи той чи той світогляд, виховуючись і соціалізуючись у ньому, людина тим самим наново формує свої власні почуття. Звідси реалізація суспільно-значущих солідарних і гуманних принципів передбачає потребу в постійній активності людини та інтенції людській свідомості на позитивні афективно-вольові стани. Системи позитивних і негативних афективно-вольових станів пов'язані між собою взаємною паритетною рівновагою у духовному житті людини. Системна комбінація негативних і позитивних афектів та почуттів виявляє зміст

і засади самої людини та суспільного життя. Зрозуміло, що кожна людина апіорно має усі типи негативних та позитивних афектів у глибинах своєї свідомості та підсвідомості й може час від часу їх виявляти. Саме тому усі суспільства без винятку перебувають у постійній динаміці, тому є не прогнозованими, оскільки навіть у найбільш заможних суспільствах відбуваються час від часу соціальні заворушення, які ґрунтуються на ірраціональних чинниках.

Кожний тип спільнот структурує цю паритетну систему афектів та почуттів на засадах світоглядно-ідеологічних принципів, пропагуючи одні й пригнічуючи інші. Тож паритетність позитивних та негативних афектів та почуттів, а загалом ірраціональних чинників забезпечується теоретичними світоглядно-раціональними схемами свідомості.

Отже, мислення (раціональні схеми) суттєво структурує ірраціональну людську природу, забороняючи їй (соматичним волінням і бажанням) проявлятися у природний спосіб. Людина у формі власної свідомості має вагомий важіль впливу на власну тілесність, тобто на ірраціональні чинники, оскільки дух може суттєво обмежувати соматичні прояви людини, йти проти людської природи та її потреб. З іншого боку, природні, соматичні потреби людини за необхідності та в ситуації загрози для людської тілесності все ж переважають будь-які світоглядно-етичні (раціональні) норми та обмеження. Тож якими досконалими не були б світогляд, прагматичні норми і суворі закони, вони не зможуть абсолютно утримати ірраціональну людську природу у покорі та пригніченні.

Напрошується висновок, що конфліктують не типи ідей і світоглядів, не типи культур і цінностей, а типи афективно-вольових станів, якими люди керуються в суспільній взаємодії. У цьому розумінні не релігійний чи політичний світогляд, не ідеї, не догмати є джерелом конфлікту, а сама природа людини, її афективно-вольові психологічні стани. Основною причиною, наприклад, релігійних конфліктів є не релігійний світогляд та цінності, а почуття ненависті та релігійної нетерпимості.

Висновки. Отже, основним онтологічним феноменом, на засадах якого функціонує суспільство є афективно-вольові стани людської психіки. За своїм сутнісним змістом вони є основним джерелом самоідентифікації людини та основними онтологічними підставами формування спільноти. У людині саме афективно-вольові стани свідомості є сутнісним виявом людської сутності. Тож, якщо аналізувати питання про джерела та витоки цілісності соціальних спільнот – то це цілісність є не об'єктивно онтологічною, вона ґрунтується не на об'єктивних законах, а є антропологічною, оскільки ґрунтується на природі людини і людських почуттях та ідеях, тобто на ірраціональних та раціональних чинниках. Основним типом соціального зв'язку, а звідси онтологічною причиною соціальної цілісності є афективно-чуттєві стани та світоглядно-ідеологічні схеми, які здатні підтримувати їх. Тому вплинути на соціальну реальність можна через афективно-вольові стани та світоглядно-ідеологічні принципи, які солідаризують або ж навпаки, дезінтегрують спільноту.

Література

1. Греческо-руський словарь по Бензелеру. Издание Киевского Отделения Общества Классической Филологии и Педагогики. Киевъ. Типографія Г.Т.Корчакъ-Новицкаго, Михайловская улица, собственный домъ. 1881. – 824 с.
2. Грушевський М. Початки громадянства. (Генетична соціологія) /М.Грушевський. – Відень. – 1921. – 328с.
3. Смелзер Нейл Дж. Проблеми соціології. Георг-Зімельівські лекції /Нейл Смелзер; [перекл. з англ. В.Дмитрук]. – 1995. – Львів: Кальварія, 2003. – 128с.
4. Чанышев А.Н. Курс лекцій по древней философии: [учеб. пособ. для филос. фак. и отделений ун-тов] /А.Чанышев – М.: Высш. школа, 1981. – 374с.
5. Юркевич П.Д. Вибране. Бібліотека часопису «Філософська і соціологічна думка», серія «Українські мислителі» /П.Юркевич; [пер. з рос. В.П.Недашківського; упоряд., передмова й примітки А.Г.Тихолаза]. – Київ: «Абрис», 1993. – 416с.

Summary

Budz W. Rational and Irrational Factors of Public Ontology. In the article the problem of search of the new methodological going is analyzed near cognition of public life. It will be that unity of rational and irrational factors shows up in public life. Rational and irrational factors are bases of public ontology. **Keywords:** rational and irrational factors, public ontology, highly emotional-volitional states of psyche, spirit, body.

СУЧАСНІ ВИМІРИ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Розглядаються проблеми вимірів людського буття, проблеми відчуженості, самотності, страху у екзистенційному вимірі. Розкривається сутність людини як об'єкта філософського аналізу. Особлива увага звертається на роль цінностей в житті людини та суспільства. Аналізується суспільство та становище людини в ньому, виховання нової людини через самопізнання.

Ключові слова: буття, людина, особистість, суспільство, свідомість, цінності, культурні цінності, потреби, моральні норми, духовність, соціалізація, творчість, самотність, самопізнання.

Постановка проблеми. Філософське осмислення вимірів цінностей людського буття зумовлене потребою наукового аналізу їх ролі в період трансформації інформаційного суспільства. Цінності в житті суспільства виступають соціально-значущими орієнтирами діяльності суб'єктів, одним із факторів розгортання політичної історії. Саме через культурні цінності людина задовольняє свої потреби, і саме існування цінностей відрізняє людину від тварини. Цінності становлять фундамент культури, і предметним полем формування цінностей є культура, яка визначається через систему цінностей та ідей, що слугують для регулювання поведінки членів певного соціуму. Формування ціннісних орієнтацій – елемент соціалізації людини, процесів виховання і самовиховання особистості. Відповідно до ієрархії цінностей складається й ієрархія ціннісних орієнтацій особистості. Серед них – орієнтації на самоствердження, самореалізацію, самодіяльність людини.

Актуальність теми. Розуміння духовності має у філософії фундаментальне значення, відіграє визначну роль у ключових проблемах: людина, її місце та призначення в суспільстві. Без розкриття змісту цього поняття неможливо досягнути сутності духовного життя людини та суспільства. Проблеми вимірів людського життя в суспільстві визначають розвиток соціальної філософії, яка досліджує суспільство в його постійному історичному розвитку, аналізуючи структури соціальних систем, соціальні інститути та соціальні цінності. До її завдань входить вивчення природи людини та її змін у перебігу історії, що становить важливе підґрунтя для дискусій, обговорень різних аспектів буття людини – найбільш актуальної та фундаментальної проблеми філософського знання.

Соціально-філософське осмислення людини вбачає у ній духовну, розумну та діяльну істоту, якій притаманні релігійна віра, ціннісні орієнтації, пам'ять про минуле і надія на майбутнє, почуття гумору, переживання своєї смертності.

Дослідження вимірів людського життя є предметом соціально-філософських пошуків з часів Стародавньої Греції та Риму. *Сократ, Платон, Аристотель, Демокріт* започаткували етико-раціоналістичне пояснення особистості у світі соціальних процесів. Середньовічні філософи *Аврелій Августин, Василій Великий, Григорій Нисський* розглядали життя людини крізь призму «божественної сутності». Соціально-філософські пошуки доби Відродження суперечили теологічній традиції, вони поставили в центр уваги людину як творця власного світу, щастя. Ця тенденція простежується у працях *Нікколо Макіавеллі, Томаса Мора, Томазо Кампанелли* та ін. Українська філософська традиція висвітлення питань, пов'язаних з розвитком філософських вимірів людського буття, презентована дослідженнями *Б.Головка, О.Гордієнко, М.Кашиби, С.Кримського, Л.Левчук, В.Ляха, В.Малахова, В.Нічик, М.Поповича, Л.Ситниченко, В.Табачковського, І.Романова, Н.Хамітова, В.Шинкарука, В.Ярошовця* та ін.

Мета статті – дослідження соціально-філософських вимірів людського буття та ролі цінностей у житті людини і суспільства.

Відомо, що моральні принципи та норми зароджуються разом зі становленням самої людини як суспільної істоти. Процеси формування моральності, уявлення про добро, обов'язок, совість, відповідальність та інші моральні категорії впродовж свого становлення і розвитку зазнавали суттєвих змін, зумовлених особливостями тієї чи тієї історичної доби і домінуючими соціально-філософськими течіями.

Сутність людини як об'єкта філософського аналізу не є чимось сталим: на кожному етапі історичного розвитку вона набуває нових життєвих вимірів існування; через її діяльність та суспільні відносини; через її працю та духовність, що характеризує саму природу людини.

Становлення людини як соціальної істоти відбувалося на підставі засвоєння нею цінностей, вироблених людством упродовж усієї історії, – мови, способів діяльності, вміння використовувати знаряддя праці, різноманітних культурних традицій. Соціальна зумовленість людини не потребує доведення, адже людина може виступати як продуктом певної епохи, певного суспільства, так і результатом, своєрідним втіленням усієї попередньої історії людства. Її універсальність та унікальність, здатність до самовизначення, вільної й творчої діяльності визначає характер взаємодії з навколишньою дійсністю.

На кожному етапі розвитку історії сутність людини більшою меншою мірою набуває нових форм і смислових значень. Людина та її життєві орієнтири розглядаються у різних координатах.

В античну епоху філософські роздуми розгортались довкола принципу космологізму. Іншими словами, порушення природних законів як на рівні соціуму, так і на рівні окремої людини, громадянина полісу з необхідністю призводить до порушення гармонійності світу та катастроф як наслідку втрати всезагальної рівноваги. Для епохи античності найбільш характерним є гармонійне поєднання фізичного та духовного первнів. Це твердження підкріплюється тим, що в античній парадигмі початково-визначальною сутнісною особливістю людини вбачається розум [1, с.6]. Вже Сократ вважав розум за основний критерій поведінки та найбільшу чесноту, наголошуючи, що людина вільна у виборі форм діяльності. Людина постійно шукає себе, випробовує та перевіряє умови свого існування. Свобода людини залежить від її відповідальності, а моральні норми виникають у процесі розвитку людства. Платон розмежував особистісний і соціальний рівень етичного вчення і визнавав вродженість чеснот душі, які розкриваються шляхом виховання.

Епоха Середньовіччя, що ґрунтувалася на принципах теоцентризму, визначала, що моральне самовдосконалення людини набуває християнського значення й ґрунтується на тотожності людської мети з благими намірами. В цю епоху розуміння людини та її свідомості здійснюється в межах традиційної онтології: статус справжнього буття надавався божественному буттю, а людська свідомість уподібнювалася певному центру між двома «тіньовими зонами несвідомого» [1, с.].

Визнання людини вінцем Божественного творіння – таке «гасло» виміру буття людини притаманне Відродженню. Мораль розумілася як звільнення від вад невігластва, аскетизму, лицемірства й визнавалося право людини – вінця природи, на земне щастя та земну любов. Визначальною подією епохи Відродження була поява «світської філософії», що сприяло визнанню свободи людини, універсалізації людської сутності, утвердженні думки про творчу активність людини.

Звернення до етичних концепцій, а відтак утвердження вродженої рівності людей, свободи совісті та віри у прогрес, притаманне епосі Просвітництва як завершального етапу Нового часу. Справді, етичні концепції цієї епохи (раціоналізм, сенсуалізм та ін.) розробляють теоретичні моделі гармонійних відносин у суспільстві, утверджують ідеї загальнообов'язковості, об'єктивності, всеохоплюючої моралі.

Етичні проблеми постають у центрі уваги німецької класичної філософії, коли відбувається визнання моральних норм як загального способу дії індивідуумів. Категоричний імператив І.Канта переводить моральний вибір людини як суспільної істоти у вимір ідеального етично мислячого суб'єкта. З іншого боку, Г.Гегель розглядає виміри людського життя на рівні соціально-історичних контекстів формування моралі, якій передують звичаєва мораль або моральність сім'ї, суспільства та держави. Важливим було й розв'язання проблеми граничних можливостей людського пізнання відповідно до історичних реалій, в яких існує і функціонує суб'єкт пізнання. З огляду на сформульовані Гегелем закони діалектики, суперечність визнавалася не лише джерелом розвитку буття, а й умовою пізнання цього буття [5, с.140].

Відтоді виміри людського буття розкриваються через символічні образи, культурно-національні складники. Людина постійно прагне звільнитися від тягара застиглих понять, які її спустошують; вперто намагається підкорити навколишню дійсність власній волі (А.Шопенгауер). Кожний її крок ніби здається переможним, однак насправді ціна таких перемог – є втрата істини, яка не існує як актуалізована сутність, як універсальна теорія.

Свідомість людини обмежується раціональним мисленням, яке завдано конкретними координатами: бути доцільним й прагматичним, що не дає змоги розкрити внутрішній смисл навколишньої дійсності. Проблеми страху й самотності є одними з найактуальніших проблем сучасного суспільства, що уможливує їхнє розуміння не лише як феномену індивідуального життя людини, а й складного суспільного явища.

Наслідками науково-технічної революції та технологізації відносин між людьми стали повсюдна знеособленість комунікації, відсутність співпереживання у спілкуванні. Це також поглибило властивий для західноєвропейської традиції індивідуалізм, що виявляє суперечливий характер буття сучасної людини через замкненість та соціальну анемію.

Філософія завжди цікавилася самотністю, що характеризує буття людини, вказує на її прагнення утвердити власну самодостатність. Проблему самотності загострюють зміни соціальної ролі особистості й такі фактори, як бідність, безробіття, еміграція, насильство, сирітство. Водночас зовнішні чинники, побутовий дискомфорт мають вторинне значення. Першочерговий вплив на формування відчуття незадоволеності, відчуженості та невпевненості відіграють внутрішні переживання людини, формалізовано-рольові взаємовідносини та відсутність справжнього емпатійного спілкування із близькими, друзями. З проблемою самотності безпосередньо пов'язаний екзистенціаль страху. Водночас, страх, як і самотність носить не лише негативно-емоційне значення, а й виступає стимулом для розвитку особистості, допомагаючи їй мобілізувати зусилля, щоб подолати негативні явища навколишньої дійсності.

З кінця XIX ст. феномен самотності стає важливим предметом окремого філософського осмислення, передусім, екзистенційно-персоналістично орієнтованих течій. Сартр вважає, що страх – це стан людини, яка збагнула непевність власного буття й потребу особистого вибору. Сам вибір постійно супроводжується страхом. Від вибору людини залежить її існування та майбутнє, – один неправильний хід призводить до програшу всієї партії.

У другій половині XX ст. тенденційним є загострення почуття відчуженості та сприйняття Іншого як чужого. В екзистенціальних поглядах Ж.-П.Сартра, А.Камю, Ф.Кафка та інших спостерігається протистояння з Іншим як ворожим, визнання абсурдності людського буття, самотність. Це пояснюється тим, що людина сучасного світу здебільшого не прислухається до істинних вимірів людського буття, а визначає їх через впровадження різних ілюзорних світоглядних проєктів з притаманними їм міфами й метафорами, серед яких і образ Іншого, який «може модифікуватися, задавати широкий спектр інтерсуб'єктних відносин, від інтимно-людських діалогічних, до відчужено агресивних» [1, с.10].

Унікальність людини розкривається через творчість, яка стає запорукою її особистісного самовираження та соціальної реалізації. У цьому контексті актуальною є філософія діалогу (Г.Коген, М.Бубер, О.Розеншток-Х'юссі) – «зустрічі між людьми», передумовою якої виступає взаємна відкритість. Діалог визначає справжню сутність людини через спілкування з «Ти». У діалозі, у ситуації «Між», формується почуття внутрішньої співпричетності, любові, емпатії (співпереживання) та відбувається становлення особистості.

Філософія персоналізму виокремлює позитивний й негативний моменти у переживанні самотності. Персоналістичне трактування самотності близьке до релігійного екзистенціалізму, проте у його межах більше йдеться про можливість фундаментальної буттєвої трансформації екзистенції, яка зближує її з трансценденцією.

Описуючи самотність як онтологічну характеристику, екзистенціалісти та представники діалогічного підходу визначають самотність через протиставлення її спільності. Зокрема, Е.Левінас обґрунтовував своєрідну «чисту антологію самотності», кваліфікуючи її через сполучення існуючого з актом-існування і виявлення наслідків самотнього існування людини. Як зазначав український дослідник В.Мовчан, «місце» виникнення самотності у Е.Левінаса – це ситуація покладання зв'язку, де існуючий сполучається з актом-існування. У нерозривності цього зв'язку є суть самотності [4, с.26]. З іншого боку, в ранньому психоаналізі розрізняються раціональний страх перед зовнішньою небезпекою: страх усвідомлений, що має конструктивне значення; ірраціональний страх, як наслідок пригнічених бажань особистості, способом існування її «Над-Я» [6, с.20-21]. Страх усвідомлений мобілізує людину на подолання негативного, що може становити загрозу для її життя.

Отже, самотність визначається у двох визначальних видах – негативному й позитивному. Самотність людини може відображати два стани: зовнішній та внутрішній, які

тісно взаємопов'язані між собою, однак не тотожні. Зовнішня (соціальна) самотність – це результат випадкової суперечності людини і соціального середовища. Зовнішня самотність є результатом випадку – катастрофи, що фізично відокремлює людину від інших людей, викидаючи за межі соціуму. Соціальні виміри буття людини у координатах самотності й страху виявляють суперечливий характер буття людини. Відтак, зрозуміння сутності самотності дозволить позначити шляхи виходу з духовно-антропологічної кризи, віднайти внутрішню опору для внутрішнього самоствердження у соціумі.

В умовах сьогодення надзвичайної ваги набувають питання не лише духовних та соціальних, а й природних вимірів людського життя. Тому у сучасній соціальній філософії, як і в природознавстві, дедалі більше усвідомлюється вплив природного середовища на стан організму, психіки людини. Наше життя значно більшою мірою, ніж ми усвідомлюємо, залежить від явищ природи. Це можна прослідкувати, аналізуючи взаємовідносини людини з природою. На першому етапі людина бачить природу джерелом життя і тому включає її у власне родове життя як невід'ємну складову, створюючи моральні та практичні типи стосунків із природою; на другому – посередником між людьми і стихіями бачиться надприродна сила – Бог, що допомагає людям жити в світі, сповненому страждань; на третьому – характерне відчуження людини від природи та її експансія у природу [7, с.372]. Етика відповідальності узгоджується з етикою ненасилля, яка пропагує ідею толерантності, акцентуючи на важливості вироблення взаємної терпимості цивілізацій, культур, націй та соціальних груп.

Сучасні дослідники зазначають, що у ХХ ст. соціальні цінності вже не можуть більше задавати зразки поведінки індивіда та визначати смисл його життя, оскільки історія перетворилася на свідомство катастроф та поразок людини, яка зазірнула в такі безодні зла, що повинна переродитись [3, с.214]. Творення нового, штучного світу призводить до загроз техногенної цивілізації, які полягають у тотальному технократизмі (інтеграція індустріального суспільства), коли культура, політика, розваги, освіта стають об'єктами технічного контролю та технічної маніпуляції. За таких умов зникає демократія, а мода й ринок стають сурогатами культури.

Процес глобалізації все більше вносить свої корективи у сучасний світ, змінюючи свідомість та соціальний характер життєдіяльності людини. Революція у галузі засобів масової комунікації, що зумовила збільшення швидкості обміну інформацією, прийняття рішень, динаміку економічних, культурних та політичних явищ, визначила такі нові якості людини, як самотійність і рішучість. Необхідність оперативно орієнтуватися у мінливому інформаційному просторі, здатність швидко аналізувати, приймати рішення та сприяти їх втіленню дедалі більше стають ознаками нових вимірів людського життя.

Суперечності між індивідом та соціумом, які стали потужним стимулом культурного, технічного і соціального прогресу, знайшли своє відображення у специфіці розвитку індивідуальної та суспільної свідомості. Подібно до адаптивних функцій на рівні біологічної еволюції, індивідуальний і колективний складники історичного розвитку свідомості вступають у складне й динамічне співвідношення, що має важливе значення для процесів саморегуляції та підтримки рівноваги самого соціуму.

Взаємодія, співвідношення індивідуальної та колективної свідомості безпосередньо стосуються питання ролі індивіда і соціуму в історичному процесі. На цей момент можна виокремити дві протилежні тенденції для відповіді на це питання: одна з них апелює до релігійного й побутового фаталізму, інша – спирається на екзистенційну філософію, що проголошує повну свободу та «самодостатність» людської особистості.

Усе це загострює проблеми ідентичності особистості, руйнує зв'язки людей із соціальними інститутами, а отже, й сферу публічного життя. Лише усвідомивши свою спільність з тією чи тією групою, людина може виділити себе, своє автономне «Я» з неї, адже вона стає особистістю у процесі реалізації своїх відносин з іншими людьми.

У процесі соціалізації людини відбувається формування її внутрішнього світу, ціннісно-смислових вимірів буття. У зв'язку з цим постає питання духовності, що виражає теоретико-пізнавальну, художньо-творчу та морально-аксіологічну активність людини, її спрямованість на самовдосконалення. Як правило, поняття «духовність» можна окреслити через рівень знань, освіченість, етико-моральну систему співвідношень людини як особистості та її ставлення до соціальної реальності. Пізнання структури духовності розкриває важливий аспект подальшого

розвитку людства. Конфронтація духовного минулого з соціальними вимірами сучасного життя призводить до духовного зубожіння й гальмує соціокультурний розвиток спільноти.

Аналізуючи зв'язки духовності у різних світоглядних відношеннях, визначаємо, що вона є іманентною характеристикою особистості, присутньою у всіх відношеннях «людина–світ». Це й визначило появу філософських розмислів, тож наступною складовою духовності є те, що вона виникає на основі знань певного рівня розвитку інтелекту, а тому за походженням є вищим проявом людської сутності та залежить від конкретного етапу історичного розвитку. Взаємодія людини духовної з буттям є однією з найважливіших проблем як індивідуального, так і соціального буття, а тому явище духовності входить у коло проблем, які є об'єктом філософського аналізу. Спроби розв'язувати будь-яку філософську проблему в галузі соціальної філософії без урахування специфіки розвитку духовної культури соціуму ведуть до таких прогалин у системному аналізі суспільства, які стають причиною духовної кризи людини, народу, людства.

Соціальні виміри духовності визначають розуміння та специфічне ставлення індивіда до буття загалом, передусім до соціального буття, включення суб'єкта в систему природних та соціальних стосунків, відповідність поведінки суб'єкта загальноприйнятим моральним нормам. Ці соціальні складники духовності розкривають співвідношення інтересів соціуму, соціальної групи та конкретного суб'єкта. Індивідуальна духовність – це система взаємозв'язків, що визначають комплекс знань та духовного ставлення людини до себе, соціуму, навколишньої дійсності. Суспільна духовність – це духовне життя соціокультурної групи, в процесі якого формуються, підтримуються та функціонують основні елементи духовності індивідів. Її можна уявити як соціальний простір, ноосферу, в якій функціонує індивідуальна духовність.

Духовність – це осмислене відображення в межах суб'єктивного творення соціальної дійсності. Духовність особистості відображає її людське «Я», самоцінність і здатність бути вільною у своїй творчості, відчувати причетність до людства та вміти створити свій внутрішній світ.

Висновки. У процесі соціалізації людини відбувається формування її внутрішнього світу, ціннісно-сміслових вимірів буття. Відтак, постає питання духовності, що виражає теоретико-пізнавальну, художньо-творчу та морально-аксіологічну активність людини. Отже, допоміжними механізмами визначення вимірів людського буття є розгляд співвідношень «людина – природа», «людина – Космос», «суб'єкт – об'єкт», «суб'єкт – суб'єкт», «людина – суспільство», «особа – нація», «особа – мала група», крізь призму яких визначаються категорії людського буття (духовність, релігійність, відповідальність, любов). Духовність є найвищим виміром людського життя, а духовно розвинена людина усвідомлює себе і свої вчинки, здатна ними керувати й спрямовувати на досягнення суспільно значущих відповідно до норм права і моралі. Її головним внутрішнім регулятором поведінки є совість.

Література

1. Буття людини. Соціально-філософський аспект : колективна монографія / [за ред. А.М.Федя, Л.І.Мозгового]. – Слов'янськ, 2004. – 159 с.
2. Горський В. С. Філософія в українській культурі: методологія та історія / В.С.Горський. – К. : Центр практичної філософії, 2001. – 236 с.
3. Кримський С. Запити філософських смислів / Сергій Кримський. – К.: ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
4. Мовчан М. М. Самотність як феномен буття особистості: Монографія / М.М.Мовчан. – Полтава: РВВ ПУСКУ, 2009. – 265 с.
5. Хамітов Н. В. Історія філософії: Проблема людини та її меж : навчальний посібник / Н.В.Хамітов, Л.Н.Гармаш, С.А.Крилова. – К. : Наукова думка, 2000. – 272 с.
6. Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М.Хайдеггер. – М.: Республика, –1993. – 447 с.
7. Удовик С. Л. Глобализация: семиотические подходы / С.Л.Удовик. – М. ; К.: Рефл-Бук; Ваклер, 2002. – 480 с.

Summary

Kharchenko L. Modern Measuring of Human Life. In the article the problems of measuring of human life, problem of estrangement, loneliness, fear are examined in the measuring. Essence of man opens up as an object of philosophical analysis. The special attention applies on the role of values in life of man and society. Society and position of man are analysed in him, education of new man through self-knowledge. **Keywords:** life, man, personality, society, consciousness, values, cultural values, necessities, moral norms, spirituality, socialization, work, loneliness.

ВИБІР ОНТОЛОГІЧНОЇ ПАРАДИГМИ У МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ СВОБОДИ

Розглянуто відмінність у методах дослідження буттєвої повноти свободи у межах західного європейського та східного християнського мислення. Вказано онтологічні відмінності, що унеможливають розгляд свободи західною філософією у її первинній, доантропологічній повноті.

Ключові слова: буття, онтологія, особистість, природа, свобода, сутне, християнська онтологія.

Свобода – це та проблема (не категорія чи поняття, а набагато ширше відчуття і розуміння), якою займалися мислителі різних епох та цивілізацій. Лише побіжний перелік авторів та їх робіт перетворився б на місткий каталог з цього питання. Як писав з цього приводу В.Ерн: «Проблема свободи – це безперечно одна найважчих і складних проблем. Коли її намагаються розв'язувати практично – ллються ріки крові. Коли в неї заглиблюються теоретично – заходять у такі хащі умоглядності, що стає важко з'єднати вихідні пункти розмірковування з результатами» [6, с.157].

Отже, щоби досліджувати свободу, як *об'єкт*, насамперед варто визначитись, чи це дослідження буде здійснюватись у межах цілісності буття (що й буде нашим *предметом*), враховуючи його різні аспекти, чи її зміст буде редуковано до антропології з амплітудою вужчих напрямів від моральності до політики, чи у вивченні свободи розглядатимуться позаантропологічні аспекти (мова, значення). Також важливою є приналежність дослідника до одного з типів культурного простору, цивілізації. Тут доречно навести цитату одного з вагомих дослідників свободи ХХ століття Е.Фромма, котрий саме й робив акцент на соціально-психологічних чинниках при її дослідженні: «Досить важко визначити, наскільки наші бажання – також як і думки та почуття – не є нашими власними, а нав'язані нам ззовні; і це специфічне утруднення тісно пов'язане з проблемою влади та свободи. У плині нової історії влада церкви змінилась владою держави, влада держави – владою совісті, а у наші дні вона була витіснена анонімною владою здорового глузду і суспільної думки, які перетворились на знаряддя конформізації» [23, гл.7].

Отже, ми прийшли до кардинальних питань, що їх повинен поставити перед собою за *мету* та *завдання* дослідник свободи: яким способом концептуалізувати свободу як об'єкт дослідження?, в межах якої парадигми мислення відбуватиметься розгляд?, і нарешті, що за метод та, відповідно, категоріальний апарат буде застосовано у вивченні цієї теми?

Якщо звернутись до хронологічно перших серйозних міркувань про свободу, то це, безперечно, буде антична філософія. Греки першими порушили це питання. Однак перш ніж розмірковувати про онтологічний статус свободи, потрібно було з'ясувати, що собою являє саме буття. Спочатку віднайти джерело, а лише потім міркувати про те що, з нього випливає.

Загальноприйняту аж до Канта уяву про буття пов'язують з ім'ям засновника філософської школи елеатів – Парменідом. «Він стверджує, що, згідно з істиною речей, універсум вічний та нерухомий: за його словами, він єдиний, єдинородний, незворушний і ненароджений» [22, с.276]. Парменід започаткував вчення про єдине буття. Його твердження про справжнє буття як про «те, що є» – (з грецької «он»), тобто сутне, і стало початком онтології [7, с.141]. Разом з поняттям Єдиного, грецька філософська думка послуговується також уявленнями про всеохопність та універсалізм буття. Платон уможливив виведення з Єдиного, що мислиме як універсальна всеохопність, нерозгорнуте буття, сутності чуттєво-матеріального космосу.

Остаточне формування давньогрецьких уявлень про буття належить наступнику Платона – Аристотелю. На відміну від свого вчителя, для Аристотеля світ ідей не є джерелом істинного знання і буття. Пізнання понадчуттєвого виникає із чуттєво даного, акцент переноситься з істинно дійсного буття вічних ідей на «недійсне» існування чуттєвого світу, на небуття (*me on*) в платонівському розумінні. 14 книг першої філософії започаткували науку, що згодом одержала назву «метафізика». «Метафізика обіймає абсолютно все, що взагалі «є». Вона охоплює чуттєве та понадчуттєве, досвідом дані речі та їх останні підвалини, отже, також перше й найвище божественне буття » [9, с.13].

Метафізика, за своєю суттю неначе співпадає з онтологією, оскільки досліджує сутнє як сутнє, з одного боку, і божественне буття як передоснову всього сутнього – з іншого. Проте логічна єдність цієї науки, завдяки розумовим конструкціям про осягнення Бога із досвідно сутнього та законів його буття (запозичених з чуттєвого світу сутніх), зовсім не монолітно пов'язує ці протилежні сутності, тобто чуттєве та понадчуттєве. Вчення про буття Платона переконливіше пояснює цей взаємозв'язок. Наявний тут особистісний елемент, на відміну від суто *щойнісного* «категоріального апарату» Аристотеля, вносить почуття живої реальності в онтологію: «Розглянемо ж, з якої причини влаштував виникнення і цей Всесвіт той, хто їх влаштував. Він був благий, а той, хто благий, ніколи і ні у якій справі не відчуває заздрості. Оскільки заздрість чужа йому, він побажав, щоб усі речі стали якомога подібнішими йому самому» [19, 29 е].

Завдячуючи розвитку філософії, зокрема онтології, античне суспільство поступово відходило від фаталістичних уявлень, навіюваних міфами про виникнення світу та безсмертних богів з абстракції хаосу [10, с.17], про вплив примхливих мешканців Олімпу на долю людини, філософська думка поступово підносила до осмислення єдиного, трансцендентного джерела усього сутнього. Притаманне рабовласницькому устрою розуміння свободи як протилежності неволі трансформується у перші (ще конкретно не дифінійовані) розмірковування буттєвого плану. Це простежується вже у працях Аристотеля. Ентелехія, що зумовлює розвиток у заданому напрямку, згодом стане вагомим підґрунтям для дослідників свободи. Щоправда система його категорій не містить свободи, оскільки категорії розповсюджуються на речі, а про свободу можна говорити лише за наявності міркуючої особистості. Однак філософ задавався питанням, чи вкорінена свобода у самій особі, і тоді її етичним вчинкам повинно було б передувати знання усіх обставин цієї дії.

Філософські умовиводи античних мислителів щодо буття і свободи загалом знайшли своє повне вираження у поглядах Платона та Аристотеля. Учні академії та ліцею лише коментували їх. Нове їх бачення розпочинається із виникненням християнства. Точніше, синтез цих потужних світоглядів започатковує нову онтологічну уяву про свободу. Оріген і Плотін мали спільного вчителя, однак розум кожного з них був відданий, відповідно, християнським істинам, і еліністичній філософії. В.Лосський цілком вірно окреслює передумови «кападокійського» синтезу, коли пише про «спорідненість» християнської думки перших століть та неоплатонізму: «Тут не «запозичення» і «вплив», тому що дві системи духовності розробляються одночасно. Це швидше природна спорідненість. Одна й та сама культурна традиція, що виражається не лише на спільній мові, не лише у спільній «технічній термінології», а й у одній і тій самій глибинній позиції щодо кінцевої мети людини» [12, с.50].

Погляди кападокійців та Августина знаходили все більше своїх adeptів, а школи неоплатонізму занепадали. Однак й саме християнське богослов'я вже у IV-V століттях було неоднорідне: східне чітко продовжувало іудейське розуміння «живого Бога», використовуючи елініську філософську термінологію, а західне надалі розвивало логічні принципи доказу першосутності, запозичені з цієї ж філософії. Схоластична традиція, що, безперечно, сягає вчення Августина Блаженного, культивується Кампанелою, Ансельмом Кентерберійським, Гуго Сен-Вікторським, Бонавентурою, Фомаю Аквінським [26, с.12].

У цій західній традиції свобода розглядається як поняття, котре посідає місце у логічному полі між індетермінізмом та детермінізмом (свободою волі та напередвизначенням). «Дуже важливе значення як передумов виникнення та закріплення цієї суперечності має те, що на латинському Заході провідну роль у богословському та філософському мисленні відіграв психологізм і пов'язаний із ним суб'єктивізм. Ці Одкровення використовувались не як вихідні пункти для побудови конструкцій думки, а лише як зовнішні орієнтири або мета» [25, с.104]. Суб'єктивізм західного філософствування одержав свою рецепцію знову ж таки від Аристотеля. Відхиливши вчення Платона про ідеї, він наділив цінністю реальності одиничне – для нього воно є «першою субстанцією», котра протистоїть усім подальшим категоріям. Відтепер окрема річ стала незалежною від Всезагальної ідеї та набула засадничого статусу, що згодом послугувало конституюванню одиничного ж таки мислячого суб'єкта як міри всіх речей.

Для суб'єкта свобода є або безмежною, або її зовсім немає, бо уявлення про його автономію передбачають або долання обставин, або повну залежність від них у світі сутнього. Світ, реальний близький, набуває незалежності від Єдиного філософії платонізму та неоплатонізму, і від Бога християнства. Проте тепер його уречевлює розум і підкоряє принципу прагматизму.

Схоласти, звичайно, були людьми віруючими – більшість із них посідали важливі позиції у католицькому костелі, проте їх «природна теологія» (*theologia naturalis*) була випробовуванням спроможності індивідуального розуму за допомогою доказів «упорядкувати»

метафізику. «У XIII ст. вперше в історії виклад та розгортання істини методично організовується шляхом численних послідовних розділень. Увесь текст трактату ділиться на частини, частини – на глави, глави – на параграфи, параграфи – на статті. Тези затверджуються шляхом систематичного заперечення антитез; читач поступово, фраза за фразою, пробивається до повного розсудного прояснення даної істини. «Оргією логічної послідовності» називає Панофскі «Суму теології» Фоми Аквінського» [26, с.190].

Розум середньовічного мислителя надалі розмірковував про Бога (Вищу Істоту як предмет розсудних доказів), однак вже без Бога. Відповідно й свобода залишилась без свого онтологічного підґрунтя, і тому місце їй впродовж тисячоліття (від суперечки Августин – Пелагій до дебатів Еразм – Лютер) безрезультатно намагались віднайти серед сутніх.

Декарт, Спіноза й Ляйбніц, в принципі, лише робили закономірні кроки у невідворотному процесі переходу від «природної теології» до раціонально організованої науки, де місця для Бога, навіть як неодмінної логічної ланки загальної філософської системи, ставало все менше. Філософ Нового часу все впевненіше промовляв те, про що схоласт лише розмірковував: «Gott ist tot». Живий Бог для західного суспільства помер раніше, аніж про це засвідчив божевільний з «Веселої науки». Щоправда Він ще проіснував недовго як метафізична конструкція. Отже варто було шукати нове джерело свободи, котре б задовольняло інтелектуальні амбіції «автономного суб'єкта».

Кантівська революція не розв'язала проблеми самостійності суб'єкта, проте провела розрізнення між думкою та буттям, відхилила ототожнення ідей розуму з буттям і, тим самим, проголосила кінець класичної онтології. Кант встановив альтернативну згоду між розумом та буттям при головуючій ролі досвіду: «Я називаю трансцендентальним будь-яке пізнання, котре займається не так предметами, як нашим видом пізнання предметів, оскільки воно повинно бути можливим *a priori*» [8, с.121].

Оригінальність Канта полягає в тому, що він відокремив внутрішній світ людини від світу зовнішнього, природно-матеріального. Як істота розумна, що належить до світу інтелігібельного, людина має свободу волі, бо не залежить від визначальних причин світу зовнішньої неодмінності. Свобода та неодмінність належать до різних рівнів буття: зовнішня неодмінність притаманна світу явищ, а свобода – речам самим у собі. Свобода людини належить до ноуменального світу. Вона має різні поняття належного, що є фактором, який зв'язує причинність різних рівнів. Кант так пояснює зв'язок: належне, що ніколи ще не відбувалося назовні, може визначати діяльність людини і бути причиною її вчинків. Отже, світ феноменів та ноуменів взаємодіють.

Реалізація свободи відбувається завдяки моральності [21, с.322]. Свобода є третім і головним постулатом практичного розуму, що взагалі уможливлює моральність. Два інших постулати – безсмертя душі та Бог – для Канта не настільки важливі.

Отже, європейська філософська думка відсторонила свободу з поля онтологічного зору до сфери імлістого-непрозорого поняття *Ding an sich*; настала ера феноменології.

Усвідомлюючи близький кінець класичного знання про метафізику, і вже не акцентуючи на трансцендентних конструкціях, мислителі приділяють все більшу увагу устрою земного реального життя. Тепер свобода стає головною домінантою нових буржуазних політичних ідей. Дж.Локк проголосив свободу притаманною усім людям; держава, на його думку, повинна бути гарантом рівності свобод і рівних можливостей для всіх громадян [7, с.354]. Просвітники, а за ними ліберали активно продовжували тенденції політичних свобод. Їх погляди можна узагальнити такими словами Джона Стюарта Мілля: «Влада суспільства над індивідом не повинна сягати далі того, наскільки дії індивіда стосуються інших людей: в тих же своїх діях, які стосуються лише його самого, індивід повинен бути абсолютно незалежним над самим собою, – над своїм тілом і духом він необмежений володар» [28, гл.1].

Однак вже неоліберали XX століття, тобто лише століттям пізніше, вважають, що їх попередники змішували між собою різні ідеали – свободу та рівність. Хоча свобода справді є серцевиною усіх закликів самоврядування, проте вона не може бути необмеженою, оскільки важливими є й інші цінності, такі як рівність, справедливість, щастя, безпека та громадський порядок. Ісайя Берлін, наприклад, констатує: «У світі, з котрим ми зіштовхуємось у нашому повсякденному досвіді, ми повинні вибирати між однаково важливими цілями і однаково настійливими вимогами, і, досягаючи одних цілей, ми неухильно жертвуємо іншими» [27, гл.8].

Джон Роулз йде ще далі, вважаючи, що «пріоритет свободи» має бути зміщений на користь справедливості. Отже, неоліберали збагнули, що свобода – поняття непросте і що в

сучасному світі нею доводиться досить часто жертвувати. Отож як онтологічний, так і політичний розвиток свободи західної європейської думки зайшов у глухий кут.

Звичайно, категорично в одному напрямку філософи Заходу не мислили; опозиція існувала завжди. Екзистенціальна філософія (в її широкому значенні), починаючи із Паскаля, протиставляла антропоцентризму та раціоналізму свої намагання здійснити «онтологічний поворот». Екзистенціалісти влучно підмітили схоластичну «помилку» у розумінні введених ще Аристотелем сутностей «буття» (*esse*) і «сутності» (*essentia*). Їх заклик – існування випереджає сутність – виражає абсолютну незгідність із докантивською класичною онтологією.

«Онтологічний поворот» остаточно звершується у філософії Гайдегера. Він, не збагнувши реального розрізнення (дистинкції) між буттям і сутністю, запропонованою Фомою, на засадах формальної дистинкції пізньої схоластики, звинуватив метафізику в тому, що впродовж свого існування вона займалась лише підміною понять – дослідженням не буття, а сутнього; не онтологія була її предметом, а онтичне: схоласти за допомогою розумових схем намагались досягнути неосяжне за суттю буття. ««Буття» справді не можна розуміти як сутнє; *enti non additur aliqua natura*: «буття» не може прийти до визначеності шляхом приписування йому сутнього. Буття дефініторно не виводиться з вищих понять та не представляється через нижчі. Однак чи впливає із цього, що «буття» вже не може представляти ніякої проблеми? Зовсім ні; можна зробити лише висновок: «буття» не є щось на зразок сутнього. Тому й виправданий у відомих межах спосіб визначення сутнього – «дефініція» традиційної логіки, що сама має свої підвалини у античній онтології, – до буття не може бути застосованим» [24, с.2].

Справді, якщо самі схоласти, «велетні» логіки, не зрозуміли застосованого Фомою логічного узгодження між *essentia* та *existentia*, то не дивно, що згодом колишній студент теологічного факультету Фрайбургського університету розкритикував усю цю формалізовану науку. Гайдегер вірно показав безвихідь, у якій опинилась метафізика (західна онтологія), однак альтернативного шляху запропонувати не зміг. Єдине, що він перспективно запропонував, так це те, що впровадив запозичене із античності розуміння Ніщо як способу буття. В його філософії сутнє причетне до буття через фази відсутності-присутності. Ніщо постає як можливість проявлення предметів як онтичних індивідуальностей. Самого Гайдегера більше цікавило буття взагалі; проблемами, що з нього випливають, він обіймався мало: смерть його цікавила, мабуть, як один із екзистенціалів, свободи він практично не торкався. Однак його нігілістична онтологія стала засадою філософування відомого французького Орфея свободи.

Сартр заперечує існування сутностей, вічних істин та цінностей – адже існування передує сутності. На відміну від «буття-в-собі», «буття-для-себе» відзначається динамічністю та порожнечою – це головна онтологічна різниця між ними. Свідомість несубстанційна, вона існує в міру своєї появи, виявляє себе як Ніщо. Тому сфера Ніщо є самодостатньою, вона – частина людського буття. Здатність людини привносити у світ Ніщо мислитель називає свободою, котра набуває онтологічного статусу, хоча Сартр розглядає свободу як більш вузьку свободу вибору, вибору як повернення до «справжнього» буття. «Справді, якщо існування передує сутності, то посиланням на раз й назавжди дану людську природу нічого не можна пояснити. Іншими словами, немає детермінізму, людина вільна, людина – це свобода...» [20, с.325]. За своєю суттю саме свобода передує сутності. Сартр буття отожднює зі свободою.

Бердяєв, ще один видатний апологет свободи, також своє екзистенціальне пояснення свободи виводить за допомогою нігілізму. Свобода не створена Богом. Ірраціональна свобода вкорінена у безґрунтовному Ніщо, яке не є порожнечою, це – первинний принцип, що передує Богу та світу й немає ніякого поділу на будь-яке число визначених елементів. Філософ розрізняє три види свободи: первинну ірраціональну свободу, тобто самочинність; раціональну свободу, тобто виконання морального обов'язку; і свободу, просякнуту любов'ю Бога. Кожна спроба об'єктивації свободи вважається Бердяєвим рабством, він досить чутливо ставиться до намагань вплинути на неї хоча б найменшим проявом детермінації.

Цей філософ, як представник східної культури, все таки навіть у межах одного напрямку філософії – екзистенціалізму – вагомо відрізняється своїм мисленням від індивідуалістичної позиції Гайдегера. «Власне, визначеність – доля будь-якого сутнього, однак у жодному разі не буття, що розуміється, навпаки, як нічим не обмежена всеповнота та всеможливість. Мартін Гайдегер, характеризуючи усю європейську метафізичну традицію як «фундаментальний досвід забування буття» і всеохопну зануреність у сутньому, втім був правий. Ось лише сам виняток із цієї традиції не створює, оскільки і його медитації, за власним визнанням, – усього лише «онтологічний коректив до язичницької теології». *Dasein* самотністує, однак усе подібно до речі» [5, с.101].

Бердяєв хоча й виводить свободу, оминаючи Бога, із Ніщо, однак усвідомлює, що вона якусь неіндивідуалістичну мету мати повинна, тобто: для чого вона взагалі існує? «Я бачу три стани людини, три структури свідомості, котрі можна визначити як «володар», «раб» і «свобідний». Володар і раб корелятивні, вони не можуть існувати одне без одного. Свобідний же ж існує сам по собі, він має у собі свою якість без корелятивності із протилежним йому... Свідомість же ж свободного є усвідомлення існування кожного для себе, однак при свободному виході із себе до іншого і до всіх» [1, с.67].

При усьому гностичному та західному містичному спрямуванні своєї філософії, Бердяєв не в змозі відмовитись від «своєї генетичної» східно-християнської традиції. Він запроваджує модальності «східного» онтогенезу: володар-раб, свободний (як потенційний наймит, котрий панічно боїться поневолення) і інший, що може поставати у ролі працедавця. Також він не може обійтись без присутності Бога у своїй філософії, хоча й у понівеченому розумінні Його всемогутності – вищий ступінь ієрархії свободи називає свободою, просякнутою любов'ю Бога. І ще: його свободний – це, як і у Гайдегера, індивід, проте з елементами альтруїзму. Він потребує для свого існування ще когось живого.

Загалом екзистенціалізм не зміг надати свободі нового онтологічного статусу, як альтернативного західному антично-християнському уявленню «свобода волі – напередвизначення». Як відзначає С.Левицький: «Людина для Гайдегера лише «вікно в сутне», засіб до мети – досягнення буття... Основний постулат Гайдегера свідчить: існування передусе сутності. В перекладі на зрозумілішу мову це значить, що людина свободна, що вона сама творить своє буття, що немає ніякої напередданої «сутності», котра б визначала собою її долю» [11, с.275]. Екзистенціалізм приймає як онтологічну даність панування абсурду в історичному житті світу. Його завдання зберегти гідність людського існування серед цього тотального панування, тож загалом він є егоїстичним – його турбота, насамперед, про себе.

Зараз відповісти на запитання «що таке свобода?» досить важко, різновекторне антропологічне та політичне її розуміння затьмарило саму засаду – свободу як онтологію, бо без неї й вчення про буття не має змісту. Вести мову про історичне, гносеологічне та логічне «застосування» свободи без її первинного онтологічного розгортання некоректно. Відчайдушні крики філософів ХХ ст. від імені людства (Е.Фромм «Втеча від свободи» 1941, С.Левицький «Трагедія свободи» 1958) свідчать про потребу пошуку виходу із онтологічної невизначеності, у якій опинилась свобода.

Правда і в межах екзистенціалізму (релігійного) були присутні вагомі ідеї, що пробували подолати замкненість свободи у нігілістичній онтології. М.Бубер, представник такої східної єврейської світоглядної традиції веде мову про потребу виходу із меж самотності існування, постійне «відношення» у різних видових модифікаціях – це головна умова існування «Я». Діалог, у якому спостерігається віддача своєї свободи на користь іншого все таки долає гордовиту індивідуальність світу «Я-Воно». «Лише відносно такого світу ти можеш «прийти до порозуміння» з іншими людьми; незважаючи на те, що кожний його уявляє по-іншому, він готовий вам бути спільним об'єктом, однак зустріти у ньому інших ти не можеш. Без нього тобі не вистояти у житті, його надійність підтримує тебе; а якщо ти у цьому світі помреш, ти будеш похований у Ніщо» [3, с.84]. Проте Бубер філософствує у межах західного персоналізму, а його уявлення про Бога містять раціональне забарвлення.

Г.Марсель, традиційно для екзистенціалізму, протиставляє два світи людського існування. Це світ володіння («мати») та світ справжнього онтологічного вибору («бути»). Саме у цьому другому світі людина реалізує свою фундаментальну свободу; запорукою досягнення свободи є звільнення від егоцентризму через релігію, творчість та любов. Особистість свободна надіятись на спасіння, також свободна вважати своє існування безглуздом, проте лише надія на спасіння відчиняє двері зі світу неодмінності («мати») у світ справжнього буття, вона вириває людину з усіх різновидів несвободи: «Я гадаю, устрій світу такий, що нам певним чином пропонують повірити в такий зв'язок і, відповідно, у реальність смерті. Проте водночас таємничий голос, слабкі ознаки народжують в нас передчуття, що це лише видимість. Тут проявляється свобода, що повстає проти видимості; свобода, котра у мірі того як вона пробуджується, знаходить у межах досвіду деякі обітничі – натяки, які підсилюють та висвітлюють одне одного, – на визволення, заграву, що ще не представлена» [17, с.118].

Суттєва різниця між східним та західним мисленням зумовлює до цього часу цікавий парадокс. Західна філософська гносеологія та містика, при всій своїй різноманітності та несистематичності у розв'язанні головних питань, «любові до мудрості», захоплює розуми філософів східної традиції, що призводить до появи «мисленевих кентаврів». А будь-яка спроба представити Заходу східне мислення, починаючи з Еріугени, наштовхується на повне або часткове нерозуміння. І це при тому, що філософська думка Сходу, заснована на християнському одкровенні (не на власних міркуваннях), витримала перевірку тисячоліттями часового виміру і, практичним дотриманням її тверджень поколіннями своїх adeptів, довела свою життєву спроможність.

Попри небажання західної філософської думки (котра, за визнанням своїх таки представників, перебуває у кризі), серйозно поставитись до східної спадщини, «носії» сучасного неопатристичного синтезу продовжують спроби пояснити свої позиції, тобто позиції східної традиції міркування. В.Лосський, узагальнюючи святоотцівський досвід розуміння свободи, пише про співдію волі Бога та волі людини: «У першому випадку (напередвизначення) йдеться лише про одну Божественну волю, у другому випадку (передбачення) – лише воля створінь, у третьому (промислення) – співвідношення двох волей: Божественної та людської. Можна висловитись, що Божественний Промисел є напередвизначення, засноване на передбаченні «випадковості», тобто свободи створінь» [15, с.167].

Щоправда у «формулі» Лосського все ж простежується західна тенденція (адже жив і творив він саме на Заході) логічно систематизувати навіть те, що є, за суттю, динамічним, і, систематизації не підлягає. Цю його схильність підмітив інший неопатрист Х.Яннарас [26, с.109]. Яннарас цілком вірно акцентує на пріоритеті й, навіть більше, абсолютній первинності буття, перед будь-чим (будь-ким) із сутнього. «Буття як непросторове, як безпосереднє особистісне відношення і як істина, що пізнається лише у межах відношення та любовного самовіддання...» [ibidem, с.219]. Динамічне відношення між буттям і сутнім, «прагнення», прямування сутнього до первинного – це домінанта ще візантійської онтології.

Григорій Нісський, святий отець та каппадокійський містик IV ст., про свободу вже тоді розмірковував онтологічно: «Свобода ж є уподібнення непідвласному й самоправному, першопочатково дароване нам Богом, але закопане соромом гріхів. Будь-яка ж свобода за своєю природою є деяка одиниця і сама із собою споріднена. Тому усе свободне буде співобразне із подібним йому» [4, с.230]. Отже, свобода є дар, і вона онтологічно є одна єдина, а свобода волі, свобода «від» і т. д. – це мно жинні та вто р ині її мо ду си. Якщо ж дар то, відповідно, даний не «чому», а «кому». І тут ми наштовхуємось на одну із головних розбіжностей західної метафізики та східної онтології.

«Чого не вистачає європейській філософській традиції, закладеній ще Платоном і Аристотелем, так це – розуміння онтологічного пріоритету особистісного образу буття перед буттям предметно-речовим» [5, 100]. Розрізнення між особистістю та природою, розроблене у христологічних суперечках I-IV Вселенських соборів, спонукає неопатристів стверджувати, що західна філософська думка, ведучи мову про «субстанцію», «індивідуум», «персону», вкладає у ці визначення якості, властиві саме природі. Межа у розумінні особистості та природи досить умовна, однак буттєві властивості, притаманні одній та другій, абсолютно різні. Тож В.Лосський констатує: «Із чого виникає, що сформулювати поняття особистості людини ми не можемо і повинні задовольнитись наступним: особистість є незвідність людини до природи» [13, с.409].

Бере початок це розрізнення ще від аристотелівської першої та другої «сутності», однак відтак, абстрагуючись від речової класифікації, богослови Сходу виокремлюють особистість, котра не є річчю, а відповідає на питання «хто?». Тобто особистість – це жива одиниця, а не мислячий суб'єкт чи автономізована персона-індивід. «Індивід, що розчинився у соціальних реаліях (річ-властивість-відношення), в жодному разі нездатний сприйняти відношення з Богом як відношення із люблячим батьком. Цивілізація тим і прогресує, що відсторонює усе особистісне, «приватне» до резервації побуту» [5, с.104].

Філософія Заходу ж, намагаючись розмовляти про особистість, насправді не перетинає межі природи, користуючись категоріальним апаратом Аристотеля, що розповсюджується на речі, сутнє, а не на «відблиск буття», яким є особистість. Автономне існування індивідуальної сутності не знає буттєвого відношення особистостей, у якому лиш і об'єктивується буття. «...обличчя, особистість є абсолютна іншість щодо загальних ознак сутності... Це значить, що

онтологічне питання, питання про спосіб буття існуючого, може бути поставлене лише у межах реальності особистості, на підставі пріоритету особистості перед сутністю, пріоритету буття перед осягненням предметних сутностей» [26, с.102].

У процесі цього дослідження виникає ще одне питання понятійного змісту. Грецький термін «іпостась» великі каппадокійці першими відокремили від терміну «усіа» (природа) і наділили значенням «лице, обличчя». В російській мові воно так і перекладається: «личность». Українське «особистість», здавалося, понятійно було б ближче до західного змісту «індивідума» чи «персони», оскільки його етимологію можна вивести від слова «особне», тобто відокремлене, автономне, якби не стаття «Примітки перекладача» наприкінці російської версії «Буття і час» Гайдегера. В ній Лебедєв, посилаючись на В.Даля, пояснює, що теперішній зміст слова «собственное» – юридичний, власницький, і просить вкладати у нього прадавній зміст, що походить від слова «собь» і пояснюється як «сама суть людини». [24, с.115]. Отже можна вважати, що «особистість», у змісті самої суті людини, онтологічно перевершує «лице».

Після цього, потрібного для цієї теми концептуального відступу, ми повернемося до вже з'ясованих тверджень: свобода належить Богу; Бог – це не логічний пешопринцип, а жива всемогутня Особистість (вірніше три Особистості, що ми лише констатуємо, не розглядаючи цього питання); свобода є онтологічно єдина і дається як дар людині, котра, у свою чергу, розглядається також як жива особистість; лише людська особистість здатна вступати у буттєве відношення із Богом на рівні особистостей (поза Його божественною сутністю).

Отож, свободу в буттєвому первісному її існуванні та повноті варто досліджувати у межах східно-християнської онтології. Закономірно, що є смисл відмовитись від терміну «метафізика», оскільки загальноприйнятий його зміст протиставляє трансцендентний світ світу іманентному, а у східному вченні про буття Бог присутній у сутньому через божественні енергії (що є ще однією суттєвою відмінністю від язичницької метафізики), а людська особистість, у свою чергу, наділена здатністю проникати у надчуттєву сферу в молитовно-аскетичному екстазі. «...Єство Божественне, котре є дещо зовсім інше ніж сутність чуттєва та речовинна, пронизує, однак, Собою кожну із істот і розчиненням сили Своєї у Всесвіті утримує істоти в бутті» [4, с.208]. Це знову міркування Григорія Нісського задовго до «енергій Палами».

Єднання трансцендентного та іманентного – це уявлення про єдність буття, яке стає можливим лише завдяки існуванню божественного творіння, котре має назву «людина». «Доводити буття Боже – заняття і багатотрудне, і однаково марне, найбільша метушня і утруднення духу. Аргументуючий, за суттю, доводить дещо інше – він узаконює буття людини як людини – істоти, створеної свободною, єдиної такої на землі «за образом і подобою» Божою. Звичайно, людина і волю свою наділена здатністю застосовувати свободно. Дефективний модус свободи – свавілля» [5, с.103]. Це твердження в онтологічному дослідженні свободи є важливим – свобода у розумінні героїв Достоєвського і, почасти, екзистенціалістів є дефективним модусом. Творець обмежує Себе (кенозіс), щоб часточку притаманної Йому повноти свободи віддати людині. Ця дія не беззмістовна, свобода потрібна людині для того, щоб утвердити себе як особистість і здійснити властивий лише особистості вибір.

Сказати, що Бог хоче, щоби людина свою свободу поклала Йому на жертвник – було б схоластично примітивно. Тоді ми наблизилися б до перефразованого марксизмом вислову Гегеля: свобода є пізнана неодмінність; і вписалися б у гегелівську тріаду: свобода відчувається від Творця, щоби людина її сприйняла, усвідомила її мету, і повернула Богові. В.Лосський набагато одухотвореніше відгукується про сутність людської свободи: «Щоби бути тим, чим повинен бути люблячий Бога, потрібно допустити можливість зворотного: треба допустити можливість бунту. Лише спротив свободи надає зміст згоді. Любов, котрої хоче Бог, це не фізичне намагнічування, а жива взаємна напруга протилежностей. Ця свобода від Бога: *свобода є печатка нашої причетності до Божества, найдосконаліше творіння Бога, шедевр Творця*» [14, с.242].

Індивідуальна свобода є усвідомлення незалежності суб'єкта, відстоювання її. Ця свобода отожднюється з волею як видотворчою ознакою здатного до біологічного самозахисту індивіда. Свобода ж буттєва, тобто особистісного рівня, передбачає подолання домагань природної індивідуальної свободи, яка за суттю і є сваволею. Яннарас розгортає зміст слів Лосського через своє ключове «особистісне відношення»: «Аскеза має за мету відмову від бажань індивідуального єства заради досягнення свободи особистості, буттєвого

самоподолання індивідуальності у особистісному спілкуванні та відношенні; заради екстазу природи назовні, у повноту буття, тобто у спілкування з Богом» [26, с.389].

Отже, констатуємо, що свобода, дана як дар особистості, є єдиним онтологічним «засобом», за допомогою якого особистість здатна досягти одного рівня буття із Божественною особистістю, де лише й стає можливим, актуалізоване Яннарасом, особистісне відношення. Це найвищий ступінь буття особистості, поверх онтогенезу – взаємини отця і сина. Однак життєвий досвід вказує, що не кожна особистість реалізує свій буттєвий потенціал. Важко погодитись із фактом необмеженої свободи волі у божевільних – тут явно простежується її мінімалізація і, відповідно, збільшення промислительної дії Творця. Подібний стан ми зустрічаємо щодо особистості, яка зловживає даною їй свободою і перетворює її у крайню сваволю; ув'язненні, хоча й володіють свідомою свободою воління, проте обмеженні у свободі дії до часу, принаймні, часткової «реонтологізації» спрямування своїх бажань.

Гармонійна співдія воль Божественної та людської особистості, про яку писав В.Лосський, є ідеальним варіантом щодо пересічного законослухняного громадянина. Однак цей варіант не враховує етичного аспекту існування зла і, відповідно, морального коливання, властивого кожній особистості, котра прямує шляхом буттєвої градації. Лосський старший, спираючись на міркування В.Соловйова про п'ять ступенів буття, наголошує на динамічності цієї градації, та застерігає від однакового етичного судження про кожен із них: «...передчасний вступ до світогляду усвідомлення вищих змістів буття та цінностей, а також передчасний розвиток вищих здібностей, піддавав би занадто важким спокусам волю діячів... Тож, без сумніву, приводи для розвитку діячів, тобто ті відношення, котрі здаються нам випадковими, розподілені так, щоб допомагати мудрій поступовості сходження діячів від простих до складніших та високих форм життя» [16, с.597].

Для нижчих форм буття особистостей відповідним є і низький ступінь приділеної їм свободи; тобто той її «об'єм», який не буде надмірним онтологічним тягарем. Для форм «середнього» особистісного рівня буття властивим є маятниковий (або динамічний) принцип етапів збільшення-зменшення свободи особистості та Промислу Бога залежно від розвитку чи деградації того чи того буттєвого рівня. І зовсім інша категоризація притаманна особистостям, котрі досягли вищого рівня буття. Цей стан, до речі, не завжди є усвідомленим, однак фактом залишається те, що такі особистості «звершують та змінюють» історичний процес людства. Ціла низка великих завойовників, котрих не дарма в історії називали «бичем Божим», безперечно належали до особистостей, що їх буттєва «широта» сприймала наближену до максимуму свободу. Свободу, яка одухотворює, окрилює та підіймає понад земним існуванням. До плеяди особистостей, що досягали вершини буття, й, усвідомлено перебували у свобідному особистісному відношенні з Богом, без сумніву належали великі пророки, які звіщали божественну волю; Боголюдина Ісус, котрий наголошував на тому, що споконвічно покликаний здійснити задум Божий щодо людства; апостол Павло, надприродньо обраний для своєї місії. На цьому рівні, швидше може йтися про свобідно сприйняту детермінацію.

Буттєва вищість є своєрідним винятком. Вона часто долає закони природи, логіки, буття. Це можна віднести до надзвичайного креаційного статусу свободи – «печатки нашої причетності до Божества». В.Лосський актуально помічає, що східно-християнське мислення до подробиць розібралось із важливими догматичними питаннями, однак пневматологічний аспект залишається маловивченим. Справді, властивості божества Бога-Отця катафатичним і апофатичним способами мислення практично визначені, у христологічних суперечках з'ясувалось віровчення про другу Особу Бога, а от третя Іпостась залишилась у епістеміологічному затінку. Тож мислитель вважає, що настала епоха вивчення питань, що стосуються Духу Святого і благодаті [12, с.114]. Адже, євангельська проповідь даремно звіщає, до цієї пори «проігноровані» слова: «Господь є Дух; а де Дух Господній, там свобода» [18, с.338].

Зокрема, М.Бердяєв звернув увагу на цю прогалину не лише східного, а й західного християнського мислення. Його IV глава «Філософії свобідного духу», що має назву «Свобода духу», починається такими словами: «Дух є свобода. Дух не знає позавизначеності, не знає об'єктивних предметів, що його примушують. В дусі все визначається зсередини, із глибини. Бути в дусі значить бути у самому собі. І потреба природного світу для духа є лише віддзеркалення його внутрішніх процесів. Релігійний пафос свободи є пафос духовності. Віднайти справжню свободу значить увійти у духовний світ. Свобода є свобода духа, і ілюзійне, примарливе шукання свободи винятково у світі природному» [2, гл.IV].

Філософствування Бердяєва, звичайно, заслуговує на увагу, однак нестача попереднього напрацьованого матеріалу, мабуть, зумовила до відхилення мислителя від притаманного для

Сходу традиційного мислення у напрямку властивостей абсолютного духу онтології Гегеля. Отже питання співвідношення свободи та третьої іпостасі Бога-Трійці залишається відкритим для філософських досліджень у межах східно-християнської онтології.

Висновок. У цій статті, в контексті західноєвропейської метафізики, проаналізовано розвиток уявлень свободи від перших онтологічних міркувань до її ігнорування, як онтологічно складника, у зв'язку із загальним занепадом метафізики як науки. На противагу метафізичній парадигмі свободи, яка не витримала випробування часом, і, показала нежиттєздатність методології формалізованих категорій у її дослідженні, пропонується, як дієва альтернатива, парадигма онтології східно-християнської, у межах якої лише і є можливим дослідження свободи у її первинному буттєвому значенні. У зв'язку з цим також вказуються перспективи дослідження свободи за допомогою кардинальних тверджень цієї онтології (онтогенез, особистісне відношення), яка, на нашу думку, заслуговує на подальший філософський розвиток поряд із іншими християнськими напрямками, такими як неотомізм та неатеїстичний екзистенціалізм.

Література

- 1.Бердяев Н. О рабстве и свободе человека /Н.Бердяев. – М.: Хранитель, 2006. – 316 с.
- 2.Бердяев Н. Философия свободного духа /Н.Бердяев. – М.: Республика, 1994.
- 3.Бубер М. Я и Ты /М.Бубер //Два образа веры. – М.,1995. – С.16-92.
- 4.Григорий Нисский, святитель. О душе и о воскресении /Григорий Нисский //Избранные творения. – М., 2007. – С.162-275.
- 5.Демьянов В.А. Идеи к метафизике православной догматики /В.А.Демьянов //Христианская мысль. – К., 2009 – 2010. – № V. – С.99-111.
- 6.Эрн В.Ф. Борьба за логос. Сочинения /В.Ф.Эрн. – М.: Правда, Вопросы философии, 1991.
- 7.Історія філософії: словник /[за ред. д-ра філос. наук, проф. В.І.Ярошовця]. – К.: Знання України, 2006. – 1199 с.
- 8.Кант И. Критика чистого разума /И.Кант //Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1964. – Т 3.
- 9.Корет Эмерих. Основы метафизики /Эмерих Корет. – К.: Тандем, 1998. – 248с.
- 10.Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции /Н.А.Кун. – М., 1954. – 451 с.
- 11.Левицкий С.А. Трагедия свободы /С.А.Левицкий. – М.: Канон, 1995. – 512с.
- 12.Лосский В.Н. Боговидение /В.Н.Лосский. – Минск: Харвест, 2007. – 495 с.
- 13.Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности /В.Н.Лосский //Боговидение – Минск, 2007. – С.400-411.
- 14.Лосский В.Н. Догматическое богословие /В.Н.Лосский //Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С.200-287.
- 15.Лосский В.Н. Спор о Софии /В.Н.Лосский //Боговидение.- Минск, 2007. – С.128 -201.
- 16.Лосский Н.О. Свобода воли /В.Н.Лосский //Избранное. – М.: Правда, 1991. – С.481-613.
- 17.Марсель Габриель. Быть и иметь /Габриель Марсель. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – 160 с.
- 18.Новий Завіт. – К.,1988. – 500 с.
- 19.Платон. Тимей /Платон //Собрание сочинений: в 4 т. – М.: Мысль. – Т.3.
- 20.Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм /Ж.П.Сартр //Сумерки богов. – М., 1989.
- 21.Філософія: підручник /[за ред. Акад. В.Г.Кременя, проф. М.І. Горлача]. – Харків: Прапор, 2004. – 735 с.
- 22.Фрагменты ранних греческих философов: в 2 ч. – М.,1989. – Ч.1.
- 23.Фромм Е. Бегство от свободы /Е.Фромм. – М.: Прогресс, 1990.
- 24.Хайдеггер М. Бытие и время /М.Хайдеггер. – М.: Ad marginem, 1997.
- 25.Чернушенко М.Ф. К вопросу о свободе: философские предпосылки пелагианства /М.Ф.Чернушенко //Христианская мысль. – К., 2007 – 2008. – № IV. – С.100-105.
- 26.Яннарас Христос Избранное: Личность и Эрос. – М.: РОССПЭН, 2005. – 480 с.
- 27.Berlin Isaiah. Two Concepts of Liberty. – Oxford: Clarendon Press, 1958.
- 28.Mill John Stuart. On Liberty. – Arlington Heights, IL: Harlana Davidson, Inc., 1947.

Summary

Lymar V. The Choice of the Ontological Paradigm in the Methodology of the Freedom Investigation. The difference in methods of the being fullness freedom investigation in the boundaries of the Western European and Eastern Christian thinking is considered in this article. The ontological differences that one can not the freedom consideration by Western Philosophy in it primary before-anthropological completeness are pointed out here. Keywords: freedom, being, in being, individuum, inborn, Christian ontology, the attitude to the being.

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ ЯК САМОСВІДОМІСТЬ СУЧАСНОГО НАУКОВЦЯ

Обґрунтовано тезу, що філософія науки є самосвідомістю загального суб'єкта у сфері наукового пізнання, і тоді її головним предметом є не наука, а людина, що здійснює пізнавальну діяльність у формі науки. При такій позиції, сферою досліджень філософії науки стають умови, зміст і форми людської свободи у сфері наукового пізнання.

Ключові слова: свобода, іманентна трансценденція, принцип контріндукції, методологічний анархізм.

У сучасній філософії науки у зв'язку з актуалізацією проблеми взаємодії свободи та відповідальності вченого, пов'язаної з глобалізацією процесів, виникає підхід, який розуміє її як самосвідомість суб'єкта у сфері наукового пізнання. Тож її предметом стає не лише наука, а й умови, зміст і форми діяльності людини у сфері наукового пізнання.

Виникає усвідомлення, що однією з фундаментальних умов є свобода людини.

У дослідженні сутності свободи в контексті проблеми наукової раціональності прикметними є, зокрема, праці *І.Добронравової, С.Кримського, А.Нікіфорова, М.Поповича, С.Токаревої, О.Черткової, В.Швирьова*. Традиційним є погляд на свободу як засаду наукової творчості. До тих або тих аспектів зазначеної теми зверталися *А.Айніштайн, В.Вернадський, О.Мамчур, Т.Тузова* та ін. Також, ця проблема розглядалась як у працях філософів різних часів так і на міждисциплінарному рівні, здебільше у колі спеціальних соціогуманітарних наук – етиків, культурологів, соціологів, правознавців, політологів.

Поширення міждисциплінарних досліджень, починаючи з середини 90-х років ХХ ст., особливо на рівні трансдисциплінарності, спричиняє усвідомлення неадекватності реаліям розвитку науки концепції інтеграції наук. Історичний розвиток науки супроводжується постійною диференціацією наукових дисциплін, що забезпечує конкретизацію та глибину досліджень. Інтеграція, як протилежний диференційний процес здебільшого викликає втрату конкретики та глибини досліджень, їх профанацію. Прикладом такої профанації можна визнати погляд *І.Колесника*, який використовує поняття «міждисциплінарна дифузія». Він зазначає, що у період стану науки переважає така форма взаємодії між дисциплінами, як проста «міждисциплінарна дифузія», натомість наукові повороти провокують активність дослідника, орієнтують на пошук нового (ідей, теорій), де міждисциплінарність в таких умовах слугує одним із дієвих засобів виходу з глухого кута [1]. У свою чергу, вказана *І.Колесником* потреба «провокувати активність дослідника, де міждисциплінарність слугує одним із засобів виходу з глухого кута» може бути визнана актуальним завданням.

Доводиться визнати, що свобода є доволі складним явищем, як для розуміння, так і особливо для практичного втілення у формах, нормах, інститутах, взаєминах суспільного життя. У своєму прагненні від несвободи до свободи чи до вищого рівня свободи люди не мають ні вродженого досвіду свободи, ані чіткого розуміння якості такого жаданого почуття (свободи).

Поняття взаємозв'язку свободи та наукової діяльності є однією із провідних філософських проблем сучасності, її дослідження передусім вимагає рефлексії цього феномену, що зумовлює потребу перегляду процесу зародження та їх аналізу.

Для різних періодів притаманним є своє розуміння свободи та науки.

На перший погляд свобода і наука не пов'язані між собою занадто тісно. У всякому разі, свобода може чудово існувати і без науки, існувати тією мірою, якою може жити без науки людина з її вродженими прагненнями до пізнання.

Проблему свободи досліджували видатні філософи ХХ ст. – *К.Поппер, Х.Аренд, Ж.-П. Сартр, А.Камю, І.Берлін, Р.Рорті, Е.Левінас, Ю.Габермас, М.Бердяєв*. Не обминули увагою це питання і провідні українські дослідники: *М.Попович, С.Кримський, В.Лях, В.Пазенок, К.Райда, І.Бичко, Г.Ковadlo, С.Пролеєв, Л.Ситніченко*.

Ідея свободи тривожила і буде тривожити людські уми стільки, скільки існує сама людина. Вона одночасно і абстрактна, і практична. У повсякденному житті питання про свободу або її

відсутність виникає на кожному кроці, так само і в теоретичному дослідженні постійно доводиться мати на увазі співвідношення між довільністю й доконечністю. Кожна людина знає, що таке свобода, водночас, ні про одну ідею не можна з таким повним правом сказати, що вона невизначена та багатозначна. Без неї немислима творчість, наукова діяльність, відповідальність. Вона представляє одну з найбільших цінностей для людини, і водночас є однією з найважчих проблем. Особливо в її взаємозв'язку з наукою, де свобода наукових досліджень, свобода вибору ученими напряму досліджень, і моральна відповідальність їх за свій вибір, і за використання результатів, співвідношення між свободою вибору і відповідальністю за свій вибір мають глибоке обґрунтування – взаємозв'язок свободи і відповідальності. Лише там, де я вільний, де мною вільно прийняті рішення, вільно здійснені дії, я і відповідаю і за них, і за їх наслідки. І навпаки – я можу бути відповідальним лише за те, в чому проявилася моя свобода.

У контексті зазначеної вище проблеми трансдисциплінарності вказане виявляє, що представники різних дисциплін (математик, фізик, хімік, юрист та інші), як фахівці мають дотримуватись принципів науковості, сформованих у межах предметно обмежених дисципліною. Інакше вони деградує, як фахівці. Одночасно міждисциплінарність передбачає актуальний вихід за межі дисциплінарних обмежень, інакше спільного дослідження не зможуть реалізувати. Такий вихід визначається за допомогою поняття свобода. Свобода визначається як «здатність людини діяти відповідно до своїх інтересів і мети, здійснювати вибір». Виходячи зі сказаного вище, можна стверджувати, що критерієм свободи є розум, звичайно, тут і скрізь, йдеться за *М.Мамардашвілі*: «розум правильно функціонує, що володіє істиною».

У сучасних умовах практичне використання спеціальних, дисциплінарно обмежених, природничих, гуманітарних та науково-технічних знань все більше стає джерелом забезпечення життєдіяльності суспільства. Відповідно, в даний час, розширюються можливості для свободи наукової творчості, відкритого обміну інформацією і міжнародної співпраці, що змінює становище науки в суспільстві, культурі. Однак системна криза, яка супроводжує період соціально-політичної перебудови суспільства, привела до того, що, наприклад, перед вітчизняною наукою постали нові серйозні труднощі: вкрай недостатнє фінансування науково-дослідних і дослідно-конструкторських робіт не забезпечує своєчасного оновлення матеріально-технічної бази науки, створення нормальних умов життя і праці вчених. З усією очевидністю виникла потреба докорінної реорганізації сфери науки, залучення додаткових джерел фінансування. Як і раніше гостро стоїть проблема ефективнішого використання результатів наукових досліджень. Наука існує, лише розвиваючись, а розвивається вона безперервним збільшенням і оновленням знання.

Відповідно розширюється публічне обговорення етичних проблем науки, що впливає на громадську думку й на саму науку. Як зазначив у своїй статті «У фокусі дослідження – людина: етичні регулятиви наукового пізнання» *Б.Юдін*, тепер у самих наукових дослідженнях етика постає не лише в регулятивній ролі, більше того, етичні міркування стали виконувати конститутивні функції [2, с.361-383]. Вказана етизація науки, вступає у суперечність із соціально-економічними умовами обмеження науки. Тобто науковець стає носієм самосвідомості, яка знімає з творця науки відповідальність. Така суперечність заперечує дослідницьку практику, як неухильне зростання до неї етичних вимог, щоб сформулювати потенційно реалізований науковий проект. Мабуть, саме це розвивається усвідомленням етичного аспекту наукової діяльності, спонукає сучасних вчених повертатися до подання про етос науки, спираючись або відштовхуючись від ідей Р.Мертон [2, с.98].

У статті обґрунтовується, що філософія науки є самосвідомістю загального суб'єкта у сфері наукового пізнання, і тоді її головним предметом є не наука, а людина, що здійснює пізнавальну діяльність у формі науки. При такій позиції, сферою досліджень філософії науки стають умови, зміст і форми людської свободи в сфері наукового пізнання.

Отже існує взаємозв'язок свободи та науки, де свобода наукових досліджень, свобода думки, свобода слова гарантовані, які більше ніде не забезпечені. Найчастіше наука просто не має цивільних прав. Тому розвиток науки і наукової діяльності це та свобода розуму, яка полягає в незалежності мислення від обмежень, де свобода постає першофеноменом, як сказав би *М.Мамардашвілі*, «вічним фактом», вступає у суперечність із соціальною дійсністю. Одним із тих фактів, вічність яких філософ визначав у тому значенні, «що вони вічно здійснюються, і ми як би перебуваємо всередині простору, охопленого їх вічним звершенням» [3, с.38].

Уточнюючи висловлене з позиції визнання свободи, як невід'ємної властивості суб'єкта пізнання за допомогою когнітології, зазначимо, що тлумачення свободи, як «першофеномену» змістовно описується буттям людини, яка усвідомила себе носієм проблем, питань, задач. Тобто, знаний «підвішений суб'єкт» М.Мамардашвілі є людина, дії якої відбуваються у межах усвідомленої проблеми. Отже, науковець, як носій усвідомленої проблеми протиставляється суспільству, як дійсності, що проблем не бачить, не розуміє. Тому суспільство та його буття не може розглядатися, як умова та джерело свободи науковця. Враховуючи, що суспільство щодо науковця існує у вигляді інституалізованої бюрократії, воно відноситься до науки виключно за допомогою формальних, дисциплінарно-обмежених принципів.

Вказане вище виявляє, що подолання дисциплінарних обмежень у трансдисциплінарних дослідженнях здійснюється не зовнішньою щодо науки силою. У межах самої науки має бути укоріненість свободи, як її істотна властивість. Наприклад, сьогодні визначається, що для природничо-наукової так і для гуманітарної сфер – характерне нелінійне мислення. Світ розглядається як вірогідний, в якому випадковість відкриває необмежені можливості постійного становлення. Така картина світу доступна нелінійному, багатовимірному процесові пізнання, який руйнує опозицію детермінізму та індетермінізму, припускає наявність свободи у світі. Ця свобода проявляється як вільний простір-момент між світом можливим і світом дійсним. Це свобода становлення. І саме ці засоби, адекватно відображають сутність нової наукової ситуації, перебуваючи завдяки цьому на вістрі становлення новітньої самосвідомості науки.

Сучасний вчений повинен мати почуття відповідальності й бути готовим пожертвувати особистими та науковими інтересами, вибираючи між бажанням дізнатися істини і потребою піклуватися про благо людства. Не варто забувати, що заняття наукою саме собою зовсім не підносить людину над рештою ні політично, ні морально. І, незважаючи на те, що корисність була і залишається єдиним кардинальним критерієм цінності знання, поняття користі аж ніяк не обмежується одним лише практичним її аспектом. В іншому випадку ми опинимося на позиціях німецького філософа Гайдегера, який стверджував, що «наука не здатна думати».

Одна з найгостріших проблем сучасної науки полягає в тому, що наукові відкриття розглядаються лише як засіб для досягнення поза наукової мети. Звідси й прагнення «вивернути дослідницький процес навиворіт», намагаючись визначити його корисність апіорі. Насправді ж про корисність тих чи тих наукових розробок можна судити лише апостеріорі, оскільки апіорі нам не дано знати, які результати ми отримаємо і як їх можна буде застосувати на практиці, навіть у тоді, коли дослідження прагне до наперед заданої мети (теоретичної, практичної, технічної). Тут ми можемо згадати М.Мамардашвілі та його працю «Картезіанські роздуми», де він показав діючого суб'єкта (свідомодіючого), який діє цілеспрямовано, який знає мету і знає який буде результат, а не бездіяльного суб'єкта, який діє, однак діє не усвідомлено, або його, ще можна назвати «суб'єктом, який пізнає», який є свободний. Це один бік, а інший це інвестори, що бояться невизначеності, з якою постійно стикаються, маючи справу з науковим процесом, які хотіли б усунути всі можливі коливання, невдачі, фінансові втрати. Їх бажання – ілюзія, заснована на допущенні, що науковий процес має бути лінійним. Звідси й постійні помилки при оцінці значущості наукової роботи. В наш час наукова політика в галузі науки, що заохочує лише ті дослідження, які розкривають новітні технології, а не на довготривалу віддачу, наперед приречена на провал. І якщо зорієнтувати вченого на отримання певного результату наукова політика ще здатна, то вказати йому, як цей результат отримати, вона вже не в змозі. Вона може лише поставити соціальні та матеріальні обмеження і цим регулювати перебіг наукового процесу. Вчений, що займається фундаментальними дослідженнями, гідний докору лише в тоді, коли у нього відсутня творча уява або ж якщо він нехтує етикою наукового пошуку заради власної зручності та матеріального благополуччя. На жаль, справа йде до того, що подібний підхід поширюється. Якщо, розвиваючи наявну нині тенденцію, політика в галузі науки буде заохочувати дослідження виключно прикладного характеру, тоді фундаментальна наука, як засада прикладної зникне. Відповідно прикладні дослідження втратять свій науковий, новаторський, інноваційний зміст. Уся наука може перетворитися на щось подібне славнозвісній політекономії соціалізму. Критерії якої визначались не науковцями, а партійними лідерами. Надалі така політика призведе до повного краху наукового процесу. Дуже шкода, якщо виявиться, що сучасний «дух науки» безсилий породити науку завтрашнього дня. Виникає відчуття, що дуже скоро не буде взагалі ніякої

науки. Сучасних людей замінять «кіборги» (кібернетичні організми), де живе+технічне дадуть якийсь новий сплав, однак там буде відсутній *cogito* та моральний імператив (клонування живих організмів) – техносфера чи абсурд? Альтернативою занченого, сучасним прикладом поєднання результатів наукових розробок та доведення їх до рівня випуску продукції є такі форми організації, як технопарки, наукові парки та інші інноваційні структури.

Свобода в науці має подвійний смисл. З одного боку, діяльність ученого вільна в тому розумінні, що він діє відповідно до власних цілей та цінностей у ситуації вибору серед альтернатив. З іншого боку, сам зміст конкретно-наукових концепцій формується під впливом бачення природного світу крізь призму свободи. Неможливо не згадати *П.Фейєрабенда*: проліферація в процесі розвитку науки можлива лиш остільки, оскільки існує суб'єкт – людина, яка здатна вільно мислити і вільно творити. Неусвідомлений вплив культурних нормативів, з одного боку, дає певний ступінь свободи, а з іншого – створює напругу постійного пошуку власних орієнтирів. Свобода проявляється як вибір певних норм або відмова від них, як свобода від їхнього примусу й обмежень. «Свобода для» є, на нашу думку, добровільним служінням найвищим цінностям, які залишаються незмінними упродовж усієї історії не лише науки, а й культури загалом. Отже в цьому дослідженні свобода постає, як одна із засад динамічного розуміння та осмислення методологічних проблем науки. За методологічну підставу розгляду наукового пізнання, як діяльності суб'єкта наукового дослідження, взято твердження про те, що у науковому пізнанні свобода здійснюється не в тому, що вона спрямована на саму себе і сама є об'єктом своєї власної діяльності, а в тому щоб формувати інтенціональне відношення, шукати чогось іншого (різні сфери діяльності).

Статус науки в епоху змін вимагає міждисциплінарного підходу, засадами якого повинні бути сучасні стратегії наукового пізнання, серед яких технопарки, наукові парки є пріоритетними. Названі форми (технопарки, наукові парки) організації наукових досліджень презентують феномен взаємодії представників різних наук, дисциплін. Оскільки свобода не може розглядатися, як свавілля, що руйнує обґрунтовані перевірені принципи конкретних наук та дисциплін, її не можна розуміти, як деструкцію, інакше зникає науковість. Одночасно свободу не можна визнати, як трансценденцію суспільства в науку, вона має бути іманентною науці. Тож, маємо фундаментальну проблему іманентної трансценденції. Іманентність такої трансценденції, як своєрідний парадокс полягає в тому, що науковець захищаючи іманентні принципи науковості дисципліни, в межах якої він сформувався, повинен вийти за їх межі: тобто, бути в межах і вийти за межі одночасно.

Знімаючи містицизм зазначеного парадоксу треба вказати на значення зв'язку науковця як суб'єкта пізнання з об'єктом пізнання. Як людина науковець предметизований дисципліною. Як суб'єкт – носій знання проблеми, знання про власне незнання, знання про існування об'єкта. Тож розв'язуючи усвідомлену проблему (керуючись знанням про об'єкт) він вносить зміни в предмет пізнання, змінює зміст дисципліни. Тобто свобода трансцендентується від об'єкта, а не від суспільства.

Знання про складну комплексну проблему, яка розв'язується представниками різних наук дозволяє їм з позиції об'єкта формувати всередині трансдисциплінарної науки (наукових парках) той зв'язок представників різних наук і дисциплін, який долає парадокс «Вавілонської вежі»: знання проблеми дозволяє носіям різних наукових мов – порозумітись.

Оскільки, об'єкт пізнання в теорії пізнання розглядається як іманентне науці існування, його трансцендентування свободи від дисциплінарних обмежень може бути назване зазначений вище термін іманентне трансцендентування.

Проаналізувавши сучасні публікації з цієї проблеми, зазначимо, що вона є досить актуальною. Синергетичне бачення розвитку науки розглядають у своїх роботах *О.Князева, І.Добронравова* та ін. У монографії *Л.Рижко* «Науковий простір: філософський і наукознавчий аспекти» [4, с.301] розглядаються характеристики наукового простору: його виникнення, структури, особливості розвитку в різні періоди, а також дискусійні питання наукового простору сучасної України. Сучасні когнітивні концепції науки описують *О.Баксанський, Є.Гнатик, О.Кучер*. Крім того, проблема розвитку наукових знань висвітлювались в працях *Б.Кедрова, П.Гайдено, В.Вернадського, Л.Кесаревої, В.Стьопіна* та ін.

На сучасному етапі більше уваги приділяється синергетичному баченню наукового прогресу. Синергетичний підхід відрізняється від класичних наукових парадигм низкою

суттєвих особливостей. Перш за все це пов'язано з розумінням детермінізму в природних і соціоприродних системах. Якщо класична наука описує майбутні системи, виходячи з їх сучасного стану, то синергетика дозволяє передбачати еволюцію системи, фактично з майбутнього. Синергетика націлена на розкриття універсальних механізмів самоорганізації складних систем як природних, так і людиномірних, в тому числі й когнітивних.

Висновок. Отже, синергетичний стиль мислення – це новий формат мислення постнекласичної науки, сучасний етап розвитку системного мислення, який враховує нелінійність і відкритість реальних природних і соціальних систем. Спрямовуючи погляди на нелінійне бачення розвитку науки О.Князева зауважує, що лінійне уявлення про науковий прогрес неправомірно спрощує перебіг розвитку науки.

Література

1. Колесник І.І. «Міждисциплінарність», як концепт [Електронний ресурс] /І.І.Колесник. – Режим доступу: [http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/khiz/2008_9/Kolesnik_I_I.pdf]
2. Этнос науки. – М.: Academia, 2008. – 544 с. (коллективная монография: философия и социология)
3. Мамардашвили М. Как я понимаю философию /М.Мамардашвили. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
4. Рижко Л.В. Науковий простір: філософський і наукознавчий аспекти /Л.В.Рижко. – К.: ІВЦ Держкомстату України, 2000. – 301 с.
5. Фейерабенд П. Против методологического принуждения. Очерк анархистской теории познания /П.Фейерабенд //Избранные труды по методологии науки. – М. 1986. – С.142
6. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания /П.Фейерабенд; [пер. с англ. Л.Никифорова]. – М.: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С.47

Summary

Moroz H. Philosophy of Science as a Self-Consciousness of Modern Scientist. The article substantiates that philosophy of science is as consciousness of universal subject in the field of scientific knowledge, and then the main subject is not a science but it is a person who carries out cognitive activities in the form of science. With such point of view, the area of research philosophy of science becomes conditions, the content and form of human freedom in the sphere of scientific knowledge. **Keywords:** free of the subject, an immanent transcendence, the principle of contrinduction, methodological anarchism.

УДК 165:167.3

© Богдана Манчул

Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

СИНТЕЗ НАУК ЯК УМОВА СТАНОЛЕННЯ СИСТЕМИ СУЧАСНОГО НАУКОВОГО ЗНАННЯ

Висвітлюються провідні тенденції розвитку постнекласичної науки, зокрема пошуки шляхів і методів міждисциплінарного синтезу, покликано сформувати цілісну систему сучасного наукового знання.

Ключові слова: методологія науки, синтез, наука, міждисциплінарність, картина світу.

Стан сучасної науки вказує на те, що поряд із розбіжностями між соціально-гуманітарним і природничонауковим знанням проглядаються безліч спільних рис, які й формують потенціал для подальшого пізнавально-ціннісного синтезу наукового знання.

Актуальність означеної теми полягає в тому, що диференціація наук урівноважується їх інтеграцією, що передбачає не лише співіснування чи формальну єдність, а й взаємовигідний обмін підходами, науковими методами, поняттями і категоріями. Все це веде не тільки до постійного виникнення нових дисциплін, а й до міждисциплінарного синтезу наукового знання.

Метою статті є дослідження тенденції, важливої в контексті сучасної філософії та методології науки, пов'язаної з діалектичною єдністю протилежностей диференціації та інтеграції

наукового знання, завдяки якій уможлиблюється подолання дихотомічного протиставлення так званих «двох культур» і становлення новітньої природничо-гуманітарної картини світу.

Класична наука впродовж багатьох століть дотримувалася стандарту, згідно з яким наукове знання про світ мало відображати реальність. Проте сьогодні наука має досить складну структуру, систему частково взаємопов'язаних, а частково несумісних елементів, яким притаманні інтегративні характеристики. Відтак постають питання: «як виглядатиме нова інтегрована наука?», «чого від неї можна очікувати?»

У минулому вже мали місце спроби створити універсальну систему методів, які приймалися б якщо не всіма дисциплінами, то хоча б абсолютною більшістю з них. Акцент робився на методологічній та описовій єдності, що апіорі стало причиною виникнення своєрідної залежності когнітивних наук від природничих як у методах і змісті, так і зведені до логічної маніпуляції символів. А через природничі науки – біологічну науку, з її акцентом на складні адаптивні системи і незворотність процесів. Відтак було зроблено припущення, що певній дисципліні бути незалежною від інших практично неможливо. Понад те, як виявилось, навіть така фундаментальна наука, як фізика, може мати певні внутрішні суперечності. Ці питання досліджувалися такими видатними вченими і філософами, як *В.Бранський, В.Льїн, І.Пригожин, А.Ракітов, І.Стенгерс, В.Стьюїн, Г.Х. фон Врігт, Дж.Коллінгвуд, Е.Ласло, К.Леві-Стросс, Х.Патнем, К.Поппер, А.К.Сен-Симон, М.Фуко, Дж. Фодор* і ін.

У предметній сфері науки відносно чітко виокремлюється системи знання про природу (природничі науки) і системи знання про позитивно значимі цінності буття індивіда, групи, держави, людства (гуманітарні науки). Хоча як ті, так і ті своїм ідеалом проголосили принцип: усі дослідники перед лицем істини рівні, жодні минулі заслуги не беруться до уваги, якщо йдеться про наукові докази. До послідовного оформлення науки як самостійної частини культури людського знання про природу і цінності суспільного життя входили також й інші сфери духовної культури: практичний досвід, мудрість, народна медицина, моральні приписи, натурфілософія тощо. Ця обставина дає право трактувати поняття «природознавство» і «гуманітарне знання» як природничі та гуманітарні науки в контексті більш широкого комплексу наукових і ненаукових видів знання.

Сучасна філософія науки трактує наукове пізнання як соціокультурний феномен. І одне з її завдань полягає в дослідженні того, як історично змінюються засоби формування нового наукового знання, які механізми впливу соціокультурних чинників на цей процес. Однак якщо змінюються самі стратегії наукової діяльності та її функції в житті суспільства, то виникають основні проблеми в науці: чи буде надалі змінюватися наука, чи наукова раціональність займатиме пріоритетне місце в шкалі цінностей, чи це характерно лише для певного типу культури і цивілізації, чи можлива втрата наукою свого попереднього ціннісного статусу та своїх попередніх функцій і яких змін можна очікувати в системі самої наукової діяльності та її взаємодії з іншими сферами культури. А щодо перспектив, то звичайно ж наука рухається, розвивається, тому варто чекати як нових відкриттів, так і наукових революцій, а також дедалі частіше йдеться про тенденції щодо інтеграційних процесів як усередині науки, так і поза її межами [див.: 2, 58].

Важливо мати на увазі, що процес синтезу в сфері науки здійснювалися з однією метою – звести до спільного знаменника зростаючий обсяг емпіричних і теоретичних знань, а також прогресуючу дисциплінарну фрагментацію та диференціацію науки. Зрозуміло, що на різних історичних етапах синтез знання відбувався по-різному, підкоряючись загальній логіці розвитку науково-пізнавальної діяльності, тобто еволюціонуючи від енциклопедичного кумулятивізму класичної науки до сучасного методологічного плюралізму [див.: 1, 67].

Система знання, починаючи з XI століття, коли в Європі почали виникати перші університети й аж до сьогодні, має дисциплінарну структуру, тобто галузеву спрямованість. У процесі свого розвитку систематизація вже наявного та продукування нового знання ставали дедалі більш вузькоспеціалізованими. Пізніше цю вузьку спеціалізацію почали називати дисципліною. На такій дисциплінарній основі, починаючи з XIX століття, університети почали ділитися на факультети. Хоч очевидним є факт, що нові дисципліни продовжують формуватися, що і є наслідком наукового синтезу.

Протилежним синтезу в науці є поняття «дисциплінарності», що розуміється як «відносно самодостатня відокремлена сфера людського досвіду, яка складається з фахівців певної галузі

знання, котрі переслідують спільну мету і розробляють відповідні поняття, факти, методологію» [5, с.324]. Тому дисципліни відрізняються своїми підходами до досліджень, методами, нормами, цінностями. Відтак дисциплінарна наука – це штучна наука, тому що вона відображає світ окремими частинами, а не в його цілісності. Іншими словами, дисциплінарність – це демаркація знання, що не завжди відповідає процесам і взаємодіям, які відбуваються реально.

Незважаючи на те, що сучасна наука є дисциплінарною, ідея синтезу наукового знання набуває сьогодні дедалі більшої *актуальності*, зважаючи на нові виклики, проблеми, перешкоди, з якими стикається наука, хоча є й критики цієї ідеї (*Дж.Фодор, Ж.Дюпре*). Варто зазначити, що наука вже колись була цілісною. Тоді вона мала назву «філософія». Йдеться про античну філософію, де філософів-науковців цікавило все – від космосу і до людини включно. Перші спроби розділити науку на галузі зробив Аристотель (недарма він сьогодні вважається фундатором багатьох дисциплін), і вже відтоді саме галузева спрямованість науки стає фундаментальною.

Цікаво, що самі греки вперше також почали розглядати можливість наукового синтезу. Перші спроби належать досократикам. Зокрема, вони намагалися дати відповідь на питання про зв'язок єдиного і множинного, а також по те, як світ і наше знання про нього збігаються. Стародавні мислителі намагалися визначити принцип, від якого вони відштовхувалися, формуючи свої погляди. Такі первні мали об'єднавчий характер (Піфагорове число, Демокритів атом, Платонова ідея, Аристотелеві категорії). Варто відзначити, що цей синтез усередині знання мав і зовнішні вияви, зокрема для греків було притаманним поєднувати науку і міфологію. Навіть такі «кити» раціональності й логічності, як Платон і Аристотель, у своїх працях нерідко зверталися до міфологічних героїв, подій, сюжетів і символів.

З виникненням й утвердженням християнства сама ідея знання, основним змістом якого була арабська наука, ґрунтувалася на відображенні закону Творця, єдиного центру, що все контролює та спрямовує. Саме ця традиція дала поштовх створенню (чи то намагання створити) перших енциклопедій. У Середні віки реалії буття визначалися системою цінностей, їх відношенням до Божественної досконалості, долученням до благодаті. Такому визначенню цінностей відповідала й ієрархія знання, починаючи від теології й закінчуючи іншими науками [див.: 6, с.432].

Одним із найвідоміших прибічників синтезу знання був каталонський філософ і богослов Раймонд Лулій. Він вважав, що можна зробити повне злиття філософії з теологією. Він також спробував системно пояснити структуру науки загалом і її напрямів зокрема (право, медицина, теологія, логіка). Поєднання в цій системі знання про Боже творіння за допомогою єдиної мови науки дало поштовх до синтезу знання вже в Середні віки [див.: 3, с.87].

У Новий час відбувається повний переворот у поглядах на науку: вперше наука визначається не через свій об'єкт, а через метод. Ця епістемологічна революція має своє аксіологічне джерело, пов'язане з руйнуванням поняття «ієрархія». Однак у цей період цінність розриває свій тісний зв'язок з істиною: вона змінює свій напрям. Якщо раніше вона (істина) була пов'язана з об'єктом науки, то тепер вона була зорієнтована на метод. Правильний метод має гарантувати істину – така настанова науки Нового часу.

Інша особливість світогляду Нового часу полягає в тому, що людина, її свідомість, її потреби, її життя стали сприйматись як єдине безсумнівне і справжнє буття (на відміну від Середньовіччя). Фундатор раціоналістичної західноєвропейської культури Р.Декарт вважав, що можна сумніватися, чи існує об'єктивний світ, Бог, природа, інші люди, навіть власне тіло – однак не можна сумніватися в тому, що я мислю, а, отже, існую (або ж я існую через мислення).

Починаючи з XVI ст. відбувається особливо бурхливий процес формування природничих наук, у перебігу якого на передній план висувається механіка. Соціальне пізнання розвивалось у межах філософії історії – розділу філософії, пов'язаного з інтерпретацією історичного процесу та історичного пізнання.

Сучасній науці притаманне нове бачення всієї системи науки. Вона не боїться порушувати питання і проблеми, які мають неоднозначне тлумачення і ставлення збоку науковців. Відтак усе частіше йдеться про можливість об'єднання науки, хоча ще не чітко виокремлено, на якій основі таке об'єднання можливе.

Постнекалсична наука продовжує змінюватись і розширювати свої межі. Змінюються також її методи, відбувається реконструкція знання загалом. Вона ніби повертається до того першого «наддисциплінарного» знання, якого завжди прагнула філософія. Вже у другій половині XX століття такі поняття, як «спільні дослідження», «гібридні сфери дослідження», «порівняльна наука», «науковий холізм», «об'єднуювальні перспективи» набувають абсолютно нового значення

порівняно з традиційним баченням. Дедалі частіше йдеться про взаємопроникнення наук, про стирання меж між дисциплінами, з іншого боку – про глибинну епістемологічну кризу. Наукові дослідження набувають інтегративного характеру [див.: 4, с.185].

У другій половині XX століття представники філософії науки зрозуміли, що як окремі дисципліни, так і їхні взаємозв'язки мають великий науково-дослідний потенціал. Такий підхід уможливив перенесення методів з однієї дисципліни в іншу. Наслідком таких експериментів стало утворення так званих бінарних дисциплін (біофізика, біохімія). Водночас надзвичайно важливо відзначити, що більшість дисциплінарних синтезів передбачають об'єднання наукових методів, але аж ніяк не механічне об'єднання дисциплін у цілому. Іншими словами, специфіка знання залишається в межах конкретної дисципліни, і ця дисципліна жодною мірою не зникає і не трансформується.

Когнітивно-ціннісний потенціал інтеграції в науці, що відкривається в переосмисленні таких понять, як «ідеали», «норми», «цінності», «раціональність», «об'єктивність», «інтерсуб'єктивність» тощо, стали основою для взаємодії та синтезу не лише всередині природознавства і гуманітаристики, а й між ними. Відтак когнітивно-ціннісний потенціал інтеграції наукового знання розглядається з кількох позицій. Відбувається переосмислення класичного значення «об'єктивного» і «суб'єктивного» в науці, ставиться під сумнів можливість досягнення об'єктивного знання «строгими» науками, аналізується роль суб'єкта в дослідженні та спростовується думка про те, що соціо-гуманітарні науки є менш об'єктивними, ніж природничі.

Питання істинності знання, з одного боку, є ключовим для всіх напрямів науки, з іншого – існують різні критерії істини, відповідно до розуміння кінцевого результату дослідження. А також робиться припущення, що істина наділена аксіологічним аспектом, тому соціо-гуманітарне пізнання претендує на неї не менше ніж природниче. Показано моральний аспект наукового пізнання, що вказує на загальні норми поведінки «універсального вченого» при проведенні наукового дослідження.

Синтез знання в класичній науці здійснювалася через дотримання критеріїв науковості, сформульованих у фундаментальних природничих дисциплінах, що об'єднувало їх у цілісну наукову систему, тоді як гуманітарні науки з огляду на свою специфіку не могли скористатися цими критеріями, тому вважалися ненауковими. Класична методологія науки намагається дати відповідь на запитання: чи можуть гуманітарні ідеали діяльності бути наукою? По-перше, гуманітарність завжди передбачає єдність науки і мистецтва. Така відповідь є наслідком отождолення науки з її природничою моделлю, зведення будь-якої науки до пізнання об'єктивної реальності. По-друге, визнання законного існування словосполучення "гуманітарні науки", "гуманітарне знання" потребує переосмислення природи сучасної науки [6, 117].

Некласична парадигма науки, культивуючи релятивістську тезу, що одна й та ж сама реальність може досліджуватися різними методами, відкрила перед гуманітарними науками шанс утвердити свій науковий статус і реальну можливість інтеграції з науками про природу. Некласична методологія науки по-новому сприймає природничо-наукове і гуманітарне знання. Виділяє особливість гуманітарно-наукового ідеалу, яка полягає в більш широкому трактуванні суб'єкта пізнання, який має бути не лише носієм "чистого розуму", а й людиною з усіма її здатностями, можливостями, почуттями, бажаннями та інтересами; роль цього суб'єкта не зводиться лише до участі в пізнавальному процесі, а розповсюджується також на оцінку пізнавальних результатів. Тобто соціокультурні інтереси містяться в самих стандартах науковості.

В сучасному науково-методологічному дискурсі важливого значення набуває синтез наукового та позанаукового знання, зумовлений не лише зростанням евристичного потенціалу моральних, естетичних і релігійних цінностей у світогляді сучасної людини, а й усвідомленням того факту, що «позитивна» наука неспроможна ні формулювати, ні розв'язувати наші смисложиттєво-ціннісні проблеми.

Отже, тенденції у напрямку синтезу наукового знання стають дедалі актуальнішими в сучасній філософії та методології науки. Прогресуюча диференціація не перетворюється на хаотизацію саме завдяки інтегративним процесам, які здійснюються спонтанно чи як результат усвідомленої систематизуючої діяльності, підпорядкованої філософсько-методологічним настановам. Якщо в аристотелівські часи класифікації налічували до 20-ти наукових дисциплін, які до того ж були внутрішньо недиференційованими, то нині їх, якщо вірити статистиці – понад 15 тисяч. Синтез всього масиву сучасного наукового знання – це справді надзвичайно складна проблема, що вимагає конкретної фахової постановки і розв'язання.

Намагання створити єдину наукову картину світу нерозривно пов'язано з усвідомленням двох головних тенденцій розвитку науки: намагання пізнати світ як єдину цілісну систему та потребу в детальному (дискретному) його вивченні, з'ясуванні своєрідності структурних елементів і зв'язків між ними. Більшість учених схиляється до думки, що жодна конкретна наукова дисципліна не володіє засобами, які гарантували б отримання світоглядно повноцінного знання, цілісного пояснення світу, в якому живе людина, та її місця в ньому. Звідси – нагальна потреба в осмисленні природи інтеграції та міждисциплінарного синтезу в науці, з'ясуванні в цьому процесі методологічної ролі філософії.

Світоглядна роль інтегративного потенціалу науки полягає в тому, що вона визначає стиль наукового та й сучасного раціонального мислення загалом, ураховуючи те, що під впливом постмодерністських теорій сьогодні поширюються суб'єктивізм і релятивізм. Єдина істина як ідеал наукового пізнання вважається вигадкою і фантазією, джерелом багатьох існуючих нині проблем. Не тільки культура загалом, а й наука стала багатополярною. Така настанова вельми поширена в інтелектуальному середовищі, в тому числі й серед учених. Релятивісти переконані, що доконечність універсального знання нічим не доведена, що плюралізм є позитивним явищем і що пізнання має здійснюватись у тисячі різних способів (*P.Popti*).

Проте й сьогодні є чимало прихильників «старих» ідей, мислителів, які намагаються протиставити релятивізму переконання в можливості побудови універсальної системи знання, здатного об'єднати всі науки і дати ключ до цілісного розуміння людини і світу. Вони переконані, що без універсалій культура не може існувати, оскільки множинність істин, які конфліктують між собою, нічого доброго людству не обіцяє, веде в кінцевому підсумку до моральної деградації, тому що нехтує будь-якими стійкими моральними принципами.

Надзвичайно важливим є питання про єдиний фундамент, який забезпечив би розгортання процесу синтезу в науці. Різні вчені по-різному трактують основу, на якій можна вибудувати єдину, цілісну систему сучасного наукового знання. Найчастіше нею вважається сама людина, в якій нерозривно пов'язані матеріальне (природне) та ідеальне (духовне), що могло б об'єднати природничонаукове і соціогуманітарне знання. Класична наука досить успішно будувала цілісну картину світу на фундаменті механіцизму. Некласична – релятивізувала його, поклавши в основу принципи теорії відносності, квантової фізики тощо. Постнекласична наука досліджує складні системи, здатні до самоорганізації, виходячи з ідеї людиномірності знання про світ і самого світу (антропний принцип, універсальний еволюціонізм і т.ін). Відтак усі ці процеси вимагають ґрунтовного дослідження проблеми інтеграції наукового знання, виявлення її провідних тенденцій, методологічних засад і форм актуалізації когнітивно-ціннісного потенціалу.

Література

1. Barnes E. Explanatory unification and scientific understanding /E.Barnes //Philosophy of Science Association; [D. Hull, M. Forbes, and K. Okruhlik (eds.)]. – 1992, vol. 1. – East Lansing, MI : Philosophy of Science Association. – pp. 3-12.
2. Carnap R. Logical Foundations of the Unity of Science /Rudolf Carnap //International Encyclopedia of Unified Science : Foundations of the Unity of Science. Vol. I, 1. – Chicago : University of Chicago Press, 1938. – pp. 42-60.
3. Kitcher P. Explanatory unification /Philip Kitcher //Philosophy of Science. – Volume 48. Number 4 (December 1981). – University of Chicago Press, 1981. – P. 507-531.
4. Howy J. Capacities, explanation and the possibility of disunity /Jakob Howy //International Studies in the Philosophy of Science. – Vol. 17, n. 2. – 2003. – P. 179-190.
5. Rahman S. Logic, Epistemology, and the Unity of Science /Shahid Rahman, John Symons, Dov M. Gabbay, Jean Paul van Bendegem. – Springer, 2009. – 626 p.
6. Scientific pluralism /Stephen H. Kellert, Helen E. Longino, and C. Kenneth Waters, editors. – Minneapolis, MN : University of Minnesota Press, 2006. – xxix, 248 p.

Summary

Manchul B. Synthesis of Science as a Key Factor in Creating a Comprehensive System of Modern Scientific Knowledge. The article is devoted to coverage of major trends in the post-non-classical science and identifies the role of interdisciplinary synthesis in the establishment of an integrated system of modern scientific knowledge. Keywords: methodology of science, synthesis, science, disciplinarity, interdisciplinarity, natural and humanitarian worldview.

ЧИСЛО ФІБОНАЧІ – МАТЕМАТИЧНА Й АНТРОПОКОСМІЧНА КОНСТАНТА (стаття друга)¹

Окреслено роль математичної сталої Фібоначі в перспективному розвитку сучасної науки та актуалізація її в концепції антропокосмізму. Обґрунтовано й розглянуто місце константи в історичній ретроспективі становлення науки.

Ключові слова: антропокосмізм гармонія, золота пропорція, музика сфер, число Фібоначі.

Актуальність теми зумовлена тим, що сучасний стан розвитку науки та складні екологічні, економічні та соціокультурні умови розвитку людства, внаслідок технічного буму й надмірного природокористування, виходять з позицій егоїстично-налаштованого суспільства, що, врешті-решт, перетворює його в масу з безцілним буттям. Наразі має змінитися стиль відносин системи «людина – Всесвіт», а звідси, власне мав би трансформуватися характер та цілі самої науки, окреслені нові її горизонти. Потреба в кардинальній зміні орієнтирів сучасної науки засвідчується багатьма науковцями, філософами та методологами науки. Так, наприклад, філософ науки *М.Марчук* у монографії «Ціннісні потенції знання» зазначає: «Нинішнє «глобальне захворювання» людства зумовлене порушенням гармонії, втратою справжніх орієнтирів» [5, с.5].

Числова послідовність Фібоначі, як математичне вираження гармонії, відіграє ключову роль у розумінні космічної єдності людини й Усесвіту, а також, у формуванні принципово нового наукового мислення. Як стверджує *Е.Сороко*, золотий перетин (як геометричний вираз сталої Фібоначі) є не лише естетичним каноном, а й атрибутом внутрішньої логіки світу, всього людського та надлюдського, а тому й існує воно в його гносеологічному відображенні безвідносно до якості, масштабності, предметної природи, конкретного субстрату, характеру, форми та змісту матеріалу, його особливих профільних специфік [див.: 11]. Інший дослідник, *А.Черняєв* називає «божественну пропорцію» гармонією, що пронизує всі наукові дисципліни, утворюючи єдину систему знань [див.: 15].

Мета дослідження полягає у доведенні впливу сталої Фібоначі як гармонійного важеля в утворенні нового образу науки, у рамках якої природа, Всесвіт і людина будуть органічно пов'язані між собою та становитимуть цілісний організм. **Об'єктом** дослідження виступає число Фібоначі, яке виявляє свої як математичні, так і антропокосмічні характеристики. **Предметом** є аналіз властивостей відповідної математичної константи та їх роль у різноманітних сферах людської діяльності, зокрема, у наукових відкриттях.

Дослідженням математичної сталої займалися як представники природничих, так і гуманітарних наук, а саме: *Н.Воробйов, А.Стахов, Г.Грім, М.Гіка, Р.Фішер, Е.Сороко, Д.Шехтман, А.Лосев, І.Шевельов, С.Ольсен, Н.Васютинський, Д.Вінтер, О.Боднар* та ін.

У попередній статті розкрито історико-філософське становлення теорії гармонії та застосування чисел Фібоначі включно до XVII ст. Одним з останніх видатних представників науки того періоду, який цікавився законом золотого перетину, Платоновими тілами та послідовністю Фібоначі, був математик й астроном *Й.Кеплер (1571-1630)*. З молодих літ учений палко вірив у гармонійну єдність та взаємозв'язок небесного і земного, а закони світобудови вбачав за доцільне знаходити у самій царині природи. Під впливом філософських вчень неоплатонізма та неопіфагореїзму у трактаті «*Mysterium Cosmographicum*» (1596 р.) Кеплер формулює теорію про божественну основу Всесвіту, оперуючи п'ятьма правильними багатогранниками, а саме відомими ще з доби античності Платоновими тілами. Оскільки на той час було відкрито лише шість планет Сонячної системи, Кеплер використав вказані багатогранники як мірило відстаней між орбітами планет. Наразі він вписав ці фігури у такий спосіб, щоб вони приблизно відповідали реальним космічним міжорбітальним відстаням.

¹ ¹ Початок див.: Халай І. Число Фібоначі – математична й антропокосмічна константа (Стаття перша) // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Випуск 534-535. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. – С.87-90.

Наглядна паперова модель Сонячної системи за Кеплером демонструвала вписані планети в правильні тіла й дістала назву «Чаша Кеплера». Видатний астроном був глибоко переконаний, що Бог, як вправний геометр, створив ідеал краси – гармонійний Всесвіт. Хоча ця його астрономічна модель і потерпіла поразку, однак учений завдяки їй відкрив еліпсоподібний рух планет Сонячної системи та так званий у науці «третій закон Кеплера», що вже остаточно виключало з астрономії Птолемейську планетарну модель.

У іншій своїй праці «*Harmonice Mundi*» (1619 р.) він продовжує наполягати на гармонії світоустрою та філософує над піфагорійською «музикою сфер». Кеплер виявив, що співвідношення мінімальної та максимальної кутової швидкості на орбітах планет складали якраз гармонійні інтервали. Звідси, на основі складних розрахунків, Кеплер створив свою теорію музики і як результат – отримав сім основних музичних інтервалів. Недарма відомий чилійський філософ *Даріо Салас Соммер* сказав: «Гармонія – це музика, ритм, пульс космічного оркестру, котрим диригує сам Творець» [14]. Член Петербурзької академії наук Л.Ейлер (1707-1783), як і Кеплер, вважав музику гармонією пропорцій. Так, В.Смірнов у статті «Музика та гармонія Всесвіту», в якій посилається на праці Ейлера, констатує те, що музичний порядок, який є найприємнішим для сприйняття слухачем, утворюється при наявності певного правила, а саме закону золотой пропорції: «Такі розмисли нагадують нам про поняття, що створює образ гармонії при діленні відрізка в середньо-пропорційному відношенні, тоді, коли ціле так відноситься до своєї більшої частини, як більша частина – до меншої» [10, с.73].

У книзі «*De nive sexangula*» астроном Кеплер намагається пояснити форму та симетрію сніжинок (й цим відзначається як перший науковець кристалографії), бджолиних сот, зернят гранату, гороху тощо, чим вводить в науку поняття «конгруенція», що означала заповнення площини геометричними фігурами. Також, вчений помічає в процесі росту рослин ознаки гвинтової симетрії, в якій проявляється «божественна пропорція». Він пише: «Вона побудована в такий спосіб, що два молодших члени цієї нескінченної пропорції в сумі дають третій член, а будь-які два останні члени, якщо їх додати, дають наступний член, до того ж та сама пропорція зберігається до нескінченності», що фактично являється математичним виразом ряду Фібоначі [6, с.17]. Окрім того, Кеплер встановив зв'язок між числами Фібоначі й золотою пропорцією, довівши той факт, що послідовність чисел Фібоначі у своєму співвідношенні прагне до цієї золотой пропорції. Знаменитим є афоризм Й.Кеплера: «В геометрії існує два скарби – теорема Піфагора й поділ відрізка в крайньому та середньому співвідношенні. Перше можна порівняти з цінністю золота, друге можна назвати коштовним камінням» [12].

Все це знову ж демонструє його святу віру в те, що архітектура Всесвіту – це Божественний задум втілений у п'ять правильних форм. Кеплер зазначає: «Припустимо тепер, що існує нескінченна кількість світів, що не подібні до нашого світу. Отже, на інших фігурах, які відрізняються від наших п'яти досконалих тіл, базується їх краса, і тому вона поступається красі нашого світу. Звідси, ми робимо висновок, що саме наш світ, за умови існування інших світів, – найкращий від усіх» [6, с.65].

Лауреат Нобелівської премії з фізики *В.Паулі*, вивчаючи праці видатного астронома, зазначає той факт, що Земля для Кеплера була такою ж живою, як і сама людина. Формоутворюючий первень душі Землі (*anima terra*), або як він ще її називав «формуєча матриця», відкривається нам у природі через обриси п'яти правильних тіл, що в свою чергу було співзвучне з вченням Парацельса про архей та знаки. Також, В.Паулі, який був під впливом від співпраці з К.Г.Юнгом, наголошує на унікальності постаті Кеплера в історії науки, оскільки той спромігся крізь напівусвідомлене відчуття гармонії світу відкрити числові закономірності законів природи, а це означає, що саме архетипічні та символічні образи мотивували Кеплера на пошуки розкриття таємниць природи. Цю думку, в свою чергу, підтверджує й російський біограф Кеплера – Е.Предтеченський, вказуючи на те, що пануюча гармонія в світі розумілась Кеплером не тільки у смислі ієрархічної впорядкованості всього в світі, а звучала в його душі справжньою музикою, яку ми могли б зрозуміти за тієї умови, якби могли глибоко проникнути в суть його ідей та зрозуміти його благоговіння перед числовими пропорціями [див.: 8].

В.Паулі проводить дотичну від кеплерівського методу до сучасного методу наукового пізнання: «Чимало фізиків в останній час знову стали підкреслювати ту роль, яку грають направленість уваги та інтуїція в ідеях та поняттях, які як правило, далеко виходять за рамки чистого досвіду та необхідних для побудови системи законів природи, тобто природничо-наукової теорії» [7, с.134].

Хибність ходу думки німецького астронома щодо присутності числових закономірностей Сонячної системи констатувалася б певно й досі, якби не дослідження російського астронома

К.Бутусова. Він, розрахувавши середні періоди обертання планет Сонячної системи, виявив те, що періоди цих обертів утворюють ряди Фібоначі та Люка. Відкриття цього ж вченого в галузі механіки, а саме синхронізації обертальних тіл, в основі з феноменом резонансу, який є наслідком певних фазових відношень між планетами, змінило погляди вчених на хаотичність світоустрою, оскільки алгебраїчними розв'язками рівнянь вказаних відношень є або золота пропорція, або квадрат золотої пропорції. Якщо ж тут згадати й про значення резонансу в природі та людському організмі, будова яких теж відповідає закону золотого перетину, і про його роль для формування гармонії звуків у музичних творах класичних композиторів (переважна більшість яких написана саме у відповідності з «божественною пропорцією»), то напрошується висновок, що людина і Всесвіт з усіма його різноманітними явищами та процесами утворюють певну гармонійну симфонію життя, розвитку та краси. Так, наприклад, В.Белянін зазначає: «Творіння, що несуть у собі конфігурацію золотого перетину, представляються співмірними та узгодженими, завжди приємні погляду, та й сама математична мова золотої пропорції не менш вишукана та елегантна» [2, с.84]. Недарма нетрадиційна медицина все частіше використовує ці умовиводи у своїх засобах лікування. Хоча про вплив музики на людський організм було відомо ще з античних часів, зараз ця тенденція знову набула неабиякого розвитку. Так, музикотерапія застосовується вже в понад 70 країн світу. Ще донедавна був відомий тільки так званий «ефект Моцарта», який безпосередньо впливає на покращення просторової уяви людини та її інтелектуальні здібності. Наразі італійські вчені відкрили й «ефект Вівальді» та зафіксували його позитивний вплив на людську пам'ять. Навіть в Україні, зокрема в Одеській області, за свідченням газети «Порто-франко», у поточному році реалізувалася програма місцевої камерної філармонії, метою якої було проведення концерту в двох частинах («ефект Моцарта» та «ефект Вівальді») для людей з ураженням ЦНС і вагітних жінок [3]. Недарма А.Айнштайн зізнавався, що музика була інтуїтивним витоком для його наукового мислення та наукової творчості. Як відомо, вчений захоплювався музикою Моцарта, у якого майже всі твори написані згідно із законом золотого перетину.

Питання про гармонійну структуру нашої планети бентежила розум ще давньогрецьких мислителів, зокрема Піфагора, Платона, Архімеда. Вони уявляли її у формі геокристулу. Так, наприклад, Платон вважав, що якщо поглянути на Землю зверху, то вона буде схожа на м'яч, який зшитий з 12 шматків шкіри, тобто планета мала додекаедриальну форму, а додекадр був одним із п'яти правильних Платонових тіл. Звісно ця здогадка не мала під собою реальної основи, а носила лише умоглядний характер. Та цю ідею продовжили геолог Елі де Бомон, що є автором так званої контракційної гіпотези, та відомий математик і філософ А.Пуанкаре. Вони вважали Землю деформованою у вигляді додекаедра, що пояснювало природу великих аномалій у земній корі. Цікавий той факт, що за новітніми астрономічними даними, які подає авторитетний науковий журнал «*Nature*», Всесвіт, окрім того, що він скінченний, має форму додекаедра й має наукову назву «додекадр Пуанкаре» [1, с. 566].

У XX ст. російський геолог С.Кісліцин висунув свою власну гіпотезу, де структура геосфери Землі здійснила перехід від додекадрної форми в ікосаедрну близько 500 млн. років тому. Ця гіпотеза підтверджується даними досліджень Н.Гончарова, В.Макарова та В.Морозова, які визначили, що якби Землю уявити як каркасну сітку із додекаедрів, то на цих вершинах розміщуються найбільш давні культурні центри, аномальні зони та місцезнаходження корисних копалин. Внутрішнє ядро планети дослідники уявляють як кристал, що постійно перебуває у процесі росту. Таку форму важко уявити після загальноновизнаної сферичної форми Земної кулі. Однак виявляється, що багатьом геологам потрібна модель кристалоподібної планети, адже тоді б це полегшало розуміння багатьох законів та умов, які сформували сучасний вигляд Землі. Так, Б.Лічков пояснює форму планети у вигляді кристалу в такий спосіб: «...при формуванні планети із скупчення астероїдів гігантське кристалоподібне тіло (наприклад, додекадр – багатогранник із дванадцятьма п'ятикутниками) могло служити перехідною формою до сфероїду планети» [4, с.34].

Дещо іншу версію Землі-кристалу запропонував наприкінці 90-х років академік В.Бабанін. Згідно його глобальної та геометричної еволюції планети Земля в процесі її історичного становлення проходила ряд фаз: від тетраедричної стадії – до додекадрної.

А в самій галузі кристалографії ізраїльським фізиком Д.Шехтманом в 1984 році було зроблено відкриття квазі-кристалів (фундаментом яких є ікосаедр), або як їх ще називають неправильними кристалами, що до цього взагалі вважалося абсолютно неможливим в межах класичної кристалографії. Пізніше у 1985 р. Р.Керлом, Г.Крото та Р.Смолі відкрито фулерени (або бакиболі) – алотропні модифікації вуглецю. Атоми в молекулі фулерену зв'язуються у такий спосіб, що утворюють на поверхні п'ятикутники або шестикутники.

Платонові тіла та закон золоті пропорції стали теоретичним осердям праць відомого американського дослідника Д.Вінтера. У його книгах («Імплозія», «Математика серця») він робить ряд наступних наукових висновків: 1) форма Землі є ікосаедро-додекаедрою; 2) енергетичний каркас планети являє собою додекаедр, що вставлений в ікосаедр, а той в свою чергу – знову в додекаедр; 3) вказана енергетична структура притаманна будь-якій живій істоті (при діленні яйцеклітини утворюється тетраедр, октаедр, а потім додекаедро-ікосаедрна структура, яка також є вираженням закону золоті пропорції); 4) структура ДНК є чотиривимірною розгорткою додекаедра, що обертається.

Зі смертю Кеплера про закон золотого перетину забувають аж до XIX ст., доки французькі математики Е.Люка та Ж.Біне не захопилися золотим перетином та Платоновими тілами. Формулами Біне описується золота пропорція, якщо між собою пов'язати числові ряди Фібоначі та числові ряди Люка. Однак, вже сучасні математики, як стверджує А.Стахов, підкреслюють той факт, що як така «класична теорія чисел Фібоначі» ніби перебуває у стані виродження, оскільки переходить на інший етап у своєму розвитку, а саме, перетворюється у теорію гіперболічних функцій Фібоначі та Люка [13]. Так, наприкінці 90-х років, український вчений О.Боднар використовує так звані «золоті» гіперболічні функції, за допомогою яких пояснив біологічне явище філотаксису, що базується на рядах Фібоначі та Люка. У статті «Закон золотого перетину та неевклідова геометрія в науці та мистецтві» він відзначає, що закон золотого перетину та неевклідова геометрія були розглянуті як поняття, що сформували класичні та нові концепції про простір в науці та мистецтві. Історичний науковий досвід показує, що ці поняття є незалежними і математичний зв'язок між ними відсутній та в результаті дослідження природного явища (філотаксису) стверджується опозиційна думка: існує фундаментальний математичний зв'язок між золотою пропорцією і неевклідовою геометрією (геометрією Г.Мінковського).

Центральною фігурою дослідження для німецького математика XIX ст. Ф.Клейна став саме ікосаедр. У його книзі «Лекції про ікосаедр та розв'язок рівнянь п'ятої степені» ікосаедр демонструється як геометричний об'єкт, від якого розгалужуються п'ять математичних теорій (геометрія, теорія груп, теорія інваріантів, диференціальні рівняння, теорія Галуа), а також те, що геометричні властивості ікосаедру лежить в основі теорії рівнянь п'ятої степені. Клейн доводить, що кожний геометричний об'єкт так чи так пов'язаний із властивостями ікосаедру.

Наступне століття не обмежилось зацікавленістю до вказаної послідовності, а тільки набувало нових обертів, а пошуки гармонії та симетрії в законах світобудови й дотепер хвилюють видатних вчених різних галузей науки. Так, наприклад, відомий фізик XX ст. Роджер Пенроуз, розв'язуючи питання про заповнення площини фігурами, які б не перекривалися і не залишали порожніх місць, зміг вирішити цю непросту задачу, керуючись принципом золоті пропорції. Згодом ця модель дістала назву в науці «Мозаїка Пенроуза».

Висновки. Наукові відкриття на основі сталої Фібоначі, золоті пропорції та Платонових тіл, звісно, вказаним переліком не вичерпується. Існує численна кількість інших, не менш цікавих досліджень і наукових відкриттів. Однак питання про те чи можна називати числа Фібоначі «універсальним кодом Всесвіту» залишається поки відкритим, до тих пір, доки все наукове співтовариство не визнає їх такими. За словами батька синергетики, І. Пригожина, «цивілізація досягла незвичайних висот в мистецтві розчленування цілого на частини, а саме в розкладенні його на найдрібніші компоненти. Ми досягли неабиякого успіху в цьому мистецтві, досягли настільки, що нерідко забуваємо зібрати роз'єднані частини в те єдине ціле, яке вони колись складали» [9, с.11]. Так, вже давно є роз'єднаними людина й Усесвіт, а поєднати їх між собою можна лише гармонією.

Література

1. George F. R. Ellis. Cosmology: The shape of the Universe /F. R.George. – Volume 425, Number 6958, October 2003, p. 566.
- 2.Белянин В. Романова Е. Золотая пропорция. Новый взгляд /В.Белянин, Е.Романова //Наука и жизнь, №6. – 2003. – 145 с.
- 3.Галас А., Гудыма М. Музыка лечит и помогает [Електронний ресурс] /А.Галас, М.Гудыма. – Порто-Франко, №15 (1062), 2011. – Режим доступу: http://porto-fr.odessa.ua/index.php?art_num=art014&year=2011&numb=15.
- 4.Гончаров Н.Ф. Земля – большой кристалл? /Н.Ф.Гончаров, В.С.Морозов, В.А.Макаров //Химия и жизнь №3, 1974 – 128 с.
- 5.Марчук М.Г. Ціннісні потенції знання /М.Г.Марчук. – Чернівці: Рута, 2001. – 319 с.
- 6.Кеплер И. О шестиугольных снежинках /И.Кеплер. – М.: Наука, 1982. – 192с.

-
7. Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера /В.Паули //Физические очерки. – М.: Наука, 1975. – С.137-174.
 8. Предтеченский Е.А. Иоганн Кеплер. Его жизнь и научная деятельность [Электронный ресурс] /Е.А.Предтеченский. – Режим доступа: <http://knigosite.ru/library/read/35255>
 9. Пригожин И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой /И.Пригожин, И.Стенгерс. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
 10. Смирнов В.А. Музыка и гармония Вселенной /В.А.Смирнов //Земля и Вселенная. – №4. – 2010. – 112с.
 11. Сороко Э.М. А.Ф. Лосев о гармонии, мере и мере гармонии — Золотом Сечении в эстетическом каноне античной культуры [Электронный ресурс] /Э.М.Сороко //Академия Тринитаризма. – Режим доступа: [<http://trinitas.ru>].
 12. Стахов А.П. Гармония Мироздания и Золотое Сечение: древнейшая научная парадигма и ее роль в современной науке, математике и образовании. Часть 1 [Электронный ресурс] /А.П.Стахов //Академия Тринитаризма. – Режим доступа: [<http://trinitas.ru>].
 13. Стахов А.П. Роль гиперболических функций Фибоначчи и Люка в развитии современной науки и «современной теории чисел Фибоначчи» (к обоснованию «Математики Гармонии») [Электронный ресурс] /А.П.Стахов //Академия Тринитаризма. – Режим доступа: [<http://trinitas.ru>].
 14. Стахов А.П., Райлян И.Г. Лики Божественной Гармонии [Электронный ресурс] /А.П.Стахов, И.Г.Райлян. – Режим доступа: <http://harmonybook.ru/pages/introduction.html>.
 15. Черняев А.Ф. Золотые размерности естествознания [Электронный ресурс] /А.Ф.Черняев //Золотые размерности естествознания. – Академия Тринитаризма. – Режим доступа: [<http://trinitas.ru>].

Summary

Khalay I. Fibonacci Number – Mathematical and Antropocosmic Constant (Article Two).

The role of mathematical constant in the Fibonacci perspective of modern science and its actualization in the concept antropocosmism are considered. The author analyzes a constant place in historical retrospect, and the establishment of science. **Keywords:** Fibonacci number, Plato body, golden proportion, harmony, music areas antropocosmism, harmony.

УДК 51:168.51

© Олег Щипковський-Бідюк

Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

ОСОБЛИВОСТІ СТАНОВЛЕННЯ СУЧАСНОЇ МАТЕМАТИКИ

В центрі уваги автора – специфіка становлення сучасної математики з найдавніших часів і до сьогодні. Показано, що специфічними рисами сучасної математики є надскладність і надформалізованість теорій, що повністю формалізувати математику неможливо, що завжди залишається змістовно-смысловий “залишок”, що квазікласичний напрям розвитку себе вичерпав, і тому математика повинна стати засобом синтезу природничо-наукового і гуманітарного знання.

***Ключові слова:** математика, некласична наука, парадокси, теорія множин, філософія науки.*

Актуальність означеної теми зумовлена внутрішньою логікою розвитку філософії науки та її історії. Проблема вивчення природи, характеру й особливостей сучасної математичної науки ще не стала об'єктом і предметом ґрунтовного дослідження. Ця розвідка є спробою дослідити особливості становлення сучасного математичного знання в органічному зв'язку математичної науки з істотними науково-практичними завданнями сучасної (посткласичної) науки та філософії. Головна увага математиків і філософів сьогодні спрямована на пізнання методологічних засад математики в її постнекласичному варіанті.

Фактично всі дослідження та публікації з теми, сформульованої в назві статті, стосуються лиш окремих аспектів проблеми, тому **метою** нашої розвідки є всебічний аналіз специфіки та особливостей сучасної математичної науки в дискурсі надскладних і багатомірних систем і процесів.

Особливості становлення сучасної математики логічно концентруються у відомих парадоксах її розвитку. За свою історію математика пройшла через три кризи, які торкалися її основ. І всі три кризи супроводжувалися виявленням парадоксів.

Перша криза відбулася ще в часи Піфагора і була викликана відкриттям факту несумірності величин. Виявилося, що діагональ квадрата і його сторона несумірні. Їх відношення не можна виразити за допомогою відомих на той час раціональних чисел. Парадокс полягав у тому, що окремо кожна із несумірних величин – і діагональ, і сторона квадрата могла бути виміряна та кількісно точно визначена, але виразити їх відношення один до одного за допомогою відомих на той час раціональних чисел виявлялося неможливим. Криза була розв'язана за допомогою введення нових чисел, які не є раціональними. Такі числа стали називатись ірраціональними [див.: 8].

Друга криза математики відбулася в XVII – XVIII століттях. Цього разу справа торкалася нескінченно малих величин. Нескінченно малі – це змінні величини, які прямують до нуля. Криза виникла в результаті неоднозначного розуміння природи нескінченно малих величин [див.: там само]. В одних випадках нескінченно мала величина прирівнювалася до нуля і при обчисленнях відкидалася, в інших – приймалась як значення, відмінне від нуля. В цьому полягав парадокс нескінченно малих величин. Вихід із кризи було знайдено створенням теорії границь. Найбільший внесок у це зробив французький математик *О.Коші*. Нескінченно малі величини – це величини, що існують лише в зміні, прямуючи до границі, рівної нулю, але які ніколи цієї межі не досягають. Вони постійно змінюються, наближаючись до нуля, але не перетворюються в нуль.

Третя криза математики відбулася наприкінці XIX – на початку XX століть, коли фундаментом усієї будівлі класичної математики була теорія множин, розроблена німецьким математиком *Г.Кантором*. Здавалося, що цей фундамент міцний і надійний. У цей самий час почалися великі проблеми в математиці. Було виявлено велику кількість парадоксів у теорії множин. Найбільш відомим був парадокс Расела [див.: 10]. Він відноситься до класів. Нехай N – клас класів, які не містять самих себе. До якого виду класів належить N ? Якщо N належить N , то, за визначенням, N не повинен належати N . Якщо ж N не належить N , то, за визначенням, N повинен належати N . Виявлена суперечність поставила під удар саме поняття множини.

Парадокс Расела був сприйнятий математичним світом як катастрофа. Математики розуміли, що парадокси зачіпають не лише класичну математику, а й логіку. Було запропоновано велику кількість програм виходу з кризової ситуації.

На даний час жодна із запропонованих програм не досягла повністю своєї мети. Існує декілька причин цього. Однією з них є переконання математиків, які працюють у сфері обґрунтування математики, що ця дисципліна повинна мати єдину основу – джерело, з якого вона могла б гарантовано черпати свої істини. Математика не має такої основи, вона не має раз і назавжди заданого універсуму своїх об'єктів і операцій над ними [див.: 3]. Другою причиною невдач у сфері обґрунтування математики є відсутність ясного розуміння, що таке математична нескінченність. До цього часу відсутнє загальноприйняте і задовільне пояснення зв'язку скінченного і нескінченного. Третя причина невдач полягає у невідповідності логічних засобів задачам конструювання нових математичних об'єктів і теорій [див.: 3]. Третя криза не зруйнувала структуру математики. Навпаки, вона стимулювала прискорений її розвиток. Кризи і виявлені парадокси в математиці не руйнують, а швидше потужно стимулюють її подальший розвиток.

Концептуально особливості становлення сучасного математичного знання розгортаються в нових розділах теоретичної та прикладної математики. Головним засобом реалізації цієї проблеми стало становлення комп'ютерної, дискретної математики, теоретико-методологічні застосування математичного (обчислювального) експерименту в цих галузях математичного знання.

З цієї позиції ми розглянемо більш детально місце і роль третьої кризи математичної науки в становленні багатомірного математико-фізичного знання. Саме воно допомагає дослідникам найбільш повно реалізувати в математичному пізнанні його раціональні та інтуїтивно-ірраціональні компоненти науково-філософського знання. Найбільш рельєфно ці особливості будуть розкриті й обґрунтовані в контексті теорем Гьоделя для розкриття особливостей математичної науки на шляху формування «живого» математичного знання та багатомірно-цілісного світогляду математики.

1931 року *К.Гьодель* опублікував наукову статтю, в якій довів дві теореми. Ці теореми здійснили справжню революцію у сфері основ математики. У першій теоремі стверджується, що в будь-якій досить багатій несуперечливій теорії першого порядку, яка включає формальну арифметику, існує така замкнена формула F , що ні F , ні її заперечення $\neg F$ не є вивідними у цій теорії. Отже, в будь-якій досить складній несуперечливій теорії існує твердження, яке засобами самої теорії неможливо ні довести, ні заперечити. Якщо таке твердження додати до системи аксіом, то теорія залишиться несуперечливою і неповною. При цьому для нової теорії (зі

збільшенням кількості аксіом) також буде існувати твердження, яке в цій теорії не можна ні довести, ні заперечити. Отже, якщо система аксіом, яка включає в себе аксіоми арифметики, повна, то вона суперечлива. Єдиним виходом із такої ситуації залишається прийняття неповної системи аксіом. Збільшення кількості аксіом, або їх модифікація не може перетворити арифметику чи формальну систему, яка включає в себе арифметику, в повну систему. Не змінює стану справ навіть існування нескінченної кількості аксіом формалізованої арифметики. Зажди існували б істинні арифметичні твердження, які не можна було б довести [див.: 8].

Друга теорема Гьоделя (про несуперечливість) стверджує, що в будь-якій досить багатій несуперечливій теорії першого порядку, яка включає формальну арифметику, формула F , яка стверджує несуперечливість цієї теорії, не є вивідною в ній. Іншими словами, несуперечливість досить багатой теорії не може бути доведена засобами цієї теорії. Водночас може виявитися, що несуперечливість однієї конкретної теорії може бути встановлена засобами іншої, більш потужної формальної теорії. Але тоді виникне питання про несуперечливість цієї другої теорії, і т.ін. Отже, програма фінітного доведення несуперечливості не тільки всієї математики, але навіть і арифметики, виявляється принципово неможливою [див.: 10]. Безпосереднім наслідком теорем Гьоделя є те, що формалізм і логіцизм як програми обґрунтування математики не можуть бути реалізовані повною мірою [див.: 3]. Наслідки теорем Гьоделя мають методологічне і філософське значення. З теорем Гьоделя випливає, що жодна аксіоматизація не може вважатись єдиною та вичерпною. Завжди можна сконструювати більш повну систему аксіом. І цей процес ніколи не завершиться [див.: там само].

Аксіоматизація арифметики не охоплює всі істини арифметики. Несуперечливість арифметики не може бути доведена засобами самої арифметики. Існування нерозв'язних висловлювань у формалізованій арифметиці піднімає загальне питання про нерозв'язність як фундаментальну особливість усіх формалізованих систем [див.: 8]. У 1936 році *А.Черч*, використовуючи введене ним нове поняття рекурсивної функції, показав, що в загальному випадку розв'язувальна процедура (для вузького числення предикатів) неможлива. Теорема Черча стверджує, що в загальному випадку не існує способу, за допомогою якого можна наперед визначити, чи можна довести або заперечити дане твердження [див.: там само].

Герхарду Генцену вдалося послабити заборони на методи доведення, допустимі в математиці *Гільберта*, зокрема за рахунок використання трансфінітної індукції, і в 1936 році він зміг довести несуперечливість арифметики. Отже, для захисту формалізму виникла потреба перейти від «фінітної» логіки *Брауера* до «трансфінітної» логіки *Генцена*.

Використання трансфінітної індукції вважається спірним [див.: там само]. Трансфінітна індукція не є інтуїтивно переконливим принципом. Безумовно, висновки *Гьоделя* мають ширше застосування, ніж критика формалізму. Теореми виявили обмеженість підходів школи *Гільберта*, замкнувши проблему обґрунтування математики на самій математиці. Формалізм підмінив питання про істину її тверджень вимогою несуперечливості. Але не все зводиться до синтаксису знаків і їх об'єднання у формули. На розвиток математики впливають проблеми, пов'язані зі з'ясуванням предметного значення символів і їх об'єднань (формул), а також питання практичного призначення знаків, використання досягнень математики в прикладних аспектах. Поряд із синтаксисом виконують важливу роль також семантика і прагматика [див.: 3].

Слід визнати, що висновки Гьоделя не означають визнання недосконалості формальних систем. Вони вказують межі застосування формалізмів. Теореми Гьоделя виконують одну з методологічних функцій заборон у математиці. За Гьоделем, якщо ми хочемо формалізувати істину, ми не можемо це зробити на жодному з етапів і будемо лише гнатися за формалізацією. Ми маємо справу з фактом розширення побудованої нами формалізованої системи. Для отримання нових результатів потрібно час від часу відходити від отриманого формалізму.

Було зауважено, що теореми Гьоделя прямо пов'язані з будовою людського мозку. Англійський вчений *Р.Пенроуз* показав, що їх можна використовувати для доведення принципової різниці між людським мозком і комп'ютером. Комп'ютер діє строго логічно і не здатний визначити істинність тверджень, якщо вони виходять за рамки аксіоматики, а такі твердження, згідно з теоремою Гьоделя існують. Людина, зіткнувшись із таким твердженням, здатна визначити його істинність – виходячи з повсякденного досвіду, або на основі інтуїції.

Багато спеціалістів вважають, що формально-обчислювальні «аристотелівські» процеси, які лежать в основі логічного мислення, становлять лише частину людської свідомості. Інша його сфера принципово «необчислювана», відповідає за такі прояви, як інтуїція, творчі осяяння і т.ін. Якщо перша половина розуму підпадає під гьоделівські обмеження, то друга від подібних рамок вільна. *Р.Пенроуз* припустив існування деяких квантових ефектів необчислювального характеру,

які забезпечують реалізацію творчих актів свідомості. Будь-який комп'ютер може лише моделювати роботу формально-логічної, «обчислювальної» діяльності людської свідомості, але «необчислювальні» здібності інтелекту йому недосяжні. Звідси випливає висновок про принципову неможливість створення штучного інтелекту на основі сучасних обчислювальних засобів.

Якщо припустити, що закономірності мислення подібні до квантово-механічних, то це означає, що принцип невизначеності повинен проявлятися і у сфері математичного мислення. Теорема Гьоделя (про неповноту) має безпосередній стосунок до цього. Справді, якщо формальна теорія, що включає арифметику, несуперечлива, то вона неповна. З іншого боку, якщо формальна теорія, що включає арифметику, повна, то вона суперечлива. Теорема Гьоделя фактично формулює граничні випадки дії принципу невизначеностей у математичному мисленні. Не може формальна теорія, що включає арифметику, бути одночасно несуперечливою і повною. Гьодель показав досконале розуміння статусу класичної математики. Фактично, теореми Гьоделя започаткували розвиток сучасної неklasичної математики.

Отже, криза математики стимулює уявлення про розрив інтелектуального і логічного потенціалів математиків. З іншого боку, цей розрив є свідченням невизначеності проблеми взаємозв'язку і взаємодії раціонального та ірраціонального в структурі математичного знання.

У межах світогляду є два напрями розкриття сутності Всесвіту – теоретико-поняттєвий шлях (цілісність) і предметно-поняттєво-концептуальна цілісність. На порядку денному – питання створення єдиної науки. Великі надії в цьому покладаються на даофізику [див.: 1, 2]. Прикладом може бути пізнання структури і сутності Всесвіту. Фізика трактує Всесвіт як однорідне ціле. Це сильна ідеалізація, до того ж – однобічна, що не враховує розмаїття його. При цьому враховується лиш одна сторона – що є однорідне Ціле, і не враховується той факт, що будь-яке Ціле багатомірно трансформується в Ціле як абсолютний закон світобудови [див.: там само]. Можливо, теореми Гьоделя дають нам сигнал про якісно іншу світобудову навколишнього світу і людського розуму.

Узагальнивши теореми Гьоделя, можна висловити гіпотезу: в досить складних технічних або природних системах існують такі стани цієї системи, стосовно яких вона принципово не здатна раціонально реагувати. Раціональне реагування на даний стан можливе в системі, яка включає в себе цю систему як складову частину. В цій новій і складнішій системі ситуація повторюється і т.д. Отже, принципово не існують складні системи, які завжди реагують раціонально. Це також стосується і нашого Всесвіту. Можна зробити припущення, що наш Всесвіт або є окремим елементом іншого Всесвіту, який також є елементом ще іншого Всесвіту і т.д. до нескінченості, або до певної межі, або наш Всесвіт єдиний. У другому випадку існує ймовірність, що наш Всесвіт досягне такого стану після чого почнеться процес його саморуйнування і знищення.

Можна висунути ще одну гіпотезу. Кожна людина при висловлюванні своїх тверджень користується певним алфавітом. Алфавіт складається зі скінченної кількості символів. Цей факт зумовлює певну обмеженість, потужність множини всіх можливих тверджень у даному алфавіті. Навіть якщо об'єднати всі алфавіти в один, це не змінює суті справи.

Можна розглянути множину всіх істин і характеристик нашого Універсуму. Ймовірно, що потужність цієї множини більша, ніж потужність множини всіх тверджень у даному алфавіті. Звідси можна дійти висновку, що існує сукупність істин і характеристик Універсуму, які принципово неможливо висловити за допомогою тверджень даного алфавіту. Отже, існують недоступні для людини істини і характеристики Універсуму. Все це гіпотези і припущення, які чекають свого більш детального теоретичного аналізу й обґрунтування.

За минуле століття математика кардинально змінила характер своїх досліджень і застосувань. До середини ХХ століття вона в основному використовувалась як знаряддя опису й дослідження різних фізичних процесів. Сучасна математика почала використовуватися для аналізу складних систем і вироблення рекомендацій щодо прийняття оптимальних рішень. У зв'язку з цим постали нові математичні дисципліни: теорія операцій, теорія ігор, математичне програмування, системний аналіз, теорія прийняття рішень, теорія інформації і т.ін.

Поява комп'ютерів також вплинула на характер і специфіку сучасної математики. Бурхливо розвивається дискретна математика, яка є теоретичним фундаментом комп'ютерної техніки. У математичному пізнанні поступово змінюється співвідношення дискретної і неперервної математики на користь першої. Пріоритетною стає дискретна математика. При розв'язуванні проблеми чотирьох фарб уперше в доведенні теореми було використано комп'ютер. Це породило проблему довіри до такого доведення. Інтенсивно розвивається обчислювальна математика. Широко використовується чисельний експеримент.

Специфічними рисами сучасної математики є надскладність і надформалізованість сучасних теорій. Доведення деяких теорем надзвичайно складні, займають тисячі сторінок. Безперечно, існують такі математичні проблеми, складність яких перевищує можливості людського розуму й інтелекту. В таких випадках допомогу можуть надати людино-машинні

системи. Всі надскладні формальні перетворення будуть виконувати системи штучного інтелекту. За людиною-математиком залишиться лише творча діяльність. У зв'язку з надскладністю сучасної математики потужними темпами відбувається її диференціація. Характерною рисою є вузька спеціалізація. Навіть математики, які працюють у близьких галузях, не завжди розуміють один одного. Існує реальна загроза втрати єдності математики. Потрібні великі інтегруючі зусилля. Допомогу в цьому покликані надати такі науки, як філософія та методологія математики, метаматематика.

Сучасна математика інтенсивно почала досліджувати динамічні, нелінійні математичні структури. Нелінійність у математичних дослідженнях відіграє дедалі більшу роль. Бурхливо розвивається теорія нелінійних диференціальних рівнянь. Сучасна математика характеризується тотальною алгебраїзацією. Фактично всі геометричні науки алгебраїзувалися. Геометрія в класичному розумінні втратила свої позиції. На перші позиції вийшла алгебра. Інтенсивно досліджуються стохастичні математичні структури. Велику перспективу має розвиток теорії нечітких множин. Сучасну математику умовно можна поділити на чисту і прикладну.

На даному етапі чиста математика перебуває в стані вільного польоту думки, фантазії, інтелекту. Цей політ ніщо не стримує, крім взаємоузгодженості і несуперечливості математичних теорій. Для поступального розвитку необхідна єдність і взаємозв'язок між чистою і прикладною математиками. Без такого взаємозв'язку чиста математика у своєму польоті може спалити крила. На порядку денному – проблема побудови математики на цілком іншій логічній основі, ніж класична логіка Аристотеля.

Перспективними є дослідження динамічних, нелінійних математичних структур зі змінними системами аксіом імовірнісної природи. Оскільки на даний час несуперечливість математики не доведена, то існує потенційна можливість виявлення суперечностей в основах математики. Із теорем Гьоделя випливає, що існує безліч математичних тверджень, які формально не можна ні довести, ні заперечити. Значна частина математиків схиляється до думки, що проблема обґрунтування математики є суто філософською проблемою, яка не може бути розв'язана, раз і назавжди. Обґрунтування математики – це нескінченний процес, як і сама математика і філософія. Відомо, що повністю формалізувати математику неможливо. Завжди залишається змістовно-смысловий “залишок”. Квазікласичний напрям розвитку себе вичерпав. Математика повинна стати засобом синтезу природничо-наукового і гуманітарного знання. Потрібно рухатися шляхом пошуку предметно-цілісних знань, єдиного “живого знання”. Самопошук цілісного “живого” знання стає однією з головних перспектив розвитку математичної науки.

Література

1. Вовк С. М. Даофізика /С.М.Вовк. – Кн. 3. – Чернівці. Прут, 2007. – 320 с.
2. Вовк С.М. Даофізика /С.М.Вовк.. – Кн. 4. – Чернівці. Прут, 2010. – 222 с.
3. Светлов В.А. Философия математики. Основные программы обоснования математики XX столетия /В.А.Светлов. – М.: Ком Книга, 2006. – 208 с.
4. Целищев В.В. Логическая истина и эмпиризм /В.В.Целищев. – Изд. 2-е, испр. – М.: КРАСАНД, 2010. – 112 с.
5. Яглом И. М. Математика и реальный мир /И.М.Яглом. Изд. 2 -е, стереотипное. – М.: Ком Книга, 2006. – 64 с.
6. Математика и опыт /[под ред. А.Г. Барабашева]. – М.: Изд-во МГУ, 2003. – 624 с.
7. Ивин А.А. Философия науки /А.А.Ивин. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 264 с.
8. Клайн М. Математика. Утрата определенности /М.Клайн; [пер. с англ.]. – М.: Мир, 1984. – 434 с.
9. Гейзенберг В. Шаги за горизонт /В.Гейзенберг; [пер. с нем.]. – М.: Прогресс, 1987. – 368 с.
10. Перминов В.Я. Развитие представлений о надежности математического доказательства /В.Я.Перминов. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 240 с.
11. Бурбаки Никола. Очерки по истории математики /Никола Бурбаки. – Изд. 4-е. – М.: Книжный дом “ЛИБРОКОМ”, 2010. – 296 с.
12. Пуанкаре Анри. О науке /Анри Пуанкаре. – М. Наука, 1983. – 560 с.

Summary

Shypkovsky-Biduk O. Features of Formation of Modern Mathematics. The focus of the author is the specificity of the formation of modern mathematics from ancient times to the present. It is shown that specific features of modern mathematics are over complex and over formalized. Theories that can not be completely formalized mathematics that are always meaningful "balanced" that the direction of the quasiclassical has exhausted itself, and so math should be a means of synthesis of natural sciences and humanities. **Keywords:** mathematics, science non-classical, paradoxes, set theory, philosophy of science.

МЕТОДОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА РЕАЛІЗМУ В СУЧАСНІЙ ЕКОНОМІЧНІЙ НАУЦІ

Розглянуто проблему реалізму в сучасній економічній методології. Найбільш вагоме питання у філософії економіки випливає з поширеного звинувачення економічної науки в тому, що вона працює з фіктивними моделями, які ґрунтуються на дуже нереалістичних припущеннях, і тому не придатна для того, щоб надати істинний опис реального економічного світу. Прикладом реалістичного тлумачення економічних теорій чи моделей є концепція, запропонована сучасним фінським методологом У.Мякі.

Ключові слова: економічна наука, методологія, модель, реалізм, теорія, філософія економіки.

Актуальність. Сучасна економіка вирізняється небувалим різноманіттям економічних шкіл і теорій. Якщо на початку 1990-х років у економіці практично домінувала школа неоліберальної економіки, то сьогодні економіка представлена цілою низкою різних конкуруючих шкіл, поміж яких неокейсіанство, австрійська школа, інституціоналізм, еволюційна економіка, інформаційна економіка, поведінкова і навіть нейроекономіка. І все ж таки поміж різних дослідницьких підходів, що існують у сучасній економічній науці, можна виділити дві основні групи: основна течія (mainstream) та її альтернативи. Появу "мейнстріму" в економічній літературі пов'язують з публікацією в 1947 році праці П.Самуельсона: "Основи економічного аналізу" [10]. Часто також говорять про ортодоксальну теорію, якою є неокласика, та гетеродоксію, яка репрезентована іншими альтернативними теоріями.

Фактично неокласична економічна теорія і досі залишається в сучасній економіці "стандартною економічною моделлю". Утім, ставлення до неї є досить неоднозначне. Воно щонайменш амбівалентне. З погляду внутрішньої узгодженості, теорія являє собою зразок стрункості та математичної елегантності. Її відрізняють логічна строгість і претензії на універсальну значущість; вона також подає себе як точна наука, на зразок природничих наук. Крім того, як вдало сформулював російський економіст та методолог економічної науки В.Автономов: "Неокласична теорія ніби дає економістам усіх напрямків спільну мову: навіть прихильники альтернатив спростовують не саму неокласичну теорію, бо спростувати набір висновків, логічно виведених з апріорних передумов неможливо, а можливість її застосування в різних конкретних ситуаціях. У цьому розумінні нічого схожого на мейнстрім в інших суспільних науках немає – сфера консенсусу там значно вужча" [2].

Однак ця теорія описує світ, який настільки віддалений від існуючих економік, що побудова ефективних рекомендацій для регулювання та трансформацій економічних систем на її засадах часто є неможливою. Крім того, невдачі залучення економічних теорій для трансформації нових економік, які утворилися після розпаду Східного блоку, більшість економістів сьогодні дійсно пов'язують з абстрактним характером ортодоксальної економіки. Дехто навіть прямо визнає, що західні економісти виявилися тут просто безсилими саме з цієї причини. Наведемо цитату відомого французького економіста Ж.Сапіра: "В даний час економічна наука перебуває в хаотичному стані кризи ідентичності... Така криза ідентичності є не просто відображенням аналітичних невдач останніх десяти років. Набагато помітнішою стала нездатність мейнстріму економістів зрозуміти динаміку перехідних економік і останні фінансові кризи – невдача, яка дискредитувала б будь-яку іншу наукову професію" [3, с.36].

Утім, відзначимо, що питання про можливість економіки надати надійну та реальну інформацію про реальний світ є таким же старим, як і сама економічна наука. Чи є економіка як соціальна наука, *дедуктивною, апріорною* дисципліною (навіть ідеологією), чи вона має бути доповнена емпіричними дослідженнями? Чи є економіка лише *дескриптивною (позитивною)* наукою, чи вона також є *нормативною та регулятивною*? В результаті аналізу проблем методології економіки та теоретичного змісту економічних теорій можна показати, що ці питання викликані перш за все "*нереалістичністю*" базових *припущень* ортодоксальної економічної теорії та її *тотальною математизацією*.

Отже, **мета статті** – визначити деякі актуальні теоретико-методологічні проблеми сучасної економічної науки, зокрема ортодоксальної економічної теорії, розглянути спроби розв'язання фундаментальної для економічної науки методологічної проблеми "реалізму" економічної теорії, що запропоновані в роботах Мільтона Фрідмана та Ускалі Мякі.

Головними складниками сучасної неокласичної економічної теорії є *Теорія загальної рівноваги*, *Теорія гри* та так звана *Нова класична макроекономіка*.

Теорія загальної рівноваги, яка формалізована у вигляді моделі Ерроу–Дюпре, нажаль не придатна для опису реальних економічних систем і залишається суто формальним апаратом віртуальної економіки. Її навіть часто називають "економікою шкільної дошки". *Теорія гри*, яка спочатку претендувала на опис реальної поведінки так званих економічних гравців, що прагнуть максимізувати свої прибутки та в такий спосіб обирають найкращі моделі поведінки поміж конкуруючих, виявилась занадто "сильною" через припущення про ідеальну раціональну поведінку, на якій вона ґрунтується. Більшість рекомендацій, щодо прийняття рішень в теорії гри носять прескриптивний характер, тобто пропонують рекомендації, яких, через певні психологічні, навіть нейрофізіологічні фактори, реальні економічні гравці не дотримуються і навіть не бажають дотримуватися. *Нова макроекономічна теорія*, яка замінила в 1980-х роках монетаризм М.Фрідмана, репрезентована сильною версією теорії раціональних очікувань Р.Лукаса та Т.Сарджента, та доповнена *Теорією реальних бізнес-циклів*. І знову ж, ця теорія припускає: ринкові агенти є невідомими *максимізаторами* раціональної поведінки та формують раціональні очікування; ринки є безперервними, і навіть короткочасний дисбаланс виключається як методологічно неприйнятний; зміни у технологіях або нові методи маркетингу розглядається як просто випадкові й, отже, непередбачувані.

Ми вказуємо тут лише на найбільш фундаментальні проблеми сучасної економічної теорії, які є найбільш виразними показниками так званої "нереалістичності" економічної теорії. Зазначимо, що проблема співвідношення теорії та фактів постає в усіх науках, однак як зазначає В.Автономов: "Адже в економічній теорії методологічні проблеми в принципі постають гостріше, ніж в інших суспільних науках, оскільки, завдяки використанню моделі людини, яка максимізує цільову функцію, і пов'язаного з нею математичного апарату, ступінь абстрагування від реальності в ній набагато вище, і теоретичні моделі можуть розвиватися до певної міри незалежно від пояснювальних та модельованих явищ" [1, с.11]. Тож в економічній науці проблема співвідношення теорії та реальності постає особливо гостро, оскільки перетворюється на проблему вибору, а може навіть і суперечність, між реалістичністю та точністю. В інших суспільних дисциплінах такої проблеми немає оскільки вони взагалі не претендують на точність.

Головне, на чому ми хочемо наголосити, це: хоча економіку часто називають "*соціальною математикою*", критика зростаючого формалізму економічної теорії сьогодні є чи найбільш виразною ознакою сучасної економічної науки. Шотландський письменник Томас Карлайл навіть назвав економіку "*похмурою наукою*", підкреслюючи відірваність економічної науки від реальної економіки.

В економічній літературі є безліч критичних досліджень негативного впливу зростаючої формалізації економічної науки, починаючи від аналізу навчальних програм економічних факультетів топ-університетів, засадами яких є *математична економіка* та *економетрика*, до публікацій у провідних економічних виданнях, стандарти яких вимагають від робіт наявності в них *формального* та *математичного* матеріалу. Загалом можна виділити такі головні критичні позиції, щодо формалізації сучасної економічної науки: аксіоми математичної економіки не відповідають подіям реального світу; кількість гіпотез, породжених математичною економікою, які емпірично перевіряються, є дуже незначною в порівнянні з обсягом економіко-математичного аналізу; деяка чи навіть значна частина економіки не є за своєю природою "кількісною", а тому не піддається математичній експозиції; переклад опису економічних процесів у термінах природних мов (наприклад, української) до математики може бути найвним і незаконним; немає можливості об'єктивної оцінки, чи є математична економіка більш точною, ніж менш математизована економіка.

Одним із наслідків стану зростаючої формалізації сучасної економіки можна вважати звернення економічних методологів до програми «методологічного плюралізму». *Методологічний плюралізм*, або інакше «постмодернізм», в економіці має різні форми, однак завжди виходить із заперечення (або навіть висміювання) претензій економічної науки на опис об'єктивних економічних систем, щодо яких можна оцінити пояснювальну силу економічних теорій. Також постмодернізм в усіх своїх формах заперечує можливість економічної теорії давати точні передбачення та заперечує наявність будь-якого іншого підґрунтя для вибору між конкуруючих теорій, окрім як персональні уподобання. У такій методологічній парадигмі економісти лише розв'язують свої проблеми за допомогою різноманітних імпліцитних чи експліцитних *риторичних технік* і не особливо переймаються проблемами реальної економічної системи. Представники методологічного плюралізму в філософії економіки (Б.Колдуелл, Л.Боленд, Д.Макклоскі та ін.) виступають проти єдиної методології економічної науки "за свободу вибору методу дослідження" [9]. У межах нової методології заперечують будь-який універсальний

критерій оцінки теорії. На думку Д. Колдуелла, вихідною позицією методологічного плюралізму є визнання того, що "немає універсального, логічно досконалого методу оцінки теорії" [4].

Стандартною реакцією економістів на всі ці звинувачення є інструменталістська методологічна позиція, яка вперше була розроблена в есе Мільтона Фрідмана "Методологія позитивної економічної науки" [5]. Вважається, що з виходом цієї роботи відбулося остаточне формування образу економіки як наукової дисципліни як в середні наукових кіл, так і за їх межами. Загалом можна сказати, що завдяки цій статті економісти, які працюють в межах ортодоксальної економічної теорії, сьогодні мають дивовижний консенсус щодо основних методологічних настанов дослідження в економіці. Звичайно, не кожен економіст згоден з усім, що є в цій статті. Однак, принаймні, якщо її тлумачити широко, можна говорити, що саме М. Фрідман заклав методологічні засади ортодоксальної економічної науки. Згідно з концепцією інструменталізму, не має значення, що припущення, на яких ґрунтується економічна модель чи теорія, є хибними, важливо лише те, що модель дає надійні та правильні прогнози. Економісти спочатку вибирають модель чи теорію, потім перевіряють, чи відповідають прогнози моделі (теорії) спостереженням. Про якість економічної теорії варто судити за критеріями *точності, широти охоплення та узгодженості з реальністю тих прогнозів, які вона дає*.

Методологія М. Фрідмана в економічній літературі отримала назву "методології якщо б" або "інструменталізму Фрідмана". Особливість цієї методології в тому, що вона захищає твердження про «нереалістичність» припущень економічних моделей та пропонує розроблену стратегію тестування моделей. Згідно з інструменталістською методологією М. Фрідмана, наукові економічні теорії є лише інструментами для прогнозування економічних явищ. Претензії інтерпретувати ці теорії як щось більше, наприклад, вважати їх достовірним поясненням причинно-наслідкових зв'язків, можуть бути відкинуті як наївні. Немає потреби будувати економічні конструкції на "реалістичних" передумовах. М. Фрідман доводить, що припущення типу "ніби то" (as if) достатні для того, щоб економічні теорії мали ефективну прогноуючу силу, і лише ефективність прогнозу є критерієм вибору економічних теорій.

Аргументація М. Фрідмана така. По-перше, емпірична перевірка не завжди можлива. По-друге, теорія тим і відрізняється від простого опису, що "пояснює" багато що малим, тобто витягує загальні та вирішальні елементи з маси складних і деталізованих обставин, тож реалістичними вихідні передумови (припущення) взагалі не бувають. Гіпотези завжди мають припущення, які є досить неточними описами реальності, й загалом чим важливішою та "широкою" є теорія, тим нереалістичнішими є її передумови. Гіпотеза тим важливіша, на думку М. Фрідмана, чим більше фактів вона пояснює за допомогою незначної кількості своїх основних законів, тобто витягує загальні та вирішальні елементи з маси складних і деталізованих обставин, які підлягають поясненню, і дозволяє робити вірні прогнози на підставі одних лише цих елементів. Отже, для того щоб бути значущою, гіпотеза з неодмінністю має припускати дескрипції передумов, які є ідеалізаціями ситуації. Звідси випливає, що єдино можливим способом емпіричної перевірки теорії є порівняння її висновків (прогнозів) з фактами. Питання про вибір передумов та припущень теорії розв'язують не за критерієм їх реалістичності, оскільки вони ніколи не є строгими описами реальної ситуації, а за критерієм, чи є вони досить хорошими наближеннями до реальності з позиції конкретної мети. А на це питання можна відповісти на підставі ефективності теорії, тобто її здатності давати досить точні прогнози. Дві зовні незалежні перевірки, а саме, перевірка гіпотези за її наслідками та перевірка припущень, на яких побудована гіпотеза, зводяться до однієї. Для кожної гіпотези важливо визначити ті обставини, для яких формула справедлива, а саме – розмір помилки в її прогнозах за різних обставин. Коли економісти формують свої гіпотези, вони одразу ж здійснюють специфікацію умов її адекватності. Специфікація є невід'ємною частиною винаходу гіпотези, до того ж тією частиною, яку варто особливо часто переглядати та доповнювати. Коли теорія не працює, буде помилкою вважати, що дана теорія не може бути застосована для того чи того випадку, оскільки її передумови є хибними. Правильний вердикт буде іншим: "передумови хибні, тому що теорія не працює".

Отже, аргументація М. Фрідмана зводиться до двох основних засновків: 1) істина моделі залежить від істини припущень; 2) інструменталістське тлумачення моделей як хибних за істинним значенням, проте ефективних засобів. Очевидно, що перший засновок не є неодмінним. Є інші способи тлумачення інтерпретації статусу моделей чи теорій в економічному дослідженні. Сучасний фінський методолог Ускалі Мякі запропонував дуже перспективне, на наш погляд, розв'язання проблеми *"реалістичності"* економічних моделей.

Практично кожну свою статтю щодо проблеми реалізму У. Мякі починає зі звернення уваги на той факт, що у філософії та філософії науки є ціла низка різноманітних концепцій реалізму. Наявні як безліч різних формулювань проблеми, так і питань, пов'язаних з цією темою. Далі він пропонує розрізняти два можливих підходи до проблеми реалізму: підхід

"руху зверху" та підхід "руху знизу" і віддає перевагу другому. "Можна обрати підхід "руху зверху": визначити версію наукового реалізму як найбільш правильну та перевіряти, чи відповідає йому економічна наука. Якщо так, кричати "Ура!". Якщо ні, звинуватити економіку та наполягати на необхідності її ревізії щодо відповідності. Однак можна обрати підхід "руху знизу": визначити множину загальних ключових рис економіки як науки; перевірити цю множину на предмет узгодженості їх з більшістю основних ідей реалізму; залежно від результату, піддати такі реалістичні ідеї запереченню, корегуванню або заміні новими реалістичними ідеями, так щоб сприяти відповідності" [6, с.302].

У.Мякі пропонує здійснити уточнення в розрізненні термінів *"реалізм"* та *"реалістичність"* (*realism and realisticness*). Економісти часто кажуть про реалізм припущень, однак термін є принаймні амбівалентним в таких контекстах. Коли економіст каже, що він надає перевагу таким припущенням, бо вони є реалістичнішими, або коли економіст каже, що немає потреби в реалістичності припущень, що важливо лише забезпечення успішних передбачень і т. ін., він має на увазі під словом *"реалізм"* репрезентативні якості припущень. Існує кілька тлумачень поняття *"реалістичності"*, проте всі вони передбачають існування відношення репрезентації між економічними теоріями чи моделями та реальними фактами чи процесами, які вони повинні репрезентувати. Тобто економісти справді кажуть скоріше про реалістичність, ніж про реалізм. На противагу цьому, термін *"реалізм"* позначає різноманітний кластер філософських тез та теорій. Або більш узагальнено *"реалізм"* – це філософська теза, яка характеризує цілий визначений клас мета-теоретичних поглядів, тоді як *"реалістичність"* відсилає до характеристик конкретних теорій, моделей, які виконують умову репрезентації реальних подій чи фактів.

Реалістичність не обов'язково пов'язана з реалізмом. Певна теорія чи модель може забезпечувати точний опис певного класу економічних явищ, тобто бути реалістичною, і водночас бути сумісною з інструменталістською позицією щодо статусу наукових теорій. І навпаки, можна інтерпретувати в розумінні реалізму деяку іншу теорію, яка постулює неспостережені каузальні механізми, що є засадами деяких конкретних аспектів економічних реалій, однак яка є дескриптивно не точною, має *"нереалістичні"* припущення. Так *"реалізм"* та *"реалістичність"* виявляються, на думку У.Мякі, двома різними темами чи питаннями. За допомогою такого розрізнення У.Мякі вдається тонкіше підійти до трактування теми реалізму в економічній науці.

У.Мякі в усіх працях наголошує на тому, що для економіки не важливі основні проблеми реалізму в тому вигляді, як їх трактують у природничих дисциплінах. Дискусії щодо реалізму/антиреалізму (інструменталізму) в природничих дисциплінах ведуть в основному з приводу визначення онтологічного статусу неспостережуваних об'єктів науки, наприклад, електронів чи кварків, які радикально перевершують межі звичайного чуттєвого досвіду. Однак такі важливі для природничих наук питання не виникають у сфері економіки. Тож мова, на якій ведуть дискусії про реалізм/антиреалізм у фізиці навряд чи підходить для аналізу того, що цікавить з приводу реалізму економістів чи методологів економіки. Теоретичні терміни економіки, наприклад, *"фірма"*, *"ціна"*, *"споживання"*, *"інвестиція"*, *"прибуток"*, *"інтерес"* і т. ін., не реферують до сфери принципово відмінної від звичайного досвіду, вони скоріше позначають об'єкти, які добре відомі в досвіді. Ситуація в економіці є справді іншою, ніж в природничих науках. Якщо навіть навести приклад *"теорії преференцій"*, тоді можна припустити, що економіка нібито вдається до теоретичних концептів, включаючи ті, які позначають ментальні явища, такі як *"преференції та корисність"* [6, с.306]. Крім того, такі теоретичні сутності як *"транзитивність преференцій"*, *"раціональні очікування"*, *"досконала конкуренція"*, *"прозорий ринок"*, хоч і позначають чисті абстракції, насправді є абстракціями від знайомих для нас в досвіді речей. Отже, в економіці ситуація радикально інша. Ті конститутивні елементи світу, які припускають в економічних теоріях, виявляються більш чи менш тими ж, що є присутніми в нашому звичайним способом концептуалізованому досвіді. Немає прірви між науковою та буденною сферами. Економічні теорії виділяють об'єкти, які ми зустрічаємо в буденному досвіді з приводу економічних питань – ділові фірми чи домогосподарство, їх мета та очікування, гроші, товари та їх ціни, землю, працівників та капітал, заробітну плату, прибутки та податки. Отже, питання про наявність об'єктів наукової сфери не повинно бути головним для економіки. Те, що цікавить економіста, це не питання існування сутностей, які постулює теорія, а питання про те, як такі сутності упорядковані, класифіковані та організовані. Наукова економіка та буденна економіка організують та класифікують такі сутності зовсім в різні способи, тож включають чи виключають різні фактори в свої тлумачення каузальних відношень в економічних процесах.

Дискусії щодо реалізму в економіці є скоріше дискусіями про те, чи були враховані вагомні каузальні механізми у відповідній економічній теорії. Реалістична економічна теорія повинна визначати вагомні та значущі фактори, які впливають на те, як насправді функціонує

економіка в реальному світі, і різні теорії визначають такі різні значущі фактори реального економічного життя. Що важливо для У.Мякі, так це те, що настанову на пошук таких каузальних механізмів, факторів в теоретичній та практичній діяльності економістів можна узгодити з принципово "нереалістичним" поглядом плюралістичної економічної методології на те, що економіка – це риторика, соціальна конструкція та інші трактування економічної науки в сучасній філософії економіки, притому залишитись на позиції реаліста щодо наукового економічного дослідження. Перспективною виглядає пропозиція У.Мякі розглядати діяльність економістів (і вчених загалом) як таку, в якій використовують водночас когерентну теорію обґрунтування та кореспондентну теорію істини. Когерентна теорія обґрунтування дозволяє нам обговорювати та розуміти, які елементи системи переконань та "риторики" (а також інших факторів) впливають на формування переконань економістів (учених).

Кореспондентна теорія істини дозволяє зберегти уявлення про мову як засіб репрезентації реальності. В епістемології як правило теорія обґрунтування (кореспондентна чи когерентна) включала в себе або оперувала спорідненою (кореспондентною чи когерентною) концепцією істини. Втім розведення цих концепцій дає можливість використати на рівні аналізу наукової мови одну теорію істини, яку вчені залучають для репрезентації реальності, наприклад, вони можуть скористатися для репрезентації економічної реальності кореспондентною теорією істини, а на рівні обґрунтування економічних теорій взяти когерентну теорію істини. Це дозволяє виявити яку важливу роль відіграє мова та особливості спеціалізованої мови конкретної наукової спільноти у формуванні системи переконань економіста без потреби здійснювати здавалось би "необхідний" наступний крок: стверджувати, що мова спільноти якимось "конструює" світ або реальність, яку досліджують та обговорюють [7]. У.Мякі вважає, що дослідження риторики є вагомим частиним здійснення більш великого проекту, а саме – побудови реалістичної філософії економіки.

Література

1. Автономов В.С. За что экономисты не любят методологов? Вступительная статья к книге М. Блауга "Методология экономической науки" /В.С.Автономов //Блауг М. Методология экономической науки, или как экономисты объясняют; [науч. ред.: В.С.Автономов, перев.: Ю.В.Автономов] – Москва: НП "Журнал "Вопросы экономики". – 2004. – 416 с.
2. Автономов В.С. Обаяние мейнстрима. Изложение доклада, сделанного на заседании Президиума РАН /В.С.Автономов //Поиск. – 21 октября 2005. – № 42.
3. Сапир Ж. Империализм экономической науки /Ж.Сапир //«Неприкосновенный запас». – 2003. – №2(28) – С.36-42.
4. Caldwell B.J. Beyond Positivism: Economic Methodology in the twentieth century /B.J.Caldwell. – London. – 1982. – P. 245.
5. Friedman M. Methodology of Positive Economics /Milton Friedman //Essays in Positive Economics. – Chicago: University of Chicago Press. – 1953. – pp. 3-43.
6. Mäki U. Aspects of Realism about Economics /U.Mäki //Theoria. – Segunda Epoca. – Vol. 13/2, –1998/– pp. 301-319.
7. Mäki U. On the Problem of Realism in Economics. Ricerche Economiche /U.Mäki. – 1989. – pp. 176-197.
8. Mäki U. Scientific Realism and Austrian Explanation. Review of Political Economy /U.Mäki. – 1990. – pp. 310-344.
9. McCloskey D. The Rhetoric of Economics /D.McCloskey //Journal of Economic Literature. – N 31 – 1983. – pp. 482-517.
10. Samuelson P.A. Foundations of Economic Analysis /P.A.Samuelson. – Cambridge: Harvard University Press. – 1947.

Summary

Bilous A. The Methodological Problem of Realism in the Modern Economic Methodology.

This article considers the issues of realism in the modern economic methodology. The most central issue in the philosophy of economics derives from the popular complaint that economics employs imaginary models with highly unrealistic assumptions, therefore failing to offer true accounts of the real world. We examine the advantages of realistic interpretation of theory and model in economic investigations which was proposed by U.Mäki. Keywords: economical science, methodology, model, realism, theory, philosophy of economics.

СПЕЦИФИКА СИСТЕМНОЙ КОНЦЕПЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ РАБОТЫ КАК ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Обґрунтовується твердження про те, що науково-теоретичні передумови соціальної роботи як гуманітарного знання ще не склалися – головним чином, через відсутність опрацювання її методологічних основ. Пропонується використання параметричної теорії систем як однієї з таких основ.

Ключові слова: система, соціальна робота, права людини, загальна параметрична теорія систем.

В любом демократическом государстве социальная работа является непрерывно расширяющейся сферой общественной жизни. Современная социальная работа в широком смысле рассматривается как деятельность по защите прав человека, это нередко провозглашается ее миссией. В таком широком смысле о современной светской социальной работе можно сказать, что она является системой духовной и практической деятельности, концептом которой выступают представления о защите прав человека, понимаемых определенным образом в данное время. Поскольку общество предстает современному человеку прежде всего в лице государства, то и социальная работа воспринимается как первостепенная обязанность государства.

Действительно в Украине (и в других постсоветских странах) светская социальная работа – это прежде всего деятельность, осуществляемая государством на благо своих граждан; она включает в себя работу профильных учреждений – центров занятости, пенсионных фондов, медицинских, воспитательных, образовательных и других организаций. В тоже время государственная социальная работа пока малоэффективна, имеет множество недостатков. Причиной тому служит не только плохая организация социальной помощи (т.е. проблема структурного уровня), но и идеологические проблемы, связанные как с концептуальным уровнем, так и со структурным и с субстратным аспектами.

В социальной работе, как и во многих других дисциплинах гуманитарной направленности, очень часто употребляется слово «система». Хотя такое использование не носит терминологического характера, при переходе как к конкретным технологиям, так и к общетеоретическим построениям социальному работнику трудно обойтись без системных представлений. При этом встает вопрос: какую из многочисленных концепций системных исследований использовать, какая из них наиболее адекватна научному анализу задач социальной работы. Как наиболее удобный инструмент для анализа социальной работы была выбрана общая параметрическая теория систем – ПТС [7; 8], так как в отличие от часто применяемых в этой сфере количественных и статистических методов, предполагает качественный подход.

Таким образом, назначение данной работы состоит в демонстрации возможности и необходимости адекватного применения системного подхода к анализу теоретико-методологических проблем социальной работы – как в рамках гуманитарной научной дисциплины, так и непосредственно в соответствующей практической деятельности.

Говоря о концептуальном уровне социальной работы, т.е. о философском осмыслении прав человека, все авторы обращают внимание на тесную связь этого принципа с идеей правового государства. А саму эту идею сближают с гуманистической позицией по отношению к человеку как наивысшей ценности. В таком русле формируется социальная работа в том виде, который мы наблюдаем сегодня не только в Украине, но и на общемировом уровне.

Если посмотреть на это с системной точки зрения, то просматривается тенденция к постепенному движению в сторону упрощения субстрата, то есть к уменьшению количества слоев в такой многослойной системе, какой является общество. А системообразующим отношением, принятом в качестве концепта, в данном случае оказывается отношение *отождествления*, без которого не добиться правовой однородности, когда граждане (именно в этом политико-правовом смысле) будут рассматриваться как однородные в данном отношении (тождество в смысле обладания правами) элементы. Все граждане равны перед законом, «закон один для всех».

С системным параметром субстратной гомогенности связан параметр автомодельности. Автомодельная система, это такая система, в которой каждый элемент обладает свойствами системы в целом и поэтому система в каждом своём элементе моделирует сама себя. В ПТС доказана такая теорема: «Любая автомодельная система является субстратно-гомогенной» [6,

с.51]. И хотя обратное не обязательно верно, можно предположить, что если мы исходим из того, что любой человек – представитель человечества и заслуживает социальной заботы, то принимаемая система социальной работы – гомогенна по субстрату.

А как обеспечить такого рода однородность, гомогенность субстрата? Ответы всегда носили дискуссионный характер и во все времена привлекали философов. Чаще всего права человека ставят в зависимость от типа государственного устройства. Почти для всех аналитиков неравенство правовых позиций человека свидетельствует об ограниченности политической свободы, отсутствии демократии, низком уровне правового сознания общества. И почти все отмечают, что далеко не все государства отвечают требованиям правового государства. Скорее даже наоборот – большинство государств или вовсе не признаются правовыми, или признаются правовыми не в полной мере.

В философском и политологическом смыслах становление и расширение прав человека связывают с распространением идей либерализма. Но при этом обращалось внимание на то, что сама по себе либеральная идея еще не обеспечивает правового государства. С другой стороны, наблюдаются и негативные последствия жизни в соответствии с либеральными принципами. В частности, принцип так называемых «равных стартовых возможностей», осуществляемый при полном невмешательстве со стороны государства, порождает расслоение общества, поскольку далеко не все люди обладают способностями и желанием участвовать в жесткой борьбе и конкуренции.

Поэтому следует принять во внимание то, что основой и фоном всякой цивилизации является религия, а персонцентристская европейская цивилизация опирается на идею толерантности, как в смысле веротерпимости, так и в иных смыслах – расово-физиологическом, психологическом или этнокультурном. Иначе было бы невозможно распространение гуманистической идеи заботы о правах отдельного человека. «Права человека» стали для европейцев, образно говоря, светской религией. Данная этическая установка базируется на различных религиях, что позволяет говорить об общечеловеческой морали.

Не случайно те страны, в которых религиозная жизнь проявлена слабо, либо же традиция личной благотворительности была прервана (к таким, конечно, относится и Украина), не имеют больших религиозных ресурсов для создания собственной концепции социальной помощи, аналогичной идее прав человека. В то же время в нашем обществе у концепции «прав человека» нет и прочных философских оснований – она в готовом виде заимствуется из международных правовых документов. Поскольку эта концепция выросла не на собственной почве, она воспринимается общественным сознанием поверхностно и не выполняет своей главной функции – не стимулирует общественную деятельность, не формирует правового сознания и стремления к справедливости не только для себя, но и для другого.

Отсутствие интереса к защите собственных прав и свобод у многих, если не у большинства, граждан постсоветских государств отмечает и российский автор Игумен Вениамин (Новик): «Казалось бы, при таком низком уровне жизни, казнокрадстве и взяточничестве чиновников, всяческом “беспределе” у народа должен иметься повышенный интерес к правам человека (т.е. к своим собственным правам), как и вообще к соблюдению справедливости. Но этого не происходит. Кстати говоря, с таким же равнодушием народ взирал на экологическую проблему» [3]. В чем причина?

Среди самых основных причин сложившейся ситуации различные авторы (в их числе и украинские, и российские) обычно, называют безынициативность людей как результат жизни при тоталитарном строе; «коллективистский тип ментальности», для которого не свойственен персонализм и уважение к отдельной личности; восточный интровертированный тип духовности и т.д. В то же время, вопреки всем перечисленным причинам, идея ценности человека, его права на свободу и гуманное отношение, характерные прежде всего для европейской цивилизации, продолжает декларироваться на государственном уровне. Но в любом случае ситуация с правами человека рассматривается сквозь призму индивидуального или общественного сознания. Для европейского образа мышления естественным является то, что никто не может быть более заинтересованным в обеспечении прав человека, чем сами граждане. И только под контролем гражданского общества государство обеспечивает права человека.

Но для современной Украины более характерна ситуация, когда многие стороны жизни общества, включая социальную защиту и благотворительность, регулируется государством. Этот факт говорит о том, что общество фактически продолжает в значительной мере сохранять инерцию бывшей тоталитарной системы. Тоталитарную же систему автор параметрической

теории систем А.Уёмов определил как такую, в которой «любое отношение в субстрате определяется концептом системы» [6, с.50]; другие же отношения просто нивелируются.

Для тоталитарных обществ характерна почти абсолютная гомогенизация, проявляющаяся как внедрение “огородного” принципа, когда из одинаковых семян должны вырасти одинаковые растения. Если семена перемешаны, то их необходимо отсортировать, т.е. упорядочить. Именно так поступал И. Сталин, когда переселял целые народы, так поступают педагоги, когда организуют распределение и обучение детей по классам по какому-то одному признаку – “гуманитарии”, “математики”, “естественники” либо, того хуже – “отличники”, “средние” и “отстающие”. Но общество не огород, и создание одинаковых “грядок” влечет за собой появление гомогенных и нежизнеспособных систем. В ПТС есть следующее определение субстратно-гомогенной системы: «Субстратно-гомогенной системой является такая система, в которой произвольное свойство какого-то объекта является свойством всех подсистем данной системы» [6, с.50].

Но может ли быть не гомогенизирующим, а каким-либо иным идеологический концепт, заданный государством, особенно унитарным?

Здесь необходимо сделать одну оговорку. Казалось бы, что социальная работа, организуемая церковью, направлена исключительно на индивидуальную работу с людьми. Христианство, например, изначально содержало в себе ориентированное на личностное персонцентристское начало. Однако и христианское понимание прав человека вовсе не чуждо реляционному представлению о социальной работе. Христианству также не чужда идея единства, а, значит, и отношение отождествления. Оно, говоря гегелевским языком, стремится к «единству многообразия». Как пишет Ф. Хайек, «индивидуализм, выросший из элементов христианства и античной философии, стал основным признаком западноевропейской цивилизации. Христианство преодолевает национальную ограниченность иудаизма, поскольку личное спасение уготовано не избранному народу, а избранной праведной личности независимо от ее принадлежности к какому-либо народу» [10, с.183]. Иначе говоря, в религиозной идее обеспечения прав человека также просматривается та же идея равенства – в частности, на основе известного новозаветного принципа «нет ни эллина, ни иудея».

Итак, системное представление общества с точки зрения политико-правового концепта и, как видим, в какой-то степени религиозного (относительно иных концептов это было бы неверно), представляет собой даже в условиях господства либеральной идеи, систему, гомогенную (однородную) по субстрату. Это предполагается принципом равенства граждан перед светским законом или перед законом Божьим. При этом стоит обратить внимание на отличие субстратной гомогенности/гетерогенности от однородности/разнородности функционирования системы или отдельных ее элементов. В такой системе права человека не могут быть обеспечены без соответствующей законодательной базы или морального кодекса, способных субстратно гомогенизировать социум.

Однако и в христианстве, и в реально осуществляемой социальной работе активно проявляется момент гетерогенного понимания объекта социальной работы. Атрибутивный системный параметр гетерогенности характеризует степень разнообразия в концепте, структуре или субстрате, к тому же это свойство линейное. На государственном уровне он находит выражение, например, в том, что едва ли не основной идеей современной демократии является защита прав меньшинств. Права не должны быть связаны с количественными характеристиками групп. В основе концепции прав человека (западной по своему происхождению) лежит не только идея равенства по отношению к закону, но и уважение к относительной автономии человеческой личности, к различию культурных и психологических интересов и предпочтений. Именно это различие и разнообразие, уважение к индивидуальному и признание непохожести должно обеспечивать защиту прав и свобод человека. А следствием неразличения гомогенизирующей и гетерогенизирующей идей был известный печальный опыт, когда в СССР была полностью «решена» проблема полового неравенства. На этом основании женщины наравне с мужчинами «заслужили» право укладывать асфальт, работать на лесоповале и выполнять другую тяжелую физическую работу.

По мнению Ф. Хайека, именно индивидуализм, выросший из элементов христианства и античной философии, разросся в западноевропейскую цивилизацию. «Основными чертами индивидуализма явились уважение к личности как таковой, т. е. признание абсолютного приоритета взглядов и пристрастий каждого человека в его собственной сфере деятельности, сколь бы узкой она ни была, а также убеждение в желательности развития индивидуальных дарований и наклонностей» [10, с.177–230].

Гетерогенность человеческого общества изначально предполагалась идеей гуманизма, которая также лежит в основе социальной работы наравне с идеей равенства граждан перед законом. О гуманизме невозможно вести речь, пока говорят «о тождественных друг другу людях». Он «индивидуален» по своей направленности и предполагает сочувствие и сострадание.

В христианских религиозных организациях, помимо гомогенизирующей идеи, используют, конечно, и гетерогенизирующую. Когда священник принимает благотворительную помощь или пожертвование от частного лица, всегда встает вопрос – жертвование его носит сострадательный характер, или это своего рода «откуп» и «замаливание грехов»?

Однако понятие гуманизма содержит не только элемент сострадания. К примеру, одно из современных определений гуманизма: «Гуманизм – система мировоззрения, основу которого составляет защита достоинства и самоценности личности, ее свободы и права на счастье» [9].

Гуманисты еще в эпоху Возрождения утверждали как раз духовную свободу человека, его неповторимость и его способность к нравственному самосовершенствованию. В эпоху Просвещения с ее культом разума, свободы, индивидуализма и личной инициативы гуманизм первоначально воспринимался уж совсем как не противоположность равенству граждан перед законом. Однако со временем эта идея наполнилась другим содержанием. Не случайно ведь сначала социалисты-утописты, а затем марксизм возвращали мысль о гуманизме к идее социального равенства на основе отмены частной собственности, а значит, к указанному реляционному представлению о социуме. Более того, русские революционные демократы, как и марксизм, предполагали осуществлять такой возврат даже насильственным путем.

Нельзя сказать, что теперь, после неудач реализации марксистских проектов реорганизации общества, проблемы гуманизма нашли благополучное разрешение. Об этом свидетельствуют неутихающие во всем мире требования гуманизировать науку, образование, политическую жизнь; это подтверждается и различными антисциентистскими концепциями в культуре. Недостаток гуманности ощущается как болезнь современного общества.

Достигнута ли ясность в определении понятия гуманизма? Пожалуй, нет. Зато отрицательное определение – ответ на вопрос о том, что является антигуманным – не представляется проблемой. В этой связи Т.Адорно отмечает: «Мы можем не знать, что такое абсолютное благо, что такое абсолютная норма, мы можем даже не знать, что такое человек, человеческое или гуманность, но что такое нечеловеческое, мы знаем слишком хорошо» [1, с.88]. Поэтому сегодня общества, не способные в силу тех или иных причин принять концепцию прав человека как основу своей жизнедеятельности, объявляются попросту бесчеловечными.

То в связи с этим, Т.Адорно в качестве главной движущей силы, пробуждающей социальные инициативы, предлагает движение именно по «негативному» пути: «...Сама жизнь искажена, изуродована настолько, что ни один человек уже не способен самостоятельно жить правильно... И даже более того: мир, устроен теперь так, что даже простое требование честности, порядочности неизбежно вызывает у человека чувство протеста. ... Единственное, о чем, по-видимому, можно определенно говорить, так это о том, что правильная жизнь возможна сегодня, прежде всего в виде сопротивления разгадываемым прогрессирующим сознанием и критически разоблачаемым им формам неправильной жизни. Ничего иного, кроме такого негативного подхода, на самом деле просто не дано» [1, с.57–59].

Таким образом, наблюдается противопоставление гомогенизирующей и гетерогенизирующей идей. В социальной работе данная несопоставимость не могла не найти своего отражения. В частности, это проявилось в разнообразии концепций социальной работы, из которых далеко не все совместимы друг с другом в рамках одной теоретической дисциплины.

Пытаясь как-то примирить «гомогенизирующую» и «гетерогенизирующую» идеи, социальное и индивидуальное начало, европейские философы чаще всего шли экстенциональным путем – говорили о степенях и «количестве» свободы, допустимой для отдельных граждан. В таком духе можно истолковать, например, еще Платона, когда, рассуждая о парадоксе свободы, он писал: «...Чрезмерная свобода, по-видимому, и для отдельного человека, и для государства оборачивается не чем иным, как чрезвычайным рабством» [4, с.352]. А Аристотель, говоря о человеческой природе, писал: «Быть в некоторой зависимости от других и не иметь возможности делать все, что тебе заблагорассудится, – дело полезное, ведь предоставление каждому возможности поступать по его желанию не может оберегать против того дурного, что заложено в каждом человеке» [2, с.653]. Какие именно и сколько таких ограничений на свободу необходимо наложить – этот вопрос предполагалось решать, по-видимому, эмпирически и интуитивно.

Другие философы вообще стремятся вовсе отвернуться от гомогенизирующей идеи. Так, Адорно отмечает, что в современном мире аристотелевское понятие справедливости якобы давно потускнело, хотя Аристотель и оговаривается, что действовать следует не только на основании закона, но и учитывая конкретных людей и специфику тех или иных обстоятельств. Для И. Канта, по мнению Адорно, такая позиция означает гетерономию, и поэтому лишь последовательность в нравственном поведении достойна философа. «Справедливость» же по Канту – нечто крайне непоследовательное [1], она мертва без опоры не мораль.

И до сих пор среди социальных деятелей существует мнение, что вся благотворительность должна основываться исключительно на сострадании, и ни в коем случае не должна носить директивного характера. Потому что, как представляется, любые правила и предписания в этой сфере являются попросту аморальными. За этой позицией стоит соображение о том, что если права человека не получают свою силу из морали, религии или природы. То на каком же основании мы можем сказать, что эти права должны соблюдаться?

На самом-то деле права человека, которые сегодня выступают предметом многочисленных споров, имеют значительное отличие от морали. Подобно этике, права человека являются универсальными, но в ином смысле. Этика выдвигает требования для всех индивидов как таковых. Но права человека являются политическими требованиями. Сказать, что права человека не являются этическими принципами, не означает сказать, что они безразличны к этике; это следует понимать так, что права человека не являются *основанными* на этике. В современном мире права человека «...представляют отдельный вид практических обязательств, возможных только в пределах специфического мира» [12]. И эти практические обязательства требуют рационального подхода для их осуществления.

Однако системная точка зрения на саму проблему гомогенизации/гетерогенизации предлагает свое решение. На первый взгляд кажется, что столь различное понимание прав человека – политико-правовое (и частично религиозно-культурное), с одной стороны, и гуманистическое – с другой, несовместимы. В самом деле, на одном и том же субстрате (гражданах) реализуются разные системные представления – с разной структурой, и, соответственно, с разными концептами. В предполагаемой единой концепции социальной работы должен был бы осуществиться синтез этих систем в единой идее обеспечения прав человека, пригодной для практической реализации. Однако синтез систем с разными концептами невозможен.

В работе «Понятие системного синтеза и проблема реальности» [5, с.37–43] авторы показали, что синтез – это такое соединение систем, в результате которого образуется новая система, отличная от синтезируемых по структуре и элементам (или по одному из этих признаков). Единственным обстоятельством, ограничивающим данный синтез, является требование, как к интегрируемым, так и к полученной новой системе, быть системами в одном и том же смысле. «Иначе говоря, не могут быть подвержены операции синтеза, например, мотоцикл и аристотелевский сорит до тех пор, пока под первым будет иметься в виду двухколесный механический экипаж с мотором, служащий средством передвижения, а под вторым – вид сложного силлогизма. Однако мотоцикл и сорит могут быть подвергнуты мысленному синтезу, если будут рассмотрены в качестве вещей одного и того же плана – например, с точки зрения принятого в кибернетике понятия «черного ящика»» [5, с.37].

Таким образом, если синтез разных представлений об обеспечении прав человека невозможен, то ставится под вопрос и возможность единой теоретической базы для социальной работы: социальная работа тогда должна проводиться не на единой основе, а двумя расходящимися путями. Однако на самом деле не все так бесперспективно.

Выше мы говорили, что социально-правовое и в какой-то степени церковное представление о системе социальной работы строятся по *реляционному* системному представлению: изначально предполагается отношение равенства людей перед светским или божьим законом, которое требует видеть общность людей как просто людей или как граждан, несмотря на естественные различия. Однако принцип гуманизма предпосылается социальной работе в виде *атрибутивного* концепта: быть гуманным – значит искать *разные*, в каждом случае особые, отношения к людям как несхожим индивидам.

Эти два различных системных представления о социальной работе позволяют не ставить вопроса о синтезе этих систем. В самом деле, согласно ПТС [8, с.88–89] в данном случае мы имеем дело, во-первых, с *двойственными* понятиями о предмете социальной

работы. Принцип двойственности сводится к тому, что определение – свойства как отношения и отношения как свойства – двойственны по отношению друг к другу, т.е. следуют друг из друга путем замены термина «свойство» термином «отношение» и наоборот. Причем «Принцип двойственности, истинный для пар категорий «свойство – отношение» и «вещь» – «свойство», не подходит к паре «вещь» – «отношение»» [8, с.228].

Но если мы представим основания двух представлений о социальной работе в виде максим, то получим требования с двойственным смыслом: 1) Разные люди требуют к себе одинаково равного отношения, так как все они – люди; 2) Люди разные уже от рождения, и отношение к каждому из них не должно быть одинаковым, а только уникальным.

Во-вторых, два определения «системы» не только двойственны, но и дополнительные, что выражается в комплементарности двойственных системных представлений: «...они и исключают друг друга, не могут осуществляться одновременно, и предполагают друг друга по принципу двойственности; они отображают структуру объекта, понимаемую различным (несовместимым) образом; каждое из них оставляет неопределенными какие-то характеристики описываемого субстрата» [11, с.132] – либо свойства, при атрибутивном определении, либо отношение, когда применяется реляционное определение.

Таким образом, сказанное позволяет прийти к следующим заключениям.

Предмет социальной работы является двойственным. Два двойственных понятия социальной работы на самом деле не исключают друг друга, а, напротив, предполагают, поскольку дополнительные их системные представления.

Системный подход, основанный на параметрической теории систем, оказывается продуктивным на этапе как определения ее предмета, так и на этапе разбора конкретных проблем, круг которых постоянно расширяется. Он позволяет кардинально изменить угол зрения, под которым эти проблемы обычно рассматриваются, и дает надежду на создание в перспективе общей теоретико-системной концепции социальной работы, как специфического вида гуманитарного знания.

Литература

- 1.Адорно Т. В. Проблемы философии морали /Т.В.Адорно. – М.: Республика, 2000. – 238 с.
- 2.Аристотель Политика /Аристотель: [соч. в 4-х т.]. – М.: Мысль, 1983. – Т.4. – 832 с.
- 3.Новик В. Н. (игумен Вениамин) Духовная основа права [Электронный ресурс] /В.Н.Новик. – Режим доступа: <http://veniamin.spb.ru/text/t6.htm>
- 4.Платон Государство /Платон: [соч. в 4-х т.]. – М.: Мысль, 1994. – Т.3. – 656 с.
- 5.Понятие системного синтеза и проблема реальности /[Уёмов А. И., Могиленко А. Р., Оганисян М. С., Цофнас А. Ю.] //Труды Томского государственного университета: Проблемы методологии и логики наук. – Томск: Изд. ТГУ, 1974.– Вып.7.– С.37-43.
- 6.Уёмов А. И. Л. фон Берталанфи и параметрическая общая теория систем /А.И.Уёмов //Системный подход в современной науке. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – С.37-52.
- 7.Уёмов А. И. Общая теория систем для гуманитариев /А.И.Уёмов, И.Н.Сараева, А.Ю.Цофнас. – Варшава: «Universitas Rediviva», 2001. – 276 с.
- 8.Уёмов А. И. Системный подход и общая теория систем /А.И.Уёмов. – М.: Мысль, 1978. – 272 с.
- 9.Философия: энциклопедический словарь /[под ред. А. А. Ивина]. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.
- 10.Хайек Ф. А. фон, Дорога к рабству /Ф. А.фон Хайек; [пер. с англ., предисл. Н. Я. Петракова]. – М.: Экономика, 1992. – 176 с.
- 11.Цофнас А. Ю. Теория систем и теория познания /А.Ю.Цофнас. – Одесса: АстроПринт, 1999. – 308 с.
- 12.Peterson Richard T. The Possibility of Human Rights [Электронный ресурс] /Richard T. Peterson – Режим доступа: <http://www.ephilosopher.com/page.php?22>

Summary

Ivanova Y. Specificity of the System Concept of Social Work as the Humanities. Social work is important aspect of modern culture. Many authors talk of the need to systemic approach to social work, but the scientific and theoretical foundations of social work as the humanities have not yet developed – mainly because of lack of study of its methodological foundations. The article proposes the use of parametric systems theory as one of such grounds. **Keywords:** system, social work, human rights, parametric general systems theory.

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ І ПРОБЛЕМИ ЇЇ ОБ'ЄКТИВАЦІЇ В ГУМАНІТАРНІЙ НАУЦІ ТА ВИХОВНІЙ ПРАКТИЦІ

Поняття «історична пам'ять» в сучасній вітчизняній гуманітарній науці та виховній практиці перебуває поза межею певних методологічних стандартів застосування та інституціалізованих процедур обговорення. В статті розглядається об'єктивація історичної пам'яті в рамках традиціоналістського та конструктивістського підходів. Стверджується, що об'єктивація історичної пам'яті на основі методології комунікативної етики долає як «вільний від цінностей» об'єктивізм, так і ідеологічний суб'єктивізм.

Ключові слова: об'єктивація історичної пам'яті, громадянська модерна нація, традиціоналізм, конструктивізм, комунікативна етика.

Проблема становлення модерної громадянської нації, формування й утвердження національної ідентичності, пошук форм національної, європейської й світової інтеграції, узгодження окремих і загальних цілей, і цінностей постає нагальним завданням сьогодення. Ці пошуки породжують нові філософсько-педагогічні теорії та виховні практики, в яких історична пам'ять, як культурний рушій соціального розвитку, є потенційним засобом як інтеграції, так і дезінтеграції суспільства, а отже, об'єктивація історичної пам'яті потребує онтологічного, гносеологічного й аксіологічного осмислення. Зазначимо, в філософії під поняттям «об'єктивація» розуміється опредметнення, перетворення в об'єкт [12, с.314]. На об'єктивацію історичної пам'яті впливає ряд факторів. По-перше, вона обумовлюється життєвим світом: соціально-політичними, ідеологічними, культурними процесами сьогодення. Особливе місце в об'єктивації історичної пам'яті займає «політика пам'яті», політичний контекст. Амбівалентність, атомізованість й розгубленість суспільства сучасної України провокує відсутність системної, послідовної, цілеспрямованої політики в пам'ятевому просторі. По-друге, об'єктивація історичної пам'яті органічно вплетена в контекст аксіологічної інтерпретації історії та культури. По-третє, об'єктивація історичної пам'яті залежить від існуючих наукових теорій гуманітарного й соціального знання. Отже, аналіз виховного потенціалу історичної пам'яті ускладнюється через ідеологізацію та політизацію наукових розвідок і виховної практики, плюралізацію гуманітарної науки, релятивізацію універсальних норм і цінностей.

Як показує досвід, парадигма історичного й соціального знання в минулому столітті зазнала значних перетворень. Занепад загальнотеоретичних амбіцій у поясненні минулого, відмова від акценту на соціальній реальності (позитивізм, марксизм, сцієнтизм тощо), яка вважалась визначальною в історичному пізнанні, призвели до ситуації, яку виразив англійський філософ та історик Р.Д.Колінгвуд, що «природний процес – процес подій, історичний процес – процес думок» [7, с.289]. Класичний тип раціональності з її тотальним детермінізмом змінився принциповим релятивізмом, диференціацією, запереченням будь-якої впорядкованості та визначеності.

Проте у світлі постмодерністської критики просвітницького поняття розуму, логосу, універсальних принципів моралі, проти вимоги універсальних норм існує загроза заміни категорій теорії та практики, категорій етико-політичного дискурсу категоріями естетики. Така позиція розмиває гідність культури, духовно виправдовує антигуманні ідеології та освітянські доктрини, знімає відповідальність за їх історичні наслідки. Обміркування істотних рис нашого сьогодення, засадниче лише філософією Ніцше, Гайдегера, Фуко, Ліотара, стають підставою ситуації, в якій, за словами В.Малахова, «мораль як духовний вимір існування людини в нинішньому світі вже не надається останній безпосередньо і просто: своє право на мораль людська особистість вимушена виборювати, часто-густо – у змаганнях з доволі хижими речами світу цього» [10, с.125].

Варто зазначити, що об'єктивація історичної пам'яті на основі теорії комунікативної етики викликана необхідністю застосування моральних норм як в виховній практиці, так і в сфері національно-державних відносин. Як підкреслює А.Єрмоленко, «комунікативна практична філософія передусім як етика відповідальності на відміну від егалітарної монологічної відповідальності, що спирається на монологічний технократичний горизонт

патерналістського конвенціонального (теорія Кольберга) етосу, основу якого становлять традиційні доброчинності, утворює саме діалогічну егалітарну відповідальність, яка відкривається демократичним горизонтом дискурсивної етики» [4, с.219].

Наявні теоретичні підходи щодо об'єктивації історичної пам'яті, які, безумовно, визначають її формат в виховних стратегіях і практиках, відрізняються уявою про спосіб об'єктивації: перший підхід (традиціоналістській, культурно-антропологічний) розглядає історичну пам'ять сформованою, «природною». Його прихильники (серед вітчизняних вчених М.Жулинський, Я.Калакура, Р.Кісь, П.Кононенко та ін.) тлумачать націю згідно романтичних традицій, вважають етнічний чинник основою всіх державотворчих процесів і соціальних перетворень. Другий підхід (конструктивістський) пов'язує об'єктивацію історичної пам'яті з процесами взаємодії і комунікації багатьох позицій. У гуманітарному просторі прихильники конструктивістського підходу до історичної пам'яті (Я.Грицак, Ю.Габермас, Г.Касьянов, Б.Косс-Євсевіцький, Р.Маєр, Ж.Мінк, Л.Неймайєр, Н.Яковенко та ін.), спираючись на розуміння нації Б. Андерсона, не заперечують ролі історичної пам'яті у становленні нації, але вважають її продуктом штучного конструювання, народженим в контексті становлення національної держави та формування модерного національного історичного наративу. Теорію комунікативної філософії як методології обґрунтування етичних норм на основі принципу справедливості та досягнення взаєморозуміння розробляють К.-О. Апель, Ю. Габермас, В. Кульман, А. Єрмоленко та інші.

Принциповою перешкодою в об'єктивації історичної пам'яті є те, що доволі часто історичну пам'ять як категорію суспільної практики змішують з категорією аналітичною. Існує пастка, (в яку часто потрапляють дослідники історичної пам'яті), коли відтворюють в соціальній теорії історичної пам'яті реалістичні погляди її націоналістичної версії. Отже, зміст поняття «історична пам'ять» у вітчизняному науковому, а тим більше публічному дискурсі, не має певних методологічних стандартів застосування та інституціолізованих процедур обговорення. Це стає перешкодою на шляху реалізації виховного потенціалу історичної пам'яті у філософсько-педагогічній науці та виховній практиці.

У статті обстоюється теза про те, що, враховуючи історичний, політичний, соціокультурний розвиток українського суспільства, в сучасній філософсько-педагогічній теорії та виховній практиці виправданою є об'єктивація історичної пам'яті як в рамках традиціоналізму, так і в рамках соціального конструктивізму, за умов застосування методології комунікативної етики, яка дозволяє подолати як «вільний від цінностей» об'єктивізм, так і ідеологічний суб'єктивізм.

Звернемося до спадщини класиків, щоб на основі синтезу класичних і сучасних ідей і концепцій окреслити означені стратегічні лінії об'єктивації історичної пам'яті та винайти спосіб їх реалізації у сучасних вітчизняних виховних практиках. В традиціоналізмі історична пам'ять має безпосередній зв'язок з історичним часом, традицією, історичністю людського існування. Історичний час є базовим, універсальним конструктом, історична пам'ять – похідним, отже, конфігурація ідеї часу в конкретній культурі визначає конфігурацію ідеї історичної пам'яті.

Погляд на минуле, на історичний час як час людської цивілізації від її зародження і до теперішнього часу, що існує в контексті безперервності традиції або можливості радикальних розривів – переривань і втрати історичної пам'яті, розглядає філософія існування М.Гайдегера, герменевтика традиції Г.-Г.Гадамера. Зазначимо, особливу актуальність погляди цих мислителів набувають в контексті аксіологічної інтерпретації культури. В історизмі М.Гайдегера і Г.-Г.Гадамера онтологічне джерело існування реального процесу історії полягає в історичності, яка вважається найхарактернішою ознакою людського буття. Історичність – це здатність поєднувати у власнім існуванні всі три виміри часовості: минуле, сучасне та майбутнє, здатність усвідомлювати плинність власного існування як перелік згаданих вимірів, дбаючи про «зв'язок часів» цього існування, а відтак – співвідносячи його історичність із перебігом подій у всьому довколишньому світі.

В концепції фундаментальної онтології М.Гайдегера переосмислив питання історичності, поставив питання про суще історії, екзистенційну конструкцію історичності, пов'язав людське буття і його тимчасовість з буттям і часом світу. У М.Гайдегера основоположний спосіб людського існування задається взаємообумовленістю та інтегральною об'єднаністю особистого виміру людського буття і навколишнього його світу. «Насправді нам бажано лише те, – пише

мислитель, – чому ми самі бажані, бажані в нашій суті... Але те, що тримає нас в нашій суті, тримає нас лише поки ми, з нашого боку, самі утримуємо те, що тримає нас. А ми утримуємо його, поки ми не випускаємо його з пам'яті. Пам'ять – це збори думок. Думок про що? Про те, що тримає нас в нашій суті постільки, поскільки ми його мислимо. Якою мірою ми повинні мислити що тримає нас? А в тій, в якій воно споконвіку є тим, що повинне осмислюватися. Коли ми осмислюємо його, ми одаровуємо його спогадом, ми віддаємо йому спогад, тому що воно бажане нам як заклик нашої суті [13, с.134, 135]. Саме історична пам'ять, як сутнісна характеристика історичності окремої людини і як колективно здійснюваний духовний спосіб утримання й закріплення людського досвіду, виступає духовним забезпеченням традиції. Принципову, важливу роль пам'яті в людському бутті підкреслює Г.-Г.Гадамер: "Прийшов час звільнити феномен пам'яті від психологічного зрівнювання із здатностями й зрозуміти, що вона являє собою істотну рису історичного буття людини". Такий підхід – не від психіки людини, а від її буття – дозволяє побачити й обмеженості пам'яті, і парадоксально пов'язані з ними нові її можливості» [3, с.57]. Отже, Г.-Г.Гадамер пов'язує пам'ять з категорією «буття людини».

Драматизм ХХ століття позначений світовими війнами, злочинами тоталітаризму, технологічними катастрофами й загрозами самому існуванню людини змінив облік людської цивілізації, її історії, яка за висловом С.Кримського, нині «постає об'ємно, тобто не в одновимірному будівництві майбутнього, а в одночасній актуалізації минулого й теперішнього досвіду» [8, с.304]. Минуле століття позначилось національним ренесансом багатьох країн, в його кінці не стала виключенням й Україна. Суверенізація державного буття стала підґрунтям національно-культурного відродження нашого суспільства. Показово, що в Радянській системі етнонаціонального федералізму національні юрисдикції республік декларувалися формально, реальна політична, економічна, культурна, освітня практики радянського керівництва постійно стримували національний розвиток. «Позбавивши поневолені народи панування над власною політикою, господарством і культурою, Москва намагається забрати в них і минуле, в якому вона правильно вбачає останній залишок їхньої духовної незалежності, – писав в 1985 році політолог Р. Шпорлюк. «Якщо вони приймуть офіційну історію як рамки, в яких будуть себе розглядати, вони перестануть бути окремими націями і таким чином утратять спроможність діяти самостійно» [14, с.320].

В радянських, як і в царських школах, історія України практично не викладалася, в академічній історіографії вона зводилася, по суті, до історії Росії та історії комуністичного (здебільшого проросійського) руху. В історичному наративі, за висловом М.Рябчука, «історія України була не менш небезпечною дисципліною в СРСР, ніж генетика чи кібернетика» [11, с.48]. В незалежній Україні історична пам'ять стала потенційним джерелом й засобом формування нової національної ідентичності. Незаперечну роль у становленні підвалин нації, національному проекті відігравала система освіти, українізація якої розпочалась на початку 90-х років минулого століття. Як зазначає Г. Касьянов, «разом з величезним суспільним виник масштабний державний запит на українізовану історію, внаслідок чого було створено перші шкільні підручники та посібники для вищих навчальних закладів з історії України, які відокремлювали власне українську історію від колись загальної історії СРСР... Тоді ж було закладено основи масштабної індустрії українознавства» [6, с.125]. Повернення українцям історії стало могутнім чинником пробудження національної свідомості. Отже, онтологічний статус нової держави визначала низка культурно-педагогічних, ідеологічних, соціально-психологічних, політичних чинників, що були результатом складної, суперечливої і трагічної історії. Ці процеси дали змогу реалізувати в соціальній практиці українській національний проект. Що ж до проекту творення громадянської модерної нації, то він впроваджувався повільно та непослідовно, політичні декларації та законодавчі акти мали здебільшого характер форми, а не реальної соціальної дії.

Визнаючи великий вплив ідей Гайдегера і Гадамера на розвиток соціальної теорії, звернімо увагу на межі їх застосування у сучасній філософсько-педагогічній теорії та виховній практиці. По-перше, не заперечуючи значення національно-культурної традиції, варто пам'ятати, що її абсолютизація таїть загрозу серйозних негативних наслідків, що було доведено неодноразово історією. Так, на думку Габермаса, згідно з суспільно-політичними тенденціями минулого століття ідеї праці «Буття і час» Гайдегера набули нового змісту, від тут-буття (Dasein) самотнього індивіда був зроблений перехід до колективного тут-буття народу, який усвідомлював свою особливу місію у світі. Місце вибору та рішучості одиничної екзистенції

заступили вибір і рішучість нації. Гайдегер ідентифікував тут-буття з «історично визначеним буттям нації, справжню «здатність-бути» – зі схопленням влади, «свободу» – з волею фюрера...» [2, с.157]. По-друге, універсалізація історичної пам'яті як прояв традиції не може аплікувати суспільну реальність, яка визначається не тільки відношенням до минулого, а й політичними, економічними та іншими практиками. Сподівання прихильників українського національно-культурного проекту певною мірою пов'язані з романтизацією традиції, історичної пам'яті як засобу вирішення сучасних проблем суспільства. На нашу думку, не видається перебільшенням твердження М. Култаєвої, згідно з яким «онтологічне дистанціювання від національного рівня дає змогу посилити увагу до його репрезентацій у більш складних синтезах» [9, с.143]. По-третє, теорія Гайдегера та Гадамера була передумовою філософського способу мислення комунітаризму, партикулярної традиції мовної та культурної спільноти. Цей теоретичний напрямок апелює до субстанціональної моральності локальних соціокультурних спільнот, які вилилися у матеріальних традиційних цінностях. Спокуса зловживання історизмом призводить до різноманітних версій натуралістичного редукціонізму, які переймаються мотивом первоначала, зосередившись на якому, за словами Апеля, мислителі «гублять з поля зору смислові умови власних пошуків, а заразом методологічно неспростовний логос аргументації» [1, с.344]. Однак, попри жваву критику і тривалі дискусії, що відбуваються впродовж останніх років, теоретичний підхід, властивий традиціоналізму у формі націоналізму, виявився прийнятним для пострадянського суспільствознавства, зокрема, українознавства, що певним чином збіглося із соціоцентричним баченням суспільних процесів, властивих марксистській радянській доктрині. Між націоналізмом і марксизмом існують принципові відмінності, але ці підходи мають спільні риси у розумінні телеологічного розвитку суспільства як певного живого організму. По-четверте, теорія традиції Гадамера недооцінює ролі відносин влади, які здійснюють деформуючий вплив на комунікацію. Наш історичний та сучасний досвід показує, що історичну пам'ять можна спотворити, переписати, підмінити, отже, викривляється її справжній смисл, а побудована на спотвореній історичній пам'яті комунікація заважає процесам консолідації, побудові модерної громадянської нації в сучасній Україні.

Отже, історична пам'ять як важливий сегмент суспільного життя, безпосередньо пов'язана зі сферою моралі, права, політики. Досягнення консенсусу в питаннях історичної пам'яті може відбутися як на підставі істинних цінностей, так і цінностей ідеологічних (догматичних). Отже, щоб уникнути псевдокомунікації, консенсус має обґрунтовуватися на засадах дискурсу вільного від примусу та відносин влади. Об'єктивація історичної пам'яті на основі методології філософії моралі долає як «вільний від цінностей» об'єктивізм, так й ідеологічний суб'єктивізм.

Автори конструктивістських концепцій, дотримуючись модерного погляду на націю як «уявленої спільноти» (Б. Андерсон), вбачають в історичній пам'яті певний конструкт, що створюється культурними і владними елітами. Досить проблематичною вважає історичну пам'ять Г. Касьянов, відносить її до суб'єктивних ознак нації [5, с.40]. «У формуванні поняття «українська нація», – зазначає дослідник, – вирішальну роль відіграють суб'єктивні ознаки. «Об'єктивні» також мають велике значення, але вже в їхньому суб'єктивному втіленні» [5, с.264]. На міфологічну природу конструкту звертає увагу Н.Яковенко: «Історична пам'ять – красива метафора й не більше. Адже людська пам'ять про пережите зазвичай не сягає глибше трьох поколінь» [15, с.34].

Різниця в національно-культурному і суспільно-політичному розвитку Західної і Східної України стала запорукою відмінностей історичної пам'яті цих регіонів. Як зазначає М. Рябчук, західні українці, які справді зазнавали утисків і під Польщею, і під Австро-Угорщиною, не спізнали ані тотальних заборон на мову, освіту, національність, ані, зрештою, справжнього геноциду. Східні українці спізнали це все і навіть більше за те: у них було відібрано історію [11, с.47].

Висновки. Отже, об'єктивація історичної пам'яті розгортається у багатьох вимірах, які перехрещуються у проблемному полі громадянської модерної нації. Досягнення взаєморозуміння, консенсусу передбачає визнання версій історичної пам'яті різних етнічних, мовно-культурних спільнот як рівноправних суб'єктів діалогу культур. Формування спільної культури нової політичної нації на основі комунікативної раціоналізації життєвого світу, означає відбіркове припинення існування традиції. Ця теорія і практика, за переконанням А. Єрмоленка, «уможливорює її рефлексивно-критичне опосередкування, що має своєю передумовою помірковане продовження власної культурної історії на фундаменті свідомо культивованих традиційних цінностей, які відповідають вимогам часу» [4, с.131]. Відтак, на

основі комунікативної теорії створюється можливість подолання традиціоналістської (конвенціональної) моралі на підставі утворення постконвенціональної, або універсалістської, етики. М. Габермас пише: «Універсалістською врешті-решт називаємо ми етику, котра стверджує, що цей (або подібний) моральний принцип виражає не лише інтуїції певної культури або епохи, а є загальнозначущим» [16, с.18].

Отже, при зовнішній суперечності традиціоналізм і соціальний конструктивізм в сучасній українській ситуації доповнюють один одного, дають змогу критично осмислити певні висновки і надбання, утворюють різноманітну картину соціокультурної реальності, яка сьогодні все частіше постає в нових, здебільшого несподіваних, вимірах.

Перед філософсько-педагогічною теорією та виховною практикою важливим постає завдання віднаходження оптимального варіанту взаємовідношення конвенціональних (традиційних) та постконвенціональних механізмів функціонування етичних норм і цінностей [3, с.228]. Вивільнення свідомості від ідеологічних та догматичних ціннісних уявлень, пошук взаєморозуміння в питаннях історичної пам'яті на основі принципу справедливості має відбуватися на основі теорії комунікативної етики. Політика пам'яті має відповідати процедурним вимогам щодо критичного перевірювання і раціонально-дискурсивного обґрунтування загальної значущості норм і цінностей.

Література

- 1.Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі /К.-О.Апель; [пер. з нім. В. Купліна]. – Київ : Дух і Літера, 2009. – 430 с.
- 2.Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну /Ю.Габермас. – К., Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
- 3.Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. Герменевтики /Х.-Г.Гадамер; [пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова]. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
- 4.Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. Підручник /А.М.Єрмоленко. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.
- 5.Касьянов Г. В. Теорія нації та націоналізму: Монографія /Г.В.Касьянов. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.
- 6.Касьянов Г. В. Україна 1991-2007 : нариси новітньої історії /Г.В.Касьянов. – К.: Наш час, 2008. – 432 с.
- 7.Колінгвуд Р. Ідея історії /Р.Колінгвуд; [пер. з англ. О. Мокровольський]. — К.: Основи, 1996. – 615 с.
- 8.Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії /С.Б.Кримський. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 367 с.
- 9.Култаєва М. Контури європейського громадянського суспільства і українська реальність /М.Култаєва //Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: український досвід. – К.: Етна-1, 2006. – С.143-151.
- 10.Малахов В. Право бути собою /В.Малахов. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – 336 с.
- 11.Рябчук М. Дилеми українського Фауста: громадянське суспільство і «розбудова держави» /М.Рябчук. – Київ: Критика, 2000. – 271 с.
- 12.Философский энциклопедический словарь. – ИНФРА-М, 2001. – 576 с.
- 13.Хайдеггер М. Что значит мыслить? /М.Хайдеггер; [пер. А.С. Солодовникова] //Разговор на проселочной дороге: Сборник; [пер. с нем., под ред. А.Л. Доброхотова]. – М.: Высш. шк., 1991 – С.134-145.
- 14.Шпорлюк Р. Україна і Росія /Р.Шпорлюк //Віднова. – 1987. – Ч. 6-7.
- 15.Яковенко Н. М. Вступ до історії /Наталя Миколаївна Яковенко. – К.: Критика, 2007. – 375 с.
- 16.Habermas J. Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? /J.Habermas //Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. – Frankfurt a.M., 1986.

Summary

Korzh H. Historic Memory and the Problem of Its Objectivisation in Both Humanitarian Science and Educational Practices. The notion of «Historic memory» in modern domestic humanitarian science and educational practice lies beyond the boundaries of certain methodological standards of use and the institutionalized procedures of discussion. Objectivisation of historic memory within the framework of traditionalistic and constructivistic approaches is considered in the article. It is stated that the objectivisation of historic memory on the basis of the communicative ethics methodology overcomes both «free from values» objectivism and ideological subjectivism. Keywords: objectivisation of historic memory, civil modern nation, traditionalism, constructivism, communicative ethics.

ПРОБЛЕМА ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ В КОНТЕКСТІ МЕТОДОЛОГІЧНИХ НАСТАНОВ ВІЛЬГЕЛЬМА ДІЛЬТЕЯ

Досліджуються питання становлення гуманітарної методології в контексті критики історичного розуму Вільгельмом Дільтейом, а також процес перетворення герменевтики з конкретної методології на філософський напрям.

Ключові поняття: герменевтика, гуманітарні науки, Дільтей, переживання, філософія життя.

Проблема і специфіка гуманітарного знання та гуманітарної методології в сучасній філософії виникла досить давно та надзвичайної гостроти набула в середині XIX століття з постановням цілого ряду гуманітарних дисциплін, які за своєю суттю не могли використовувати методологію природничо-наукового знання. Одними з перших хто перейнявся цією проблемою були представники баденського неокантіанства (Ріккерт, Віндельбандт) та представники філософії життя (В.Дільтей), а в подальшому насамперед завдяки зусиллям В.Дільтея і представники філософської герменевтики XX століття. Філософські погляди Вільгельма Дільтея є актуальними насамперед через намагання подолати розрив між людиною і природою, а також спробу нівелювати претензії технократичного стилю мислення на абсолютну достовірність і монополістичний статус в науці.

Вільгельм Дільтей (1833-1911) сформував свої філософські переконання в досить непростий час нових історичних та культурних умов другої половини XIX століття. До рефлексії над класичним природничо-науковим пізнанням В.Дільтей долучає пізнання наук про дух. Приймаючи традиційну гносеологічну традицію В.Дільтей разом з тим переймає дух романтичних настанов, але як зазначає В.П. Візгін «однак... в його найбільш тверезій, виваженій, і напевно, найбільш стійкій формі, з імпульсом, що йде від особистості Шляєрмахера, який є найбільш яскравим представником такої форми філософування» [2, с.5].

В.Дільтей намагався дотримуватись суворого стилю гносеологічної традиції німецької класичної філософії з її прагненням раз і назавжди пояснити місце людини в світі та з її намаганням створити системну картину світу на основі всезагальних форм які також поставали об'єктами пошуку та дослідження. Конфлікт гуманістичних ідеалів із суворою повсякденністю також позначився на творчості В.Дільтея. Саме суміш романтичної традиції у поєднанні з класичними настановами позитивізму в системі філософських поглядів філософа є тим, що вирізняє його з поміж сучасників. В час постановня цілого ряду гуманітарних дисциплін Вільгельм Дільтей намагався обґрунтувати їх своєю життєвою настановою [1, с.14].

Протиставлення романтизму та позитивізму в контексті філософської системи Дільтея пов'язане з центральними поняттями його філософії – поняттями «життя» і «духу». «Філософське осягнення життя... вперше зустрічається у неоплатоніка Плотіна. Можна сказати, що філософську ідею життя ми знаходимо саме в нього. Так формулює генезу цієї ідеї П'єр Адо... «Швидше за все, вперше в історії думки ідея інтелектуального споглядання, здатного вловити динамічну неперервність потоку життя, що тече від первня речей до найнижчих меж універсалу, з'являється разом з Плотіном, і згодом підхоплюється німецьким романтизмом і Бергсоном»... Ця динамічність, що не знає ні кінця ні краю, яка починаючи з Плотіна отримала філософську назву життя може бути також названа і духом» [див.: 1, с.6-7].

Філософія життя в розумінні Вільгельма Дільтея зводиться до положення філософування із самого життя – відмова від всього зовнішнього відносно самого життя. Таким чином відправною точкою такої філософії є те, що дається самим життям. В зв'язку з цим метод філософії життя базується на триєдності переживання певних життєвих станів та процесів, вираження і розуміння. Прагненню зрозуміти життя із нього самого він надав філософське формулювання, поставивши задачу критики історичного розуму.

Заперечуючи історичний поступ як у варіанті глобалістичної позиції Гегеля так і в

суто індивідуалістичному тлумаченні неокантіанців, Дільтей був переконаний, що осягнення історії залежить насамперед від діяльної людини. Сутність будь-якого історичного явища постає як щось незавершене, таким, що підлягає інтерпретації. Людина пізнає частини через призму цілого, загального, яке постійно доповнюється новими даними. Таким чином гостро постає питання про методологію та її можливості в рамках цієї системи. Дільтей та його послідовники звертаються до герменевтики.

Довкола питання про передумови, причини і шляхи виникнення філософської герменевтики й досі точаться гострі дискусії. Серед авторів, які його досліджують, переважає думка, що вона постала внаслідок творчого доробку Шляєрмахера – її фундатора та систематизатора. Інші дослідники переконані, що філософська герменевтика сформувалась у рамках академічної філософії життя, зокрема в контексті розгорнутої Вільгельмом Дільтеєм “критики історичного розуму”. Доречно вказати і на підхід, згідно з яким герменевтика тісно пов’язана з фундаментальною онтологією М.Гайдегера і є продуктом злиття в ній історизму В.Дільтея та феноменології Е.Гусерля [див.: 4, с.5].

Наявність значної розбіжності в уявленнях про час, культурно-історичні передумови, ідейно-теоретичну платформу та про конкретних ініціаторів перетворення герменевтики з філологічної методики витлумачення текстів на певний тип філософської орієнтації засвідчує, що висвітлення її генези аж ніяк не завершене й залишається *акт уальним*. Різні аспекти цієї проблеми відображені в роботах таких авторів: *В.Бібіхін, Г.-Г.Гадамер, М.Гайдегер, П.Гайденко, С.Гусєв, С.Кошарний, В.Кузнєцов, Ю.Кушаков, О.Литвиненко, І.Ляшенко, А.Михайлов, А.Огурцов, С.Одусєв, В.Розін, Г.Шпет*.

Отже, є потреба в подальшому вивченні цього питання, з’ясуванні генези герменевтики як основи методології гуманітарних дисциплін, її методологічного потенціалу, способів кореляції з природничонауковими методологічними підходами і т.ін. «Важливо знати не сучасний (безпосередній) мотиваційний контекст поняття “гуманітарні науки”, а різні контексти різних відтінків поняття, тому що історія формування, становлення, розвитку теоретичної філософії гуманітарних наук триває. Кожен новий нюанс актуалізує всі попередні смисли, вносячи оригінальні, ще не зафіксовані нюанси саме завдяки новій контекстуалізації традиційних змістів і смислів (оновлення проблематизації гуманітарного мислення)» [5, с.45].

Родоначалником всієї, якісно нової, європейської філософії був Рене Декарт. Еталоном такої філософської системи виступав строгий раціоналізм та механіцизм, що витлумачували людину та природу. Але Декарт привносить і ще дещо нетрадиційне – «обґрунтування достовірного в мисленні через суб’єктивне, правда не просто суб’єктивне, а через трансцендентальне суб’єктивне, через *cogito*, що є нервом і душею цього трансцендентального суб’єктивізму» [див.: 1, с.12-13]. Таким чином раціоналістичній традиції, що репрезентується зв’язкою Рене Декарт – Іммануїл Кант протистоїть інший тип філософського світогляду, хоч і знаходиться він в рамках того ж класичного німецького ідеалізму (Фіхте, Шеллінг, Гегель). Що ж додалось до картезіанської традиції? Додалось життя... [там само].

Історія філософії пропонує кілька підходів, які визначають статус гуманітарного пізнання у співвідношенні з природничонауковим. Так, представники філософської герменевтики, філософії життя, екзистенційної філософії дотримуються принципу, згідно з яким гуманітарні та природничі науки протистоять одні одним, а відтак відбувається різке розмежування їх предметних сфер і методів. Власна, специфічна методологія та особливий предмет і є тими основними чинниками, які визначають якісні відмінності гуманітарного та природничонаукового знання.

Інший підхід, який сповідували представники позитивістської філософії, виходив з того, що предметна сфера їх різна, але в методологічному плані гуманітарні науки цілком залежать від природничих, використовують їхню методологію. Водночас вони заперечували існування будь-яких специфічних методів гуманітарних наук; для них ідеал науковості – один. Представники логічного позитивізму, визнаючи наукою лише математику, а також ті дисципліни, які належать до природознавства, все інше знання вважають ненауковим. До цього переліку потрапила філософія, суспільні науки – все гуманітарне знання [див.: 6, с.125-126].

«Відхиляючи тогочасні пропозиції замінити філософію «поезією понять» чи емпіричним знанням Дільтей пропонує нове розуміння задач філософії як «самоосягнення» історичного життя. Традиційну гносеологічну протилежність об’єкта і суб’єкта Дільтей змінює на конкретну єдність безпосередньо даного переживання. Усвідомлення переживання, осягнення його внутрішнього змісту досягається не абстрактно-розсудковим шляхом, а в єдності відчуття, думки, воління і оцінки. Знайшовши вихідний пункт в реальності переживання Дільтей, розійшовшись з традиційним психологізмом, орієнтуючи психологію

не на природничі науки, а на досвід наук про дух [9, с. 110].

Задля справедливості варто зазначити, що В.Дільтей намагався уникати крайнощів, і його концепцію в жодному разі не можна назвати суб'єктивістською. «Інколи Дільтея звинувачують в абсолютизації суб'єктивної сторони процесу пізнання, – пише М.Марчук, – у тому, що він заперечує, мовляв, об'єктивні закономірності тощо. Це, звісно, упереджена критика. Будь-яка оригінальна ідея в процесі свого становлення проходить етап цілком зрозумілого, до певної міри навіть виправданого вип'ячування тих аспектів, які відсутні в застарілих ідеях. Проголошуючи адекватним пізнанням у науках про дух розуміння та протиставляючи його поясненню, Дільтей не закриває дорогу для тих, які бажають розкривати причиново-наслідкові зв'язки, пізнавати закономірності суспільного розвитку. Він лише наголошує, що цього недостатньо, що подібне знання неповне, що ігнорування ціннісних аспектів реальності, практиковане в науках про природу, неприпустиме в науках про дух» [8, с.95]. Для Дільтея було важливо довести, що природничі науки насправді не мають якихось особливих переваг над історичними науками. Понад те, “духовні науки” є набагато змістовнішими і потрібними людині. Він говорить про “динамічну єдність”, з якою мають справу гуманітарні науки на відміну від каузальної єдності природознавства. Динамічні єдності включають такі структурні моменти життя, які пов'язані зі створенням цінностей і виробленням цілей. Вони відтворюються в націях, епохах, історичних періодах. Власне, ці поняття й були для Дільтея засобом, завдяки якому він намагався перебороти релятивізм історичного підходу до дійсності, прагнучи перетворити ці поняття на предмети, які містять інваріанти історичної реальності [див.: 3, с. 117].

З огляду на те, що проблематика, методологія, предметна сфера та прикладні результати природничих і гуманітарних наук різні, неминуче постало питання про нову методологію та підходи, які б давали змогу найбільш повно розкрити їх потенціал. Методологічне обґрунтування гуманітарних, або так званих “духовних” наук міститься у працях В.Дільтея, Г.Рікєрта, Е.Касієра, В.Віндельбанда та ін. Питання про співвідношення філософської герменевтики та гуманітарного знання у своїх працях порушували також Г.Гадамер, Р.Рорті та ін.

Значний внесок у становлення герменевтики зробив німецький філософ, теолог і проповідник Ф.Д.Шляєрмахер. “Здобуток Шляєрмахера в тім і полягає, що він, прагнучи подолати “цехову” роз'єднаність, неузгодженість і конфлікти різних шкіл і традицій інтерпретації, вперше вичленовує і ставить герменевтичну проблему в загальному вигляді, стосовно всіх ситуацій розуміння – хай то буде мовний діалог співрозмовників, читання літературних джерел чи осягнення смислу історичного документу, або ж якої завгодно культурної пам'ятки минулих епох... Шляєрмахер прагне відшукати принципи єдності герменевтики вже не в своєрідності того змісту, який належало розуміти за її допомогою, а в самій інтерпретативній діяльності як спільному для всіх гуманітаріїв методі творчої роботи” [4, с.9].

Варто згадати і представників так званої історичної школи. Так, Й.Г.Дройзен однаково воявоичне налаштований і проти спекулятивної філософії історії, і проти позитивістського ідеалу історичної науки. Проте і в нього, як і в інших представників історичної школи (Л. фон Ранке, К.Ф.Савіньї) немає розгорнутої постановки питання про герменевтику як загальну методологію історичного пізнання [4, с.14-15].

В.Дільтей досить гостро ставить принципово нову проблему існування нової логіки – герменевтичної, оскільки будь-яке раціональне розуміння, в рамках уже усталених прийомів “класичної” логіки тут неприйнятне [див.: 7].

Трохи згодом ідеї герменевтичної логіки почав активно розвивати Отто-Фрідріх Больнов, акцентуючи увагу на тому, що логіка не зводиться до понять. Її сфера повинна бути розширена за рахунок непритаманних логіці позадискурсивних форм тлумачення смислу. Це надзвичайно важливо з огляду на вичерпання можливостей природничонаукової методології забезпечувати пізнання людиномірного світу, в якому протиставлення свідомості та зовнішньої дійсності неможливе. «Герменевтична логіка описує не тільки пізнання, а й цілевизначення, визначення цінностей і т.д. В її межах аналізуються не поняття чи принципи дискурсивного мислення, а переживання та їх вираження в різних життєвих формах. Для цієї логіки неминує характерне “коло” розуміння, й будується вона як логіка взаємодії переживання, вираження та розуміння. Будь-яке переживання є водночас і усвідомленням пережитого, але усвідомленням непряним, тому що життя в ньому ще не доведене до свідомості. Це доведення здійснюється через розуміння. Розуміння, отже, припускає переживання, що є найбільш достовірною формою даності предмета знання, а саме знання постає тут як мудрість, оскільки пізнавана істина змінює нас у її переживанні» [див.: 3, с.119].

На феноменологічному ґрунті ідей В.Дільтея були переосмислені Е.Гусерлем та

М.Гайдеггером. «На мене справило велике враження те, що В.Дільтей ототожнював мою феноменологію з психологією наук про дух і пов'язував її зі своїм головним замислом філософського обґрунтування наук про дух». Після переписки з В.Дільтеєм та з'ясування певних непорозумінь він висловлювався про спорідненість феноменологічного методу та теорії наук про дух В.Дільтея. [див.: 9, с.110]. Але все ж саме М.Гайдеггеру вдалось фактично здійснити розвиток проблематики В.Дільтея на базі феноменології. Для цього йому довелося трансформувати сам феноменологічний метод, створивши «фундаментальну онтологію». «Я займався Дільтеєм, коли ще було непристойно виголошувати його ім'я на семінарі з філософії». Ранні лекції М.Гайдеггера про «Герменевтику фактичності» і проблему часу, особливо його доповіді про В.Дільтея, ілюструють, як із герменевтичної теорії В.Дільтея і уявлення історичності життя виростає аналітика людського існування, розвинута в «Бутті і часі» [там само].

Проте лише після того як Г.-Г.Гадамер і П.Рікер по-новому обґрунтували принципи філософського мислення і на початку 60-х років незалежно один від одного виклали результати своїх досліджень доступною філософською мовою, герменевтична настанова розпочинає дедалі глибше та масштабніше вкорінюватись у середовищі гуманітарної інтелігенції як настанова власне філософського мислення.

Цікавими є також погляди М.Бахтіна, який чітко визначив об'єктом гуманітарних наук суспільну людину, а предметом – текст як знакову систему. Саме розуміння в гуманітарних науках, зауважив М.Бахтін, завжди спрямоване на осягнення значення того чи того знаку. Однак таке осягнення не повинно відмовлятися від сучасності та власної культури самого суб'єкта. Це ті основні моменти, які відрізняють концепцію М.Бахтіна від герменевтики Шляєрмахера [6, с.135].

Зрештою, сучасна герменевтика поступово перетворюється на щось більше, ніж просто метод. «Коли сьогодні йдеться про герменевтику... тут мається на увазі щось значно складніше, ніж питання про забезпечення нового обґрунтування та відкриття нової методологічної перспективи для гуманітарних наук; те, що ставиться на карту, є також спробою забезпечити новий фундамент для філософії» [4, с.5]. «Герменевтика в Дільтея вперше трансформується з мистецтва розуміння й витлумачення текстів у наукову методологію пізнання наповненого людськими смислами історичного світу життя. Понад те, В.Дільтей посів чільне місце в історії філософії саме завдяки тому, що вельми істотно посприяв перетворенню герменевтичної проблематики з конкретно-наукової методологічної концепції в загальнонаукову філософську дисципліну, що й дозволило перейти до постановки більш фундаментальної проблеми – побудови універсальної гуманітарно-наукової парадигми» [3, с.121].

Література

- 1.Визгин В.П. Жизнь как философская идея: Дильтей – Ницше – Бегрсон /В.П.Визгин //Философские науки, 2010. – №4. – С. 5-15
- 2.Визгин В.П. Силуэт первый. Вильгельм Дильтей /В.П. Визгин //Философские науки, 2010. – №5. – С.5-20
- 3.Вильгельм Дильтей і філософія «духовно-наукового» знання /[за заг. ред. М.Марчука]. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. – 231 с.
- 4.Кошарний С. О. Біля джерел філософської герменевтики (В.Дільтей і Е.Гусерль) /С.О.Кошарний. – К.: Наукова думка, 1992. – 124 с.
- 5.Кравець Н. Актуальність і проблематичність гуманітарно-наукової парадигми знання /Н.Кравець, М.Марчук //Філософія гуманітарного знання: після Вільгельма Дільтея. – Матеріали Міжнародної наукової конференції 16-17 жовтня 2009 р. – Чернівці: Рута, 2009. – С.43-45.
- 6.Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание /В.Г.Кузнецов. – М.: МГУ, 1991. – 191с.
- 7.Кузнецов В. Герменевтика и ее путь от конкретной методики до философского направления [Електронний ресурс] /В.Кузнецов. – Режим доступу: <http://www.vpn.int.ru/index.php?name=Files&op=view&id=3736>
- 8.Марчук М.Г. Ціннісні потенції знання /М.Г.Марчук. – Чернівці: Рута, 2001. – 319 с.
- 9.Плотников Н.С. Жизнь и история. Философское наследие Вильгельма Дильтея /Н.С.Плотников //Вопросы философии, 1995. – №5. – С.108-112

Summary

Rusnak I. The Problem of the Humanities in the Context of Wilhelm Dilthey's Methodological Guidance. The article deals with issues of humanitarian methodology in terms of criticism of historical reason Wilhelm Dilthey. The process of transformation of hermeneutics with a particular methodology of philosophical direction is analyzed. **Keywords:** hermeneutics, humanities, Dilthey, spirit, experiencing, romanticism, philosophy of life.

ЛОГІЧНИЙ СТАТУС ВІРТУАЛЬНОГО УНІВЕРСУМУ В МІФАХ ТА ФІЛОСОФІЇ ДРЕВНЬОЇ ГРЕЦІЇ

Досліджується процес формування концептуальної моделі макрокосмосу в Древній Греції, розкриваються історичні тенденції духовної діяльності, що дозволяє з'ясувати складники антроповіртуальності, та механізму віртуалізації свідомості. Це дає можливість експлікувати категорії "ідеальне" як систему соціокультурних конфігурацій, наративів суспільної та індивідуальної свідомості.

Ключові слова: ідеальне, ідеальність, віртуальні феномени, віртуальний універсум.

Проблема "ідеального", як філософська, у протистоянні матеріального та ідеального, починаючи від епохи античності, отримувала своє наповнення у логічній послідовності закономірностей історико-культурного розвитку. Адже "ідеальне", як форма людської діяльності і сутнісна ознака свідомості, "...набувається лише і виключно у ході залучення історично розвинених форм суспільної життєдіяльності, лише разом із соціальним планом існування, лише разом із культурою. "Ідеальність" і є не що інше, як аспект культури, як її вимір, визначеність" [1, с.117]. Дослідження відомих філософів ХХст. – Е.Ільєнкова, Д.Дубровського, М.Ліфшиця, В.Тюхтіна, Б.Востокова та інших, їх участі у дискусіях по проблемі "ідеального", вплинули на розуміння того, що "ідеальне" не існує саме по собі, а з необхідністю пов'язане із матеріальним, будучи його відображенням та уявним проектом, що реалізується у ході практичної діяльності [4, с.3]. Ці процеси, а також конкретні наукові досягнення динамізували наповнення категорії "ідеальне", яка виявила важливий зв'язок із наступними питаннями: виникнення психіки та її перетворення в ході антропогенезу; перспективи людини в інформаційній цивілізації; розвитку штучного інтелекту; природи і функції віртуальної реальності. І, таким чином, наблизили усвідомлення того, що ідеальне, **як явище**, пов'язане із віртуальною реальністю, яка в когнітивній діяльності індивіда безперервно потенціює актуалізацію пріоритетних мисленнєвих конструктів, створюючи персоналістичний інформаційний простір певної онтології. Ці взаємозв'язки раніше розглядалися нами, наприклад, у статтях: "Віртуальність мікрокосму в системі світоглядних основ та філософських знань країн Давнього Сходу"; "Проблема ідеального та проблема свідомості у концепції Д.І.Дубровського"; "Історичні форми виявлення віртуальності мікрокосму (На прикладі традиційної культури стародавнього Китаю)";

"Аксіологія когнітивності в аспекті віртуальності; Пізнання віртуальності душі в первісній духовній практиці"; "Концепція дивінації Цицерона та метафізика віртуальності" [5, 6, 7, 8, 9, 10]. Терміну "віртуальна реальність", під яким розуміють комплекс методів, принципів, та засобів технічного забезпечення таких, як моделювання комп'ютерної архітектури, так і комп'ютерного світу із його позитивними і негативними наслідками, передували – "штучна реальність" та "кіберпростір" (М.Крюгер, У.Гібсон). А в 1984 році його застосував американський дослідник комп'ютерних технологій Дж. Лен'єр, вивчаючи властивості віртуальності в інформаційних системах. Ж.Дельоз, К.Бодріяр, П.Віріліо розвивають "філософію віртуальної реальності", наповнюючи її поняттями: інтернет, симулякри, візуалізація і т.п.

Сучасні дослідники віртуальності, наприклад, М.Носов, С.Борчиков, А.Іванов, В.Черненко, С.Хоружий розглядають, як правило, теоретичні та фізичні основи віртуальної реальності. Переважно віртуальність аналізується у психологічному аспекті, естетичному чи технологічному. Розглядаючи віртуальну реальність як кіберпростір та соціальні симуляції, звертають увагу, що це поняття пов'язане із важливими філософськими категоріями, зокрема, категорією "ідеальне" та категорією "можливість і дійсність", але ґрунтовний аналіз з цієї проблеми не здійснювався. Обґрунтовуючи її статус як специфічного інформаційного простору, і пропонуючи для цього різні класифікації, дослідники визнають, що цей феномен в загальнонауковому понятійному апараті не має визначеного логічного статусу, і філософська інтерпретація віртуальної реальності як смислового поля ускладнена для трактування з точки зору матеріалістів, ідеалістів та дуалістів. Між тим визнається, що процес інкультурації

особистості, безпосередньо пов'язаний із трансформаційним процесом “тіла” персоналістичного інформаційного простору, з його «правильним» мисленням (О.Генісаретський), а також з інтегративною функцією культури та її ціннісними координатами, власним досвідом самоцінності, інтенцією душевних станів. Без цих визначальних складових неможлива віртуалізація свідомості, тобто детермінована зміна “внутрішньої людини”. Це не одномоментний процес, деколи він затягується на десятки років і тоді людина, яка вчасно не відкрила в собі цей унікальний життєвий світ – індивідуальний смисловий центр, проживає, немовби у проваллі, не розуміючи сенсу свого буття і присутності в цьому світі.

Мераб Костянтинович Мамардашвілі, якого в європейських інтелектуальних колах називають філософом свідомості, розмірковуючи над особливістю становлення своєї особистості, звертає увагу саме на цю обставину: “Мислення потребує майже надлюдського зусилля, воно не дане людині від природи; воно лише може відбутися – як свого роду пробудження або пра-спомин – в силовому полі між людиною і символом” [16, с.71]. “Посправжньому, ми народжуємося лише у другому народженні. Друге народження відбувається там, де потенційна людина, (а в нашому значенні – віртуальна, – авт. В.З.), сполучається із символом і енергія цього поєднання, тобто зусилля над самим собою, породжує в людині людину.” [16, с.72]. Адже людина, вважає він, – це істота, яка йде здалеку, виховуючи себе в часі. Оскільки віртуальність в культурі, інтерпретуючи Д.Берклі, – це можливість бути сприйнятим, **мета** нашої статті, на основі історичних тенденцій духовної діяльності в Древній Греції, дослідити процес формування концептуальної моделі макрокосмосу, її зв'язок із персоналістичним інформаційним світом, з'ясування його логічного статусу; здійснити аналіз закономірностей віртуалізації свідомості і її значення для експлікації категорії “ідеальне”; виявити феномени віртуальності в духовних процесах індивідууму у вимірі трансформацій соціокультурних конфігурацій.

У культурі Древньої Греції значною мірою відобразилася тенденція світового масштабу, яка зумовила створення принципово нових досягнень культури і сходження людства на ці якісно нові щаблі культуротворчої діяльності. Ми маємо на увазі, що в античній Греції виявилася концентрація і взаємодія енергії духовних культур попередніх поколінь та близькосхідного культурного регіону, яку талановиті греки піднесли до рівня загальнолюдського значення. Тут, як у багатьох країнах Древнього Сходу, наприклад: Єгипті, Китаї та Індії, продовжуються процеси пізнання макрокосмосу і явищ, які у ньому відбуваються, та ідентифікації мікро- і макрокосмосу, а також спроби відобразити власне сприйняття навколишнього світу. Це бачення об'єктивної реальності, увібравши в значній мірі східні мотиви, реалізоване у самобутніх міфопоетичних творах, і, на думку, наприклад, М.Еліаде, Е.Шюре, О.Лосева [18, с.25] відображує генезис філософського мислення, яке з часом саме у Древній Греції набуло класичної форми.

Основним джерелом античної культури вважається Древня Індія. У свій час на це звертав увагу Гегель, стверджуючи, що Древня Індія є висхідним началом культури для усього західного світу. Свідченням цього є, зокрема, спорідненість індоєвропейської мовної сім'ї, а також подібність тем, які пізніше виявилися і в древньогрецькій філософії, зокрема у Піфагора і Платона. У значній мірі ми згодні із висновками дослідника античної філософії І.Рожанського, який вважає, що „витоками грецької (а також, напевно, індійської, китайської і усілякої іншої) філософії була міфологія. І причому, не міфологія взагалі, а головним чином космогонічні міфи, які створювалися на певній стадії культурного розвитку усіх народів світу, в тому числі і греками” [22, с.8].

На нашу думку, ідея віртуальності макрокосмосу, як перевідкриття, або навіть, як своєрідна верифікація древньосхідної ідеї віртуальності універсуму, почала розвиватися в Античній Греції із осмисленням та створенням власної моделі макрокосмосу. А віртуальність проглядалася у створенні різноманітних моделей форм буття та безпосередньо пов'язувалася із дивінацією. Саме ж створення нової форми буття, під якою ми розуміємо “**віртуальний універсум**”, було створенням власного життєвого простору і, за концепцією Е.Ільєнкова [26], безпосередньо пов'язувалося зі знанням, а отже і дослідженням таких універсальних закономірностей, в межах яких існують і змінюються “буття” та “мислення”, всеосяжний космос і душа, яка його осягає. Існування таких універсальних законів, які однаковою мірою керують і космосом, і людською душею, для грецьких мислителів, на його думку, було так само очевидним, як і існування навколишнього світу. Крім того, така діяльність по створенню нових

форм буття ними ототожнювалася із діяльністю Деміурга (Demiourgos [грец.]), тобто того, хто творить, створює для людей, є майстром-творцем.

Є.Мелетінський звертає увагу на те, що цей міфологічний персонаж сотворює елементи світобудови, космічні та культурні об'єкти, людей. Тому такий “творець” досить часто у міфології виявляє себе у якості гончара, коваля або ткача [17, с.355]. Очевидно, в першу чергу тому, що речі, які ним виробляються, несуть в собі аксіологічно-інтегративну інформацію і стають не стільки предметом побуту, скільки річчю, яка наділена магічною силою та насичена сакралізованим знанням. І тому, наприклад, олімпійський бог вогню та ковальської справи Гефест, у значній мірі виступає як фетиш полум'я, як таємнича космічна сила, якій підвладний навіть вогонь. О.Лосєв звертає увагу не лише на його хтонічний зв'язок із силами природи, а й на поєднання в ньому амбівалентних рис, які в своїй основі відображають діалектичну сутність макрокосмосу: це вершина Олімпу та підземне царство, виявлення найвищих творчих сил і стихійного демонізму [15, с.299]. Очевидно, саме таке поєднання діалектичної природи Універсуму метафорично викарбоване Гефестом на знаменитому магічному щиті, який він викував для легендарного Ахілла. Цей щит представляє собою модель світового життя. Таким чином Гефест ототожнювався, як і попередні Боги-творці, (африканський Гу, єгипетський Хнум, індійський Вішвакарман та ін.) із Деміургом, який відрізняється космічними масштабами своєї діяльності, творить не лише окремі об'єкти чи елементи світобудови, але й космос в цілому.

На наш погляд, образ Деміурга не тільки виявляє механізм опредметнення ідеалізованих (ейдичних) структур, але й виявляє механізм віртуалізації цих структур завдяки чисельним магічним перетворенням, синергетикою слова і діянь. В цьому явно виявляється його функціональна спорідненість із єгипетським Птахом та царицею Ісіс. Та за часів античності образ Деміурга набув міфолого-філософське значення, наприклад, в натурфілософії Філолая та Критія Деміург – це принцип, який зберігає сутність постійно змінюваних речей, і виражає творчий характер космогенезу та світовий розум. В діалозі “Тімей” образ Деміурга – творця космосу, ласкавого, благосного та благословенного батька, який створив небо, землю та її мешканців, використовується Платоном для інтегрального визначення ідеальних сутностей, що виступають ініціюючим фактором космогенезу [21, с.469-474].

За Аристотелем Деміург структурує Архе – мляву матерію першоелементів – від “нуса” й “розуму” до комплексу, що складається із підпорядкованої певній меті формальної причини. [2, с.434-43]. З цього випливає, що становлення космічно оформленої світобудови відбувається не як самочинний процес, а як продукт цілеспрямованої діяльності, яка передбачає наявність її суб'єкта. Про це свідчить древньогрецьке осмислення культурного пафосу активного перетворення, де структура діяльності припадає на суб'єктну складову, а не на об'єктно-предметну, як наприклад, у східних культурах.

Отже, Деміург виступає, навіть по відношенню до космосу, зовнішньою завершально-пояснювальною причиною (каузальною). Тобто, Деміург в цій іпостасі постає одночасно і як **суб'єкт** космотворення, який створює техноморфну модель космогенезу, завдяки внесенню у першоелементну основу гештальтної парадигми, і як **творець** світобудови. Саме такого суб'єкта тібетці називали “Памір” – “Батько світу”, який творить Всесвіт за своїм образом і подобою шляхом включення у хаотичну першооснову космізованої “організованої енергії” – “ентелехії”, та структурує системами голографічних ейдограм, породжених, за Гераклітом, головним принципом світу – “Логосом” [12, с.215-222].

На наш погляд, в цій опозиційній єдності матерії і форми, можливості і дійсності, як необхідної основи процесу творення, виявляється механізм віртуалізації макрокосмосу як креаційного акту. Цей процес космогенезу у Древній Греції знаходить своє пояснювальне значення у філософії через залучення міфічних образів, та спираючись на антропоморфний генетизм. Так Платон, виділяючи у якості необхідних компонентів креаційного акту, “те, що народжується; те, всередині чого звершується народження; і те, за образом чого зростає те, що народжується”, вважає, що “сприймаючи основу можливо уподібнити лону матері, зразок – батькові, а проміжну природу – дитині” [21, с.491].

Космокреаційна віртуалізація з часом, коли для людини древнього світу образ Бога стає все більш імперсональним, оскільки особистісний зв'язок із ним втрачається, переноситься на надсвітову Силу, що носить надприродний характер. Уявлення про таку Силу (Маніту) знаходять у індіців-алгонкінів. У папуасів така стихія відома під назвою **Онім**. У.Чеслінг,

зокрема, звертає увагу на присутність в уяві австралійських аборигенів якоїсь вічної, невизначеної, сили, що немає свого образу – **Вангарр**. Вона проявила себе у дні сотворіння світу і до сьогодні продовжує свій благосний вплив на все живе. Північноамериканські індіанці (дакоти) уявляють цю Вищу силу – **Вакан**, як Дещо втаємничене і непізнаване, очевидно, як містичне лоно, що служить втіленню всіх божеств, яким вони поклоняються. Жителі Малаї, полінезійці та африканські народи, називають цю силу – **Мана**. У ірокезів – це **Оренда**, а юленгори такий силі дали назву **Вангарр**, але, за свідченням Е.Дюркгейма, Е.Норбека, Е.Джеймса, Ч.Даусона, ця сила тотожна ідеї **Мана**, тому що огортає собою всю природу. А поєднуючи у духовній єдності людей, тварин, рослини і навіть каміння, ця сила здатна передаватися від одного предмета до іншого. Людина ж може стати її носієм у процесі посвячення або при безпосередньому контакті. Оскільки ця сила розподіляється нерівномірно, тому одні люди можуть бути наділені нею більше, а інші меншою мірою. Через це про людину, яка від інших відрізнялася здоров'ям, спритністю та красою, яку крім цього постійно супроводжувала удача, говорили, що вона має багато **Мани**.

Отже, у процесі імперсоналізації Вищої Єдності та її перетворення у невизначену Силу значну роль починає відігравати *Душа світу*, яку глибоко проаналізував В.С. Соловйов, вивівши виділення або відокремлення із Божественної Єдності образ **Богині-Матері**, при розгляді міфологічного процесу у давньому язичництві. В цьому культі знайшло своє втілення гостре відчуття містичності природи, одухотвореності Всесвіту, готовність і нагодувати весь світ, і втішити його. В ньому спеціалісти знаходять корені матріархату. Його подальше втілення, а, фактично – рекурсія рекурсії, знайшло відображення в ідеї “вічної жіночості”: у культових зображеннях жіночих фігур, так званих “венер”, які знайдені археологами у місцях прадавніх поселень європейського регіону. Певною мірою це пояснює і факт виконання в античні часи функцій жреця жінкою. Адже, що підтверджує нашу концепцію, саме жінка, особливо в обрядах, що пов'язані із родючістю та обоженням Землі, ставала живим втіленням незбагнених природних таїнств, і, зокрема, таємниці зародження живого та його появи на світ, а отже, і втіленням потенційних сил – основи віртуального. Сліди таких культово-обрядових відповідностей жінки можна знайти у первісних культурах, наприклад, у північних народностей, коли шаман-чоловік вбирався у жіночі обладунки. Інформація, яка підтверджує цю традицію, і зафіксована у сакральних фресках острова Крит, свідчить, що чоловіки в особливо священні моменти повинні були облачатися у жіноче вбрання. Зауважимо, що вбрання сучасних священників, наприклад, візантійського обряду, з очевидністю, вказує на цей зв'язок.

Виходячи з цього, ми можемо зробити висновок про те, що у первісних народів була вироблена універсальна парадигмальна матриця, яка із стадії інтегративно-лімінальної (невизначеної) континуальності, перетворювалася на певних етапах соціального розвитку у впорядковану ідеалізовану структуру, яку, за логікою нашого дослідження ми визначаємо – **об'єктивним віртуальним універсумом**. Тобто, це було втіленням ідеї надсвітової Сили, яка у космокреаційному акті виявляє здатність одухотворення всього суцього. А етнічна ментальність при залученні емоційних та інтелектуальних надбань у виявленні ноуменально-віртуальних властивостей макрокосмосу, отримала можливість структурувати цю матрицю взаємопов'язаними системами ідеалізованих голограм, залучаючи механізм ідентифікації мікро- та макрокосмосу.

Ці інтелектуальні надбання, що одночасно були символом одухотворення макрокосмосу і характеристикою його унікальних структурних утворень, в античній Греції мали не лише пояснювальне значення та переносилися на мікрокосм, але ставали закодованими міфічними образами. Прикладом можуть бути **Олімпійські боги** – боги недосяжного, але можливого світу. Віртуалізація виявляється уже в самій сутності цієї релігії. Якості богів віднаходилися настільки досконало, що згодом у Афінах навіть споруджується храм “Невідомому Богу”. Така віртуалізація свідомості в телеологічному розумінні могла бути своєрідним етапом підготовки свідомості людини цього культурного регіону і усієї Ойкумени до прийняття Благої Вістки, до наповнення і діалектичного створення парадигмальної матриці еволюційного зразка. У зв'язку із цим міркуванням доречно послатися на думку Е.В. Ільєнкова про те, що в релігії, а згодом в ідеалістичній філософії, людина усвідомлює свої власні діяльнісні здібності як деякий поза собою існуючий об'єкт. А бог (боги, демони, герої), в такому разі, на його думку, “тут відіграють роль ідеального зразка, у відповідності з яким суспільний організм формує у своїх індивідах реальні сили і здібності; освіта – залучення до створеної культури – здійснюється через всебічне

наслідування цьому ідеальному прообразу, а норми життєдіяльності, які засвоюються, усвідомлюються і сприймаються як божественні заповіді, як настанова предків, що має силу незаперечної традиції, силу вищого закону, що визначає волю і свідомість індивідів” [26]. Інші образи богів у своїй творчій потенції виявляли непередбачуване втаємничення: бог Океан, богиня Тефіда, Тартар, Аїд, Ереб, Атланти. Так бог сну Гіпнос, його брат Танатос, Зевс, Посейдон – це не химерні напівзвірі, як у Єгипті, вони антропоморфізовані, але при цьому в них залишаються можливості до (зооморфізму)! В чому і виявляються їх **інтегративно-віртуальні можливості**: боги можуть ставати птахами або іншими тваринами. Вони годуються нектаром і амброзією, є вічно молодими і безсмертними, рухаються зі швидкістю думки. У ототожненні Універсуму із богами їх наділено якостями надприродних двійників або ж природних процесів і явищ. Класичними зразками відображення цієї особливої можливості є твори Гомера “Іліада” та “Одісея”.

Віртуальні можливості відкривалися і в самій людині, в її поліанімізмі, адже людина, як і у древніх богів, мала декілька духів свого тіла: “псюхе”, “тюмос”, “ноос”. Ідея віртуальності виявлялася і у сакральних можливостях свідомості та її здатності все проникати, програмуючи при цьому майбутнє. Зокрема, це відобразилося в “Працях і днях” Гесіода, в його “Теогонії” та в легендах про п’ять поколінь людей: золотий, срібний, бронзовий, героїчний, залізний і аж до народження “сивих немовлят”. Також цю ідею можливо виявити, наприклад, при з’ясуванні змісту поняття “доля” (“мойра”, “морос”, “ананке”, “айса”).

Властивості втаємничених сил одухотворення можна прослідкувати на прикладі образу героїчного Прометей. Уявлення про особливий дар, яким господне провидіння у найдавніший час наділило людський рід, у Древній Греції втілювалося в міфічному образі титана Прометей, який заради людського спасіння з небес здобув животворний вогонь. Прометей наділив людей розумом, навчив мистецтву і ремеслам. У Есхіла в поемі “Прометей прикутий” є наступне ствердження:

*“...Розум і кмітливість
Я в них на той час несвідомих, посмів пробудити...
Вони очі мали, але не бачили,
Не чули, маючи вуха.
Тінями снів були неначе люди,
Увесь свій довгий вік не тямлячи ні в чому...
Запам’ятай, всі мистецтва – Прометейов дар”*

(переклад наш – В.З.). [24, с.11].

Цей особливий дар, під яким ми розуміємо дар віртуалізації свідомості та її подальшої інтеріоризації, передав Прометей у вигляді розуміння прикмет про явища природи, про потенцію чисел, про основу усілякої пам’яті – літери, про лікувальні властивості трав, надра землі, приручення тварин, ремесла і всі мистецтва. Прометей навчив людей проявляти й інші творчі форми самосвідомості: бачити у звичайному незвичні речі, адже його ім’я означає “провидець”, “ясновидець”, “той, який мислить наперед”. А олімпійський вогонь і дотепер символізує перемогу світла над темрявою, розкриття сил людського розуму і його потенційних можливостей.

Епос згодом опановується як спосіб раціоналізації мислення в галузі міфу, релігії про що свідчить творчість Гесіода та Овідія, оскільки вони вже намагалися виявити субстанційну основу світу і визначити першопричини буття в генетичному вимірі, хоча і використовували при цьому міфологічні образи. Овідій, [20, с.9-28], а ще більшою мірою Гесіод не просто відобразив трансформацію духовного життя суспільства в перехідний період від бронзового до залізного віку, він закладає новий жанр – пророчий, який не лише виявляє, але й, на нашу думку, фактично стверджує віртуальні можливості свідомості, що згодом у християнському апокаліпсисі виявить свою пророчу силу.

Гесіод одним із перших перекинув пластичний міст від міфології до філософського світорозуміння і світосприйняття. Пошуки природи універсуму і перші спроби його впорядкування здійснюються через прочитання розгорнутості віртуально-інтегрального світу в навколишньому. Тому феномен хаосу (“хаос” – древньогрецьке слово від дієслова “хайно” – відкритись, розгорнутись), над яким міркує Гесіод, є не антропоморфізований, як у китайців, шумер, єгиптян чи Гомера. Передідеалістичне мислення починається, на нашу думку, із встановлення ідеї про субстанцію. Це фактично і є пошуки того “монітора” свідомості, який вказує на можливість віртуалізувати у свідомості об’єктивну реальність, як домінуючу основу першопочатку діалектичної єдності об’єктивного та суб’єктивного віртуального універсуму, і

таким чином здійснити віртуалізацію свідомості, її діалектичний перехід у нову якість. Тобто, всі явища, які вимагають пояснювальних символів, можуть бути збережені у свідомості із характеристиками їх властивостей, але поки що без міри впорядкування та усталеної гармонії смислових координат. За допомогою цього “монітора” свідомості став можливий і подальший розвиток знаково-символічного середовища – семіосфери, яка, на думку Л.Леві-Брюля, у якості “нерозчленованої єдності” знакової системи архаїчного мислення і досі, наприклад, в Західній Африці, демонструє особливість її утилітарного та конкретно-чуттєвого значення.

І саме систематизація міфів здійснена Гесіодом, як втілення і результат духовної творчості, сприяла впорядкуванню та акумулятивності свідомості, даючи поштовх для оцінок, які згодом, через тисячоліття відобразяться у формулі В.С.Соловйова про те, що досконале мистецтво у своїй завершальній меті повинно втілити абсолютний ідеал у свідомості.

Прослідкувати подібну тенденцію організації та самоорганізації семіотичного простору, що веде до появи абстрактного мислення, а, отже, до усвідомлення ідеї віртуальності, ми можемо на прикладі функцій античних богів, які вже систематизовані, але самі боги від цього не стали повновладними. Наприклад, “Невідомим” Богом, який зміг би замінити Зевса, стає син Методи (богині мудрості) – Логос. Логос – це не просто слово, а слово розумне, філософська думка. Із чого ж вона виникає? За Гесіодом, – із Океану, адже для нього – це перш за Все найвеличніша світова ріка, – це живе створіння, прабатько усіх богів і титанів [23, с.250].

Нам в образі Океану Гесіода, як системі ейдичних структур та усвідомленої інтегративно-лімінальної континуальності, віртуалізація відкривається у виникненні специфічного інформаційного ланцюга, а саме: від образу Методи (мудрості) – до сина Логоса, який породжує і створює світ розумної думки. Отже, в Логосі закладено прообраз всього універсуму, із якого впорядковувався космос, як абстрактний умоглядний принцип. Тобто, космос як такий, що твориться свідомістю, (в даному випадку мікрокосмосом), а точніше тим духовним началом, що виступає посередником мікро – та макрокосмосу – мисленням як атрибутом світової субстанції (Б.Спіноза), виявляючи свою універсальність, яка згодом отримує статус здатності “мислячого тіла”.

Завдяки цій універсальності індивід отримав і здатність здійснювати емоційно-інтелектуальне утворення системи взаємопов’язаних голограм, які відіграють роль структурних ідентифікаційних кодів, що дають можливість впорядковувати інтегративно-лімінальну континуальність малого духовного світу за аналогією із великим світом. А раціоналізація знання у поєднанні із міфологічною свідомістю, викликала здатність людини до абстрактного мислення, що виявилось у створенні карбованих монет і алфавітного письма, у філософських пошуках єдиної субстанційної сутності буття: Фалес – вода, Анаксимандр – апейрон, Анаксимен – повітря, у працях древніх логографів.

Осмислюючи якості матерії, відомі філософи Античної Греції фактично і виявляли її віртуальну сутність, закріплюючи ці властивості за голограмними акумулянтами (*голограма* – грец. “*всезапис*”) – гілозоїзм, пантеїзм, панпсихізм, зоо – антропо та соціоморфізм. І досвід самоспостереження відіграв у цьому надзвичайне значення, зокрема у творчості Геракліта, який висвітлював діалектичну єдність людської душі (психеї) і загального логосу, як душі всесвіту, ідеєю про те, що: “душі притаманний логос, який самозбагачується” [12, с.132], в силу того, що людська душа є не лише проявом космічного вогню, але і його модифікацією, про що зазначав у своєму дослідженні Ф. Х. Кессіді. Дослідник античної філософії Е.Д.Фролов зауважує, що Логос Геракліта виражає містично зрозумілу, або містично відображену об’єктивну категорію. З уявленням про логос у Геракліта поєднується уявлення про душу. При цьому містичний вимір переконливо панує над реальністю. Це була спроба вирішити питання про співвідношення загального і особливого [24, с. 76].

В даному випадку таке співвідношення розглядалося через діалектичний взаємозв’язок абстрактного або божественного розуму, як загального полум’я, який своєю волею огортає Всесвіт, та людської душі як іскри – його невід’ємної складової. Тому, за Гераклітом, який першим у всеохоплюючому узагальненні поєднав життя природи і життя духу, істинна мудрість полягає у пізнанні задуму, який створив все через все. У його Логосі явно виражена “закономірність космічного процесу, закон співвідношення протилежностей” [3, с.69].

Як це не парадоксально, але, на нашу думку, зміст поняття “віртуальність” в античній філософії почав знаходити своє наповнення та відображення спочатку через легендарні міфи, відомі епічні та драматичні твори. Тобто, міфи допомагали зафіксувати, закодувати явища об’єктивної реальності через образи, що і до наших днів, на думку Ю.Канигіна, виконують роль інформаційних систем, які розшифровуються різними засобами наукового мислення і піддаються логічному аналізу [11, с.396-403].

І, можливо, саме ця образна форма думки, втілена у досконалих творах класичного мистецтва Еллади, зумовила такий бурхливий інтелектуальний прорив нової форми суспільної свідомості – “Фісікофілософії”, філософський пошук осмислення дивовижних таємниць об’єктивної реальності, протиріч, загадок, феноменів, який і в наш час дивує високим світоглядним рівнем.

Процес звільнення філософської думки, яка почала народжуватися, від полону міфологічних уявлень про світ і людину у Древній Греції відбувався настільки інтенсивно, що вже у 5 ст. до н.е. виникли філософські і космогонічні системи, у яких міф має значення не змісту основного сприйняття оточуючого світу, а образних засобів відображення думки, посиляючись при цьому на Емпедокла, Анаксагора, перших атомістів Левкіпа та Демокріта.

Доречним в цьому контексті є аргумент Б. Мерц, яка аналізуючи тенденції мемфіської теології, дійшла, на нашу думку, універсальної максими про те, що для кожного космогонічного феномена існувало не одне пояснення, а декілька, і всі вони вважалися однаково вірними Мерц [19, с.316]. Те ж саме ми можемо віднести до пояснення феноменів макрокосмосу в Древній Греції. «Я вважаю, – відзначає Б. Мерц, – що світ занадто складний, щоб його можна було досягнути за допомогою лише однієї системи поглядів. З цієї причини – і з інших, які можна підтвердити більш переконливими аргументами, мені подобається визначення професора Френкфорта, «багатоманітність підходів». Це опис того, що єгиптяни робили, а не псевдо психологічне пояснення чому вони це робили. Він точно і правильно називає основну тезу єгипетської релігії: «Наявні дюжини різних способів пояснити будь-яке існуюче явище – і всі вони вірні» [19, с.318].

Отже, знання про стани макрокосмосу, які ми визначаємо як віртуальні, відображалися через міфи на основі антропо- і зооморфних образів, а пізніше, у творців ранньої грецької науки про “природу”. Перших Аристотель називав „теологами”, других – „фізиками”. Пізніше розгортання цього змісту знаходимо у відомих епічних і драматичних творах.

У греків міфи, як результат первісної колективної творчості, носили характер донаукових світоглядних концепцій і тісно були переплетені не лише із релігією. Значне місце в них відводилося космогонічним концепціям, які впродовж античної історії набули статус філософського вчення про небесні сфери, першоелементи буття, про ойкумену. Віртуальна модель макрокосмосу трансформувалася від міфічного образу в логіку думки, в мислення лінійне, тобто, від універсальної офіційної релігії перейшла у ранг партикулярної, яка своїм синтезом задовольняла духовні потреби різних верств суспільства.

Таким чином, космічна тріада „небо – земля – людина”, що отримала у східних країнах, зокрема, у Китаї статус соціокультурної віртуально-інтегральної схеми у механізмі взаємодії ноуменально-феноменологічних подій, у Древній Греції багаторазово переосмислюється. Відбувалося це внаслідок розширення об’єктивних даних про ойкумену, виокремлення релігійних уподобань із язичницької віри до нових віровчень і внаслідок необхідності утвердити ціннісні орієнтації особистості у відповідності до локальної спільноти.

Людина Древньої Греції не в меншій мірі намагалася не лише збагнути свою духовну сутність, пізнати місце у Всесвіті, процес взаємодії мікро- та макрокосмосу, але й віднайти „організовану енергію”, яка створила Всесвіт, той динамічний принцип, що став втіленням всезагальної найвищої мудрості, яку ще у Древньому Єгипті визначили як „золотий перетин”. А традиції виявлення віртуальності макрокосмосу та його подальшої інтерпретації у Древній Греції не тільки збереглися, але надалі й примножилися, про що свідчать численні міфи, які мають у своїй основі давні міфологічні традиції, створені попередніми поколіннями жреців і мислителів.

Охоронці духовної історії людства “були наділені проникливістю сприйняття; вони дивилися і їх погляд в ту ж мить досягав своєї мети. Вони здобули великого успіху у баченні,

вони досягали прогресу в пізнанні усього, що є на світі. Коли вони дивилися навкруги, вони відразу ж бачили і споглядали від верху до низу небосхил і середину землі.

Великою була їх мудрість, їх бачення досягало лісів, скель, морів, гір і долин. Воістину вони були дивовижними людьми.

Вони були здатні пізнати все, і вони дослідили чотири кути неба, чотири точки неба, обрій неба і середину землі” [13, с.233].

В кожній країні були такі мислителі-мудреці, наділені Божим провидінням. У Древній Греції такими вважали Гомера, Гесіода, Піфагора, Сократа, Платона, Арістотеля і багатьох інших. Саме вони, спираючись на символіку міфічних образів фіксували, і цим, фактично, кодували явища об’єктивної реальності.

Як бачимо, ідея категорії «віртуальності» завдяки голограмним акумулянтам, які допомагали закріпити виявлені віртуальні аспекти макро- та мікрокосмосу, використовувалася в античній Греції дуже активно. Зокрема, вона інтенсивно осмислювалася Сократом. У Платона ми знаходимо міркування про потенційні можливості свідомості та душі у діалогах «Гіпій більший» [21, с.149-186], про душу та анемнесис у «Федрі» [21, с.777-842], про “ідеї” у «Федоні» [21, с.631-714], як явище, що поєднує мікро- та макрокосмос. Арістотель у “Метафізиці” теж не обійшов увагою цю проблему, і по-своєму намагався її розв’язати, осмислюючи концепцію “Третьої людини” [2, с.328].

Зміст сучасного поняття „віртуальність” закладався цими дивовижними творцями людської думки. Завдяки змісту міфів **об’єктивний віртуальний універсум** спочатку „прочитувався”, „розшифровувався” космокреативною особистістю, а згодом у посиленій рекурсії “вибудовувався” в новій мозаїці усвідомлення **віртуальної моделі макрокосмосу**.

Якщо для китайців **об’єктивний універсум**, у якому вони виявляли віртуальні можливості, був фактично, за висловом, М.Ліфшиця, [14] “першим дзеркалом”, то **суб’єктивний віртуальний універсум**, створений свідомістю для свідомості, служив “другим дзеркалом” – відображенням “першого”: величного закону Дао, тому дуже важливим був процес ідентифікації, ідентичності цьому закону. Даний механізм відшліфовувався у віках і за допомогою ритуалізації, як відображення та об’єктивації суспільної актуалізованої ідентифікаційної матриці у **суб’єктивному віртуальному універсумі**.

Таким чином, у античних греків, як ми бачимо, цей процес когерентності мікро- та макрокосмосу трансформується у процес самостворення, звідси такий потяг до пояснення світобудови (кожний мислитель, розглядаючи якийсь, як йому здавалося, домінуючий аспект, фактично посилював загальну картину, готуючи основу для теоретичної філософії і до необхідності створення не ідентичної, а всезагальної концептуальної парадигми макрокосмосу із подальшим перенесенням ідеї концептуальності у **суб’єктивний віртуальний універсум**. Цей процес яскраво відобразився спочатку в міфах, які відображали у античних греків синтез світобачення попередніх цивілізацій через доступні (популярні) образи, а згодом трансформувалася в світоглядний універсалізм, який при підтримці соціальної влади набув когерентного партикуляризму і завершився новою синтетичною філософією.

Дослідження цього механізму на основі звернення до культурфілософських традицій Давньої Греції допоможе нам у пізнанні різних аспектів віртуальності та її феноменів, для визначення потенціалу понять, що входять до системи категорії ідеального для подальшого виявлення антропологічної віртуальності, розширення дискурсивного ареалу концепту «віртуальний універсум, з’ясування його актуальності і механізму віртуалізації свідомості.

Література

- 1.Алексеев П.Н. Панин А.В. Теория познания и диалектика. – М.: Высшая школа, 1991. – 383с.
- 2.Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. Ред. В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
- 3.Богомолов А.С. Диалектический логос: Становление античной диалектики. – М.: Мысль, 1982. – 263 с.
- 4.Дубровский Д.И. Проблема идеального. – М.: Мысль, 1983. – 228с.
- 5.Здоровенко В. Віртуальність мікрокосму в системі світоглядних основ та філософських знань країн Давнього Сходу. Збірник наукових праць ДДПУ ім. Івана Франка “Людинознавчі студії”. – Дрогобич: Вимір, 2000. – Випуск другий. – 296с.

-
- 6.Здоровенко В. Проблема ідеального та проблема свідомості у концепції Д.І. Дубровського. Здоровенко В. Збірник "Проблеми гуманітарних наук": Наукові записки ДДПУ ім. Івана Франка. – Дрогобич: Коло, 2001. – Випуск сьомий. – 268с.
 - 7.Здоровенко В. Історичні форми виявлення віртуальності мікрокосму (На прикладі традиційної культури стародавнього Китаю). Збірник наукових праць "Філософські науки" – Суми: СДПУ ім. А.С.Макаренка, 2001. – 208 с.
 - 8.Здоровенко В. Аксиологія когнітивності в аспекті віртуальності. Науковий вісник Чернівецького університету. Випуск 309-310. Філософія. Збірник наукових праць. – Чернівці."Рута", 2006.
 - 9.Здоровенко В. Пізнання віртуальності душі в первісній духовній практиці. Науковий вісник Чернівецького університету. Збірник наукових праць. Випуск 410-411. Філософія. – Чернівці. "Рута". 2008. – 219 с.
 - 10.Здоровенко В. Концепція дивінації Цицерона та метафізика віртуальності. Людинознавчі студії: Збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка/Ред. Кол. Т.Біленко (гол.редактор), В.Скотний, В.Здоровенко та ін. – Дрогобич: Науково-видавничий центр ДДПУ імені Івана Франка, 2008. – Випуск вісімнадцятий. Філософія. – С.112-120.
 - 11.Каныгин Ю.М. Начало и конец времен: Новый взгляд на историю. – К.: А.С.К., 2005. – 464 с.
 - 12.Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). – М.: Мысль, 1972. – 312 с.
 - 13.Котрелл М. Сверхбоги. – М.: Изд-во Эксмо, 2005. – 304 с.
 - 14.Лифшиц М. Об идеальном и реальном //Вопросы философии, № 10. – М.: "Наука", 1984.
 - 15.Лосев А.Ф. Гефест //Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. /Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. Энциклопедия, 1991. – Т. 1. А – К. – 671 с.
 - 16.Мамардашвили М., Вопросы философии. №4,1992 //Мысль под запретом.
 - 17.Мелетинский Е.М. Демург //Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. /Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. Энциклопедия, 1991. – Т. 1. А – К. – 671 с.
 - 18.М. Еліаде. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андроген; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання /Пер. З нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 591 с.
 - 19.Мерц Б. Красная земля, Черная земля. Древний Египет: легенды и факты. /Пер. С англ. А.И. Коршунова. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2004. – 457с.
 - 20.Овидий. Собрание сочинений: в 2-х т. – СПб.: Биографический институт "Студия Биографика", 1994. – Т. 1. – 512 с.
 - 21.Платон. Диалоги. Книга вторая /Платон; [пер. с древнегреч. Н.В.Самсонова, А.Н.Егунова, С.С.Аверинцева, С.Я.Шейман-Топштейн, С.П. Кондратьева; ввод. Ст. к 3-4 тт., к диалогам «Филеб», «Тимей», «Критий» А.Ф.Лосева; ввод. Ст. к диалогу «Государство» В.Ф. Асмуса; примеч. К диалогам, указ. И библиогр. Сост. А.А.Тахо-Годи]. – М.: Эксмо, 2008. – 1360 с. – (Антология мысли).
 - 22.Рожанский Н.Д. Ранняя греческая философия //Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики /Издание подготовил А.В.Лебедев. – М.: Наука, 1989. –576с.
 - 23.Соколов М.Н. Океан мировой //Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. /Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. Энциклопедия, 1992. – Т. 2. К – Я. – 719 с.
 - 24.Фролов Е.Д. Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1981. – 160 с.
 - 25.Шюре Э. Великие посвященные: очерк эзотеризма религий /Эдуард Шюре; [пер. с фр.]. – М.: Эксмо, 2007. – 480 с. – (Зарубежная классика).
 - 26.Ильенков Э.В. Античная диалектика как форма мысли //Режим электронного доступа: [http: /caute /net/ruilyenkov/texts/phc/antdia/htm](http://caute/net/ruilyenkov/texts/phc/antdia/htm)

Summary

Zdorovenko V. The Logical State of Virtual Universe in the Myths and Philosophy of the Antic Greece. (The transcendental world of the soul). Exploring the process of the formulating conceptual model of the macro cosmos in the Antic Greece, the author of the article have made analysis of the historical tendencies of spiritual action, which allows to clarify the definitive comprises of the anthropological virtuality, and the mechanism of the virtualization of the consciousness . Thereby the author obtains the possibility to make a stance of the explication of the category "the perfect", like the system of social-cultural configurations, social symbols of the community and of the individual consciousness by the concept, which is named the "virtual universe".

МІФ У КЛАСИЧНОМУ ПСИХОАНАЛІЗІ ЗІГМУНДА ФРОЙДА

Подается анализ Фрейдовой концепции мифа. Подчеркивается, что фундатор психоанализа не был исследователем мифологии, а интерпретатором содержания и символики отдельных мифов с позиций своего учения, а также творцом мифов про свою теорию и самого себя.

Ключові слова: З.Фрейд, Едипів комплекс, інцест, класика, лібідо, миф, нарцисизм, психоаналіз.

Зигмунд Фрейд належить до тих мислителів та учених-практиків, про яких кажуть, що про них написано більше, ніж вони самі написали. До того ж він досьогодні має як численних прихильників і послідовників, так і противників і критиків. І якщо представники теоретичної та експериментальної психології поступово поривали з ним ще при його житті (А.Адлер, О.Ранк, К.Юнг та ін.), то дослідники психології творчості, мистецтвознавства, літературознавства, політтехнології, а з іншого боку, широкий загал – продовжують перебувати в полоні чар Фрейдового вчення. Привабливість і популярність його теорії, зокрема, в тому, що вчений все тривале і плідне життя творив власний миф про самого себе та про свою теорію. Тож як усякий миф, він захоплює своєю таємничістю, незвичністю, недоведеною до кінця думкою та й скандальністю, що збентежила не лише «порядних громадян» Відня другої половини 19 ст. – першої половини 20 ст., а й усієї Європи, а відтак Америки. Оскільки невичерпною виявляється сутність, зміст і символіка мифу, а з іншого боку, невичерпною залишається природа несвідомого, то й сучасні вчені й філософи звертаються до творчості Фрейда (С.Гроф, Ф.Капра, Р.Тарнас, А.Пікок, Г.Гант, К.Вілбер та ін.). Саме в цих авторів учення Фрейда розглядається не лише з позицій клінічної практики чи естетичних інтерпретацій, а й у контексті культурно-історичних і навіть космічних вимірів сутності несвідомого.

Досліджуючи міфологічну концепцію фундатора психоаналізу, ми маємо на увазі миф (міфологію): а) як реальність, що сама себе здійснює й оповідає в усній формі; б) як спонтанна діяльність людської фантазії; в) як світогляд (свідомість); г) як вигадка (легенда). Останній підхід був притаманний, як відомо, християнській церкві та європейській науці аж до Дж. Віко й романтиків. Знайомство з основними працями Фрейда, такими, як «Тлумачення сновидінь», «Тотем і табу», «Я і Воно», «Вступ до психоаналізу» дає підстави говорити, що вчений виробив свій підхід у розумінні мифу (міфології). Особливість його міфологічної концепції можна звести до таких основних моментів: а) звернення лише до тих мифів, які б підтверджували настанови його психоаналітичного вчення; звідси випливає, що б) Фрейд не був дослідником мифів, а *інтерпретатором* їх змісту, сюжетів, героїв та символіки; в) якщо вчений не знаходив підтвердження своїм припущенням у класичних мифах, то він ставав також *творцем* мифів (напр., «Тотем і табу»), в тому числі про свою теорію й самого себе. Водночас позитивної оцінки заслуговує виявлена ним подібність сновидінь та міфологічної символіки, яка підтверджувалася й підтверджується подальшим розвитком психології. Сказане визначає **актуальність** пропонованої статті. **Метою** дослідження стає питання про те, якою мірою Фрейдове розуміння мифу допоможе збагнути міфологію як реальність і як світогляд (тобто онтологічно-сміслові виміри) в духовно-творчому становленні людства й окремого індивіда.

Бібліографія з дослідження творчої діяльності вченого надзвичайно велика й може бути темою окремої статті або розділом монографії. Про нього писали й пишуть від психологів і психотерапевтів до філософів, політологів та мистецтвознавців. Серед зарубіжних назовемо тих, що входили до вузького кола його учнів та послідовників, які згодом ревізували позиції свого вчителя й заснували свої напрями. Тут уже згадані А.Адлер, О. Ранк, К.-Г.Юнг, а також майже всі представники Франкфуртської школи, що прагнули поєднати марксистські постулати з результатами й висновками З.Фрейда та інших його послідовників. З іншого боку, варто назвати Юнгового учня й соратника Еріха Ноймана, який розкрив хибність Фрейдових настанов та постулатів. Ідеться передусім про природу лібідо, «Едипів комплекс», сутність і зміст міфологічного світогляду й символіки.

Хоча Фрейда зазвичай відносять до модерної доби, однак завдяки новому прочитуванню й тлумаченню він став популярним і в добу постмодернізму. Ревним

послідовником й оригінальним інтерпретатором творчості Фрейда став французький філософ Ж.Лакан, який, зокрема, батьківський комплекс вивів за межі «сімейного роману», включивши його в широкий соціокультурний, політичний та комунікативний контекст [2, с.228-231]. Інший класик постмодернізму Ж.Деріда під впливом Фрейда аналізує батьківсько-синівські взаємини (виходячи з позиції європейського логоцентризму та етноцентризму), перетворюючи цю сферу в метафору для позначення колоніальної політики європейців [2, с.122-124].

Серед українських учених-психологів, мистецтвознавців та філософів, що зверталися до творчості Фрейда, варто назвати: Л.Левчук, В.Табачковського, Роменця, М.Зубрицької, Н.Зборовської та ін. Привабливим став Фрейд (у тому числі завдяки інтерпретації Лакана й Деріда) і для речниць постмодерністського фемінізму, серед яких виділяються Ю.Крістева, Л.Ірігаре та Е.Сісу, які висувають ідею «доедипівської лібідозної енергії». Цим вони прагнуть відновити гендерну справедливість щодо жінки-матері як в архаїчному, так і сучасному суспільстві через свою інтерпретацію психоаналізу [2, с.341-345].

Дослідники творчої спадщини вченого відзначають її особливості, які полягають у тому, що коли брати його досвід як психотерапевта, його методику й практику, то вони значною мірою прийнятні й сьогодні. Що ж до його теоретичних, методологічних настанов і тлумачень, то саме вони виявляють свою обмеженість і суб'єктивізм. Адже, як висловився К.Юнг про свого вчителя, а відтак опонента, «Він не був ні психіатром, ні психологом. Не був він і філософом, аж надто, що він не знав навіть найелементарніших речей, неодмінних для занять філософією» [8, с.45].

Звернення до літератури, присвяченої феномену Фрейда як ученого і як особистості, виявляє дві основних настанови у ставленні до його спадщини, притаманних європейській класичній філософії: *віра* чи *розум*. Так, його прихильники й послідовники від початку *повірили* у психоаналіз і, що головне – в ті висновки, що їх учений і лікар виводив з власної клінічної практики. Стиль викладу його лекцій і текстів (при першому знайомстві) приваблював і досі приваблює своєю загадковістю, езотерикою, довільною інтерпретацією й навіть напівправдою, а також введенням нових понять-образів. Тож «віруючі-вчені» від психоаналізу розвивають теорію свого метра, вдаючись до таких самих способів, прийомів, загадкових термінів та поворотів думки. Іншими словами, вони продовжують життя фрейдівського міфу. Особливо цим відзначаються класики постмодернізму. Натомість інша частина дослідників творчої спадщини Фрейда стоїть на позиції *критично-раціонального* підходу. Так, учень і послідовник Юнга Е.Нойман у праці «Історія походження свідомості» (російський варіант «Происхождение и развитие сознания») [3] подає розлогу критику Фрейдівського вчення й особливо розуміння і тлумачення міфу та його роль у виникненні й розвитку людської свідомості як в індивідуальному, так і соціокультурному аспектах. Виразно негативну позицію посідала й значна частина психологів США, які невдовзі після утвердження психоаналізу в американській психологічній науці оголосила про його повний занепад (Уэльс Г. Крах психоанализа).

Чимало дослідників, як це показує Гарін, автор книги «Психоаналіз і містика», виводили специфіку вчення Фрейда з його рис характеру, а також стану його психіки (комплекси, фобії, манії). А й справді, без перебільшення можна говорити, що на цій галузі психології та психотерапії значною мірою відбилися особистісні характеристики її творця. Тобто лікуючи хворих, Фрейд намагався з'ясувати природу та причини своїх власних нервових та психічних недуг. Тож як представник експериментальної науки й піонер у відкритті її нової галузі, він свої гіпотези відстоював як ревний християнин догмати й «Символ віри». Виступаючи проти містики й релігії, він прагнув перетворити психоаналіз на «інтелектуальну релігію», стати новим «месією». Всі його душевні колізії впливали з особливостей культури, до якої він належав (євреї з походження), зневаги до батька й надмірної оцінки ролі матері в дитячий та підлітковий період (див. кіносценарій Сартра «Фрейд»). Це значною мірою вмотивувало його звернення лише до окремих міфів, їх сюжетів, персонажів та символів, а також до творчості окремих митців, життя й душевні пошуки яких були подібними до Фрейдівих. Цим пояснюється, зокрема, його увага до особи Ф.Достоевського як людини й письменника, для якого теми «підпілля» людської душі, батьковбивства, замаху на суспільний лад були домінантними. Сьогодні вже стало загальноновизнаним, що російський письменник потерпав від нападів епілепсії та гермафродитизму, що значною мірою позначилося на тематиці й спрямуванні його творчості.

Такою самою тенденційністю відзначається тлумачення Фройдом картини Леонардо да Вінчі «Свята Анна», усмішка якої подавалася як сексуальне загравання мачухи художника (з якої писався портрет) до малолітнього пасинка [8, с.41-42].

Проблеми міфологічних та релігійних сюжетів, персонажів та символіки, їх інтерпретація викладені в таких основних працях Зигмунда Фрейда: «Тлумачення сновидінь» (1900), «Тотем і табу» (1913), «Вступ до психоаналізу» (1917), «Я і Воно» (1923); «Майбутнє ілюзії» (1927), «Невдоволення культурою» (1930), «Мойсей і монотеїзм» (1938).

Ще раз наголошуємо на тому, що Фройд не був дослідником міфів (як, наприклад, Б.Малиновський, Е.Дюркгайм, О.Лосєв, К.Юнг чи М.Еліаде), їх змісту і впливу на розвиток інших форм світогляду, творчої діяльності, культури загалом. Його можна назвати хіба що *інтерпретатором* окремих класичних грецьких міфів, сюжетів та персонажів, а також міфологічної символіки, що мали підтвердити основні ідеї, на яких ґрунтувався психоаналіз. Водночас він виступив і як *творець міфу* про первісні чинники людської моралі та культури, що викладено у згаданих працях. Як зазначає І.Гарін, «Фройд надав своєму вченню синкретичної форми науки-міфу» [1, с.80]. Виразною ознакою його концепції психоаналізу було й те, що це вчення створювалося й набирало впливу так, «ніби воно ізольоване від свого філософського й наукового тла. Це вчення ні частково, ні повністю не поділяє ідей, що лежали в основі інших сучасних йому вчень, а поза тим, у ньому навмисно не підкреслюється зв'язок з його духовними витоками» [8, с.35]. З іншого боку, «Фройд, подібно до Ніцше та світової війни, подібно до свого літературного еквівалента Джойса, ...відповідає на питання, якою недугою хворіло дев'ятнадцяте століття» [8, с.40]. А це потребувало відповідної «переоцінки цінностей» буржуазного суспільства, яка у Фрейда набула епатажного й не завжди науково коректного характеру.

Як лікар-практик, Фройд починав лікування неврозів та психічних недуг засобами гіпнотичного впливу, завдяки чому пацієнт повертався до перенесених вражень дитячого віку, а також (як покажуть представники глибинної психології) до архаїчних шарів колективного несвідомого. Тобто пацієнт повинен був у гіпнотичному стані розповісти про свої нервові чи психологічні травми, яких він зазнав у дитячому віці (переляк, фізичне насильство, статеві домагання тощо), які й спричинили подальшу хворобу. Згодом учений переконався, що через гіпноз лікар впливає на автентичність оповідей пацієнтів, а тому почав застосовувати метод «вільних асоціацій», коли хворий мав вільно висловитися щодо своїх душевних проблем та конфліктів.

Завдяки цим та іншим методам психоаналіз справді відкрив глибинні чинники нервових та психічних хвороб людей. В основі таких хвороб лежав конфлікт між первісними інстинктами й потягами, сформованими в доісторичний період і збереженими в кожному індивіді, з одного боку, а з іншого – тими обмеженнями й заборонами, яке накладає цивілізоване суспільство з його інституціями сім'ї, церкви, школи, держави тощо. Так історично формувалися людські взаємини, мораль, коли людина дедалі більше позбувалася природних чинників своєї поведінки й пристосування до навколишньої природи та взаємин між людьми. Або, як кажуть у такому разі, онтогенез (індивідуальний розвиток людини) у стислій формі повторює філогенез (історико-суспільний розвиток). Цей встановлений наукою факт дав підстави Фрейдіві вибудувати тричленну структуру людської психіки: а) найглибший шар – несвідоме «Воно», що якраз становить енергетично насичену суміш потягів та інстинктів і є джерелом інших елементів структури; б) «Я» – свідомою частиною, що формується під впливом вражень од зовнішнього світу і прагне досягнути й підпорядкувати собі всі процеси, що відбуваються в людській душі; г) «Над – Я» – елемент запропонованої Фрейдом структури, змістом якого є виховання, що попервах спирається на авторитет батьків, а відтак – на етнічні та соціокультурні традиції. Виходячи із запропонованої структури психіки, Фройд був переконаний, що наше свідоме Я затиснуте між двома психічними утвореннями; це неминує породжує конфлікти, а отже, провокує нервові та психічні розлади людини.

Клінічний досвід самого Фрейда та його попередників і вчителів (французький невропатолог Шарко), дозволив виявити чимало переживань та притлумлених інстинктів, серед яких основна роль відводилася сексуальним потягам дитини до батьків протилежної статі, різноманітних сновидінь пацієнтів, що також стосувалися їхнього дитячого віку. Це, на думку Фрейда, становило основний зміст несвідомого, що породжувало конфлікти зі свідомою частиною психіки. Найпотужнішим потягом, як вважав Фройд, був дитячий сексуальний інстинкт. Підтвердженням цим здогадам та спостереженням були дослідження вже згаданого

Шарко. Так, І.Гарін засвідчує: «В одній з розмов з молодим Фройдом Шарко між іншим зауважив, що джерело багатьох симптомів хворих невротами, приховується в особливостях їх статевих життів» [1, с.14]. Крім того, зміст, символіка й емоції, що їх наново переживали пацієнти (деякі з них ототожнювали себе з відповідними персонажами), багато в чому збігалися зі змістом та символікою класичних грецьких міфів і часто-густо мали сексуальне спрямування. Особливий вплив на самого Фрейда справив міф про Едипа, покладений в основу трагедії Софокла «Цар Едип». Основний зміст цього міфу зводиться до того, що фіванському цареві Лаю Аполлоном було провіщено смерть од руки його власного сина й одруження з царською дружиною (тобто матір'ю). Щоб цього не сталося, царське дитя було віднесене з дому для загибелі. Однак його було врятовано. Згодом вихований царською родиною Корінфа повнолітній Едип, подорожуючи, вбив одного вельможу з іншого царства й одружився з його дружиною. Це якраз і був його батько Лай і матір Йокаста. Едип згодом дізнається про свій учинок, виколує собі очі й на схилі років у присутності Тесея зникає в землі, що розступилася.

Перебіг трагедії та її фінал дали Фройдові підстави зробити узагальнений висновок, згідно з яким, у кожному хлопчикові живе потенційний убивця свого батька, що прагне його усунути як конкурента в боротьбі за оволодіння своєю матір'ю. А згаданий міф послужив для нього доказом його припущень, що впливали з лікарської практики. Через це, на переконання вченого, будь-який хлопчик переживає *Едипів комплекс*, який супроводжує його все життя й позначається на його психічному здоров'ї. Все це відбувається на несвідомому рівні, а неможливість реалізувати сексуальний потяг трансформується або у відповідні психоневротичні стани, або каналізується в різноманітні прояви творчої діяльності, культури загалом. У міфі про Едипа Фройд шукає підтвердження своїй ідеї про найпотужніший інстинкт людини, а саме сексуальний, названий ним *лібідо*, який проявляється ще на стадії долюдської спільноти і залишається у глибинних шарах психіки будь-якої цивілізованої людини. Подальші дослідження послідовників та опонентів Фрейда розкриють хибність такої інтерпретації як символіки самого міфу про Едипа, так і Едипового комплексу (Ранк, Юнг, Нойман, Фром, Гроф).

Як пізніше покаже Нойман у вже згадуваній праці, первісне суспільство пережило також період, коли прагнення повернутися до райського стану материнського лона (життєдайна матір-природа) замінюється настановою «Вбити матір!» (земля-матір восени, коли вона поїдає все породжене навесні) [3, с.179-194]

Однак провідні ідеї Фрейда намагалися розвивати (в тому числі через поєднання з марксизмом) представники Франкфуртської школи, а також значною мірою класики постмодернізму, серед яких варто назвати Ж.Лакана, Ж.Дельоза, Гватарі та ін.

У праці «Тотем і табу» Фройд постає вже не як інтерпретатор, а як *творець міфу*. Під впливом теорії Дарвіна («Походження видів і статевий добір») він подає легенду (свій міф) про первісну орду, в якій дорослі сини вбивають свого батька, щоб заволодіти матір'ю та іншими самицями. Однак згодом вони проймаються глибоким почуттям вини й гріха, що стає визначальним чинником моралі та інших духовно-культурних цінностей цивілізованого суспільства. І таке почуття на несвідомому рівні супроводжує всіх людей упродовж усього культурно-цивілізаційного розвитку.

Оскільки культура й цивілізація наклала заборону на інцест (кровно-родинні шлюби), але не знищила сексуальний інстинкт, остільки сексуальні фантазії хлопчиків (і дівчаток), а також часто-густо дорослих, дають про себе знати у снах, набуваючи символічних форм. Своє завдання Фройд убачав у тому, щоб витлумачити сни загалом й відповідну символіку, аби, з одного боку, збагнути їхню природу, а з іншого – завдяки цьому зняти внутрішні душевні конфлікти пацієнта, які виливаються у відповідні патологічні стани.

Однак варто зауважити, що його тлумачення снів та символів здебільшого мали довільний та прямолінійний характер. Так, лібідо (сексуальний потяг) він тлумачив як неодмінне почуття кожної дитини до батьків протилежної статі, так само, як і бажання хлопчика смерті своєму батькові як суперникові, а дівчинки, відповідно, – матері. Насправді, як це ми побачимо далі, такі інстинкти, хоча й набувають відповідного вираження (символічного в тому числі), не мають стосунку до конкретної людини чи дитини, або ж їх прояв засвідчує якраз про певні ознаки психічних відхилень у бік архаїчних несвідомих нашарувань людської природи. Щодо символіки снів та міфів, то Фройд виводить їх зміст із подібності певних предметів зі статевими органами. Це можуть бути якісь природні або штучні речі видовженої форми (парасольки, жердини, дерева, ножі, кинжалі тощо), які символізують чоловічий орган, і

посудини чи заглибини (колодязі, ями, глечики, пляшки, кишені, шафи тощо), які, на думку психоаналітика, мають символізувати жіночий орган. [6, с.144-164].

Окремо потрібно сказати про такий стан людини, як *нарцисизм*, що його Фройд так само запозичив з грецької міфології. Як відомо, Нарцис – прекрасний юнак, що відмовив у коханні німфі Ехо, за що богиня справедливості Немесіда прокляла його на любов до самого себе. Нарцис закохується у своє відображення у воді й помирає від туги. Фройд тлумачить цей міф так, що кожна людина на рівні немовляти переживає цілісну енергію лібідо, або спрямованості на самого себе, стан самокоханості, або автоеротизму, а вже згодом має об'єкт любові, чи сексуальної спрямованості на сторонній об'єкт. Хоча і в цьому разі, вважає Фройд, людиною керує егоїзм, або ж принцип задоволення свого Я. Іншими словами, як каже вчений, «сексуальний об'єкт відтягує до себе певну частку нарцисизму Я, і він стає очевидним у формі так званої «сексуальної переоцінки» суб'єкта» [6, с.423].

Незважаючи на основну увагу до сексуального інстинкту як визначального, що пронизує всю діяльність Фрейда як ученого й практика, все ж потрібно відзначити, що в кінці свого творчого шляху він відмовляється від принципу «пансексуалізму» й починає говорити про два найважливіших протилежно спрямовані вектори лібідо – інстинкти життя і смерті. Перший був названий ним як *Ерос* (бог кохання), натомість другий назвали його послідовники як Танатос (бог смерті, рідний брат Гіпноза – сну). Ці інстинкти можуть уживатися в кожній людині, а можуть розподілятися так, що в одній людині переважає інстинкт життя, а в іншій – смерті. Певною мірою це проявляється в таких спрямуваннях людської психіки, як *садизм* та *мазохізм*. Поглиблений аналіз сутності мазохістського типу подано у праці неофройдиста Еріха Фрома «Анатомія людської деструктивності». Тут індивідуальні риси людини (конкретно Гітлера і Сталіна) та чинники формування їхньої біографії розглядаються в контексті їх руйнівної соціальної діяльності, названої *некрофілією* [7, с.244-251, 321-367].

Хоча Фройд свої дослідження зосередив назагал на індивідуальному несвідомому, однак наведені соціально-психологічні висновки з його теорії вказують на її продуктивність та евристичний потенціал, а з іншого боку – на актуальність досліджень глибинної сутності людської душі та її вічного антагоніста – матерії. Започаткована Декартом ідея психофізичного паралелізму набула свого розвитку в тому, що виявлення глибинних несвідомих (невидимих) шарів людської психіки Фрейдом (тобто внутрішнього світу) відбувалися практично в той самий період, що й відкриття Бекерелем радіоактивності (1896), створення спеціальної (1905) та загальної теорії відносності Айнштайном (1916), розщеплення ядра атома Резерфордом (1919), тобто елементарної структури матерії. Однак класик психоаналізу не хотів помічати цього своєрідного збігу в психоаналітичних дослідженнях та новітніх відкриттях фізики. Це відтак стало предметом аналізу К.Юнга, що тісно співпрацював з одним із творців квантової механіки В.Паулі. «...Юнг відкрив, що дослідження у сфері аналітичної психології підштовхнули вчених до створення понять, які згодом виявилися напрочуд подібними до тих, які розробили фізики, відкривши елементарні частки» [9, 308]. Звідси залишався один крок до вже усталеної сьогодні ідеї про витоки всіх знань з глибин міфологічного сприйняття світу й архаїчних шарів несвідомого, а також феномена акаузальних зв'язків, що його Юнг і Гроф назвали *синхронією*.

Оскільки дослідження Фрейда стосувалися лікування відповідних патологічних нервових та психологічних станів (в результаті чого здійснюється регресія до архаїчних пластів індивідуального й колективного несвідомого), ознайомлення з його концепцією міфу та його символіки дозволяє відзначити, що вчений певною мірою розкрив сутність *психогонічної* функції міфу, тобто зародження душі з надр міфологічної реальності.

Викладене в нарисі про міф у контексті класичного психоаналізу дозволяє зробити деякі висновки з урахуванням як позитивних, так і негативних моментів.

І. У класика психоаналізу Зигмунда Фрейда міф, (міфологія) саме як реальність і спосіб життя не був предметом спеціального дослідження. Натомість у полі зору вченого опинялися такі міфи, сюжети й герої, а також відповідна символіка, які витлумачувалися а) з позицій основних настанов психоаналізу, що визнавав глибинною психічною енергією сексуальний інстинкт (лібідо), який позначався на всьому подальшому житті людини; б) психотерапевтична практика вченого була також умотивована пошуками відповіді на питання (поза межами тодішньої науки психології та клінічної практики – в міфологічних сюжетах, героях та символіці або мистецькій творчості) про свій власний стан, який мав виразні ознаки нервових та психічних недуг.

2. Запропонована Фрейдом структура людської психіки, де свідомі частина нашого Я займає доволі незначне місце, а несвідомі інстинкти (Воно), з одного боку, й вимоги традиції та культури (Над – Я) – з іншого – постійно впливають на реальну поведінку й діяльність

людини, – розширило наші уявлення про людину не лише як про свідому істоту, а як таку, що у свою психіку (душу) включає неусвідомлені елементи. Людина врешті-решт уявлялася в контексті цілісної еволюції від тваринних предків до носіїв культури; вона ставала людиною тією мірою, якою культура вгамовувала потужні інстинктивні комплекси.

3. Незважаючи на те, що Фройд дотримувався ідеї тотожності між онтогенезом та філогенезом, все ж його науковий інтерес був прикутий до індивідуального несвідомого. Це призводило до того, що, приміром, Едипів комплекс тлумачився як неодмінний для кожної дитини, а його притлумлення нібито неодмінно призводило до неврозів, а в кращому разі – до сублімації, спрямування в інші напрями діяльності, творчої в тому числі. І культура – в такому разі – ставала «цензурою», репресивною інституцією.

4. Віра в незаперечність й істинність своїх висновків та гіпотез призводила до упередженості в тлумаченні творчості деяких митців. Так, творчість Леонардо да Вінчі подавалася без уваги на те, що геніальний італієць був не лише видатним живописцем, а й алхіміком, астрологом, а також належав до таємного ордену. А в такому разі психологічна характеристика Леонардо, подана Фройдом, без сумніву, виявляється неповною й упередженою.

5. Варто звернути увагу й на те, що ревні послідовники Зигмунда Фрейда не надали належного значення його довільної інтерпретації міфу про батьковбивство, про Едипів комплекс, пояснення сутності й мотивації інцестуозних потягів тощо. Все це було сприйнято як історично dokonані факти, з яких бере початок розвиток людської культури та цивілізації. Ба більше, якщо не критично ставитися до деяких висновків і теоретичних інтерпретацій, то доведеться визнати, що на наших предках лежить своєрідна «презумпція вини». З цього випливає цікавий висновок, що коли б не наші первісні комплекси й потяги, то суспільство пішло б зовсім іншим шляхом і не несло б на собі тягарів сучасної цивілізації. І як би високо не ставили ми заслуги творця психоаналізу, спотворена «історична оптика» послідовниками виявляє методологічні обмеження його екстраполяцій на інші галузі знання й культури, а з іншого боку – їхньої наукової об'єктивності. Адже навіть Ж.Лакан прагнув витлумачити культурно-цивілізаційні процеси та їх репресивну роль щодо окремого індивіда з позицій Фрейда. Значною мірою це стосується й творця психоаналітичної психології Дж.Франкла [4]. Іншими словами, захисники вихідних настанов психоаналізу (значною мірою хибних) розвивають їх фактично незважаючи на критику з боку *О.Ранка*, *К.Юнга* й особливо *Е.Ноймана*, а відтак речників трансперсональної психології (*С.Гроф*, *Р.Тарнас* та ін.), які глибоко проаналізували діалектику індивідуального й колективного несвідомого (вчення про архетипи, про незвичайні стани свідомості, про голографічні виміри реальності).

Література

1. Гарин И.И. Психоанализ и мистика: от Фрейда до Франкла. Сознание-бытие /И.И.Гарин. – К.: Мастер-класс, 2007. – 704 с.
2. Енциклопедія постмодернізму /[за ред. Ч.Вінквіста та В.Тейлора; [пер. з англ. В.Шовкун. Наук. ред. пер. О.Шевченко]. – Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. – 503 с.
3. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания /Э.Нойманн; [пер.с англ.]. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1998. – 464 с.
4. Франкл Дж. Археология ума /Джордж Франкл; [пер. с англ. А.Г.Вронской]. – М.: АСТ: Астрель, 2007. – 254с.
5. Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет /З.Фрейд. – Книга 1. Тбилиси, «Мерани», 1991. – 397 с.
6. Фрейд З. Вступ до психоаналізу /З.Фрейд; [пер. з нім. П.Тарашук]. – К.: Основи, 1998. – 709 с.
7. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности /Э.Фромм; [пер. с англ.Э.М.Телятниковой]. – М.: Республика, 1994. – 447 с.
8. Юнг К.Г. Дух в человеке, искусстве и литературе /К.Г.Юнг; [науч. ред. перевода В.А.Поликарпова]. – Мн.: ООО «Харвест», 2003. – 384 с.
9. Юнг К.Г. Человек и его символы /К.Г.Юнг, М.Л.фон Франц, Дж.Л.Хендерсон та ін.; [под общ. редакцией С.Н.Сиренко]. – М.: Серебряные нити, 1998. – 368 с.

Summary

Chorny I. Myth in Sigmund Freud's Classical Psychoanalysis. The article carries out the Froyd's analysis of the concept of myth. It is emphasized that the founder of psychoanalysis was not a scholar of mythology and interpreter of the content and symbolism of certain myths of his teaching position as well as the creator of myths about his theory and of itself. **Keywords:** S. Freud, Oedipus complex, incest, classic, libido, myth, narcissism, psychoanalysis.

ЗМІСТ ПОНЯТТЯ НЕСВІДОМОГО У РІЗНИХ НАУКОВИХ МЕТОДОЛОГІЧНИХ СИСТЕМАХ

У статті розглядається проблема науковості знань про несвідоме, науковий статус психоаналізу як теорії несвідомого. Автор приходить до висновку, що відмінності в принципах демаркації наукового та ненаукового знання традиційної та постнекласичної систем зумовлюють різний підхід до розуміння основ науковості змісту несвідомого.

Ключові слова: несвідоме, психоаналіз, постнекласична методологія, науковість, тоталогія.

Актуальність. Окреслити наукові основи змісту несвідомого виявляється непростим завданням, у процесі якого ми повинні оперувати двома поняттями, зміст яких постійно переозначається, розвивається та набуває нових смислів. По-перше, несвідоме, давно перебуваючи в колі філософських інтересів, концептуально, інституційно і дисциплінарно оформившись лише на початку ХХ ст. у психоаналітичній теорії, досьогодні зберігає свою евристичність та є «відкритою системою», яка постійно доповнюється і оновлюється. По-друге, науковий світогляд, та й, власне, критерії науковості, нераз змінювалися. Складність поставленого завдання якраз і полягає в тому, щоб простежити розвиток обох понять у взаємозв'язку.

Науковий статус несвідомого, психоаналізу як теорії про несвідоме розкривався у працях А.Руткевича, Н.Автономової, П.Гуревича, Ч.Райкрофта, М.-Л. фон Франц та багатьох інших дослідників. Проте зміна підходу до розуміння науковості поняття несвідомого залежно від варіативності методологічних наукових систем отримала лише побіжний розгляд.

Мета розвідки – аналіз поняття несвідомого в межах класичної, некласичної та постнекласичної методологічних систем. Відповідно до поставленої мети можна виокремити **завдання**, а саме – простежувати зміну наукового статусу поняття несвідомого.

Відштовхуючись від того, що знання про несвідоме вперше були узагальнені у психоаналітичній теорії З.Фрейда, а також від тези, що однією з ознак науковості знання є наявність особливого суб'єкта наукової діяльності – наукового товариства, що характеризується специфічною організацією і власними законами функціонування й відтворення, спробуємо критично проаналізувати розвиток психоаналізу, передусім як теорії про несвідоме.

У заключній лекції «Вступу до психоаналізу» З.Фрейд писав: «Я думаю, що психоаналіз не здатний створити свій особливий світогляд, йому і не потрібно це, він є частиною науки і може долучитися до наукового світогляду, який, проте, навряд чи заслуговує на таку гучну назву, тому що не все бачить, надто недосконалий, не претендує на завершеність і систематичність. Наукове мислення має вузько спеціалізований характер, а в світоглядному зрізі стикається з браком досвіду застосування, занадто багато масштабних проблем ще не може розв'язати. Світогляд, заснований на науці, окрім утвердження реального зовнішнього світу, має суттєві риси заперечення, а саме: обмеження істиною, відмова від ілюзій» [8, с.415-416].

У цьому запереченні здатності психоаналізу сформулювати свій власний світогляд простежується не так розуміння З.Фрейдом певної обмеженості власної теорії, як його явне прагнення здобути для неї статусу наукової. Зважаючи на неординарність психоаналітичної концепції, постійний супротив та звинувачення у ненауковості з боку консервативних, академічних наукових кіл, З.Фрейд намагався в такий спосіб не протиставити, а співвіднести досвід, здобутий психоаналізом, з науковим світоглядом розширивши його межі.

Своєрідність нинішнього стану психоаналізу полягає в тому, що розвиток природознавства спростував низку фундаментальних тверджень З.Фрейда, однак відмова від цих тверджень вимагала б перегляду практично всіх розділів психоаналітичної теорії. Як приклад, можна навести ламарксистські тези Фрейда, без яких він вважав неможливим психоаналіз, оскільки тоді руйнуються всі його аналогії між невротами, дитячими потягами і соціальними феноменами (усі ці аналогії припускають вкрай широке трактування біогенетичного закону). Іншим прикладом може служити теорія пам'яті З.Фрейда, який вважав, що пам'ять індивіда зберігає все, що з ним відбувалося з самого раннього дитинства. Якщо його вчення про дитячу амнезію ставиться під сумнів, то виникає безліч питань з приводу тлумачення сновидінь, класифікації невротів і психозів (пов'язаних з інфантильними фіксаціями лібідо).

І все ж психоаналіз все далі розходиться з природничими та соціальними науками. За цих умов А.Руткевич виділяє три стратегії збереження психоаналізу серед наукових дисциплін (детальніше див [7]). Перша з них зводиться до того, що психоаналітики за мовчазної згоди перестають повторювати найбільш дискусійні тези З.Фрейда, дещо змінюють в метапсихології, але залишають в недоторканності всю іншу конструкцію теорії. Ця позиція панує у фрейдистській асоціації, де, при підкресленому шануванні З.Фрейда, було переглянуто багато з його тверджень. Найкращий приклад такої стратегії дає егопсихологія. Такі теоретики, як Г.Гартман та Д.Рапопорт доклали чималих зусиль для того, щоб пристосувати психоаналіз до академічної психології та психіатрії. Якщо З.Фрейд розумів «науковість», радше, інтуїтивно, ніж суворо методологічно, то егопсихологи спробували застосувати процедури і критерії логічного позитивізму, обґрунтовуючи статус психоаналізу як науки, що відкриває закономірності людської поведінки. Подібно до всіх учених, психоаналітик висловлює гіпотези, що перевіряються в досвіді спостереження. Він здатний передбачати майбутню поведінку пацієнта і перебіг лікування, що має суворо встановлені стадії. Тому психоаналіз розвивається в бік все більш точного знання і він сумісний з експериментальною психологією. Зменшуючи значущість потягів, підкреслюючи самостійність «Я» як інстанції, яку можна «підсилити» в процесі психотерапевтичного лікування, егопсихологи релятивізували деякі доктринальні твердження З.Фрейда. Про всі потяги ми знаємо за їх репрезентацією у психіці, а самі собою потяги не входять у свідомість. Конфлікти є між різними уявленнями «Я», а не гіпотетичними потягами. Ці репрезентації можна тлумачити як феномени чи факти свідомості; несвідоме не є якоюсь визначеною «внизу» сутністю, а відношення свідомості і несвідомого можна розуміти функціонально, а не субстанційно, як це було в З.Фрейда. Однак таке припасування психоаналізу до норм науковості логічного позитивізму й бігевіоризму виявляється неспроможним уже тому, що психоаналітик взагалі не спостерігає поведінки. Пацієнт лежить на кушетці і проговорює свої асоціації, розповідає сновидіння, а психоаналітик навіть не бачить виразу його обличчя. Висловлювання пацієнта про своє минуле аналітик не може перевірити на істинність або хибність. Цього він не може зробити і з огляду на лікарську етику, а також через неможливість перевірки більшості тверджень, що стосуються цього пацієнта або його раннього дитинства. Більш-менш прогнозованими є тільки реакції пацієнта на аналітика («перенесення»). До того ж спостереження аналітика не є інтерсуб'єктивними: разом зі зміною аналітика може радикально змінитися діагноз, тлумачення симптомів і сновидінь пацієнта. При цьому «поведінкою», яка спостерігається, називається потік висловів «об'єкта», і жодне з цих висловлювань неможливо перевірити.

Герменевтичні трактування психоаналізу (інша стратегія виживання) є більш тонкими вже тому, що відпадають всі природничонаукові спростування. З.Фрейда критикують за «сциентистське самонерозуміння» (Ю.Габермас), метапсихологія перетворюється на «метагерменевтику», а всі поняття і психічні інстанції виявляються термінами «природної мови» і служать виключно для відновлення комунікації, але ніяк не твердженнями гіпотетико-дедуктивної теорії. Психотерапія відновлює порушену комунікацію пацієнта з самим собою і з іншими, а психоаналітична теорія має своїм об'єктом не природний процес, а інтеракцію лікаря і пацієнта. Якщо у життєвому світі є каузальні зв'язки, то це, словами Г.Гегеля (і М.Шелера) «каузальність долі», а не природи: навіть найелементарніші мотиви є смисловими структурами, а не чисто природними потягами. Психоаналіз розуміється прихильниками «глибинної герменевтики» як «емансипативна наука», яка відрізняється і від інструментально витлумаченого природознавства, і від історичних наук. У спілкуванні аналітика й аналізованого відбувається трансформація основних настанов та орієнтацій пацієнта, змінюється його світоспоглядання. Вчення З.Фрейда «звільняється» від усіх енергетичних і гідравлічних моделей і прирівнюється до «критики ідеології», як помилкової свідомості. Герменевтична інтерпретація психоаналізу отримала розвиток у філософів і аналітиків (К.-О.Апель, Ю.Габермас, А.Лоренцер), які більшою чи меншою мірою є спадкоємцями Франкфуртської школи. Однак, беззастережна оцінка психоаналізу як емансипативної науки нітрохи не більш переконлива, ніж визнання ліворадикальної філософії тільки як критики ідеології – ліві не тільки критикують існуючі міфи, а й виробляють свої власні.

Визнаючи перші дві стратегії безперспективними А.Руткевич пропонує доволі своєрідний вихід із ситуації, окреслюючи третій варіант. «Психоаналіз не є а ні природною, ні соціальною наукою, але це не означає, що він позбавлений будь-якого змісту і нічого не говорить нам про сучасну людину. Психотерапевти не є шарлатанами або шахраями, як не були ними знахарі, жерці чи екзорцисти. Психоаналіз нагадує ті древні вчення, які поєднували філософську

спекуляцію з тією чи іншою практикою психічної регуляції. Від того, що йога, даосизм або дзен-буддизм за своїм ідейним змістом дуже далекі від бігевіоризму, вони анітрохи не втрачають своєї привабливості, причому не тільки для індійців, китайців чи японців. Йог виявляє у себе на практиці медитації пов'язані один з одним чакри, психоаналітик у процесі *Lehranalyse* (підготовки аналізу) або його пацієнт під час лікування знаходить у себе стадії розвитку лібідо. Це якісь віртуальні реальності, що відкриваються лише в такому досвіді спілкування або медитації. В іншому досвіді нічого подібного не відкривається. Досвід не зводиться до експериментів науки, в психології сфера строго визначеного взагалі вкрай незначна. Нехай психоаналіз дає лише видимість пояснення процесів, які відбуваються в нашій душі, але якщо б він не був ефективною формою психотерапії, якщо б наші сучасники взагалі не виявляли у себе «комплексів», то його б уже давно не існувало. Він є *Heils-або Erosungswissen* (рятивні знання про Ерос) людини технічної цивілізації, яка з чималими зусиллями пристосовується до життя в мегаполісах» [7, с.15].

Отже, як вважає А.Руткевич, навіть якщо психоаналіз збереже свою значущість лише як мистецтво розуміння, цього буде достатньо для того, щоб психоаналіз міг відігравати свою роль ефективної психотерапії, тобто виконувати свою головну функцію, не претендуючи ні на роль суворой науки, ні на роль оригінальної філософської антропології.

Справді, якщо для одних психоаналіз – це наукова дисципліна, яка сприяє відповіді на питання, як функціонує несвідоме, і пояснює природу несвідомого психічного, то для інших – мистецтво інтерпретації мови несвідомого, яке обмежується відповіддю на питання, чому несвідоме має іншу логіку, ніж свідомість, і виявляє прихований смисл і значення «інакомислення». І напевно чи вони прийдуть до єдиної оцінки статусу психоаналізу, тому що в першому випадку психоаналіз буде розглядатися як справжня наука, а в другому – як герменевтика, тобто мистецтво тлумачення, інтерпретації.

У будь-якому разі З.Фройд вважав психоаналіз, перш за все методом пізнання явищ несвідомого, недоступних в інакший спосіб, і вже відтак – теорією цих явищ (хай не закінченою, яка знаходиться у стадії становлення) і, нарешті, – способом лікування, який впливає з цієї теорії і методу.

Що ж стосується психоаналітичної теорії, то під цим словосполученням часто маються на увазі зовсім різні речі: теорії самих пацієнтів або навіть власне дитячі теорії щодо раннього життєвого досвіду з його травмами; теорії аналітиків з приводу «інфантильних» теорій пацієнтів; теорії несвідомого; психоаналітичні теорії, що включають теорію несвідомого як один з елементів, у яких психоаналітичне знання співвідноситься з іншими науками (про психіку, про мозок, про становлення людини в онтогенезі та філогенезі тощо): тут ми бачимо дуже непросту ієрархію рівнів теорії та взаємовідносин між ними.

Очевидно, несвідоме – це об'єкт незвичайний. Воно не має прямого виходу до зовнішньої йому реальності і виступає як складова частина іншої реальності – психічної. Чи можна сказати, що знання про несвідоме в принципі подібне знанням про будь-який інший об'єкт наукового пізнання і що воно так само підлягає перевірці – критиці, спростуванню, верифікації, фальсифікації тощо? Ці різні аспекти реальності (зовнішньої та психічної) й ці різні рівні теоретизування (скажімо, від інфантильних теорій травми до її наукового пояснення) нерідко змішувалися навіть у наукових суперечках (мабуть, це сталося і в концепції К.Попера, що звинувачував психоаналіз у неможливості верифікації та фальсифікації і тим самим – ненауковості).

Вихід із цього становища адептам психоаналізу вбачається у віднесенні його до того ряду явищ, який умовно визначається як духовно-гуманітарна сфера людської діяльності: філософія, ідеологія, релігія, художня творчість, тобто все те, що не може бути зведене до передбачуваної суворой науковості і математично вивіреної коректності природничих наук.

Одна зі специфічних проблем, що неминуче виникають у тому разі, коли мова заходить про феномен несвідомого, полягає в тому, що особистісно-індивідуальний первень у людині тут невблаганно піддається своєрідній «феноменологічній редукції», що залишає як предмет аналітичного розгляду лише загальні сутності біологічного або біокультурно-історичного походження. З цього приводу І.Пльн зауважує: «У кінцевому рахунку, значна частина спекуляцій про несвідоме є наслідком все тієї ж багатої на ідеї абстракції Е.Гусерля, результатом якої постають інтуїтивні акти схоплення досліджуваного предмета. Без цього неминучого застереження важко говорити серйозно на цю тему, оскільки, вступаючи в туманне царство примарних теорій несвідомого, як індивідуального персонального, так і культурно-колективного, ми одразу стикаємося з фактом принципової неможливості доведення будь-яких висловлювань на цю тему, –

тому, що верифікованість мрій, породжених навіть і евристично гіпотетичною моделлю аргументативного поля сучасної науковості, завжди залишається проблематичною» [2, с.45].

Власне, і теорія несвідомого З.Фрейда на рівні наукової рефлексії виступає, перш за все, як спроба дати раціональне пояснення тому, що, за його ж власними і неодноразовими твердженням, принципово не піддається логічному тлумаченню, бо за своєю суттю це те, що вислизає від свідомості і може бути ідентифіковано лише опосередковано, а не за прямим ознаками, тобто за своїми епіфеноменами, за вторинними симптомами прояву свого впливу, на основі чого і можна говорити про його існування. І це постійно породжує питання, порушене, зокрема, Н.Автономовою в передмові до «Словника з психоаналізу»: «в якому розумінні можна говорити про науковість знання про несвідоме?» [6, с.12].

Не можна сказати, що ця проблема зовсім замовчувалася творцями концепцій несвідомого. К.-Г.Юнг, зокрема, успадкував від З.Фрейда ту цікаву систему аргументації, яка згодом стала характерною рисою дискурсу науково-критичної фантастики, настільки типовою для мислення «припущень» сучасного наукового знання. Суть її полягає в тому, що спочатку ідея висловлюється вкрай обережно, у вигляді можливої наукової гіпотези, і є ніби навіть неможливою за своєю суттю. Але потім, якимось непомітно, вона перетворюється на головний фундамент інших припущень, які надбудовуються над нею, і вже виступає як категорично незаперечний догмат, засумніватися в істинності якого було б у всіх відношеннях проявом поганого тону і наукової некомпетентності.

Слід визнати, що цей доказовий спосіб досить давній і завдяки цьому вельми поважний. До нього завжди вдавалася людська думка, коли треба було довести існування чого-небудь, невидимого для звичайного погляду людини і тому недоступного для її профанного розуміння. Залишаючи поза розглядом суто релігійну проблематику, а також не виходячи за межі європейської культурної зони, згадаємо платонівське визначення «хори» (предмет тривалих філософських суперечок Ю.Крістєвої і Ж.Дерріди), яку, за поясненням Лосева, слід розуміти як «круговий рух вічного буття в самому собі, рух, що не знає просторових змін і не залежний від змін» [4, с.668].

Варто зазначити, що такий спосіб аргументації в другій половині ХХ ст. виявився надзвичайно популярним, коли недовіра до строго логічного мислення стала визначальним твердженням «постмодерністської чутливості» з її тезою про неминучість художності, поетичності будь-якого мислення, в тому числі й теоретичного (філософського, літературознавчого та навіть науково-природничого). З посиланням на авторитет Ф.Ніцше, М.Гайдегера та Ж.Дерріди цей постулат слугував теоретичним обґрунтуванням нового виду дискурсу, в якому філософські та літературознавчі проблеми розглядаються як нерозривно поєднані, скріплені один з одним метафоричною природою мови. Для значної частини філософського свідомості ХХ ст., куди можна віднести й основний корпус культурологічних праць, властива особлива манера «метафоричної есеїстики», зумовленої широким поширенням пристрасті до «поетичного мислення». Зрозуміло, головна роль у пропаганді такого способу теоретичного доказу в ХХ столітті належить М.Гайдегеру – неперевершеному майстру філософського стилю «по той бік» логічного мислення, з його любов'ю до парадоксу, техніки натяку і розкриття смислу за допомогою поетичних асоціацій. Однак ми повинні також віддати данину і К.-Г.Юнгу, а разом, і З.Фрейду, які вельми активно популяризували дискурс здогадок, інтуїтивних одкровень, інсайту і систематичних припущень.

Як бачимо, ознаки науковості варіюються залежно від того, з якої методологічної позиції ми оцінюємо знання: класичної чи некласичної. В сучасній постнекласичній методології проблема науковості знань про несвідоме виявляє нові аспекти, деякі з них ми спробуємо розглянути.

Так, З.Фрейд дотримується кумулятивістського розуміння історії науки, яка на повільному складному шляху по цеглинці будує конструкцію наукової картини світу. Проте одним з основних висновків, до яких прийшла методологія науки у другій половині ХХ ст. є твердження про те, що розвиток науки не є безупинним кумулятивним процесом. Крім того, що нові наукові теорії не повинні бути простим розширенням попередніх, вони часто-густо не сумісні за своїм змістом чи навіть непорівнянні, якщо базуються на різних онтологічних припущеннях. У цьому розумінні процес зміни наукових теорій містить у собі моменти вибору системи онтологічних припущень, а це, в свою чергу, призводить до зрушення наукового світогляду загалом.

З.Фрейд, створивши надзвичайно евристичну концепцію, яка за породженими нею смислами, найрізноманітнішими інтерпретаціями є чи не найбільш плідною, все ж залишився на засадах сучасної йому натурфілософії та в межах тогочасного наукового світогляду, а, відповідно, й намагався обґрунтувати свої ідеї не виходячи, чи, щонайбільше, розширюючи рамки загальноприйнятого.

Якраз тут і приховується корінь проблеми науковості знань про несвідоме. Психоаналіз, як теорія про несвідоме, не міг долучитися до наукового світогляду саме внаслідок того, що спирався на відмінні онтологічні припущення. Адже традиційна методологія всю сферу пізнаного людиною відносила виключно до сфери свідомого і базувалася на онтології свідомого. В той час як З.Фройд виходив цілком з протилежного – онтологізації несвідомого.

Подібний вибір системи онтологічних припущень не може бути виправданий тільки раціональними аргументами, оскільки переваги нової теорії перед старою виявляються значно пізніше самого моменту вибору. Це показує, що раціональне обґрунтування науки на будь-якому етапі її розвитку є недосяжним ідеалом, оскільки таке обґрунтування неминуче обмежується наявністю нераціональних компонентів в історії розвитку відповідної наукової дисципліни. Іншими словами, неможливо визначити науковість знань про несвідоме критеріями позитивізму чи неопозитивізму, що, на жаль, ще й досі практикується. Помилка З.Фройда і якраз полягала в тому, що він сам намагався (і задав напрям подальших пошуків розв'язання цієї проблеми) визначити науковість своєї теорії засобами, які не були здатні цього зробити.

У методології науки проблема демаркації науки і ненауки історично виникла й розглядалася передусім як проблема поділу науки і метафізики. Однак, зазнавши невдачі в цьому напрямку, з другої половини ХХ ст. набрала обертів тенденція зближення науки з іншими формами духовної творчості: релігією, міфологією, що вимагало пошуку інших, додаткових критеріїв науковості. В.Петров пропонує такі рівні демаркації зазначеної проблеми: голістичний (верхній) рівень; на ньому завдання полягає у виявленні специфіки науки як форми духовної діяльності в порівнянні з іншими аналогічними інтегративними формами – мистецтвом, релігією тощо; дисциплінарний: на цьому рівні повинна розв'язуватися проблема демаркації наукової дисципліни та її квазінаукового двійника, наприклад, психології і парапсихології; теорійний: крім справді наукових, усередині наукової дисципліни можуть зароджуватися та функціонувати й ненаукові теорії; атомарний: проблемою цього рівня є розмежування наукових і ненаукових тверджень; антропологічний: людина науки може діяти як учений або не як учений залежно від прийнятих нею на момент дослідження цілей і настанов [5, с.48]. Природно, що кожний рівень проблеми демаркації насправді містить сукупність взаємопов'язаних проблем, та й самі ці рівні не можуть бути відділені один від одного непроникною межею.

Знання про несвідоме за більш ніж сторічну історію (з часу узагальнення в теорії психоаналізу) зазнало чимало змін. Пропустивши дані знання крізь вищевказані критерії побачимо, що ненаукові твердження (а їх було доволі) виявляються та означаються. Цілком природно, не на всіх рівнях демаркація знань про несвідоме може мати належний результат, однак наведений розподіл виглядає досить перспективним у пошуках основ наукового змісту несвідомого.

Серед інших істотних ознак науки варто виділити для наших цілей спрямованість на пошук достовірного знання. Тобто метою науки є досягнення істинного знання про світ. Це означає, що, по-перше ми маємо уявлення про те, що є істиною (або принаймні про те, що нею не є); по-друге, існування істини передбачає існування реальності, яка має бути надана дослідникові до будь-якого дослідження, повинна зберігатися після дослідження й, головне, бути незалежною від дослідника. Передумовою існування незалежної від дослідника реальності є основною умовою розгортання наукового пізнання.

Безумовно, з позиції традиційної методології це так, і чимало вчених дотримуються даної підходу, критикуючи теорію несвідомого, закидаючи їй залежність об'єкту дослідження від суб'єкта. З цього приводу А.Руткевич зазначає: «Обмеженість неопозитивістських критеріїв демаркації наукового і ненаукового знання (чи то верифікація чи фальсифікація) не означає, що ці критерії зовсім позбавлені змісту. Наукова теорія перевіряється дослідними даними – без цього немає науки. Факт й інтерпретація настільки злиті в психоаналізі, що перевірка загальнотеоретичних висловлювань психоаналітиків незалежними дослідними даними є неможливою. Застосовуючи практично ті ж самі методи, фройдисти, прихильники К.-Г.Юнга, А.Адлера або К.Горні приходять до зовсім різного бачення психічних процесів: заданою заздалегідь теорією картина внутрішнього «простору» виявляється пацієнтами в свого роду інсайті, що приносить звільнення від невротичних симптомів. Але один відкриває, що в нього «Едипів комплекс», а інший виявляє архетип колективного несвідомого, типу «Аніми». Звичайно, для психотерапевта головним є одужання пацієнта, але психотерапевтичні методи практикували шамани, жерці різних релігій і нинішні «цілителі». В інсайті за істину люди впродовж історії сприймали найрізноманітніші, часто взаємовиключні вчення.

Чимало психоаналітиків вказують на те, що інтерпретація дає цілісну розповідь того, що раніше не мало зв'язку і було загрозливо хаотичним для пацієнта. Однак когерентність не

є самодостатнім критерієм істинності. Цілісну картину давала і система Птолемея, й алхімія Парацельса; астрологія або хіромантия також дають зв'язну розповідь про минуле, сьогодення і навіть майбутнє своїх «пацієнтів» [7, с.14].

Як бачимо, визнаючи обмеженість неопозитивістських критеріїв демаркації наукового і ненаукового знання, А.Руткевич все ж продовжує їх застосовувати і бере під сумнів науковість отриманих знань про несвідоме саме на основі настанов традиційної методології, яка визнає неодмінною передумовою наукового дослідження наявність незалежної від дослідника реальності. Суть справи не в тому, що неопозитивістська логіко-методологічна програма «позбавлена змісту», навпаки, вона, попри всеї сьогодні залишається надбанням методології науки, але її процедури в принципі втратили своє демаркаційне значення.

Що ж до твердження про існування незалежної від дослідника реальності як основи розгортання наукового пізнання, то ХХ ст. виявило його обмеженість, що відобразилося в новій постнекласичній методології. Так, квантовій фізиці результати вимірів принципово залежать не лише від об'єктів спостереження, а й від суб'єкта – приладу, за допомогою якого вони отримуються. В гуманітарних науках така залежність прослідковується ще більш явно. В процесі дослідження несвідомого результати також залежать від особи науковця, який провадить інтерпретацію наявних фактів. Тут можна згадати поняття перспективізму, розвинуте в тоталогії, що є теоретичним ядром постнекласичної орієнтації, яке вказує на різний характер перспектив, що відкриваються залежно від місця, з якого ведеться спостереження. Як зазначив М.Бердяєв, «світ змінюється залежно від того, звідки на нього дивитися, з якого віку, середовища, класу, конфесії тощо» [1, с.284]. Якщо з погляду традиційного наукового світогляду це неможливо, то постнекласична методологія не вбачає в існуванні такої залежності реальності від суб'єкта ознак ненауковості отриманого знання.

Висновок. Отже, знання про несвідоме не може бути зведене до суворой науковості в традиційному розумінні, на відміну від постнекласичної методології, згідно з якою такі знання виступають радше знаряддями чи евристичними гіпотезами в дослідженні світу. Що ж до знання про несвідоме, то воно, відкривши нову, обширну частину реальності, не тільки розширило наше бачення світу як цілого, а, по-суті, подвоїло його. Якщо за часів З.Фрейда знання про несвідоме претендувало на певний догматизм, як, в принципі, і весь науковий світогляд, то наразі ситуація кардинально інша.

Література

1. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого /Н.А.Бердяев //Бердяев Н. А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993.
2. Ильин И. П. Культурное бессознательное в эпоху постмодерна (научно-аналитический обзор) /И.П.Ильин //Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия-7: литературоведение. – № 2. – 2000. – С. 40-55.
3. Кизима В. В. Культурологія і сучасна методологія гуманітарного пізнання /В.В.Кизима //Вісник НАН України. – 2001. – Т 5. – С. 13-25.
4. Лосев А. Ф. Комментарии /А.Ф.Лосев //Платон. Сочинения. – М., 1971. – Т.3/1/. – С. 563-681.
5. Петров В. Проблема демаркації науки і ненауки /В.Петров //Людина і світ: Науково-популярний релігійнознавчий журнал. – К., 2004. – № 1. – С. 46-51.
6. Райкрофт Ч. Критический словарь психоанализа /Чарльз Райкрофт. – СПб., 1995. – 288 с.
7. Руткевич А. М. Научный статус психоанализа /А.М.Руткевич //Бытие и время психоанализа. – М.: МГЛУ, 2000. – С. 13-16.
8. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции /Зигмунд Фрейд. – М.: Наука, 1988.

Summary

Petrushkevych A. The Scientific Basis of Unconscious. The problem of scholarship on unconscious knowledge, the scientific status of psychoanalysis as a theory of the unconscious. Analyzing the different methodological criteria of scientism systems author concludes that differences in the demarcation of the principles of scientific and unscientific knowledge of traditional (classical,) and postnonclassical systems caused by a different approach to understanding the basics of scholarship unperceived. Keywords: unconscious, psychoanalysis, post-non-classical methodology, scientific, totallogy.

ІДЕЙНО-МЕТОДОЛОГІЧНА СУМІРНІСТЬ ЕТИЧНИХ ДОКТРИН У ДАВНЬОСХІДНИХ РЕЛІГІЯХ І АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті компаративно аналізуються етика релігій Давнього Сходу (передусім конфуціанства та буддизму) й етичні вчення в межах античної філософії. Виявляється загальнолюдське ціннісне ядро обох етичних традицій та обмірковуються можливості ідейно-методологічної синергії їх гуманістичного потенціалу.

Ключові слова: етичні доктрини, релігійна і світська етика, гуманізм, доброчесність, людинолюбство, буддизм, конфуціанство.

Морально-антропологічна криза сьогодення актуалізує пошуки ефективних шляхів утвердження оновленого гуманізму, конструктивних ідейних важелів обґрунтування міжлюдської солідарності, гармонізації ставлення людини до довкілля, подолання знеособлення культурних процесів й розмивання базових ціннісних критеріїв. Поза сумнівом, пошук нового у сфері ідей і цінностей передбачає увагу й до історичного контексту, виявлення в ньому цінного досвіду, який може служити методологічним орієнтиром пошуку перспективних шляхів розвитку. Впровадження сучасного гуманізму принципово неможливе без актуалізації на нових засадах і в новому соціально-ціннісному середовищі продуктивних морально-етичних ідей минулого. І звісно ж, конструктивне ціннісне ядро наявне як в етиці релігійній, так і світсько-гуманістичній. А тому важливо вміти здійснювати їх синтез та віднаходити шляхи гармонізації сакралізованого й секулярного контекстів моральності. Тож цим і визначається **мета** статті: *на шляхах екскурсу в історію етичної думки Стародавнього Сходу й античних Греції та Риму обмірковувати тенденції як світсько-гуманістичного, так і релігійного обґрунтування моралі й моральності, виявити можливості їх синтезу та актуальну значущість для сучасного ідейно-цивілізаційного діалогу.*

Порівняльна увага саме до орієнталістської (східної) традиції і спадщини Давніх Греції та Риму зумовлена, з одного боку, характерними для сьогодення рецепціями орієнталістського світовідчуття у різноманітних неорелігіях та новітніх духовних практиках, а, з іншого боку, фактом впливу основних парадигм греко-римської культури на історичний образ західної цивілізації й духу.

Джерельною базою дослідження стали, зокрема, пам'ятки етичної думки східної й античної традицій – «Дхаммапада» [4], збірки буддійських притч [3], твори конфуціанців [5], Епікура [6], Платона [7], Аристотеля [1], [2], Сенеки [8]. Елемент новизни дослідження може міститися саме у порівняльному розгляді релігійної етики Сходу і секулярної етики в межах греко-римської філософії. Матеріал та висновки статті можуть бути корисними при визначенні методологічних важелів синтезу гуманістичних релігійної і світської етики при її викладанні в системі вищої та загальної освіти.

Історія осмислення людиною морально-етичних проблем і цінностей така ж давня, як й історія самоусвідомлення її у світі. Найбільш ранні зразки морально-етичних міркувань наявні у змісті давніх міфологічних і релігійних учень, де етичні ідеї були синкретично поєднанні з естетичними, утилітарними, політичними, правовими, сакральними уявленнями. Спершу моральні цінності обмірковувались не систематично, а в рамках окремих думок, сентенцій, афоризмів, діалогів, міфологічних сюжетів, наявних передусім у текстах сакрального характеру, що належали представникам різних цивілізаційних ареалів.

Давньосхідна морально-етична спадщина й нині привертає до себе увагу, живить смисложиттєві прагнення багатьох людей сьогодення, зокрема належних і до західного світу. Про це свідчить неабияка поширеність концепцій *теософії*, «*живої етики*», розроблених у XIX-XX ст. представниками західної цивілізації (О.Блаватською, М. та О.Реріхами та ін.) на ґрунті використання ідейних ресурсів Сходу. Особливо цінним є моральний доробок *буддизму* й *конфуціанства* – не даремно ж ці релігії багато хто з дослідників вважає передусім *морально-етичними*, а не богословськими доктринами. Не богословський (але аж ніяк не позарелігійний)

характер цих доктрин багато в чому виявляє їхню концептуальну спорідненість з філософськими етичними вченнями Греції й Риму. Цінною для сьогодення є культивована етикою цих релігій ідея «серединного шляху», «золотої середини», що передбачає розважливість, уникнення крайнощів, поміркованість в думках, прагненнях, оцінках, готовність до самоаналізу, самодисципліни, повагу до гідності іншої людини, здатність до непафосної взаємодопомоги на основі принципу «*стався до інших так, як хотів би, щоб ставилися до тебе!*». Актуальними є ідеї конфуціанства щодо поваги до предків, історії свого народу, здатності нації плекати морально відповідальних лідерів, які б жили передусім інтересами громади, а не лише власними егоїстичними (ідеал «*шляхетного мужа*»). У східній етиці, можливо, більш послідовно, ніж у християнській, лунає ідея ціннісної єдності людини з природою, *незавдання шкоди нічому живому (принцип «ахімса»)*.

Буддійські принципи так званого «*восьмиетяпного шляху*» спасіння й нині зберігають свій морально-виховний потенціал. Наведемо їх: 1) адекватне розуміння істини, що передбачає інтелектуально-вольову настанову шукати справжні цінності гармонійного життя у світі, вести ненастанну роботу розуму й душі у пошуку свого справжнього «я»; 2) належна рішучість – воля перетворювати своє життя згідно із засвоєними істинами; 3) правдиве мовлення (чи спілкування), тобто утримання від брехні, наклепів, грубощів, пліток; 4) праведне діяння – незавдання зла живому (ахімса), утримання від нечесних вчинків, крадіжок; 5) праведний спосіб життя, що ґрунтується на практичному додержанні попередніх настанов не лише в окремих ситуаціях, а послідовно; всім плином життя; 6) праведне зусилля – боротьба зі спокусами й облудними думками, допомога іншим у пошуку істини; 7) належне спрямування уваги й думок – відречення від усього, що прив'язує до облудних, позірних цінностей; 8) праведне зосередження – глибока медитація, духовне самоспоглядання, моральна саморефлексія.

Виникнувши в доволі відмінних цивілізаційних ареалах, живлячись з різних духовних джерел етична думка східних релігій і філософської традиції греків і римлян все ж має чимало ідейних перегуків, спрямованих на кристалізацію загальнолюдських цінностей.

Відомо, що морально-етичні вчення становили значущий елемент у доктринах усіх провідних античних філософських шкіл та окремих мислителів. Спершу етична думка була представлена фрагментарними судженнями, міркуваннями ранніх грецьких мудреців та філософів. Багато в чому смисл морально-етичних настанов тут зводився до закликів віднайти гармонію з природним космосом, зайняти в ньому свою нішу, культивуючи ціннісну взаємність з іншими людьми на засадах «золотого правила».

З початком діяльності руху *софістів* («професійних учителів мудрості» – вправних риторів, правників, мовознавців, логіків V – IV ст. до н.е.), що припала на добу встановлення демократичного ладу в грецьких полісах, моральні проблеми – проблеми людини – стають центральними у філософських пошуках. Ретельно обмірковуються та зіставляються різноманітні звичаї, традиції, норми співжиття людей з метою з'ясування, які з них кращі, ефективніші. Софісти, досліджуючи моральні цінності, культивували *релятивізм*, тобто заперечували наявність якихось абсолютних, беззастережних їх критеріїв, наголошуючи, що мірил ціннісної істини – множина (все залежить від індивідуальних чи групових інтересів, вигоди, традицій). На їхню думку, розумово розвинута й освічена людина має цілковите моральне право використати свою перевагу в інтелектуальній майстерності для здобуття власної вигоди, хай навіть для цього доведеться ввести інших в оману, змалювати речі у спотвореному світлі: якщо їй це вдалося, – «істина», «справедливість» на її боці, й можна насолоджуватися перемогою та зиском, адже саме людина як індивід – «міра всіх речей». З певною часткою умовності сенс діяльності софістів можна порівняти з настановами сучасних «*піар*»-технологій, завданням яких нерідко є створення вигідного образу справи, насправді дуже далекого від її реального стану (нав'язування таких образів уможлиблюється вдалим використанням необізнаності, психологічних слабкостей, стереотипних уявлень тих, на кого спрямовується піар-маніпуляція).

Зробимо застереження, однак, що роль софістів в історії етики не можна вважати лише негативною, хоча б тому, що їхня професійна увага до тонкощів звичаїв і норм та їх застосування не лише давала важелі до спотворення справжніх ціннісних значень, а часто, навпаки, відкривала можливість побачити у звичних стандартах життя те, що в моральному плані є наносним, догматичним, забобонним. Елемент конструктивного релятивізму, співмірного із настановою софістів, можемо виявити і в *буддійській* тезі про примат практичного самовдосконалення

особистості над абстрагованим чи догматизованим пошуком «абсолютного» знання. Ось зміст двох характерних буддійських притч, які за духом перегукуються з позицією софістів. На запитання трьох осіб про буття Бога Будда в парадоксальний спосіб одному відповів ствердно, іншому заперечно, а третьому – мовчанням. На перший погляд це виглядало безпринципним релятивізмом. А втім, Будда пояснив: «Запитували різні люди. Перший вірив, що Бога немає, і йому дуже хотілося, аби я зміцнив його віру. Йому я відповів «Бог є». Бо ж прийти до Істини людина може лише звільнившись від того, у що вона вірить. Інший вірив, що Бог є. Йому також дуже хотілося дістати підтвердження істинності своєї віри. Йому я відповів, що Бога не існує. Я тут для того, щоб руйнувати будь-яку віру, щоб розум міг підвестися над нею і вийти в Істину. Третя людина не була ні віруючим, ані атеїстом, тому не треба було ні «так», ані «ні». І я промовчав, кажучи цим: «Чини як я, просто занурся у мовчання й тоді дізнаєшся» (притча «Підвестися над вірою») [3]. Прояснює позицію Будда ще одна притча, лейтмотив якої в таких словах: «Не ставте одинадцяти запитань... щодо Бога, душі, смерті, життя, істини тощо... На них не можна знайти відповідей. Не те, щоб я не знав відповідей на них, та, по-перше, це неможливо виразити словами, по-друге, пізнання цих речей не сприяє святості життя й не веде до просвітлення, а, по-третє, ці питання створюють вірування, які заважають нам сприймати істинну Реальність. Запитуйте про гнів і про те, як вийти за його межі. Запитайте про жадібність, про прив'язаність, про трансформацію...» (притча «Це не веде до святості») [3]. Як бачимо, ці тези буддійської етики обстоюють примат практичного духовного й морального вдосконалення над заглибленням в догматичні тонкощі вірувань, які можуть ставати бар'єром на шляху солідарності людей. Недаремно ж у буддійській етичній пам'ятці «Дхаммапада» лунає ще одна промовиста думка: «Коли навіть людина повсякчас промовляє Писання, але, недбала, не додержується його, вона подібна до пастуха, що лічить корів в інших. Вона не причетна до святості. Якщо ж навіть людина мало повторює Писання, але живе, додержуючись дхамми, звільнившись від пристрасі, ненависті й невігластва, володіючи істинним знанням, вільним розумом, не маючи залежностей ні в цьому, ні в тому світі – вона причетна до святості» (Розділ «Парні строфи») [4]. (Ця буддійська ідея актуалізує пріоритет морально-екзистенційних вимірів у пошуку сакрального над його ритуалістичними, книжницькими аспектами. Вона може бути доволі продуктивною у контексті сучасних пошуків міжрелігійного порозуміння, як, зрештою, й інтелектуальна відкритість софістів свого часу сприяла поживленню діалогу між носіями альтернативних переконань.

Як відомо, позиція софістів здобула собі яскравого опонента в особі Сократа. Полемізуючи з релятивізмом, Сократ прагнув обґрунтувати існування *морально-ціннісного абсолюту* й здатність людини його віднайти та жити узгоджено з ним. Для Сократа умовою моральності є глибинне *самопізнання особистості*, на ґрунті якого, духовно трансформуючись, «преображаючись», пробуджуючи в собі «демона добра», вона переконується в безальтернативності для власного блага додержання засад чесноти і справедливості. В результаті такої настанови зміст морального обов'язку сприймається людиною вже не як обтяжлива зовнішня вимога, (виконання якої бажано б безкарно уникнути), а перетворюється на предмет власного бажання, на щось таке, що людина готова чинити залюбки. (З цією Сократовою думкою перегукується, до речі, набагато пізніше сформульована християнська теза «пізнайте істину, і вона вас вивільнить!») Ключова ідея Сократа – «пізнання рятує від зла» означає передусім не спрямованість знання на зовнішній світ заради здобуття важелів панування над ним, а настанову на розкриття особистістю в глибинах власної душі тих імпульсів, які спонукають до щирого єднання з іншими людьми, відповідальності за таке своє ставлення до них, яке б сприяло примноженню порозуміння, взаємодопомоги, любові. І знову ж таки: ця принципово важлива ідея грецької етичної думки має аналог і в текстах буддизму. Зокрема, у «Дхаммападі» сказано: «Коли б хтось у битві тисячу разів переміг тисячу людей, а інший переміг би себе одного, то саме цей інший – найвеличніший переможець у битві. Справді, перемога над собою людини, що живе в повсякчасному самообмеженні, приборкує себе, краща від перемоги над іншими людьми. Ні Мара з Брахмою, ні Бог... не зможуть перетворити перемогу такої людини на поразку» (Розділ «Про тисячу») [4].

Цінною є й ідея Сократа про те, що моральність не може бути нав'язана примусом чи засвоєна суто звичаєво, а формується лише через активну волю до *самовиховання*, вдосконалення і взаємозбагачувального *діалогу* з іншими, на ґрунті чого людина поступово переконується в

«божественному», космічному, а отже, абсолютному смислі цінностей справжньої доброчесності. Ця ідея також знаходить собі чимало перегуків у східній етиці, зокрема в конфуціанстві.

Продовживши лінію свого вчителя Сократа в пошуку абсолютних основ моральних цінностей, перший послідовний філософський ідеаліст *Платон* спробував співвіднести структуру людської душі зі своїм розумінням структури буття космосу: надприродній *сфері ідей*, космічно-божественних смислів відповідає *розум* людини, *світовій душі* – її *воля*, *матеріальному світу* – *пристрасті*. Кожній особистості притаманне *природжене* домінування якоїсь однієї з цих здатностей, а тому моральне завдання особи – *збагнути свою сутність й розвивати саме ті якості й чесноти, які з неї випливають*. За умови адекватного морального розвитку особа з домінуванням розумової частини душі здатна виплекати в собі чесноту *мудрості* (Платон визнає її прерогативою інтелектуально-політичної еліти – «*філософів-правителів*»); переважання вольових якостей може сформувати *мужність* (найважливішу чесноту «*воїнів*» – охоронців внутрішнього ладу і зовнішнього миру); людина пристрасної душі морально зобов'язана злагоджено організовувати свою емоційно-афективну сферу, культивуєчи *стриманість і поміркованість* (як головні якості «*нижчої верстви*» соціуму – «*селян і ремісників*»). Збалансованість у суспільстві функцій носіїв кожної з цих чеснот здатна, на думку Платона, забезпечити їх стосункам *справедливість* (це четверта, інтегративна чеснота в його переліку).

Впевненість у природженості, напередвизначеності конкретних моральних задатків людини призвела Платона до обґрунтування ідеальної *моделі суспільства з суворою ієрархією та апіорною нерівністю*, де кожен громадянин цілком прив'язаний до своєї соціальної ніші, упокорений тотальному контролю влади, часто позбавлений права на соціальну динаміку та ініціативу. Ця ідея Платона багато в чому перегукується з обґрунтуванням *кастової нерівності в брахманізмі*, але принципово розходиться з буддійською проповіддю рівності людей у гідності.

В Платоновій моделі суспільства індивідуально-особистісне цілком приноситься в жертву загальнодержавному, що збігається з волею владних верств. Ось характерні рядки з книги 12 праці «*Закони*»: «Ні в серйозних справах, ані в іграх ніхто не повинен привчати себе діяти на власний розсуд: ні, завжди – і на війні, і в мирний час – слід жити з постійним озиранням на начальника й додержуватись його вказівок. Навіть у найдрібнішому належить ними керуватися, наприклад на першу ж вимогу зупинитися на місці, йти уперед, вдаватися до вправ, вмиватися, харчуватися, пробуджуватися вночі для несення варті й виконання доручень» [7]. Це своєрідна модель *тоталітаризму*, втілення якого в практиці розбудови більшовицьких та фашистських режимів у XX столітті (через понад 2000 років після Платона – парадокс історії!) засвідчило всю *негуманність, згубність* такого ідеалу суспільного облаштування. Тому, попри цінні ідеї Платона в галузі теоретичної етики, морально-етичний смисл його концепції суспільства несе *негативне* забарвлення, яке може бути лише *антиприкладом і застереженням*. Конструктивною альтернативою Платоновій концепції реалізації влади в суспільстві може бути, з нашої точки зору, думка Конфуція, згідно з якою істинна моральність, доброчесність і доброзичливість влади до громадян є більш дієвим чинником управління, ніж *примус і покарання*: «Якщо керувати народом з допомогою законів і підтримувати порядок самими покараннями, народ прагнучиме лише уникати покарань, й не відчуватиме сорому. Якщо ж керувати з допомогою доброчесності й підтримувати порядок за допомогою ритуалу [нинішньою мовою – культурницької просвіти – О.Б.], народ знатиме сором і виправиться» (розділ другий праці «*Бесіди і думки*») [5].

Учень Платона – *Аристотель* (384 – 322 до н.е.), що, як відомо, вважається геніальним енциклопедистом античної доби, засновником і систематизатором цілої низки окремих наук, перетворив етичну думку на *струнку впорядковану дисципліну*, обґрунтував специфіку предмета етики як науки про шляхи формування чеснот – *практичної філософії*, покликаної не лише продукувати знання, а й *обґрунтовувати переконання й цінності*. Моральні чесноти Аристотель розглядав в руслі стародавнього принципу «золотої середини», вважаючи їх запорукою *уникнення крайнощів*. Доброчесна поведінка є результатом підкорення наших пристрасей розумові на взірць того як, за образним порівнянням Аристотеля, слухняна дитина кориться слухним настановам люблячих батьків. Метою моральності Аристотель визнає щастя (*принцип евдемонізму*), але не зводить його до суто утилітарного добробуту: це щастя, по суті, тотожне внутрішній задоволеності від усвідомлення того, що не зраджено моральний обов'язок, не ображено гідність іншого, хай навіть при цьому не здобуто тих матеріальних чи суспільних благ, які можна було б дістати через «компроміс із совістю». Ще одна особливість етики Аристотеля – визнання наявності в особи

активної громадсько-політичної позиції, волі брати участь в суспільному житті держави за невідмінну умову моральності. На відміну від Платона, Аристотель – ліберальний соціальний мислитель: для нього оптимальним устроєм є або освічена *гуманна монархія*, де володар не перетворюється на тирана, або *поміrkована демократія*, де за особистістю визнається невід’ємне право на суспільну ініціативу, реальний вплив на управління соціумом. Доволі потужними є ідейні перегуки етичного вчення Аристотеля саме з *конфуціанством*: їх єднає і принцип золоті середини як мірила моральності, й апеляція до індивідуальної свідомості громадянина як носія моральних чеснот, і усвідомлення справедливості головною й інтегративною моральною цінністю. Аристотель: «Справедливість часто здається найбільшою з чеснот, і нею захоплюються дужче, ніж сяйвом вечорової чи світанкової зорі... Справедливість не частина доброчесності, а доброчесність в цілому, а її протилежність не частина порочності, а порочність загалом» [1, с.146-147] Безперечно, співзвучними є думки Конфуція й Аристотеля щодо людяності як основи моральності. Симпатії і одного й іншого мислителя на боці моральності, керованої душевним налаштуванням, а не примусом. У 4-му розділі конфуціанських «Бесід і думок» сказано: «Там, де панує людинолюбство – прекрасно. Тому коли хтось оселяється там, де немає людинолюбства, хіба ж він мудрий?» [5]. Аристотель: «Загалом же доброчесності притаманно надавати душі того піднесеного стану, коли її порухи спокійні, впорядковані та злагоджені у всіх своїх частинах, тож стан піднесеної душі – це ніби взірць доброго державного устрою. Доброчесності також властиво й сприяти тим, хто вартий цього, і любити добрих та ненавидіти лихих, не карати, не мститися, а милувати, бути доброзичливим і поблажливим. Доброчесність супроводять доброта, порядність, совісність, сподівання на краще, вдячність, а також любов до рідних, друзів, приятелів, чужоземців, людяність та любов до краси. Нечеснотливості натомість властиве протилежне цьому, і її супроводять речі протилежні. Усе, що належить до нечеснотливості та супроводжує її, викликає осуд» [2].

Значущим є й етичний доробок грецьких і римських мислителів та шкіл, що діяли після Аристотеля, в так звану добу еллінізму (пізній, посткласичний період античності) – *епікурійців, стоїків, неоплатоніків*. У їхніх вченнях велику увагу приділено розгляду внутрішнього світу особистості, питанням вибору оптимальних мотивів поведінки на основі мудрого балансу матеріальних і духовних інтересів, ролі самоаналізу й інтелектуально-ціннісного самовиховання як способів подолання залежності від життєвої суєти та безглуздості знеособленого існування. *Епікур* (341 – 270 до н. е.) та його послідовники розробляли концепцію *поміrkованого гедонізму* – «етики задоволення», яке визнається метою і критерієм осмисленості життя. Але таке задоволення аж ніяк не тотожне зануренню у нестримний вир догоджання будь-яким пристрастям. Це радше душевно-інтелектуальна розраженість від вміння безтурботно обходитись без матеріальних надлишків, насолода від спілкування, творчості, споглядання природи. Епікур пише: «Отже, коли ми кажемо, що задоволення – кінцева мета, то маємо на увазі не задоволення розпусників й не задоволення, що полягають у чуттєвих пристрастях, а свободу від тілесних страждань та від душевних тривог. Ні, не пиятики й гулянки ненастанні, не насолоди хлопчиками й жінками, не насолоди всіма розкішними стравами породжують приємне життя, а тверезе міркування, яке досліджує причини будь-якого вибору й уникання та виганяє хибні думки, що спричиняють у душі величезний неспокій» [6, с.211-212]. Порівняймо цю думку з відповідною настановою з буддійської «Дхаммапади»: «...Нестриманого у своїх почуттях, ненажерливого, ледачого нерішучого – саме його поборює Мара [злий дух], наче вихор – безсиле дерево... А стриманого у своїх почуттях й поміrkованого в їжі, повного віри й рішучості – саме його не може здолати Мара, як вихрові не до снаги схитнути скелю» (розділ «Парні строфи») [4].

На відміну від Аристотеля, Епікур вважав участь особи в політиці *згубною*, оскільки, захопленість боротьбою за владу, на його думку, псує людину, підкорює її служінню «неприродним і зайвим потребам» – шанолітству, писі, жаданню матеріальної могутності, які вбивають в людині нормальні комунікативні імпульси, прирікають її на втрату справжніх друзів і внутрішню самотність.

Грецькі та римські *стоїки* (Зенон, Сенека, Епиктет, Марк Аврелій, та ін.) актуалізували питання внутрішньої самодостатності духовно розвинутої особистості («мудреця»), здатної, зберігаючи душевну незворушність («*атараксію*») на основі мудрого розуміння космічного ладу речей – *логосу*, плекати імунітет проти згубного впливу життєвих та суспільних

катаклізмів, несправедливості влади, думок і настроїв безликої юрби. Такі ідеї стоїцизму також виявляють його концептуальну спорідненість з етикою *буддизму*. І буддизм, і стоїцизм спродукували чимало етичних ідей, успадкованих відтак *християнством*. Ідея готовності пробачати й не зациклюватися на негативі конструктивно єднає дві світові релігії та гуманістичні філософські концепції етики. Ось як ця ідея виражена в буддизмі: «Він скривдив мене, він вдарив мене, він здобув наді мною перемогу, він обібрав мене». В тих, хто плекає такі думки, ненависть не припиняється... У тих, хто не плекає в собі таких думок, ненависть зникає. *Бо ніколи в цьому світі ненависть не припиняється ненавистю, а лише відсутністю ненависті припиняється вона*» (Дхаммапада, розділ «Парні строфи») [4].

Як висновок, наголосимо: морально-етичний доробок Стародавнього світу є не просто спадщиною історії людської думки, а містить чимало актуальних загальнолюдських проблем, ідей, принципів, значущих і в умовах сьогодення. Недаремно ж у жодну наступну епоху історії не обходилося без звернення європейських мислителів-етиків до інтелектуальної скарбниці античності як своєрідної колиски більшості ідейних здобутків західної цивілізації. Нині в умовах світоглядного плюралізму та нагальної потреби духовного оновлення суспільства дуже важливо синтезувати конструктивний ціннісний потенціал, на перший погляд, відмінних традицій. Концептуальна спорідненість релігійної етики Сходу та філософських етичних пошуків античності засвідчують можливості діалогу між носіями різних цивілізаційних особливостей та дозволяють викристалізувати спільне загальнолюдське ціннісне ядро толерантної комунікації й солідарності. Увага до нехристиянських релігійно-етичних традицій не покликана заперечити *унікальність* християнської етичної спадщини, а лише має на меті засвідчити необґрунтованість претензій деяких клерикально налаштованих представників сучасної гуманітарної сфери щодо *ексклюзивності* християнської моралі у справі виховання. Настанову на «ексклюзивність» якоїсь однієї з духовних традицій має поступитися принципові *гуманістичної синергії* різних цивілізаційних варіантів етики.

Перспективи подальших досліджень в даному предметному полі полягають, зокрема, в компаративному аналізі релігійно-етичних доктрин орієнталістської й авраамістичної традиції та їх співвідносності із західним світським гуманізмом.

Література

1. Аристотель Сочинения в 4-х т. /Аристотель. – М.: Мысль, 1984. – Т.4: Никомахова етика /[пер. с древнегреч. Н.В.Брагинской]. – 1984. – 830 с.
2. Аристотель О добродетелях: [Електронний ресурс] /Аристотель. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Gus_Etika/_31.php
3. Буддийские притчи: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://esolibraryplus.narod.ru/budd_pr.html
4. Дхаммапада: [Електронний ресурс] /[пер. с пали В.Н.Топорова]. – Режим доступу: <http://spiritual.ru/lib/dhammapada.html>
5. Конфуций. Беседы и суждения: [Електронний ресурс] /Конфуций; [перевод с древнегреческого В.А.Кривцова]. – Режим доступу: <http://lunyu.ru/>
6. Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита, Эпикура /[общая редакция М.А.Дынника]. – М.: Гос. изд.-во полит. литературы., 1955. – 239 с.
7. Платон. Законы: [Електронний ресурс] /Платон; [пер. с древнегр. А.Н.Егунова]. – Режим доступу: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/plato01/30zak12.htm>
8. Сенека. Моральні листи до Луцілія /Л.А.Сенека; [переклад з латинської А.Содомори] – К.: Основи, 1999. – 608 с.

Summary

Brodetsky O. The Conceptual and Methodological Correlation between Ancient Oriental and Greek and Roman Ethical Doctrines. The article contains the comparative analysis of the Ancient Oriental ethical doctrines and the ethics of Greek and Roman philosophy. It is outlined the common humanistic basis of these ethical traditions and considered the potencies of their conceptual synergy. Keywords: ethical doctrines, religious and secular ethics, humanism, Buddhism, Confucianism.

ОСОБЕННОСТИ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОГО МЕТОДА ТЕРТУЛЛИАНА

Проаналізовано особливості екзегетичної діяльності Тертуліана. Розглянуто ті елементи його спадщини, які вплинули на проголошення примату буквального значення над алегоричним. Підкреслюється величезне значення для розуміння особливостей екзегетичного методу Тертуліана співвідношення віри і розуму, душі і тіла у філософській спадщині апологета. Приділяється увага взаємв'язку між ставленням до авторитету Церкви та язичницької культури і інтерпретаційною діяльністю середньовічного мислителя. Показано значення алегорії в інтерпретаційній практиці Тертуліана.

Ключові слова: алегорія, буквальна інтерпретація, екзегетика, Тертуліан.

Актуальность темы исследования обуславливается важностью понимания в человеческой жизни и необходимостью обращения к истокам духовности вне зависимости от национальной и этнической принадлежности. Обращение к средневековому наследию особо важно в наше время, характеризующееся религиозным ренессансом. Для понимания сущности европейской религиозности, необходимо обратиться к ее истокам – к средневековым мыслителям. Н.Бердяев неслучайно обозначил современность как «новое средневековье». Средневековые мыслители дают нам возможность лучше понять себя и свое место в мире.

Средневековые мыслители использовали экзегетические практики не только для того, чтобы приблизиться к Богу и усовершенствовать свою духовную жизнь, но и, преследуя дополнительные цели: миссионерские, апологетические и т. д. В современном обществе, где религией становятся массовая культура и СМИ, к Святому Писанию также часто обращаются не для того, чтобы найти успокоения и мудрости. К Книге Книг часто обращаются различные политические силы для того, чтобы подкрепить свои позиции. Поэтому, в сложившейся ситуации, возникает необходимость познакомиться с истоком экзегетических практик – средневековой экзегетикой.

Степень разработанности проблемы связана с тем, что средневековая философия длительное время оставалась в стороне научных исканий не только для отечественных мыслителей, но и для западных исследователей, что было обусловлено отсутствием доступа к текстам, представлением о средневековой философии как о скучном, догматизированном учении, оторванном от современности и, наконец, особенностями идеологии.

Безусловно, следует отметить работы таких исследователей как В.Бычков, Г.Майоров, В.Соколов и ряда других. Однако, написанные ими работы в весьма незначительной степени затрагивали экзегетическую проблематику вообще и экзегетическую проблематику в творчестве Тертуллиана в частности. За последние пять лет появился ряд монографий, посвященных непосредственно этой проблеме: работы О.Нестеровой (в основном посвященные типологической экзегезе) и исследование М.Киреевой (в котором внимание было уделено сравнению экзегетических практик Оригена и Кирилла Александрийского). В контексте данной проблематики вызывает интерес первое в отечественной и зарубежной литературе систематизированное исследование, посвященное Александрийской богословской школе В.Саврея и работы С.Неретиной. Но не смотря на существование этих работ и работ, затрагивающих те или иные аспекты философии Тертуллиана (написанные П.Преображенским, И.Мейендорфом и др.), на данный момент недостаточно исследован экзегетический метод, использовавшийся данным мыслителем. Исследователи, обращающиеся к философскому наследию Тертуллиана, приходят к достаточно разнообразным выводам относительно его взглядов по тем или иным вопросам, но они сходятся в одном: данный мыслитель негативно относился к аллегорическому методу интерпретации Святого Писания (Г.Майоров, В.Соколов, П.Преображенский, В.Бычков, И.Попов, Михаэль фон Альбрехт и т. д.).

Тем не менее, ни один исследователь не утверждает, что Тертуллиан не прибегал к аллегорической интерпретации в своей деятельности. Так, Г.Майоров писал о мыслителе следующим образом: «Он предпочитал буквальное толкование, даже если оно противоречило самым элементарным требованиям логики» [3, с.112]. Необходимо сделать акцент на слове «предпочитал». Оно указывает на то, что из двух типов интерпретации, буквальной и аллегорической, ему была ближе буквальная, но не более того.

В.Бычков в своей работе «Эстетика поздней античности» отмечал следующее: «Однако, Тертуллиан не слишком увлекался аллегорическим пониманием библейского текста. В отличие

от александрийцев, он постоянно подчеркивал, что они имеют прежде всего буквальное, а затем и аллегорическое значение» [2, с.276]. Опять же, этот оборот – «не слишком увлекался» – дает основание предполагать, что Тертуллиан периодически обращался и к аллегорической интерпретации Святого Писания. Хотя сам Тертуллиан вполне однозначно заявляет о том, что «не вероятно, чтобы тот пункт христианского учения, на который опирается вся вера, на котором утверждается все церковное благочестие, оказался возвещенным двусмысленно и выраженным темно...» [8, с.33], но, учитывая все ранее приведенные цитаты, становится понятно, что мы не можем просто признать Тертуллиана мыслителем, который применял исключительно буквальный метод интерпретации Библии.

Исходя из вышеуказанного, *целью* этой статьи является исследование особенностей экзегетического метода Тертуллиана. Поставленная цель, достигается путем решения следующих *задач*: выявить, что побудило Тертуллиана предпочесть буквальный метод истолкования; рассмотреть, обращался ли мыслитель к аллегорическому методу интерпретации.

В философском наследии Тертуллиана есть ряд идей, которые бесспорно оказали влияние на то, что он отдал предпочтение буквальному методу интерпретации. Речь идет о следующих проблемных полях: соотношение души и тела; соотношение веры и разума; отношение к институту церкви. Ни для кого не секрет, что в средневековой экзегетике устоялось обозначение буквального смысла как «телесного», а иносказательного как «духовного». Ориген расширил эту дихотомию до трихотомии, введя такое понятие как «душевный смысл», где как духовный, так и душевный смысл – *не* буквальные смыслы.

Проблема тела является одной из центральных в творчестве Тертуллиана. Во многом это связано со стремлением этого мыслителя к простоте. Как отмечал Г.Майоров, для Тертуллиана характерной была следующая мысль: «цивилизация вообще испортила и извратила человека, подавляя его естественные положительные наклонности...» [3, с.110]. И эта испорченность, безусловно, затронула не только душу, но и тело. Неудивительно, что Тертуллиан не только написал ряд трактатов против языческой религии и философии, но также уделил внимание и телу, в частности, описав в своих работах «О женском убранстве» и «О плаще» то, как не подобает выглядеть телу истинного христианина. Таким образом, Тертуллиан выразил идею о том, что раз уж языческая культура пагубно повлияла и на душу и на тело, то во врачевании нуждаются и душа, и тело. Если человек не может обратить внимания даже на свое тело, что уж тут говорить о душе.

В контексте нашего исследования важна мысль о том, что совершенное состояние души обязательно отражается и на теле. Соответственно, даже слишком пышная одежда может указать на грешную душу. Если учесть то, что Тертуллиан был заинтересован не только в том, чтоб защитить христианство, но и в том, чтоб привлечь к вере как можно больше людей, становится понятным, что он уделил столь большое внимание телу потому, что оно могло выступить своеобразным знаком, продемонстрировать «свой» ты или же «чужой».

Важной являлась новаторская идея Тертуллиана, согласно которой воскреснуть может не только душа, но и тело. Этой темы мыслитель касается во многих своих работах. В работах «О воскресении плоти» и «О плоти Христа» она становится центральной.

Тертуллиану представляется неправильным то, что люди «признают наполовину воскресение, именно: воскресение одной только души: тело они презрели, как и Владыку тела» [8, с.5]. Некоторые исследователи, например, В.Соколов полагали, что «для Тертуллиана, находящегося под воздействием стоицизма и воспринимавшего некоторые образы и выражения Ветхого Завета буквально, душа – телесное, природное начало» [8, с.59].

С нашей точки зрения, это несколько преувеличенное утверждение. Безусловно, Тертуллиан не умолял значения души в земной и небесной жизни, он не ставил тело выше души. Тем не менее, он придал им равное значение: «Итак, хотя плоть считается слугою и рабом души, однако она оказывается сообщницею и сонаследницею ее. Но если такова она во временной жизни, то почему и не в вечной» [8, с.15].

В этом же отношении важна и следующая мысль Тертуллиана: «действительно, все создано Богом через Слово Бога и без Него ничего не создано. Но плоть существует и по форме своей через Слово Бога, дабы ничего не существовало без Слова» [8, с.11]. Подобное познается подобным. А раз так, что мы можем познать Слово в значении Христос (обладающего не только божественной и человеческой природой, но душой и телом) благодаря тому, что у нас есть не только душа, но и тело.

Большое значение тела в наследии этого средневекового мыслителя подчеркивали и различные исследователи. Так, по мнению В.Соколова, Тертуллиан «трактовал Бога как своеобразное тело» [6, с.69]. Г.Майоров же отмечал, что «он даже отождествляет понятия «быть» и

«быть телом»» [3, с.121]. Придавая телу особенный статус, наделяя его чрезвычайным свойством – способностью воскресать, Тертуллиан если и не провозглашает примат «телесного смысла» над «духовным/душевым смыслом», то, по крайней мере, наделяет их равным значением.

Проблема веры и разума – одна из ключевых проблем не только в наследии Тертуллиана, но и во всем средневековье. Важность этой проблемы подчеркнул Э.Жильсон в своей работе «Разум и откровение в Средние века». В ней французский философ делает попытку классифицировать средневековых мыслителей в зависимости от того, как они решали проблему соотношения веры и разума. Примечательно то, что одной из групп, которую выделил Э.Жильсон, является, так называемая, «группа Тертуллиана». Мыслителей, принадлежащих к данной группе, объединяет идея, согласно которой, истина сама себя открывает.

Ни для кого не секрет, что Тертуллиану приписывают парадокс «Верую ибо абсурдно». И этот парадокс весьма неплохо демонстрирует отношение этого мыслителя к проблеме соотношения веры и разума. В.Бычков отмечает: «Знать, по мнению Тертуллиана, надо не так уж много – только «правило веры»...Пусть любознательность уступит вере, пусть слова уступят спасению» [2, с.97]. Христианам не нужно искать истину, они и так ею обладают. Значит, и в аллегорической интерпретации нет никакой необходимости.

Тертуллиан развивает концепцию чистой веры во многом потому, что она удовлетворяет его основному требованию – требованию простоты. Вера дает возможность простоты, тогда как разум ведет к усложнению и развращению. Именно он – «творец» языческой культуры во всех ее проявлениях. Христианская вера отвечает требованию простоты так же, как и буквальное толкование Святого Писания. Оно проще аллегорического, потому как не дает возможность возникнуть многовариантности. Нет ничего удивительного в том, что Тертуллиан избирал буквальное толкование, даже если оно противоречило здравому смыслу, избирал абсурдное, а не логичное. Ведь логика – изобретение языческое. И, как отмечает С.Неретина: «Тертуллиан не раз критикует Аристотеля...за создание диалектики только как искусства строить и разрушать» [4, с.81]. Тертуллиан пишет в «О плоти Христа» следующее: «Относительно же человека, единственного существа, одаренного разумом, я думаю это тем более, именно что он получил разумнейшую душу, так как она делает его разумнейшим существом» [9, с.336]. Это доказывает, что Тертуллиан признавал такое свойство души как разумность. А значит, именно душа способна пойти по ложному пути – по пути усложнения. Это является еще одним аргументом в пользу предпочтения «телесного», буквального, а не «духовного/душевного», иносказательного метода интерпретации Святого Писания.

Г.Майоров подчеркивал, что для Тертуллиана «разум есть как бы продолжение чувства, распространение его с вещей видимых на невидимые» [3, с.118]. Но все, что необходимо знать о вещах невидимых, нам уже дано в вере. Потому лучше оставаться в области видимого, постижимого при помощи буквального истолкования, а не устремлять свой разум в область невидимого и прибегать к аллегорической интерпретации.

Таким образом, решая вопрос о соотношении веры и разума, Тертуллиан мог бы согласиться с позицией М.Бубера, согласно которой «Моя рациональность, присущая мне способность к рациональному мышлению есть лишь часть, частичная функция моего бытия. Когда же я «верую» – одним или другим образом, – то в веру вступает все мое бытие, целостность моего бытия» [1, с.301].

Тем не менее, Тертуллиан не вписывается в буберовскую концепцию о двух образах религиозной веры. По мнению Бубера М. следует выделять две ситуации: человек «находится в» отношении веры; человек «обращается к» отношению веры. Первый тип характерен для раннего периода Израиля, второй – для раннего периода христианства. При этом в первом случае человек может рассматриваться как член общины, а во втором – как индивид, ставший одиночкой. Исходя из этой классификации, вера Тертуллиана должна быть отнесена ко второму типу. Однако, отношение к церковной общине у Тертуллиана было весьма трепетным.

Переходя к рассмотрению отношения Тертуллиана к институту церкви, следует обратить внимание на слова П.Преображенского из его работы «Тертуллиан и Рим»: «Несколько раз Тертуллиан пытается дать наиболее точное и полное определение веры, т. е. принятия такой истины, которая основана не на опыте и не на разумной дискуссии, а на подчинении человека церковной традиции. Наиболее выпукло черты такого принятия выступают в его утверждении, что член церкви обязан веровать не только в данное содержание церковной веры, но и в то, что ни во что другое веровать не следует» [5, с.212].

Тертуллиан ратовал за укрепление церковного авторитета. И, безусловно, отношение Тертуллиана к церковной общине, к церкви как общественному институту, сыграло важную

роль в формировании экзегетического метода этого мыслителя. П.Преображенский по этому поводу отмечал следующее: «Правда, у апологета уже нет выбора – разум должен потерпеть поражение в борьбе с авторитарной истиной, каково бы ни было ее содержание. Откровенная и хранимая церковью истина имеет одно несомненное преимущество, – будучи данной, она проста и не требует диалектических тонкостей для своего обоснования» [5, с.210].

Любому, кто ознакомился со знаменитой работой Тертуллиана «Апология» становится ясно, что мыслитель не столько защищает христиан, сколько нападает на язычников, отрицая любые порождения языческой культуры. Поэтому нет ничего удивительного, что Тертуллиан выступает в пользу буквальной интерпретации Святого Писания, ведь именно она позволяет укрепить церковный авторитет. Негативное отношение Тертуллиана к тому, что получило в исследовательской литературе название «аллегорический метод интерпретации» вызвано рядом факторов: 1) иносказательную интерпретацию использовали языческие философы; 2) к иносказательной интерпретации прибегали многие средневековые мыслители, одной из главных целей которых было примирение языческой философии с христианскими ценностями. По мнению же Тертуллиана нужно было резко разграничивать «Афины и Иерусалим»; 3) иносказательная интерпретация могла привести к ересям и расшатывала основания института церкви. Это происходило потому, что аллегорическая интерпретация всегда давала возможность видеть множество вариантов истолкования, что, безусловно, противоречило идее существования единой абсолютной истины, известной Церкви, которой придерживался Тертуллиан. Мыслитель так писал в «Апологии»: «И не удивительно, если Ветхий Завет искажен умами философов. Даже и Новый Завет потомки философов, еретики, исказили своими мнениями ради философских доктрин, и из одной прямой дороги и наделали много кривых и неудобопроходимых тропинок» [7, с.290].

Таким образом, мы видим, что Тертуллиан страстно и настойчиво боролся с аллегорической интерпретацией Святого Писания. Но это на словах. Что же было на деле?

Тертуллиан прибегает к интерпретации неоднозначных мест Святого Писания в своих работах. Для подтверждения своих идей, в частности, в борьбе с язычниками, мыслитель обращается отнюдь не к буквальному смыслу Библии. Например, доказывая возможность воскресения не только души, но и тела, Тертуллиан пишет следующее: «Итак, если форма пророческого образа выражения иногда и относительно некоторых предметов бывает аллегорична, то почему она не такова и в эдикте воскресения, которое должно пониматься духовно?» [8, с.33]. Также весьма красноречива следующая цитата из «О воскресении плоти»: «Мы можем утверждать телесное воскресение, опираясь на фигуральные выражения пророков», [8, с.40]. а также: «И упоминание об одеждах в Священном Писании мы имеем объяснить аллегорически в смысле надежды тела» [8, с.42].

Уже этих цитат вполне достаточно для того, чтобы понять, что Тертуллиан утверждал необходимость буквального толкования в тех случаях, когда оно было ему выгодно. В ситуациях, когда для опровержения тезисов противника ему было необходимо воспользоваться аллегорическим методом интерпретации, он прибегал именно к нему.

Более того, Тертуллиан не только обращается к аллегорической интерпретации в своих работах, но и указывает на то, что символизм присущ самому Богу: «Хотя Бог такие черты своей силы не менее проявил в символах, чем выразил их словом...» [8, с.21].

Вывод. Подводя итог всему вышесказанному, следует заметить, что Тертуллиан только на первый взгляд не вписывается в экзегетическую традицию латинской патристики, которую подытожил Августин Аврелий (в рамках этой традиции аллегория являлась основой интерпретационной практики). Мыслитель лишь на словах постулирует необходимость обращаться к буквальному истолкованию Святого Писания. Это обуславливается рядом факторов: его пониманием соотношения души и тела (тело не рассматривается как нечто низшее по отношению к душе, только как ее материальная оболочка), веры и разума (приоритет на стороне веры, ведущей к благословенной простоте, а не разума, ведущего к усложнению), негативным отношением к языческой культуре (не только к языческой религии, но и к языческой философии, логике) и желанием упрочнить церковный авторитет. Тем не менее, в своих работах Тертуллиан многократно обращался к аллегорической интерпретации. Таким образом, если даже и можно назвать Тертуллиана исключением из правил, то лишь таким, которое подтверждает само это правило: ядром экзегетической практики латинской патристики является аллегория.

Перспективы: данная статья позволяет проводить дальнейшие исследования формирования экзегетического метода в латинской патристике.

Література

1. Бубер М. Два образа веры /М.Бубер //Два образа веры. – М.: ООО «Издательство АСТ», 1999. – С. 301 - 440.
2. Бычков В.В. Эстетика поздней античности /В.В.Бычков. – М.: Наука, 1981. – 324с.
3. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии /Г.Г.Майоров. – М.: Мысль, 1979. – 431 с.
4. Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии /С.С.Неретина. – Архангельск: Изд-во Поморского педуниверситета, 1995. – 368 с.
5. Преображенский Г. Ф. Тертуллиан и Рим /Г.Ф.Преображенский. – М.: Эдиториал УРСС, 2004. – 240 с.
6. Соколов В.В. Средневековая философия /В.В.Соколов. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 351 с.
7. Тертуллиан Апология /Тертуллиан //Апология. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – С. 210-298.
8. Тертуллиан О воскресении плоти /Тертуллиан //Апология. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – С. 4-101.
9. Тертуллиан О плоти Христа /Тертуллиан //Апология. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – С. 315-356.

Summary

Mishenko A. The Peculiarities of Tertullian's Exegetical Method. In the article the peculiarities of exegetical method of Tertullian were analyzed. In given article those elements which influenced the proclamation of primacy of literal sense over allegorical sense are examined. The utmost importance for the understanding of the exegetical method of Tertullian of relationship between faith and reason, body and soul in the philosophical heritage of an apologist is stressed. The attention is paid to the impact of the attitude towards the authority of Church and pagan culture on the interpretative work of the Medieval thinker. The meaning of allegory of the interpretational practice of Tertullian is showed. Keywords: exegesis, allegory, literal interpretation.

УДК 130.2+ 930.1

© **Марина Столяр**
Навчальний заклад

МЕТОДОЛОГІЧНА РОЛЬ ІДЕЙ М.БАХТІНА У ДОСЛІДЖЕННІ РАДЯНСЬКОЇ СМІХОВОЇ КУЛЬТУРИ

Розкрито роль ідей М.Бахтіна як методологічного підґрунтя для вивчення радянської сміхової культури. Якщо зміст її визначається протистоянням тоталітарним практикам, то на рівні форм спостерігаються складні конвенційні стосунки між сміховою культурою та ідеологією. Доводиться думка про унікальність радянської сміхової культури, яка не знала відповідних аналогів у культурі XX ст.
Ключові слова: профанне, сакральне, сміхова культура, титанізм, тоталітарні практики.

Якщо навіть просто перерахувати наукові збірки, присвячені творчості видатного філолога та культуролога М.Бахтіна, що вийшли на пострадянському культурному просторі та за кордоном, то цей перелік займе майже 20 сторінок [див.: 1, с.419-434]. Та на сьогодні потенціал бахтінівської традиції можна вважати дуже далеким від методологічної вичерпаності. Справа в тім, що для західних інтерпретаторів Бахтін виявляється занадто «руським», а для вітчизняних дослідників занадто європейським мислителем [див.: 2, с.18]. Зокрема, якщо говорити про «європейськість» Бахтіна в рецепції сучасного вітчизняного культуролога, то це пов'язано, перш за все, із такою сферою дослідження як сміхова культура пізнього середньовіччя та Ренесансу. Це була предметна сфера, обрана мислителем, значною мірою, для того, щоб говорити те, що він думав хоча б на рівні підтексту, не припинюючись до ідеологічно прийнятної брехні. Тож одним з нагальних завдань сучасної бахтінології є переведення підтексту його творів на рівень тексту: наприклад, застосування методології дослідження культури пізнього середньовіччя та Ренесансу для аналізу *радянської* сміхової культури, про смисл протистояння якої тоталітарним практикам за часи Бахтіна писати було

просто неможливо. Тобто, йдеться про реконструкцію бахтінівського бачення радянської сміхової культури, виходячи з того, що ми можемо знайти спільного та відмінного в компаративному аналізі Ренесансної та радянської культур.

Тож, *метою* статті є виявлення в роботах М.Бахтіна методологічних засад для вивчення радянської сміхової культури. *Завданнями*, відповідно, виступають, по-перше, реконструкція погляду М.Бахтіна на радянську сміхову культуру, а по-друге, з'ясування складних взаємовідносин ідеології та культури.

Нажаль, сьогодні майже у стані забуття з боку культурології є велике, непересічне протистояння радянської сміхової культури тоталітарним практикам – протистояння, в якому ще з 60-х років почала потроху перемагати культура, відсуваючи ідеологію на другий план. Виключення треба зробити для теми анекдоту. Окремі аспекти цього артефакту сміхової культури досліджено досить ретельно такими авторами, як *М.Каган, Ю.Борев, В.Безнисько, М.Воробйова, Л.Орнатська, О.Соколова, В.Сорокіна, Л.Столович, В.Хімік, О.Краснухіна* та інші. [див. 3, с.5]. Однак автори, як правило, обмежуються концепцією *опозиційного* щодо тоталітарних практик змісту анекдоту.

Радянська сміхова культура, а особливо її могутній сплеск у 60-90 рр. – унікальне культурно-історичне явище, що не знає світових аналогів і не лише в ХХ ст. В жодній цивілізації не було такої причини для сміху, як в СРСР, бо майже ніде в світі народу не обіцяли царство Боже на землі. Тоталітарна утопія пропонувала не просто нову картину світу. Це була сакралізована онтологія, псевдорелігійна картина буття. При цьому контраст ідеологічно піднесеного (комуністичного ідеалу) та нічого (реальних практик) був настільки яскравим, що не сміятися радянський народ просто не міг.

Та унікальною була не лише сила сміху, а й його зміст. Справа в тім, що процес сакралізації марксистсько-ленінської онтології відбувався за рахунок запозичень численних релігійних смислів, пов'язаних із месіанством, есхатологією, аскетизмом тощо. Як вважають представники *кріпторелігійної* культурологічної концепції, комуністичний світогляд саме тому охопив широкі маси, що він імітував релігію. Такої думки дотримуються *західні (Ж.Марітен, А.Тойнбі, К.Поппер, М.Еліаде, М.Епштейн* та інші.) та *вітчизняні автори (М.Бердяєв, С.Булгаков, О.Лосєв, С.Франк, В.Лекторський, Е.Солов'йов*, та інші.). Однак зазначимо, що запозичення релігійних смислів використовувалися в ідеології не в прямій формі, а у вигляді спотворених, карикатурних смислів. Тобто псевдорелігійний зміст радянських тоталітарних практик був *профанацією* релігійних ідей.

Задаймося питанням, що залишалося радянській сміховій культурі, якщо профанація вже відбулася і закріпилися у формі псевдосакрального, офіційного, панівного. Адже сміхова культура завжди реагує на псевдосакральне відповідною профанацією. *Священне і сміхове є несумісними*, якщо йдеться про відповідні смисли на рівні особистісного сприйняття. *Жодна людина не буде сміятися з того, що вона особисто вважає святим*. Проте якщо на рівні держави відбувається або ідеологізація релігії, або сакралізація ідеології, сміхова культура відгукується на це профанаціями.

Загальною помилкою є погляд, згідно з яким Бахтін просто протиставив монологічній офіційній традиції діалогізм народної культури. Однак мислитель веде мову не про будь-який монологізм ідеології, а про монологізм спотвореної, пристрастної релігійності, що виродилася до рівня сакралізованої ідеології. *Не релігії протиставляє Бахтін – глибоко віруюча людина – сміх карнавального натовпу, а псевдорелігії, якою стала редукована до рівня ідеології еретична релігійність доби інквізиції*. Чи не майже те саме ми маємо у випадку із радянськими тоталітарними практиками, які ґрунтувалися на сакралізованій онтології марксизму-ленінізму?

Отже, радянська ідеологія здійснила чисельні профанації сакральних смислів через механізм карикатурного запозичення. Відповідно радянська сміхова культура зреагувала на це «профанацією профанацій». Така *подвійна профанація* і створила унікальний зміст радянської сміхової культури, породила загадковий феномен повернення до християнських смислів, та вже в секуляризованому вигляді. Найбільш яскраво це видно в іронії *О.Лосєва*, сатири та гуморі *Є.Шварца, В.Войновича, Е.Рязанова*, в яких можна побачити могутній потенціал таких духовних смислів, як перетворення, покаєння, смирення, залучення змісту архетипів різдвяного дива, страшного суду тощо [див.: 4, 5].

З іншого боку, радянська ідеологія мала в собі ще таку релігійну компоненту як *титанізм* – релігія, що на місце Бога ставить людину. Титанізм 20-х років XX ст. змінився на новий різновид титанізму в 30-х рр., коли всі риси титана уособлював в собі правитель. Отже, сталінізм як різновид владоцентризму виявився профанацією антропоцентричного титанізму. Звідси зрозумілим стає «повернення» сміхової культури до висхідного титанізму революційної доби. В контексті цієї парадигми відкривається смисл того, що можна назвати «реформаційний дух» радянської сміхової культури. Наприклад, в анекдотах та у виступах сатириків реальне суспільство найчастіше критикували не з антирадянських позицій, а з погляду того, що вважалося «ленінським образом соціалізму». Саме за це постраждав і видатний радянський актор Аркадій Райкін, який після спектаклю «Плюс – мінус», побудованому на ленінських цитатах, отримав заборону виступати в столицях, і з інфарктом потрапив до лікарні. Особливо яскраво титанічну парадигму представляють такі артефакти сміхової культури як цирк з його матеріалізованим розумінням дива як трюку; сміхова культура наукової інтелігенції 60-80-х років як форма десакралізації культури науки на користь культури яскравої особистості науковця; творчість видатних радянських комедіографів Г.Олександрова та Л.Гайдая тощо.

Дослідження М.Бахтіна сприяють розкриттю характеру взаємовідносин офіційної ідеології та сміхової культури. Перш за все, поняття сміхової культури передбачає *опозицію ідеології*. «Цілий незораний світ сміхових форм і проявів *протистояв* (виділено нами – М.С.) офіційній і серйозній (за своїм тоном) культурі... феодального середньовіччя», – пише Бахтін [6, с.8]. Зіткнення, протиставлення, випадання з певних норм, перекручування смислу – ось варіанти відношення сміху до державної ідеології за Бахтіним. Тобто сміхова культура розглядається як *явище не лише принципово чужорідне, а й вороже щодо ідеології*.

Проте, якщо з культурологічної позиції, паралелі між добою Відродження і радянською цивілізацією є вельми продуктивними, то наявність деякої схожості між ренесансною і радянською сміховою культурою ще не дозволяє стверджувати їх тотожність. Наразі йдеться про тоталітарне суспільство та відповідні практики, тобто про суспільство, в якому *ідеологія прагла до повного контролю над культурою*. Отже, свободи навіть в межах свята сміхова культура *майже* не мала – вона повинна була знаходити певний компроміс з ідеологією, шукати форми конвенції або зашифровувати опозиційний смисл в образах, що мали подвійний смисл – офіційний – для всюдисущої цензури та опозиційний – для тих, хто «має вуха».

Якщо застосовувати бахтінівський підхід до аналізу *радянської сміхової культури*, то, на перший погляд, предмет не втрачає своєї специфіки по суті, проте і обмежитися опозиційним змістом сміхової культури ми не можемо. Справді, модель протистояння виражає *один з рівнів* взаємин державної релігії а культури, проте ця модель не описує різноманітність форм перетину *ідеологічного та сміхового*. Відкрито опозиційне відношення сміху до державної ідеології фіксується лише на завершальній стадії еволюції радянського суспільства, та і в цьому випадку опозицією зміст сміхової культури не вичерпується.

До слова, С.Аверінцев вважає, що і сміхові артефакти середньовіччя не були абсолютно вільними від ідеології: «Із століття в століття можна спостерігати прагнення католицької гомілетики приборкати сміх, приручити його, інтегрувати в свою власну систему. Досить пригадати німецького каноніка-августинця... часів Тридцятирічної війни – Абрама а Санта-Клара. Й більш ранні звичаї, докладно досліджені Бахтіним, як це *risus paschalis* та інші види "сміхової" практики, підлягали розпорядку церковного фатуму, уклалися в ту ж саму матрицю. *Важливим тут є саме момент календарності, тобто, умовності, конвенціональності, звичайно, згадуваний, однак, як здається, недостатньо оцінений у Бахтіна* – (виділено нами – М.С.). У нього "карнавал" є свободою і лише свободою; та якщо свобода регулює себе відповідно до вказівок церковного календаря і відшукує для себе місце усередині конвенціональної системи, її характеристики як свободи підлягають певному уточненню» [7].

Однак якщо відношення ідеології і сміху не можна звести до формули протистояння, отже коректніше буде говорити про різноманітність *конвенціональних* форм, про *типи взаємин* ідеології та сміхової культури. В межах радянської цивілізації таких типів можна назвати, щонайменше, *п'ять*. *Перший тип з погляду змісту* є переважно *ідеологічним*. Твори цього типу демонструють значну сферу перетину ідеологічної та сміхової сфер. Вони мають головну ідею, яка знаходиться в руслі «політично актуального», а побічні сюжети, будучи ідеологічно коректними, існують поза політикою. При цьому сміхові образи створюються не лише в цих

сюжетах, а й в основній темі. Прикладом *першого типу* сміхової культури є радянські довоєнні кінокомедії. У «Веселих хлоп'ятах» режисера Григорія Олександрова «ідеології» ніби то менше за все, однак ця комедія є ідеологічною за своєю надзадачею, за результатом впливу на людей усередині країни і, особливо, за кордоном. І цю *надзадачу* можна виразити так: простий народ в СРСР дістав можливість реалізувати свої таланти, люди в країні рад не лише працюють, а й сміються (та ще й як сміються!). Безперечним *шедевром* першого типу сміхової культури є *поема* Олександра Твардовського «Василь Тьоркін».

Другий тип відношення ідеології та сміхової культури представляють твори, які, крім ідеологічної ідеї (або ідей), мають ще і якусь над-ідею, *антиідеологічну по суті*. Яскравим прикладом є такі класичні твори радянської сміхової культури як «Дванадцять стільців» і «Золоте теля» І.Ільфа та Є.Петрова. Суто ідеологічних тем тут кілька: крім висміювання *троцькізму* з його ідеєю світової революції критикується спосіб життя «віджилих» класів – дворянства, буржуазії, священства [Див.: 8]. Проте, ці романи не стали б творами сміхової культури, якби в них все звелось до «актуальних» тем. Головне, як мені здається, – мова романів. На *протизагу радянській ідеологічній кострубатості* зазвучала *яскрава, дотепна мова*. Що ж до над-ідеї роману, то її антиідеологічний смисл сьогодні здається очевидним: найталановитіший і по-людськи найпривабливіший герой опиняється в країні Рад зайвим, його таланти не можуть знайти тут гідного застосування.

Третій тип взаємовідносин ідеології та сміхової культури спостерігаємо у тоді, коли зовні ідеологічний текст має *антиідеологічний підтекст*. Твір такого типу має практично амбівалентне звучання – офіційне та опозиційне. До цього типу артефактів сміхової культури відноситься п'єса Є Шварца «Дракон». За зовнішнім її виглядом – німецьким іменам і деяким реаліям нацистської Німеччини – п'єса була сатирою на німецький фашизм, та в цьому творі немає жодного одностороннього критичного випадку. Все, що говориться про диктатуру Дракона, визнається, передусім, в тоталітарних практиках радянського суспільства. Такий самий тип творів сміхової культури ілюструє філософська іронія О.Лосева, коли філософ під виглядом буржуазної філософії критикує атеїзм, прогресизм та матеріалізм.

У суспільстві, де всі сфери життя були ідеологічно залежними, *аполітичність* теж була своєрідною формою опозиції. Прикладом цього типу артефактів сміхової культури була така улюблена телепередача радянських людей як «Кабачок 13 стільців». Майже аполітичною і просто веселою була і *друга* частина новорічного «Блакитного вогника» – першу частину (до години ночі) дивився генеральний секретар Л.Брежнєв, тому тут були ідеологічні вкраплення у вигляді патріотичних радянських пісень і бесід з передовиками виробництва.

І, нарешті, *п'ятий* тип – це сміхова культура в її традиційному значенні – переважно антиідеологічна, антиофіційна. Це справжні народні або «нелітературні» частівки, анекдоти, сатира самвидаву, частково виступи сатириків і пародистів. Однак структурний аналіз цих артефактів не виявляє антиідеологічної спрямованості в *чистому* вигляді (за рідкісним виключенням). Наприклад, в політичних анекдотах найчастіше представлено суто *радянське* розуміння «належного», ідеального, з позиції якого критикуються *реальні* практики соціалізму.

У радянській сміховій культурі високо цінувалося не лише те, *що* сказано, а й те, як сказано, які знайдено слова, які можливі асоціації, паралелі, контексти, підтексти і таке ін. Також, радянська сміхова культура обходила практично повністю без еротики. Заборона на цю сферу мала ідеологічне походження. Ідеологія тим самим вільно або мимоволі «сприяла» розвитку тоншого, інтелігентнішого гумору за межею ідеологічних обмежень. Тобто, цензурні, моральні заборони і естетичні обмеження в частині випадків давали позитивний результат.

Крім прагнення ідеології формувати культуру, у тому числі й сміхову, наявна активна *дія сміхової культури на ідеологію*. Якщо перша особа держави приймала конкретну критику, що прозвучала, наприклад, в кінокомедії, то ця критика використовувалася вже як *прикраса* ідеології. Наприклад, на XXV з'їзді КПРС (1976 р.) генеральний секретар ЦК КПРС Л.Брежнєв згадав фільм Е.Рязанова «З легкою парою!» у зв'язку з темою будівництва. Це посилення на кінокомедію, що полюбилася народові, дещо пожвавило доповідь генсека і атмосферу в залі Палацу з'їздів. З того часу критика стандартної, одноманітної архітектури була офіційно схваленою. Інша справа, що така згадка не мала видимих соціальних або виробничих наслідків – будували, як будували, бо і жили, як жили. *Змінити стиль будівництва означало змінити стиль життя*.

Підводячи підсумок, зазначимо, що розуміння можливості перетину, здавалося б, несумісних площин сміхового та ідеологічного є надзвичайно важливим для вивчення саме радянської сміхової культури. Легально існуючий артефакт сміхової культури повинен був виглядати соціально актуальним або хоча б бути політично коректним. Це один бік впливу ідеології. А інший: якщо для будь-якого твору культури використання ідеологічного смислу є небажаним, то, тим більше, воно є неприйнятним для артефакту сміхової культури. Ідеологічні смисли є носіями особливих «вірусів», що сприяють швидкому старінню культурних текстів, в тканину яких вони потрапляють. Якщо ж враховувати, що твори сміхової культури застарівають теж достатньо швидко, то політичні теми і мотиви в цьому випадку були не просто небезпечними, а й несли пряму загрозу життєздатності того чи того твору.

Ось на межі цих двох «смертей» – небезпеці випасти з ідеологічно патронованої сфери і потрапити в соціальне небуття і небезпеки введення в твір дуже великої (смертельної) дози «ідеологіну» – пульсувала радянська сміхова культура. Можна сказати, що вона існувала між сциллою знищення фізичного і харибдою культурної смерті. І це межовий стан додав їй особливої, неповторної чарівності. У такому вузькому просторі могли працювати лише люди з особливою інтуїцією, тонким відчуттям гумору, наділені глибоко моральною свідомістю, з гострим відчуттям міри і дивовижною тактовністю. Такими майстрами були Олександр Твардовський, Євген Шварц, Аркадій Райкін, Іраклій Андронніков, Леонід Гайдай, Ельдар Рязанов, Еміль Брагіньський і багато інших представників радянської сміхової культури.

Висновок. Отже, аналіз радянської сміхової культури приводить нас до двох абсолютно протилежних, на перший погляд, висновків. Перший – радянська сміхова культура була, з одного боку, продовженням і завершенням радянської ідеології, її неодмінним придатком, а крім того – вона сама впливала на ідеологію, сприяючи її еволюції у бік пом'якшення класового підходу, переходу від класово-моралістичного до загальнолюдського моральнісного змісту як сфери найвищих цінностей людини. А другий – сміхова культура була явищем антиавторитарним, спрямованим на розкиткування й руйнування панівної ідеології.

Як це не дивно, та наразі не можна обійтися формально-логічним «або-або». Обидва висновки вірні. Тож, як мені видається, їх варто поєднати, а саме: *радянська сміхова культура була водночас і екстатичною стороною державної релігії, що зміцнювала офіційний культ, і такою, що руйнує цей культ культурною, яка не піддається повному контролю й обмеженню.*

Література

1. Михаил Михайлович Бахтин /М.М. Бахтин; [под ред.. В.Л. Махлина]. – М.: РОСППЭН, 2010. – 440 с.
2. Махлин, В.Л. Рукописи горят без огня. Вместо предисловия /В.Л. Махлин //Михаил Михайлович Бахтин [под ред.. В.Л. Махлина]. – М.: РОСППЭН, 2010. – С. 5 – 22.
3. Воробьева, М.В. Анекдот как феномен повседневной культуры советского общества (на материале анекдотов 1960-1980-х годов): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. культурологии /М. В. Воробьева. – Екатеринбург, 2008. – 24 с.
4. Столяр М. Різдвяна казка в землі забуття /М. Столяр //Філософська думка. – 2004. – № 3. – С.125 -135.
5. Столяр М.Б. К вопросу о некоторых архетипах православной культурологии /М.Б. Столяр //Христианская мысль. – 2007-2008. – № 4. – С. 128-135.
6. Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса /М.М.Бахтин. – М.: Худож. лит., 1990. – 543 с.
7. Аверинцев, С. С. Бахтин и русское отношение к смеху [Электронный ресурс] /С.С.Аверинцев. – Режим доступа: <http://www.philology.ru/literature1/averintsev-93.htm>.
8. Одесский, М. П. Легенда о великом комбинаторе: [предисловие к книге Ильи Ильфа и Евгения Петрова «Двенадцать стульев»] [Электронный ресурс] /М. П.Одесский, Д.М.Фельдман. – Режим доступа: <http://lib.baikal.net/ILFPETROV/dwenadcatx.txt>

Summary

Stolyar M. The Methodological Role of M.Bakhtin's Ideas in the Study of Soviet Culture of Humour. The article deals with the role of M.M.Bakhtin's ideas as the methodological base of studying the soviet laugh-culture. While its content is determined with the resistance the totalitarian practices, we point out the difficult conventional connections between the laugh-culture and ideology on the form-level. The author proves the unique status of the soviet laugh-culture in the XX centuries. **Keywords:** soviet laugh-culture, totalitarian practices, sacral, profane, titanism.

М.БАХТИН О ПРОБЛЕМЕ ГЕРОЯ В ПОЭТИКЕ Ф.ДОСТОЕВСКОГО

Статтю присвячено тому, як М.Бахтін розумів роль і функції героя в поетиці Ф.Достоевського. Інтерес у роботі також спрямовано на особливу філософську манеру класика-реаліста, що становить основу творчих пошуків у багатьох учених.

Ключові слова: поетика, проблема, герой, сюжет, ідея, свідомість героя, діалог, релігія.

Актуальность. Проблема героя – это вопрос, в котором однозначного ответа пока дать не возможно, ведь само понятие героя в работах многих ученых освещается с разных позиций. Например, должен ли герой обладать лишь позитивными чертами характера, или он может иметь и недостатки? Как должен он влиять на мысли читателей? Как соотносится герой с идеей, которую закладывает автор в своем произведении?

Творчество Ф.Достоевского стало тем материалом, на котором мы попытаемся показать все разнообразие и многофункциональность героя в литературном произведении. Именно поэтика выдающегося писателя XIX века дала нам весь необходимый материал, на котором мы можем построить наше исследование. Ведь недаром творчеством Ф.Достоевского восхищались многие исследователи, находя все новые и новые грани в его трудах.

Литературное наследие Ф.Достоевского привлекло наше внимание тем, что в произведениях этого писателя мы можем обнаружить четкие философские взгляды и тенденции, которые стали даже предметом исследования на спецкурсах философских отделений. Интересными труды Ф.Достоевского для нас являются еще и потому, что в произведениях этого писателя проблема героя малоисследованна.

В данной работе будут рассмотрены научные труды М.Бахтина, который много занимался разработкой понятия героя в произведениях Ф.Достоевского. Именно труды этого ученого привлекают внимание в силу своей актуальности и в силу того, что М.Бахтин не получил пока должного изучения. При работе над данной статьей невозможно обойти стороной слова В.Розанова, сказанные в работе «О Достоевском»: «Удивительно: в эпоху совершенно безрелигиозную, в эпоху существенным образом разлагающуюся, хаотически смешивающуюся – создается ряд произведений, образующих в целом что-то напоминающее религиозную эпопею, однако со всеми чертами кощунства и хаоса своего времени. Все подробности здесь – наше; это – мы, в своей плоти и крови, бесконечном грехе и искажении говорим в его произведениях; и, однако, во все эти подробности вложен не наш смысл или, по крайней мере, смысл, которого мы в себе не знали» [9, с.69].

Целью исследования в данной статье является анализ понятия героя в поэтике Ф.Достоевского на материалах М.Бахтина.

Отдельные наблюдения и выводы в отмеченном аспекте были затронуты в работах В.Соловьева, В.Розанова, Д.Мережковского, А.Волынского, Н.Бердяева и др.

Поэтика (от греческого *poieteke* – поэтическое искусство) – один из старейших терминов литературоведения. В античную эпоху поэтикой называлось учение о художественной литературе вообще. Поэтика приобрела фрагментарный характер, потому что проблемы композиции и сюжетосложения в рамки языка не укладывались, а теория жанров не могла стать научной без понимания единства содержания и формы. В работах формалистов поэтика сблизилась со стилистикой [7, с.149].

Главная задача каждого литературного произведения – это провозглашение идеи, которую хочет показать автор. А что такое идея? Идея – это наивысшая форма познания и мышления, которая отображает объект. Она имеет креативную цель, выполняет эвристическую функцию. Особенное место идея занимает в литературе, где актуализируется главная мысль, которая выявляет замысел писателя, освещается тема произведения [8, с.402].

Идея есть во всем. В изобразительном искусстве идея – это понятие, образ, а также «прообраз, первопричина, вид, форма». В античной эстетике понятие идеи как сущности вещи не отделяли от её зрительного образа, внешнего вида. И, напротив, форму отождествляли с

идеей, сущностью. В этом одна из причин силы и жизненности античного искусства, осязательных качеств формы в скульптуре, живописи и архитектуре [2, с.24].

Герой литературного произведения – главное или второстепенное лицо, описанное в произведении. Так, в эпических произведениях – это персонаж, в драматических – действующее лицо, в лирических – лирический субъект. Герой литературного произведения может иметь прототип в реальной жизни, он наделен характером. Герой литературного произведения не всегда актуален в писательстве [8, с.222].

В своей книге «Проблемы поэтики Достоевского» М.Бахтин дает анализ творчества работ великого русского писателя. Герой в произведениях Ф.Достоевского – это постоянное становление своего самосознания, это бесконечный процесс, в котором герой никогда не приходит к какой-то конечной точке в своих размышлениях. Герой в романах Ф.Достоевского – самодостаточный индивид, который не нуждается ни в чьей помощи, причем, важно отметить, что герой не нуждается и во мнении автора, позиция автора и героя – две разные вещи. Можно даже сказать, что герой становится свободным от автора. Приведем замечания М.Бахтина по этому поводу: «Если же пуповина, соединяющая героя с его творцом, не обрезана, то перед нами не произведение, а личный документ» [1, с.59].

Самосознанию героя отведена важнейшая роль в романе. Все действия должны развиваться таким образом, чтобы герой не мог остаться безучастным, «в романе все должно задевать героя за живое, провоцировать, вопрошать, даже полемизировать и издеваться, все должно ощущаться как слово о присутствующем» [1, с.75].

Отношение между героем и автором в произведениях Ф.Достоевского построено таким образом, что герой помогает автору сформулировать особую точку зрения на мир и на себя самого. «Герой Достоевского не объектный образ, а полновесное слово, чистый голос» [1, с.62]. Анализом характеров героев в произведениях Ф.Достоевского занимается как сам автор, так и другие персонажи. Это позволяет создать ощущение отстраненности автора от своего творения; у читателя создается впечатление того, что герой является не выдумкой Ф.Достоевского, а реальным человеком. Так, в произведении «Идиот» Мышкин и Аглая обсуждают неудачную попытку Ипполита покончить жизнь самоубийством. Мышкин хочет проанализировать глубинную суть этого поступка. Аглая делает свои замечания: «А с вашей стороны я нахожу, что все это очень дурно, потому что очень грубо так смотреть и судить душу человека, как вы судите Ипполита. У вас нежности нет: одна правда, стало быть – несправедливо» [6, с.484].

Главным аспектом при работе над образом у Ф.Достоевского является мировоззрение героя, его восприятие мира, а главным событием – взаимосвязь двух равноправных сознаний. Все, что происходит в романе, пропускается через призму ощущений героя, проводится как бы анализ всех действий и поступков. Даже смерть, казалось бы, конечная точка отсчета, и та толкуется Ф.Достоевским особым образом. У писателя нет простых смертей (за исключением нескольких ранних произведений): тут самоубийства, убийства, состояния, граничащие со смертью – все, что приводит героя к стрессу, шоку и вообще к глубокому душевному потрясению для того, чтобы открыть новые возможности человеческого сознания. Ф.Достоевский постоянно экспериментирует со своим героем, вызывая в нем, таким образом, палитру новых ощущений. Что касается личной жизни героя, то она утрачивает свою сокровенность, становится бескорыстной, высшую же ценность приобретает идеологическое мышление. Идея помогает герою утвердить свое самосознание, добиться твердости и устойчивости.

Ф.Достоевский был не только писателем, автором романов и повестей, но и публицистом – мыслителем, который публиковал свои статьи в «Дневнике писателя», во «Времени», «Гражданине», «Эпохе». Именно в этих статьях мы можем познакомиться с определенными философскими идеями Ф.Достоевского, которые он здесь высказывал. По этому поводу М.Бахтин говорит: «С этими же «идеями Достоевского» мы встречаемся и в его романах» [1, с.105].

Так, в статье «Среда» Ф.Достоевский затрагивает проблему того, как общество с его определенными канонами может влиять на судьбы людей, очень часто приводит к гибели тех, кто не может смириться с законами такого общества и непониманием с его стороны. Ф.Достоевский показывает, как за любой свой отвратительный поступок можно снять вину с себя, отгородиться словами: «Если все так делают, то чего и мне нельзя». По этому поводу автор статьи «Среда» пишет так: «Согласитесь, что ничего нет легче, как применить к такому и мы скверны; но мы богаты, мы обеспечены, нас миновало только случайно то, с чем вы

столкнулись. Столкнись мы – сделали бы то же самое, что и вы. Кто виноват? Среда виновата. Итак, есть только подлое устройство среды, а преступлений нет вовсе» [3, с.17].

Конечно, идея «среды» в публицистических статьях не может проявиться достаточно глубоко но, затронутая здесь, она получает своё развитие в романах и повестях Ф.Достоевского. Ему очень хорошо удавалось изобразить чужую идею, довести ее до утверждения полноточности. Но, в то же время, он мастерски мог сохранять дистанцию и не сливать идею героя и свою собственную воедино. Это две разные позиции, которые и звучат по-разному. Приведем по этому поводу слова М.Бахтина: «Идея в его творчестве становится предметом художественного изображения, а сам Достоевский стал великим художником идеи» [1, с.97].

Одной из важных черт, которой обладают все ведущие герои у Ф.Достоевского, является бескорыстие, потому, что главной ценностью для них остаётся глубинная идея. М.Бахтин по этому поводу даёт такое замечание: «В этом смысле абсолютно бескорыстен и Раскольников, убивший и ограбивший старуху процентщицу, и проститутка Соня, и соучастник убийства отца Иван. Дело идёт не об обычной квалификации характера и поступков человека, а о показателе действительной причастности к идее его глубинной личности» [1, с.100]. Можно также сказать, что только благодаря идее мы имеем возможность видеть героя, его образ, который неразрывно связан с идеей. «Мы видим героя в идее и через идею, а идею видим в нем через него» [1, с.99].

Одну из важнейших функций в жизни героев Ф.Достоевского играет сюжет романа. Именно благодаря сюжету персонажи имеют возможность встречаться, спорить, любить, дружить, решать жизненно важные вопросы, наконец, делиться идеями. Вне сюжета никаких существенных связей у героев быть не может. «Сюжет не только их одежда, это тело и душа их. И обратно: их тело и душа могут существенно раскрыться и завершиться только в сюжете» [1, с.119].

Сюжет поставлен на службу идее. Только это и заставляет действовать героя так, а не иначе, сюжет ставит перед героем испытания, сталкивает между собой несколько идей для того, чтобы проверить идею в человеке, ее живучесть и убежденность.

Важную роль в произведениях Ф.Достоевского играет также и манера героев вести беседы. Поражает разнообразнейшая способность персонажей владеть своим словом. Ф.Достоевский не использует однозначных слов. У него герои разговаривают очень эмоционально, от простого диалога они резко могут перейти к полемике и даже спору. Все, что говорят герои – все подчиняется их идее, которая владеет сознанием. Наряду с этим, Ф.Достоевский в своих произведениях почти не использует простых объектных слов, «ибо речам героев дана такая постановка, которая лишает их всякой объектности» [1, с.236]. Это можно проследить на примере диалога Раскольникова и Разумихина:

«- Что это? Что меня сумасшедшим-то считают? Да, может, и правда.

Он [Разумихин] напряженно усмехнулся.

- Да...да...то есть тыфу, нет!...Ну, да все, что я говорил (и про другое тут же), это все было вздор и с похмелья.

- Да чего ты извиняешься! Как это мне все надоело! – крикнул Раскольников с преувеличенной раздражительностью. Он впрочем, отчасти притворился.

- Знаю, знаю, понимаю. Будь уверен, что понимаю. Стыдно и говорить даже...» [5, с.218].

При характеристике образов у Ф.Достоевского важную роль играет отношение человека к чужому слову. Слово кого-то является как бы прообразом чужого сознания. Герой воспринимает отношение окружающих к себе через их слово. Осознать себя персонаж может только через отношение другого к нему. М.Бахтин так характеризует эти отношения: «Сознание себя самого все время ощущает себя на фоне сознания о нем другого, «я для себя» на фоне «я для другого». Поэтому слово о себе героя строится под непрерывным воздействием чужого слова о нем» [1, с.240].

Очень часто герои ведут диалоги с собой, будто разговаривают с собеседником, это также им позволяет определить отношение к ним кого-то другого, как бы «примерить роль» и понять свои дальнейшие действия «диалог позволяет заместить своим собственным голосом голос другого человека» [1, с.247].

Вот как рассуждает сам с собой Раскольников после убийства старухи: «Вдруг он остановился; новый, совершенно неожиданный и чрезвычайно простой вопрос разом сбил его с толку и горько его изумил: «Если действительно все это дело сделано было сознательно, а не по-дурацки, если у тебя действительно была определенная и твердая цель,

то каким же образом ты до сих пор даже и не заглянул в кошелек и не знаешь, что тебе досталось, из-за чего все муки принял и на такое подлое, гадкое, низкое дело сознательно шёл? Да ведь ты в воду его хотел сейчас бросить, кошелек-то, вместе со всеми вещами, которых ты тоже еще не видал... Это как же?» [5, с.114].

Довольно часто в одном герое звучит не один голос, а несколько, которые не могут между собой уладить спорный вопрос, это дает автору достаточный материал для построения интриги и позволяет построить весь рассказ на этих голосах.

Самосознание героя у Ф.Достоевского проявляется в диалоге, в каждом слове диалог повернут таким образом, что обращается к самому себе, к другому, к третьему. Таким образом, можно сказать, что человек у Ф.Достоевского является субъектом обращения (и не важно, к кому адресовано слово), главное действие и результат, который это слово вызывает.

М.Бахтин в своих исследованиях так говорит по поводу роли диалога в творчестве Ф.Достоевского: «Диалогическая природа слова раскрывается в нем с огромной силой и резкой ощутимостью... Достоевский умел услышать и довести до художественно – творческого сознания новые стороны слова, новые глубины в нем» [1, с. 11].

Важным приёмом, благодаря которому Ф.Достоевский может показать эволюцию сознания героя, является мотив сна. Можно сказать, что сон – это ещё один эксперимент, который проводит автор со своим персонажем. Ключевым в этом отношении является произведение «Сон смешного человека». М.Бахтин по этому поводу отмечает: «Сон здесь вводится именно как возможность совсем другой жизни, организованной по другим законам, чем обычная» [1, с.171].

Именно во сне герой может стать другим человеком. Как бы «примерить» на себе чьи-то качества, пережить массу разнообразнейших ощущений, которые в реальной жизни невозможны, но которые помогают герою испытать свою идею и посмотреть её «живучесть» в самых невероятных ситуациях.

Произведение «Сон смешного человека» является интересным ещё и потому, что в столь сжатом рассказе Ф.Достоевским с неподражаемым мастерством было воплощено в жизнь всё необходимое, чтобы полностью показать эволюцию героя и всю значимость его сна. В центральной части произведения так показана композиционная структура сновидения: «Совершалось всё так, как всегда во сне, когда перескакиваешь через пространство и время и через законы бытия и рассудка и останавливаешься лишь на точках, о которых грезит сердце» [4, с.110].

Присутствует в этом рассказе и мотив самоубийства, к которому хочет прибегнуть герой после того, как утратил всякий интерес к жизни, стало ему «всё равно». Затрагивается также утопическая тема рая на земле, с которым столкнулся «смешной человек» на далёкой звезде во время своего путешествия во сне. И хоть даже во сне этот рай не смог просуществовать долго, герой после своего пробуждения почувствовал то, как было бы хорошо, если бы все любили друг друга и не совершали плохих поступков. Эта утопическая идея звучит в таких словах «смешного человека»: «А между тем так это просто: в один бы день, в один бы час – всё бы сразу устроилось! Главное – люби других как себя, вот что главное, и это всё, больше ровно ничего не надо: тотчас найдёшь, как устроиться. А между тем ведь это только – старая истина, которую биллион раз повторяли и читали, да ведь не ужилась же! «Сознание жизни выше жизни, знание законов счастья – выше счастья» – вот с чем бороться надо! И буду. Если только все захотят, то сейчас всё устроится» [4, с.119]. Именно этими словами и заканчивается рассказ «Сон смешного человека», можно предположить, что здесь звучит идея самого Ф.Достоевского. Таким образом, можем со всего выше сказанного сделать выводы, что герой в поэтике Ф.Достоевского – это самодостаточная личность, которая подчиняет все свои действия и поступки идее. Главным для выражения своей идеи остается диалог, причем диалог может вести герой не только с собеседником, а, чаще всего, с самим собой, со своим двойником, отражением, дьяволом и т.д. Ф.Достоевский вошел в мировую литературу как создатель уникального полифонического романа, анализом и детальным изучением которого активно занимался русский исследователь М.Бахтин.

Выводы. Таким образом, герой в поэтике Ф.Достоевского – это самодостаточная личность, которая подчиняет все свои действия и поступки идее. Главным для выражения своей идеи остается диалог. М.Бахтин в своей работе анализирует произведения великого русского писателя. Герой в творчестве Ф.Достоевского – это постоянное становление своего самосознания, это бесконечный процесс, герой никогда не приходит к какой-то

конечной точке в своих размышлениях. Главная задача каждого литературного произведения – это провозглашение идеи, которую хочет показать автор. Весомым аспектом при работе над образом у Ф.Достоевского является мировоззрение героя, его восприятие мира, а главным событием – взаимосвязь двух равноправных сознаний. Все что происходит в романе, пропускается через призму ощущений героя. Осознать себя персонаж может только через отношение другого к нему. Таким образом, можно смело говорить о том, что проблема героя в творчестве Ф.Достоевского – это тема, которая требует ещё глубокого и детального анализа, ведь тот объем научных работ, который существует в наше время, не освещает в полной мере этот вопрос. Перспективой дальнейшей работы послужит углублённое исследование творчества Ф.Достоевского.

Литература

- 1.Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского /М.М.Бахтин. – Изд. 4-е. – М., «Сов. Россия», 1979. – 320с.
- 2.Власов В.Г. Новый энциклопедический словарь изобразительного искусства: В 10 т. /В.Г.Власов. – Т.IV: И – К. – СПб.: Азбука – классика, 2006. – 752с.
- 3.Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30-и т. /Ф.М.Достоевский. – Т.XXI, Ленинград «Наука», 1980. – 550с.
- 4.Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30-и т. /Ф.М.Достоевский. – Т.XXV, Ленинград «Наука», 1983. – 470с.
- 5.Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. Роман. /Ф.М.Достоевский; [вступит. статья К. Тюнькина. оформит. худож. В.Максина]. – Л., «Худож. лит.»,1977. – 456с.
- 6.Достоевский Ф.М.Собрание соч. в 10 – ти т. /Ф.М.Достоевский. – т.VI. М., Гослитиздат, 1956 – 1958. – 484с.
- 7.Елисеев И.А., Полякова Л.Г. Словарь литературоведческих терминов /И.А.Елисеев, Л.Г.Полякова. – Ростов н/Д: Феникс, 2002. – 320с.
- 8.Літературознавча енциклопедія: У двох томах. Т.1./[авт. – уклад. Ю.І. Ковалів]. – К.: ВЦ «Академія», 2007. – 608с.
- 9.О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли /[сост. В.М.Борисов, А.Б.Рогинский]. – М.: Книга, 1900. – 432с.

Summary

Avrakhova L. M.M. Bakhtin on the Problem of the Hero in F.M. Dostoevsky's Poetics.

This article discusses how M.M. Bakhtin understood the role and function of the hero in poetics F.M. Dostoevsky. Interest in the work also draws particular philosophical classic-realist style, which is the basis of creative pursuit many scientists. **Keywords:** the poetics of the problem, the protagonist, a plot idea, the consciousness of the hero, the dialogue, religion.

УДК 17.023.3:241.11

© Галина Кришталь
Навчальний заклад

РОЗДУМИ НАД ДЖЕРЕЛАМИ ЗЛА У СВІТЛІ ТВОРЧОСТІ Ф.ДОСТОЄВСЬКОГО

Розглядається проблема походження зла, зокрема, одному з аспектів «питання теодицеї», яке прозвучало також і в творчості Достоевського: якщо Бог добрий, то чому страждають невинні? Російський письменник дає відповідь на це питання на сторінках своїх творів. Головною причиною зла він вважає відкинення Бога та ідеї безсмертя самою ж людиною. Втративши зв'язок з Богом, людина забуває правду про своє сотворення на образ і подобу Божу, тобто саме те, що свідчить про її духовну велич. Крім того, без зв'язку з Богом людина не має чітких критеріїв добра та зла і починає жити за правилом всюдозволеності, що врешті-решт веде до її духовно-фізичної саморуйнації, а також жорстокості щодо інших людей.

Ключові слова: добро, зло, віра, гріх, Бог, безсмертя душі, свобода волі, Достоевський.

1. «Звідки зло?» – одвічне питання людства. Запитання «звідки взялося зло?» часто звучало і продовжує звучати в житті окремих людей та в історії цілих суспільств. У цій статті проблема зла буде розглянута у вертикальній площині, тобто з погляду стосунків людини з Богом. Саме в цій площині варто аналізувати питання, яке з трагічною силою і великою відвагою ставить Іван Карамазов. Його питання стосується походження та значення зла в світі, а також сенсовності світового порядку. По суті, питання Івана Карамазова співзвучні з одвічними питаннями метафізики: що таке зло і яка його природа? Ці питання задавали собі не лише філософи, а й богослови різних епох: чи Бог, який є Творцем усього, є також і творцем зла? Якщо Бог є Абсолютне Добро і якщо Він не створював зла, то чому Він його допускає? Якщо Він добрий, ласкавий та всемогутній, то чому страждають невинні? [23, с.31]. Статтю написано на основі творів Достоевського та їх філософсько-богословських інтерпретацій у працях польських та російських авторів.

Від часів Г.Лейбніца (1646-1716) проблему, що її порушив Іван Карамазов, визначають як «проблему теодицеї» (боговиправдання) [16, с.324-326]. Класичний підхід до цього питання від часів біблійного Йова й дотепер є такий: Як можна погодити факт існування зла в світі з існуванням доброго Бога? Чи взагалі Бог існує? Над цим запитанням задумувалися як теїсти, так і атеїсти, а проте розв'язати його можна лише шляхом метафізики та релігійного синтезу.

Питання про Бога, про вічне життя й про добро Достоевський називав «вічними питаннями» [5, т.2, с.97]. Так само «вічним» є й питання про походження зла. Якщо добре проаналізувати творчість російського письменника, не складно помітити, що проблема теодицеї була однією з найголовніших у його світогляді. Як віруюча людина, як великий мирянин-богослов, а водночас як письменник-філософ він постійно боровся зі злом. Його творчість, хоч і глибоко антропологічна, відкрита на богословський вимір, бо всі ідеї «філософської літератури» Достоевського пов'язані з «долею» Бога, з долею людини та світу. Можна сміливо стверджувати, що ідея Бога домінує в усій його творчості. Саме трактування цієї ідеї стане для Достоевського провідною ниткою у віднайденні причин зла. Спробуємо розглянути цю ідею в ширшому філософському та богословському контексті.

2. Світло і тінь поруч. Філософи стверджують, що зло постає у зв'язку з добром [16, с.325]. «Класична теорія – як пише Й.Тішнер – пов'язувала зло з нестачею в бутті [...]». Це означає, що для того, щоб міг з'явитися негативний смисл, мусить бути смисл позитивний. А конкретніше: зло, щоб воно могло діяти, мусить посылатися на якесь добро. Загроза є загрозою лише там, де є можливість втрати якоїсь цінності – блага [...]. Отже, зло являється як тінь, а добро – як світло. Якби не світло, не було б тіней» [27, с.40].

Термінологією світла та тіней можна схарактеризувати й творчу «філософію» Достоевського, який ставить перед собою запитання: «Чи [...] можна використовувати виключно ясні кольори? Як ми побачимо один бік картини, якщо не буде тіней? Чи можливо намалювати картину без змішування світла й темряви? Поняття про світло ми маємо тому, що існує темрява. Мені радять описувати блиск, чесноту. Однак чесноти ми не пізнаємо без злочину. Саме поняття добра і зла походить з того, що добро і зло постійно межують між собою, знаходяться поруч» [7].

У Достоевського немає виразного й чіткого визначення зла. Він не подає визначення зла як відсутності добра. Не будучи справжнім філософом, він не теоретизує про природу зла. Він – письменник і добрий спостерігач життя, а його висновки мають радше практичний характер. Постійне «співіснування добра і зла», яке він показує у своїх творах, більше наближає його до дуалістів, і з цього погляду він не зовсім вписується в християнську традицію, яка, за Шпідліком, протиставляється дуалізму в будь-якій формі [14, с.49].

Християнське богослов'я, чи то в православній, чи то в католицькій традиції, підкреслює: помилково стверджувати, що зло це «щось». Така постановка проблеми вела б до визнання зла за певну істоту, за «принцип», за маніхейського «анти-Бога». Тоді б усесвіт, космос мав би бути «нічиєю землею» між добрим і поганим Богом. Усе його багатство та різноманітність були б лише грою світла й тіней, спричиненою боротьбою цих двох засад. З погляду східнохристиянської традиції, вважає Лоський, таке уявлення хибне. Бог не має противника і не може допускати існування природи, яка була б Йому чужа [22, с.62].

Т.Шпідлік пише, що в Отців Церкви можна знайти два підходи до проблеми зла. З одного боку, Біблія говорить нам про «гріх світу» як страшну силу, часто втілену в особі злого Спокусника. З другого боку, самі Отці Церкви часто були змушені до рішучої реакції проти дуалізму й послідовно трактували зло як «небуття», як брак добра, як хворобу, що потребує лікування [26, с.283]. Починаючи з кінця III століття, Отці Церкви боролися з маніхейством і в цій боротьбі використовували саме філософські категорії. Вони твердили, що зло – це брак, вада, недосконалість, що воно не має окремої природи, а є лише тим, чого бракує певній природі, щоб бути досконалою. Такої метафізичної відповіді, як зауважує Лоський, цілком досить, щоб побороти маніхейців, проте така відповідь безсила супроти реальності присутнього й чинного в світі зла [22, с.63].

Безсумнівно, не можна робити широких узагальнень на підставі одної-єдиної фрази Достоевського про «співіснування добра і зла». Йдеться про те, щоб підмити цю ідею й зіставити її з іншими. Вникаючи в творчість Достоевського, можна було б зробити ризиковане припущення, що письменник усе ж не був дуалістом, і в нього теж можна знайти своєрідно виражену метафізичну теорію зла як браку добра.

3. Бунт проти Бога – головна причина зла. Досліджуючи творчість Достоевського, бачимо, що проблема зла невід’ємна від проблеми добра. А оскільки засадою добра є Бог, то можна зробити висновок: зруйнування цього фундаменту, засади добра, є найголовнішою причиною появи зла. Брак Бога має аж надто далекосяжні наслідки. «Зруйнування в людстві ідеї Бога», про яке говорить таємний гість Івана Карамазова [4, с.45], відбувається по-різному. Починається з того, що затираються Божі сліди в людині та в світі, а це призводить до безвір’я й відкинення Бога та вічного життя. Наслідком цього є порожнеча й небуття, тобто зло.

Говорити про брак чогось можна лише після попереднього представлення дійсності, в якій би цей брак з’явився. Достоевський належав до епохи, в якій основна увага була прикута до антропологічної проблематики, а тому проблему зла він ставить у світлі біблійного оповідання про падіння людини [17, с.58]. Цим самим він ставить людину на площині її стосунків з Богом. У цій перспективі джерело зла, як видно з багатьох творів письменника, ідентифікується із затемненням Божого образу в людині, з відкиненням Бога та ідеї безсмертя душі, з утратою віри та діянням диявола.

Бог, що є для Достоевського фундаментом добра, не міг створити зла. Кожне з Божих творінь було оцінене як «добре». А вершиною творіння була людина. Згідно з богословським баченням, антропологія в своєму теологічному вимірі розпочинається в раю, коли Бог створив людину «на свій образ і подобу» (Бут. 1, 27). Достоевський, вочевидь, спирався на цей текст Біблії й саме з нього черпав натхнення, адже він не раз говорить про людину, створену «на образ і подобу Божу»: вільним серцем людина повинна була виносити рішення про добро і зло, маючи перед собою лише Божий образ [4, с.320]. Для християнського Сходу, як підкреслює П.Євдокімов, засадою антропології є власне цей божественний елемент людської природи: *imago Dei* [18, с.66]. Ідея Божого образу в людині – це засада для визначення природи людини та її особливої гідності як особи.

Людська особа є віддзеркаленням абсолютного існування особового Бога. Це відображене в найчастіше підкреслюваному аспекті богослов’я – в ідеї про обдарування людини духом і про першість духовного первня в людині. Людина, що була створена Богом на Його образ і подобу, є особливим буттям, яке відрізняється від усіх інших творінь тим, що в ній є «подих Божий». Завдяки духові (*pneuma, ruah*) людина має можливість з’єднатися з тим, що трансцендентне. Дух є тим елементом, який виокремлює людське буття з поміж усього сутнього, поєднує його з іншим, невидимим світом, причетний до цього світу внаслідок самої своєї структури буття, «сформованого на образ». Індивідуальна душа людського ества розглядається як носій печаті Божого образу в людині, бо ж вона наділена трьома головними атрибутами, що характеризують самого Бога. Йдеться про розум, свободу та суверенітет [18, с.99].

Завдяки цьому духовному елементові, який спільний для людини та Бога, людині притаманна вища пізнавальна влада, в тому числі й здатність до пізнання Бога, а також свобода й відповідальність, тобто все те, що визначає людину як людину. Такий підхід до людини показує, наскільки вона «споріднена» з Богом, – вона приймає участь в Його існуванні, а також здатна спілкуватися з Ним [24, с.43-44].

Християнський Схід розуміє благодать як діяння Боже, що допомагає людині поєднатися з Творцем [25, с.82]. Як відображення Бога, людина тяжіє до Нього всією своєю природою та повинна прямувати до Нього також і своєю поведінкою. Це відповідає вродженій людській спрямованості на добро, зумовленій принципово доброю природою людини. Адже одним з елементів цієї природи є вроджене моральне чуття – сумління, або здатність розрізняти добро і зло.

Отже, людина виходить з рук Творця як «жива душа», а це означає: людина не має душі, вона сама є душа і сама є тіло. Душа людини, цей нематеріальний елемент у ній, є підставою говорити про своєрідну безсмертність людини. З пороку та подиху була створена людина, образ Безсмертного, бо ж і в одному, і в другому панує духовна природа. Отже, маючи властивості землі, людина прив'язана до життя тут, на землі, а як божественна частинка, вона носить у собі прагнення майбутнього життя. Для Достоевського образ людини знаходить свою повноту лише в перспективі трансценденції, яка являє таємницю людського існування [4, с.352].

4. Вища ідея: ідея безсмертя душі. Ідея безсмертя була провідною в творчості Достоевського, і саме їй він підпорядковував усі інші свої ідеї. Ця ідея нерозривно пов'язана з ідеєю Бога. В «Щоденнику письменника» Достоевський написав, що без вищої ідеї не може існувати ні людина, ні народ. А на землі є лише одна вища ідея, а саме ідея безсмертя душі, бо всі інші «вищі» ідеї життя, якими людина може жити, лише з неї й випливають. Лише завдяки цій ідеї людина може збагнути смисл свого існування на землі [5, т.1, с.77].

Божий образ є причиною того, що людина стає живою іконою Бога. Особове «я» – це насамперед «я-образ» Бога [10, с.254]. У творчості Достоевського вживається термін «богообразие», що немовби наголошує на цьому Божому образі в людині. Іноді автор вживає іншого терміну: «благообразие», який більше наголошує на присутності благодаті в людині. Прикметник «благообразный» означає особу, яка є добра, радісна, яка перемагає в собі зло, черпає радість з віри в Бога та з перебування в єдності з Ним. Нарешті, Достоевський використовує також і термін «благолепие», в який вкладає, здається, такий самий зміст. Цей термін використовує, зокрема, старець Зосима з «Братів Карамазов», коли хоче нагадати людям про їхню відповідальність за збереження в собі чистого Божого образу: „Смотри за собой, чтоб образ твой был благолепен” [4, с.399-400].

5. Відкидання Бога – причина «безобразия». Можна сказати, що значення цих слів для російського письменника є комплементарне. Коли в людині ясніє Божий образ, то й сама вона випромінює Бога, безмовно говорить про Нього. Тобто, вона являє духовну красу, яка, по суті, вказує на її Творця. Перебування в раю, споглядання Бога лице в лице було для перших людей невинним спілкуванням образу з Прототипом. Гріх спричинив розрив між людиною і Богом. Через гріх людина пішла всупереч своєму Прототипові та втратила можливість віддзеркалювати в собі образ Бога. Гріх не дає їй змоги бути справжньою «іконою Бога», а проте вона все ж відчуває тугу за утраченим первинним станом. Так через гріх на місці «благообразия» з'являється «безобразие». Здається, тут йдеться про щось більше, ніж звичайна гра слів. Письменник веде мову про вираження глибокого драматичного змісту. Коли людина через непослух Богові здеформувала Божу подобу в собі, вона проповідує вже не Бога, а «безобразность».

Зникнення Божого образу в людині, яке стає своєрідним джерелом зла, пов'язане з бунтом людини проти Бога. Бунт означає відкинення благодаті. В творчості Достоевського проблема руйнування закладеного в людині Божого образу тісно пов'язана з атеїзмом. У цьому контексті зрозумілішим стає епізод із знищенням ікон Петром Верховенським у «Бісах» і Федором Карамазовим у «Братах Карамазових». Це значущий символізм, який використовує автор, щоб відобразити знищення Божого образу в своїх героях. Як може бути «живою іконою» Бога той, хто сміється з Бога й, уподібнившись до біблійного дурня, каже в серці своєму, що Бога немає? (Пс 14, 1) [4, с.52].

6. Проблема невіри в Бога. З проблемою затемнення образу Божого в людині пов'язана й проблема невіри. Віра – це основна відповідь людини на любов Творця. У вірі людина виражає свою приналежність до Бога, яка повинна віддзеркалюватись у всіх аспектах її життя. Коли людина вірить, вона залишається «живою іконою» Бога, бо завдяки вірі триває постійний зв'язок образу з Прототипом. Віра, звичайно, розглядається як цінність, як щось добре само собою, а її брак – як джерело зла. Достоевський однозначно підкреслив це, коли писав А.Благонравову, що причину всілякого зла він вбачає в безвір'ї [7].

Явище втрати віри в Бога автор «Злочину і кари» міг легко помітити в Росії XIX ст., коли революціонери виступали з лозунгами: «Закривайте церкви, відкидайте Бога, розривайте подружжя, не шануйте спадкових прав, хапайтеся за ножі ...» [3, с.256]. Однак найважливішим їх завданням була власне руйнація віри в Бога. І тому таємний співрозмовник Івана Карамазова, який з'явився в постаті одягненого в чорне вбрання джентльмена, підкреслював: «нічого не треба руйнувати, треба лише зруйнувати в людстві ідею Бога, з цього варто почати! (...)» [4, с.98]. А вже тоді завалиться все інше й передовсім давня мораль – і з'явиться «все нове», тобто «нові боги» і «нова мораль».

7. **«Експеримент методологічного сумніву».** Щоб представити цю драму невіри, Достоевський проводить «експеримент методологічного сумніву». Він хоче «перевірити», як виглядало б життя людини, якби не було Бога. Результати цього експерименту, як виявилось, будуть трагічні для самої людини, бо «коли немає Бога – тоді все дозволено» [4, с.296]. Типовим прикладом збунтованого проти Бога й сотвореного Богом світу героя є Іван Карамазов. Покоління, до якого він належить, невпинно говорить на «всесвітні теми»: «Чи є Бог? Чи є безсмертя? А ті, що в Бога не вірують ... про соціалізм, анархізм, про перемену людства за новими стандартами» [4, с.263]. Для Достоевського це та сама проблематика, лише з другого кінця. Від розв'язання проблеми теодицеї залежить прийняття або відкинення Божого світу.

Іван Карамазов, людина релігійної кризи, розв'язує проблему існування Бога так: «Я вже давно вирішив не думати про те, чи людина створила Бога, чи Бог людину» [4, с.264]. Відповідно, Бога він приймає просто та щиро, вірить у порядок і смисл життя, вірить у вічну гармонію, однак не приймає створеного Богом світу через те, що в ньому можливе страждання невинних [4, с.264–265]. Його бунт супроти світу перетворюється в результаті на бунт супроти Бога, а це, очевидно, й доводить його до невіри.

Іван Карамазов готовий розділити позицію Вольтера: «Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer». Він справді погоджується з тим, що людина вигадала Бога. Він вважає, що не було б чимось незвичайним і дивним виявити, що Бог справді існує. І якщо щось насправді дивує, то лише те, що «така думка, думка про неодмінність Бога, могла народитися в голові такої жорстокої і злої скотини, якою є людина, бо ж ця думка така свята, зворушлива й мудра, що це робить людині честь» [4, с.264]. Натомість світ створений Богом Іван Карамазов називає «евклідовою дурницею» і безглуздя. Достоевський вкладає в уста Івана Карамазова такі аргументи проти створеного Богом світу, які в дійсності вдаряють в ідею Божества і провадять до заперечення існування Бога. Якщо Бог добрий і всемогутній, то Він повинен був створити добрий, а не злий світ, у якому діяли б принципи гармонії та любові. А як може бути добрим Бог, який наказує малим невинним дітям платити ціну страждань за повернення до гармонії? Немоżliво, отже, вірити в такого Бога. Ця проблема особливо яскраво вимальовується в «Бісах», творі переповненому символами й названому С.Булгаковим «російською трагедією». Для Достоевського, пояснює Булгаков, російська трагедія є релігійною трагедією – трагедією віри та невіри [2, с.3].

8. **Боротьба віри та невіри.** Ідеологічна боротьба віри та невіри, так притаманна для «Бісів», знайшла відображення в зустрічі двох осіб – атеїста Ставрогіна і містика Тихона. Зайшовши до монаха, Ставрогін розповідає, що вночі в нього бувають своєрідні галюцинації: іноді він бачить або відчуває біля себе присутність якогось злого духа, розумної істоти, яка глузує з нього, являється йому під виглядом різних осіб, що мають різні характери, проте це завжди та сама істота, – і від її появи його завжди огортає злість. Розповідь Ставрогіна закінчується виразною декларацією: «Визнаю, отче, цілком серйозно і свідомо, що вірую в диявола як особу, а не алегорію» [3, с.638–639]. Цей герой вірить у диявола, однак не вірить у Бога, бо його розум заперечує сенсовність віри в Бога.

Виявляється, злом є не лише невіра, а й узагалі байдужість людини. Старець Тихон нагадує про це Ставрогінові, цитуючи слова з Одкровення 3, 14–17 [3, с.640]. Саме та «літєплість» не дає Ставрогіну відкритися на Бога й людину, не дає йому зробити вибір між добром і злом. У результаті як добро, так і зло мають для нього однакову вартість й однакову притягальну силу. Повний духовний занепад цього героя виявляється в сповіді, яку він записав і віддав Тихонові. Це сповідь без жалю, сповідь, після якої людина не очікує на прощення. Така сповідь – це вираз того, як сильно Ставрогін піддався владі зла. Відчуття внутрішньої порожнечі доведе його до заперечення Бога і власного «я». Відкинувши хресну дорогу жалю й покути, Ставрогін чинить блюзнірську наругу над хрестом, ламаючи його в руках. Це підтвердження його духовної смерті та провіщення ще більшого злочину [12, с.33–34].

9. Наслідок невіри – самознищення. Герої Достоевського часто відчують внутрішній імператив дати свідчення своєї невіри. Загадкою є, чому Кирилов, який не раз доводив свою шляхетність і доброту, не вірує в Бога. Проблема Бога, як він сам казав, була для нього «життєвою проблемою». Від неї залежало його «жити» або «не жити». Довгі безсонні ночі минали в пошуках її розв'язку. Кирилов висловив це так: «Кожний думає раз про одне, а за хвилину вже про щось інше. А я не можу ні про що інше. Ціле життя про одне. Бог був для мене мукою впродовж усього життя» [3, с.111]. Пошуки та довгі роздуми ведуть до «внутрішнього обов'язку». Керований цим обов'язком, Кирилов декларує свою невіру: «Я маю обов'язок дати свідчення моєї невіри. Немає для мене вищої ідеї, ніж оця, що немає Бога. Свідчить про це вся історія людства. Людина нічого іншого не робила, лише постійно видумувала собі бога, щоб могли жити й не відбирати собі життя. В цьому міститься вся дотеперішня історія людства. Я перший в історії світу не хочу видумувати Бога. Нехай всі про це довідаються раз і назавжди. [...] Я зобов'язаний повірити, що не вірю» [3, с.575].

Презентуючи свою теорію вигаданого Бога, яка народжується на ґрунті «болючого страху перед смертю», Кирилов сумнівається в Тому, «кого немає, однак є». Він твердить також, що історію людства будуть ділити на дві епохи: «від гори до знищення Бога і від знищення Бога до [...] фізичного перетворення землі та людини» [3, с.112]. Висновком із його «теологічних» роздумів є антропотейзм – єдиний спосіб побороти «облуду», в яку потрапила людина. Відкидаючи Бога, людина вбиває саму себе. «Хто зуміє вбити себе, той і бог», – каже Кирилов [3, с.112].

10. Злочинність як наслідок відвернення від Бога. Відступає від Бога також і Раскольников із «Злочину і кари», людина мисляча й чутлива, що – як і личило молодому росіянину 60-тих років XIX століття – вважає себе атеїстом. Євангеліє він покидає ще в шкільні роки. Думка про молитву здається йому смішною, а релігійність своєї матері він просто толерує. Віра Соні непокоїть його як можлива ознака божевілля. Чому він не вірує в Бога? Мотиви його невіри можна звести до двох найголовніших. Це – «різні незрілі ідеї», які теоретично підривають релігію, а також злидні, які змушують його, як і Катерину Мармеладову, засумніватися в Божому Провидінні.

Однак позиція Раскольникова щодо віри неоднозначна. Він, як і багато інших героїв Достоевського, в духовному плані завжди перебуває на роздоріжжі. Після скоєного злочину в розмові з Порфириєм він визнає, що вірує в Бога. Він відповідає «так», коли Порфирій запитує його про віру в Новий Єрусалим, у Бога, в воскресіння Лазаря. Проте іншим разом він висловлює сумнів: «А може Бога взагалі немає?» [8, с.295]. Від цього запитання лише крок до «вседозволеності». Дивно також, що визнання віри в Бога не пов'язується у Раскольникова з вірою в майбутнє життя, адже для Достоевського одне і друге було нероздільною цілістю. На думку письменника, моральна ідея завжди виростала з містичних ідей, з переконання, що людина вічна, а не просто земна тварина, що вона пов'язана з іншими світами та з вічністю [5, т.2, с.94]. Тож, якщо зруйнувати в людстві віру в безсмертя, це призведе до цілковитого зникнення любові. Зникне вся жива сила, що дає змогу продовжувати життя. Мало того, не буде вже нічого неморального, все буде дозволене, навіть антропофагія, тобто вбивство людини. Весь природний моральний закон мав би змінитися в напрямку, протилежному до релігійного; егоїзм і злочини мали б бути дозволені людині, ба навіть визнані неодмінним, найрозумнішим і майже благородним виходом [4, с.78].

11. Відсутність критерію добра і зла. Шукаючи причин зла на площині стосунків людини з Богом, треба пам'ятати, що в творах Достоевського домінує втілений в Ісусі Христі Бог. Можливо, це відбувається через вплив православного богослов'я, в якому надто заакцентоване Втілення Сина Божого заради спасіння людини від гріха. Тож з відкиненням Христа пов'язаний ще один аспект: відмова прийняти правду про людську гріховність. Для людини, в якій немає ні віри, ні надії, усвідомити свою гріховність – це надто великий тягар. Неприйняття цієї правди не означає, що вона автоматично зникає з життя людини. Якраз навпаки, вона становить підставу для поширення зла в світі. Людина починає виправдовувати власне гріховне становище, перекидаючи тягар провини на інших. Про наслідки цього розповідає старець Зосима: «Перекидаючи свою ліню та безсилля на інших, у результаті зодягнешся в сатанинську гординю і проти Бога виступиш. А про сатанинську гординю я так думаю: нам складно її на землі збагнути, тож так легко нам помилитись, упасти в гріх, до того ж гадаючи, що робимо щось велике і гарне» [4, с.359-360].

Висновок. Завершуючи роздуми про походження зла в світі, важливо згадати слова Івана Карамазова: «Визнаю смиренно, що не розумію, чому світ створений так і не інакше. Людина ніби сама собі винна: їй дано рай на землі, а вона захотіла свободи та викрала вогонь з небес, знаючи при цьому, що стягає на себе нещастя» [4, с.274]. Як ми побачили, для Достоевського найгірше зло пов'язане з невірою та відкиненням Бога. Це головні джерела зла, яких не можна

зрозуміти, не беручи до уваги свободу людини. Адже саме завдяки свободі існує можливість вибору найбільшого добра або відмови від нього. Зло зумовлене волею створеної Богом людини. Це бунт проти Бога. Отож, шукаючи коренів зла, людина повинна перш за все заглянути в глибину самої себе і усвідомити, що корінь морального зла – у добровільному відверненні від Бога через гріх. Відвернення від Бога спричиняє дезорієнтацію людини, яка відтак легко піддається силам зла. Все інше – похідне від цього.

Література

- 1.Борисова В. В. Национальное и религиозное в творчестве Достоевского (Проблема этноконфессионального единства и многообразия) /В.В.Борисова //Достоевский. Материалы и исследования. – Санкт-Петербург, 1980. – Т. 14. – С.58–76.
- 2.Булгаков С. Тихие думы. Из статей 1911-15 гг. /С.Булгаков. – Москва, 1918.
- 3.Достоевский Ф. Бесы /Ф.Достоевский. – Ленинград, 1990.
- 4.Достоевский Ф. Братья Карамазовы /Ф.Достоевский. – Ленинград, 1991.
- 5.Достоевский Ф. Дневник писателя в 2 томах /Ф.Достоевский. – Москва, 2006.
- 6.Достоевский Ф. Идиот /Ф.Достоевский. – Ленинград, 1989.
- 7.Достоевский Ф. Письма [электронный ресурс] /Ф.Достоевский //Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/13774/read>
- 8.Достоевский Ф. Преступление и наказание /Ф.Достоевский. – Ленинград, 1989.
- 9.Кирпотин В. Мир Достоевского. Этюды и исследования /Ф.Достоевский. – Москва, 1980.
- 10.Лепяхин В. Икона в творчестве Достоевского. ("Братья Карамазовы", "Кроткая", "Бесы", "Подросток", "Идиот") /В.Лепяхин //Достоевский. Материалы и исследования. – Санкт-Петербург, 2000. – Т. 15. – С.237-263.
- 11.Муравьев А. Н. Ставрогин Достоевского и Каразин М. Горького /А.Н.Муравьев //Достоевский. Материалы и исследования. – Ленинград, 1985. – Т. 6. – С. 154-167.
- 12.Натова Н. Метафизический символизм Достоевского /Н.Натова //Достоевский. Материалы и исследования. – Санкт-Петербург, 1997. – Т. 14. – С. 26-45.
- 13.Сальвестрони С. Библийские и святоотеческие источники романа «Братья Карамазовы» /С.Сальвестрони //Достоевский. Материалы и исследования. – Санкт-Петербург, 2000. – Т. 15. – С. 273-304.
- 14.Шпидлик Т. Путь духа /Т.Шпидлик. – Полоцк-Брест, 1999.
- 15.Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие /Х.Яннарас. – Москва, 1992.
- 16.Copleston F. Historia filozofii. T. IV. Przeł. J. Marzęcki. – Warszawa, 1995.
- 17.Evdokimov P. Dostojewsky et le problème du mal /Préface d'Olivier Clément. – Paris, 1978.
- 18.Evdokimov P. Prawosławie /Tłum. J. Klinger. – Warszawa, 1964.
- 19.Kościółek A. Człowiek Ewangelii w «Dzienniku pisarza» Fiodora Dostojewskiego. – Toruń, 1994.
- 20.Krąpiec A. Dzieła. Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne. – Lublin, 1995.
- 21.Kuśkowska. Dostojewski. Dialektyka niewiary. – Warszawa, 1981.
- 22.Łoski W. Teologia dogmatyczna /Przeł. H. Paprocki. – Białystok, 2000.
- 23.Plantinga A. C. Bóg, wolność i zło /Tłum. K. Gurba. – Kraków, 1995.
- 24.Pryszmont J. Prawosławna teologia moralna. Próba określenia specyfiki //Collectanea Theologica. – 1975. – f. II. – С. 35–50.
- 25.Przybył E. Prawosławie. – Kraków, 2000.
- 26.Špidlik T. Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka. –Warszawa, 2000.
- 27.Tischner J. Zło w dialogu kuszenia //Znak. – 1982. – № 3. – С.3-40.

Summary

Kryshtal H. Reflections on the Origins of Evil in the Light of Dostoyevsky's Works.

Discussing the origins of evil, the article focuses on some aspects of the "question of theodicy" raised and answered by Dostoyevsky: if God is good, why do the innocent suffer? According to Dostoyevsky, the main cause of evil is that the man itself rejects both God and the idea of immortality. Severing its ties with God, the man forgets the truth about its creation on the image of God and loses the very foundation of its spiritual greatness. Without relations with God the man has no clear criterion of good and evil, which leads to a life of permissiveness that involves violence against the other and ends in physical and spiritual self-destruction. Keywords: good, evil, faith, sin, God, immortality of soul, free will, Dostoyevsky.

КОНЦЕПЦИЯ АКСИОМ ПРАВОСОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ ПРАВА И.ИЛЬИНА

У статті аналізуються вимоги духовної гідності, автономного зобов'язування і взаємного визнання як аксіоми правосвідомості. Концепція аксіом правосвідомості постає основою науки про право, умовою виникнення правовідносин, чинником духовного розвитку та вдосконалення особистості.

Ключові слова: аксіоми правосвідомості, гідність, автономне зобов'язування, взаємне визнання.

На первом этапе своего развития методология исследования проблем системы и структуры права формировалась в контексте утверждения общеправовых представлений о юридических явлениях, многообразии форм и способов существования права, а также о его социальном назначении в обществе и государстве. Лишь после идеологически-правового и организационного оформления первых юридических школ в государствах Европы и США в середине XIX столетия, и, собственно, после введения юридической методологии как самостоятельного направления науковедения были осуществлены первые попытки формирования системного теоретико-методологического инструментария [15, с.11]. Господствующему в то время взгляду на необходимость возведения юридического позитивизма в ранг доминирующего методологического принципа была противопоставлена нормативно-социологическая теория М.Вебера и Б.Кистяковского, а также оригинальная концепция аксиом правосознания, разработанная И.Ильиным. Согласно данной концепции все учение о правосознании должно строиться на основании 3 аксиом, поскольку именно человек, его сознание и дух должны выступать отправной точкой для науки об общественных отношениях. Учение о правосознании, в свою очередь, становится базисом для развития юриспруденции как строгой науки. Формулирование аксиом правосознания подчеркивает тот факт, что правоведение, как и строгие науки, должно оперировать представлениями о незыблемых закономерностях, законах и правилах. Однако и сегодня отсутствует общее понимание методологических вопросов в области права. Неоднозначность подходов свидетельствует, прежде всего, об отсутствии единства в понимании статуса методологии науки, ее соотношении с философией, теоретическими системами, конкретными науками [11, с.3]. В последнее время значительный вклад в разработку данной проблематики сделан М.Кельманом, О.Пучковым, М.Марченко, В.Лазаревым и т.д. теория И.Ильина вызывает в настоящее время повышенный интерес и потому, что она привлекает внимание к духовной стороне личности, и потому, что является одной из немногих концепций в отечественной философии права, которая не имеет аналогов в западноевропейской традиции.

Иван Александрович Ильин в течение всей жизни стремился соединить положения классической западноевропейской школы правопонимания с особенностями менталитета «русской души», отыскать юридические средства, которые были бы эффективны именно в условиях славянского общества. Почти те же самые проблемы стоят сейчас и перед современной философией права в украинских реалиях. К творчеству И.Ильина обращались такие выдающиеся исследователи истории русской философии как В.Зеньковский, Н.Лосский, П.Струве. В последнее время наиболее комплексные исследования проведены Н.Полторацким, Ю.Лисицей, И.Евламтиевым. С одной стороны, без цитирования И.Ильина не обходится ни одна научная дискуссия, посвященная проблемам власти и политики, с другой – иногда его идеи служат откровенным средством приращения политического капитала и потому не всегда имеют адекватное восприятие [4, с.169]. При оценке философских выводов И.Ильина, необходимо учитывать всю сложность и противоречивость обстоятельств, в которых жил и работал мыслитель.

Целью статьи является теоретико-философский анализ комплексного учения И.Ильина об аксиомах правосознания, методологических принципов, которые применялись И.Ильиным для исследования юридических явлений.

Уже первая работа И.Ильина. – Понятие права и силы (опыт методологического анализа) обращает на себя серьезное внимание и отзывы других ученых. В небольшой статье И.Ильин

настаивает на том, что первоначальной задачей юридической науки, не выполненной до сих пор, является выработка чисто юридического понятия права, которое было бы «очищено» от других социо-культурных наслоений. «Общая теория права может и должна в той части своей, в которой она рассматривает это определение, учесть и подвергнуть анализу все отдельные стороны права. Но первой и главной ее обязанностью является дать чисто "юридическое" определение права как нормы и суждения с известными видовыми специфическими признаками» [8, с.24]. И.Ильин считает, что прежде чем вести речь о социальной сущности и назначении права, необходимо отделить право от всего общественного и охарактеризовать его исключительно с позиций юридической науки: «Термин «юридического» в нашем условном использовании его отнюдь не предполагает готовым определение понятия права, [...] наоборот, метод, обозначенный нами этим термином, сам впервые открывает возможность получить узкое, но строго логическое и методологически чистое определение понятия права» [8, с.22]. И.Ильин признает условный характер отрыва юридической сущности права от исторической, психологической, социальной действительности, однако считает применение такого приема оправданным ради продуктивности научного познания. Разработанное «чистое» понятие права впоследствии будет перенесено на реальные общественные условия и наполнится своим специфическим содержанием: «необходимо провести строгое разграничение между основной сущностью права и его историческими осуществлениями. Основная сущность права выражается в терминах: объективно значащее правило внешнего социального поведения. Историческое же осуществление этой возможности может быть различно» [6, с.189].

И.Ильин утверждает, что для человека право не может являться исключительно внешним феноменом. Ключевая особенность юридических норм состоит в том, что «право не есть только условная формула, выдуманная и установленная людьми, и значение права не определяется одним человеческим предписанием; право есть, по самому существу своему, некая духовная, священная ценность, и значение его определяется тем способом духовного бытия, который присущ земному человеку от природы» [9, с.232]. Право становится у И.Ильина не просто системой норм, а неотъемлемой составляющей духовной жизни человека, необходимой для его развития и становления. По справедливому утверждению выдающего исследователя истории русской философии права Д.Керимова «И.Ильин исходил из того, что глубинным и существенным в человеке является дух, духовное состояние, обращенное на познание истины, на общение с Богом. Дух – объективно значимое в душе человека, источник правосознания, истинного патриотизма как основы здоровой государственности великой России» [10, с.626]. Духовность человека, по мнению И.Ильина, следует из трех основных предпосылок. Во-первых, человек живет не только «телесно-чувственно-материальным», но и внутренним опытом, который не связан напрямую с жизненными обстоятельствами. Во-вторых, «он умеет отличать – нравящееся, приятное, дающее наслаждение от того, что на самом деле хорошо объективно-прекрасно, истинно, нравственно, художественно, справедливо, совершенно, божественно» [5, с.343]. В-третьих, человек выбирая между удовлетворением инстинктов и стремлению к истине, способен осуществлять этот выбор в пользу совершенства. Таким образом, духовность человека является важнейшим отличием человека от других существ. Один из исследователей философии права И.Ильина в современной Украине О.Мельничук в своей монографии утверждает, что «юридическая наука, по мнению И.Ильина, должна строиться не просто как наука о "праве", но как наука о "праве в нормальном правосознании"» [13, с.39]. С таким выводом можно согласиться, поскольку основным связующим звеном между правом и человеком является правосознание как способность духовной личности воспринимать нравственно верное и справедливое требование общественной нормы. Поэтому правосознание становится для И.Ильина центральной проблемой его философских размышлений.

Правосознание, по мнению И.Ильина, это «творческий источник права, живой орган правопорядка и политической жизни» [8, с.225], «естественное чувство права и правоты или особая духовная настроенность инстинкта в отношении к себе и к другим людям» [6, с.231]. И.Ильин включает в сферу правосознания рациональную, эмоциональную и волевою деятельность по установлению содержания правовых норм и принятию решения поступать в соответствии с его требованиями. Правосознание «охватывает и чувство, и волю, и воображение, и мысль, и всю сферу бессознательного духовного опыта» [8, с.222] если только этот опыт необходим для регламентирования своего поведения посредством права.

Полнота бытия права возможна только посредством правосознания, т.е. через право-чувствие, право-воление, право-мышление и, наконец, через право-деяние [13, с.42]. Право может превратиться из внешней силы во внутреннюю, начать определять состояние духовной жизни человека, направлять решения и поведение человека только посредством правосознания. В этом случае одно только правосознание становится наиболее надежной гарантией прочного правопорядка. С другой стороны, правосознание без положительного права слишком абстрактно и беспредметно, его содержанием остаются только самые общие принципы справедливости. Такая абстрактность не позволяет обеспечить единообразие правового порядка, предсказуемость поведения отдельных субъектов права. «Право нуждается в правосознании для того, чтобы стать творческой жизненной силой, а правосознание нуждается в праве для того, чтобы приобрести предметную основу и объективную верность. Однако для этого необходимо, чтобы право в его объективном смысловом содержании и в его объективном значении было не только осознано мыслью и проверено опытом, но и признано волею человека» [6, с.180]. Право и правосознание, таким образом, не могут полноценно существовать в отрыве друг от друга. Следует согласиться с выводом Л.Гаман, утверждающей, что «правосознание, в интерпретации И.Ильина, напрямую зависевшее от целенаправленной деятельности государства, в свою очередь, оказывало воздействие на темпы и самую направленность развития общества» [2, с.148].

Методом постижения сущности здорового правосознания может быть только систематическая интуиция, самопознание, собственное духовное развитие и совершенствование. «Учение о нормальном правосознании не покоится ни на исторической индукции, механически регистрирующей всякое «правосознание» и выделяющей черты, общие всем и всяким способам переживать право и государство [...]; ни на дедукции, отправляющейся от предвзятой идеи и тяготеющей к беспредметной законченности в произвольном построении. [...] Подобно тому как сущность совести можно исследовать, только осуществляя ее акты и испытывая ее зовы, т.е. живя совестью; подобно этому духовно здоровое правосознание можно исследовать, только отыскивая его в себе, воспитывая, укрепляя и углубляя его в жизненном испытании и осуществлении» [6, с.405-406]. Исследователь должен добиться в своей душе правильного состояния сознания и восприятия права прежде чем стремиться к познанию сущности и значения правосознания. «Для того чтобы иметь зрелое правосознание, необходимо выносить в душе особый опыт, который может быть обозначен так: это есть прежде всего непосредственное, подлинное и отчетливое испытание чего-то неосязаемого как имеющего объективное значение» [6, с.173].

Так же и для познания естественного права нет необходимости в предписаниях законодателей, каждый человек, поскольку он духовно свободен и имеет равное с другими духовное достоинство, может самостоятельно открывать его принципы. «Естественное право может быть усмотрено и признано каждым в его собственном, одиноком, предметно-духовном опыте, но в большинстве случаев люди не доходят до этого, и тогда им предстоит встретиться с естественно-правовыми требованиями в том виде их, который им придает – формулируя их, урезывая и даже искажая их сущность, – положительное право, ссылаясь на внешний авторитет уполномоченных лиц и, может быть, даже угрожая неприятными последствиями» [6, с.199]. Переживание естественного права присуще каждому человеку. «Осознать содержание этого естественного права и раскрыть его значит положить начало зрелому естественному правосознанию, сделать его предметом воли и оправданного аффекта, т.е. превратить эту единую и объективную правоту в любимую и желанную цель жизни, – значит развить и осуществить в себе естественное правосознание» [6, с.157]. Единственным способом познания требований естественного права И.Ильин считает духовный опыт. Духовный опыт, как противоположность внешнему, чувственному, выступает источником всей культуры. Это – «опыт, открывающий человеку доступ к любви, совести и чувству долга, к праву, правосознанию и государственности, к искусству и художественной красоте, к очевидности и науке, к молитве и религии, – только он может указать человеку, что есть подлинно главное и ценнейшее в его жизни; дать ему нечто такое, чем стоит жить, за что стоит нести жертвы, бороться и умереть» [8, с.69]. Позитивное право является вспомогательным инструментом, необходимым личности на пути постоянного развития своей духовной сущности: оно «необходимо потому, что без него дух человека будет лишен возможности осуществить в своей жизни верховное благо» [6, с.188]. Естественное право познается самостоятельно, путем

духовных интуиций; положительное право открывает сущность естественного права тому, кто самостоятельно не способен к его познанию.

И.Ильин разрабатывает обоснование существования особых **аксиом правосознания**, которые «суть его основные истины, которым в жизни соответствуют основные способы бытия, мотивирования и действия» [6, с.309-310]. Аксиомой называется положение некоторой данной теории, которое при дедуктивном построении этой теории не доказывается в ней, а принимается за исходное, отправное, лежащее в основе доказательств других предложений этой теории [1, с. 613]. И.Ильин отводит аксиомам правосознания место центральной идеи и отправной точки в метафизике права, разработанные три аксиомы выступают исходными тезисами для юриспруденции в целом. С другой стороны, в отличие от математических аксиом, он выводит их не из всеобщей очевидности, их формулирование является продуктом глубокого анализа сущности, механизма и структуры правосознания.

Аксиомы правосознания происходят из уникальности духовной природы человека и правовых норм. Между правом и духом существует неразрывная связь. «Духовная жизнь немыслима вне правового права и что переживание естественного права как объективной ценности есть само по себе духовное состояние. Эту связь между духом и правом можно выразить так: необходимые формы духа составляют основы правосознания. [...]. Но если необходимые и верные формы духа составляют основы правосознания, т.е. его необходимые мотивы и способы жизни, то теоретическое выражение придает им вид аксиом» [6, с.309]. Поскольку правосознание это особое инстинктивное правочувствие, в котором человек признает собственную духовность и духовность окружающих его людей, аксиомы правосознания призваны научить «человека самостоянию, свободе, совместности, взаимности и солидарности» [6, с.231]. Как правосознание присуще всем людям, хотя бы и в зачаточном состоянии, так и аксиомы здорового правосознания доступны каждому, независимо от юридической образованности или духовного развития. «Человек живет по этим законам даже и тогда, когда духовность вспыхивает в нем случайно, слабо или бессознательно; тогда он осуществляет их искаженно, нецелостно, смутно и беспомощно. Но в одухотворенной душе эти способы жизни и действия превращаются в главные и единственные, и тогда они слагают привычный и устойчивый уровень человека – его атмосферу, его характер, иногда незаметный и для него самого, и для других» [6, с.310]. Связано это с тем, что каждый человек, «даже самый первобытный, таит в себе волю к духу, форму духа и способность к духу» [6, с.310]. Аксиомы здорового правосознания, таким образом, имеют универсальный, всеобщий характер: «всюду, где есть правосознание, там имеются налицо эти способы жизни, и чем зреее правосознание, тем эти способы жизни оказываются сознательнее, устойчивее и в качестве мотивов сильнее и чище» [там же].

Первая аксиома правосознания заключается в том, что развитым правосознанием может обладать только тот человек, который имеет чувство собственного духовного достоинства. В основе этой аксиомы лежат два тезиса. Во-первых, право считается необходимой формой духовного бытия, атрибутом духа: «И ценность права, его значение, его связующая компетентность определяется в последнем счете именно ценностью духовных содержаний и духовных состояний» [6, с.314]. Право обращается к человеку исключительно как к духовно-нравственной личности, оно распространяется только на человека, способного к духовной жизни. Во-вторых, «только субъект, знающий или, по крайней мере, чувствующий свое духовное достоинство, может уважать право и в то же время создавать такое право, которое не было бы унижительно для человека, не извращало бы способ его жизни, не обслуживало бы его порочных и губительных влечений. Право и государство творят форму жизни, а чтобы выбрать достойную форму, необходимо самому быть живым очагом духовного достоинства» [6, с.314].

Воспитать в человеке чувство духовного достоинства внешними методами невозможно. «Только личный опыт, духовный и по форме и по содержанию, порождает в человеке чувство духовного достоинства: душа должна чувствовать, что она действительно стояла и стоит перед лицом Божиим, что она обрела в себе добрую волю к божественным содержаниям, ибо увидела и полюбила их, что она утвердила в себе эту волю и через это утвердила свое духовное достоинство» [6, с.312]. Обладание чувством собственного духовного достоинства создает в душе стимул к соблюдению права, к поддержанию правопорядка. Осознание своей духовной природы приводит к признанию ценности права как необходимой формы духовного бытия. «Быть духом и дорожить своею духовностью значит нуждаться в праве, признавать его и иметь

самый сильный и самый чистый мотив, побуждающий к лояльному поведению. Дух есть цель права, а право есть форма духа и его средство» [6, с.316]. Чувство собственного духовного достоинства – «это чувство, живущее в душе гражданина, является глубочайшей и вернейшей гарантией того, что поведение его будет в высшем смысле слова предметным, т. е. оно будет соответствовать цели и предписаниям права» [6, с.315].

Человек, познавший духовное измерение жизни, умеет отличить благородные поступки от низких, полезные от вредных. Он может произвести градацию жизненных целей и ценностей. По мнению И.Ильина, цель права как «безусловная и общая всем людям» должна получить у духовно развитой личности приоритет перед всеми личными целями и устремлениями. Признание высшей необходимости реализовывать цель права, которая состоит «в ограждении и организации жизни, посвященной высшему, достойному, безусловному и значительному» [6, с.316] означает, что у человека появляется устойчивый мотив для добровольного соблюдения требований правовых норм. Такой мотив будет иметь не внешний характер, как если бы он был основан на страхе перед наказанием, а будет по своему содержанию глубоко внутренним, неуничтожимым и постоянным. Имущественные обязанности в человеке, обладающем чувством духовного достоинства, вызывают «чувство правовой непреложности, неоспоримости, уважения и ответственности», «налоговая повинность является для него драгоценным правом поддерживать свою родину посильными взносами в ее казну; воинская повинность осмысливается им как почетное право отстаивать духовную культуру своего народа с оружием в руках и т. д.» [6, с.318]. В таком случае человек является, в самом верном смысле, гражданином своей страны, обладающим не только субъективными правами, но и несущим ответственность за свои действия и судьбу страны в целом.

В основе чувства собственного достоинства – уважение к себе как к духу. Такое уважение вызывает желание бороться за субъективные права. При этом оно устанавливает две грани: «во-первых, грань, от которой начинается невозможность поступаться своими правами, – таковы все права личной свободы, и, во-вторых, грань, от которой начинается невозможность настаивать на своих правах» [6, с.319]. Духовная личность признает необходимость равенства возможностей для других, гарантирования им тех же прав, что и требуемых для себя. Поэтому с необходимостью приходит осознание того, что есть несправедливые полномочия, отказаться от которых – обязанность духовной личности. Иными словами, «есть права, от которых нельзя отречься, сохраняя уважение к своему духу, но есть права, от которых нельзя не отречься из чувства собственного достоинства» [6, с.319].

Осознание собственного духовного достоинства должно основываться на подлинном признании своей духовной природы. Так, «человек, уважающий себя лишь за свои мнимые, или чисто внешние, или эмпирическислучайные свойства – за то, что не составляет его духовного существа (за силу, за красоту, за богатство), – в сущности говоря – уважает не себя: его духовное самочувствие зависит от того, что, может быть, и принадлежит ему, но что не есть он сам, т. е. от случайных и не существенных, не самоценных и преходящих акциденций его личности» [6, с.325]. Точно так же и «человек, уважающий себя лишь потому и лишь постольку, поскольку его уважают другие, – в сущности говоря, не уважает себя: его духовное самочувствие зависит от чужих, вторичных впечатлений» [там же]. Подлинное чувство собственного духовного достоинства позволяет избежать правонарушений, мотивом которых является личная выгода. И.Ильин убежден, что «в основе всякой продажности – взятки, публичной коррупции, всяческой демагогии и международного корыстного предательства – лежит духовная слепота и отсутствие собственного духовного достоинства. Слепота родит неспособность к ценностной градации целей, а дефект духовного достоинства создает расшатанную волю, беспринципную готовность отдать духовное, объективное» [6, с.328]. Если человек оказывается лишен чувства собственного достоинства, он «может сохранять обличие человека только под давлением чужой силы – домовладыки, государственной власти – и личной выгоды; с отпадением обоих факторов он легко теряет человекообразие, и страсти вовлекают его в падение и хаос» [6, с.329]. Государство и право в данном случае призваны создавать преграды для противозаконных мотивов тех, кто пока еще не способен к пониманию и принятию целей права. С другой стороны, важнейшей их задачей является воспитание у населения чувства собственного достоинства: «политический режим, не возвращающий в

народе чувство собственного достоинства, обречен на то, чтобы разложиться однажды от торжества частной корысти над общим интересом и пошлости над духом» [6, с.329].

Вторая аксиома правосознания предполагает в человеке способность к автономному самообязыванию и самоуправлению: «быть гражданином в истинном смысле слова значит вести автономную духовную жизнь, иметь автономное правосознание и строить им свою жизнь и жизнь своего государства» [6, с.337]. Право является обязательной формой жизни личности, «человеку как существу духовному невозможно жить на земле вне права, ибо оно определяет и поддерживает социальные грани индивидуального духа» [6, с.335]. При этом право, если оно остается исключительно внешним и формальным, не достигает своей основной цели, не исполняет основного предназначения – способствовать развитию человеческого духа. Только «автономия, или самозаконность, есть подлинная, основная форма духа: это присущий ему, необходимый для него способ бытия и деятельности» [6, с.336]. Свободное принятие права и добровольное исполнение обязанностей является одним из важнейших условий формирования здорового правосознания.

«Право и государство бессмысленны и эфемерны вне правосознания, а правосознание бессильно и бесплодно вне сферы свободного – частного и публичного – изволения» [6, с.338]. Только наличие внутренней убежденности в необходимости и разумности общественного и правового устройства позволяет человеку быть активным участником политической и государственной жизни, творцом своей судьбы и судьбы своей страны. «Быть гражданином значит прежде всего иметь самостоятельные убеждения в том, что есть добро и зло, в чем состоит сущность человека и его назначение, что такое право и государство и какова их высшая цель» [6, с.337]. Человек, осознающий свое духовное достоинство и способный выстроить иерархию целей и ценностей, должен руководствоваться при этом собственными суждениями и собственным духовным опытом.

И.Ильин убежден в необходимости права для каждого человека и общества в целом: «жизнь человека невозможна вне правовой формы, но ему подобает воспринимать эту правовую форму самостоятельно: воспринимать предел своей свободы и поддерживать его как необходимую и священную грань своего поведения. Это самообязывание остается для духа основным способом жизни, независимо от того, осуществляется оно в виде императивной нормы или в виде самопочинного договора» [6, с.340]. Человек только тогда может быть свободен в обществе, если самостоятельно принимает требования закона как свои собственные, исполнение предписаний права становится для него внутренней потребностью. «Дух человека освобождается не свержением закона, а утверждением его из себя и себя в нем, и это относится ко всякому закону – и нравственному, и эстетическому, и правовому» [6, с.343]. Из такого признания следует, что правовая свобода в своей «основной сущности есть духовная, внутренняя свобода» [6, с.341], что «свобода не только не исключает повиновения, но обосновывает и организует его: она полагает в основание его предметную автономию» [6, с.342]. Свободное принятие собственного долга означает, что «гражданин с автономным правосознанием не нуждается в принуждении, ибо ему достаточно ощутить голос права для того, чтобы осуществить должное как единственно для него возможное без понуждений и насилия» [6, с.344].

Цель воспитания внутренней автономии требует от государства предоставление внешней свободы, поскольку «режим, подавляющий автономию духа, воспитывает в гражданах безмолвие и пассивность» [6, с.350]. Но внешняя свобода легче дается, но и при этом легче утрачивается. В предоставлении максимального набора прав человека нет смысла, если только человек не умеет жить внутренне свободной жизнью. «Человек, совершенно лишенный права на внешнее самоопределение, никогда не станет гражданином, ибо нельзя научиться дышать без воздуха; и в то же время нелепо предоставлять права свободы тому, кто совсем лишен гражданского правосознания, ибо что же будет делать с воздухом существо, совершенно не умеющее дышать?» [6, с.339]. Неспособность разумно распорядиться существующими возможностями, предоставленным выбором исходит из недостатка внутренней автономии. По утверждению И.Ильина только здоровое правосознание «способно вынести бремя внешней свободы» [6, с.339], не превратив свободу себе во зло.

Человеку, не способному к автономному самообязыванию, необходимо право как внешний сдерживающий фактор, как посторонняя сила, устанавливающая рамки его поведения. «Гражданин, лишенный автономного правосознания, не способен ни к

самообладанию, ни к самодеятельности, ни к самоуправлению. Он может блюсти порядок и верность праву только под давлением чужой воли. Он нуждается в угрозе для того, чтобы не стать правонарушителем; ему необходимо наказание потому, что он постоянно склонен стать виновным преступником» [6, с.349]. Право не принято и не признано волей такого человека, а потому ему требуется чужая воля для того, чтобы поведение его было внешне правомерным. Поддерживать такое состояние крайне опасно в течение длительного времени: привыкший жить чужим разумом и чужим решением, человек утрачивает навыки собственного духовного поведения, он привыкает исполнять чужие распоряжения, но не обретает способности самостоятельно управлять своей жизнью. И. Ильин делает вывод, что «гетерономная воля есть духовно слабая воля; гетерономное правосознание есть недугующее правосознание» [6, с.359].

И.Ильин считает автономным только такое правосознание, «воля которого не только остается верною праву, но пребывает верною себе в праве: исполняя требования закона, она не насилует себя, потому что сама ищет той же цели, которой служит закон» [6, с.343]. Совпадение целей автономного сознания и правовых норм обусловлено общей духовной природой человека и права как системы социальных норм, общими ценностями духовного бытия. Автономия правосознания как «способность человека к внутреннему самоуправлению, к духовной, волевой самодисциплине» [6, с.349] лежит в основе всей общественной жизни.

«Право каждого человека на духовно достойную жизнь может рассматриваться как самостоятельный атрибут индивидуального духа, но в действительной жизни оно является связью между людьми» [6, с.361]. Поэтому **третья аксиома правосознания** предписывает взаимное уважение и доверие друг к другу, взаимное духовное признание. «Кто говорит о своем полномочии, тот подразумевает соответствующую ему обязанность другого, но признать за кем-нибудь правовую обязанность, значит утвердить его правоспособность, т. е. признать его духовную природу. И точно так же, кто говорит о своей обязанности, тот признает соответствующее ей полномочие другого; а это значит утвердить его правоспособность, т. е. духовную сущность» [6, с.363]. Эта аксиома предьявляет необходимое условие для осуществления юридических отношений. Как и любые отношения между людьми, правоотношения имеют духовную основу: «правоотношение есть духовное отношение: ибо право указывает людям объективно-лучшее поведение, а все объективно-лучшее воспринимается, познается и осуществляется именно духом. Иными словами: так как право есть необходимая форма духа, то правовая связь связует не просто душу с душою, а именно дух с духом» [6, с.362-363]. Политико-правовое единение основывается на таком духовном братстве и солидарности всего населения. Право и государство являются духовными формами объединения. И.Ильин пишет, что «духовное общение требует, объективно говоря, – двусторонней духовности, а субъективно говоря, – обоюдного духовного признания. Но правовое общение есть именно духовное общение; поэтому оно является разновидностью такого признания» [6, с.365].

При анализе необходимости взаимного духовного признания И.Ильин уделяет значительное внимание ценности права и правосознания для общественного устройства и поддержания правопорядка. Духовное признание, считает И.Ильин, состоит из двух частей. «Совершить духовное признание человека значит, во-первых, признать в нем безусловное достоинство, присущее духу, и установить к нему соответствующее отношение. В результате этого возникает уважение к человеку» [6, с.365]. Уважение – необходимый атрибут любого правоотношения. Так, например, изъявить желание заключить с кем-то договор «значит признать, что человек способен измерять правом свои деяния и отношения, что он способен сознавать свои полномочия и блюсти свои обязанности, что он способен связывать себя волеизъявлением и нести ответственность за свои решения, слова и поступки; одним словом, это значит признавать духовную автономию и духовное достоинство человека, т. е. уважать его» [6, с.368]. Кроме того, как и первые две аксиомы, требование взаимного признания является необходимым для духовного развития самой личности. Человек со здоровым правосознанием соблюдает права другого человека не только потому, что понимает взаимозависимость соблюдения своих и чужих прав, но и потому что признает их духовную природу. «Быть духом значит быть достойным права и способным к праву; усматривать духовность другого человека значит признавать его достойным права и способным к праву, т. е. уважать в его лице правоспособного субъекта. Тот, кто научился уважать в себе субъекта прав

и обязанностей, тот неизбежно будет уважать его и в других» [6, с.368]. Итак, уважение является одной из двух составных частей взаимного духовного признания.

Второй составляющей И.Ильин называет взаимное доверие. Необходимо признать в другом человеке «волю к объективному благу, в данном случае волю к праву и к цели права. В результате этого возникает доверие к человеку» [6, с.366]. Доверие в правоотношении означает уверенность в том, что другой человек признает требования права и стремится к их добровольному соблюдению. «Доверие предполагает духовную вменяемость человека, т. е. способность отличать «лучшее» от «худшего», измерять этими мерилami свои состояния и поступки, выбирать лучшее и определять свое поведение состоявшимся выбором и решением» [6, с.370-371]. Вера в чужое согласие на совместное подчинение праву делает возможным юридические правоотношения.

Отсутствие взаимного уважения или доверия привносит в правоотношения недостойное содержание: «частно-правовая сделка превращается в организованный взаимный обман, публично-правовая связь становится юридически прикрытым насилием» [6, с.377]. Если человек неспособен к уважению, он утрачивает «духовное измерение для своих поступков и оказывается не в состоянии воспринять идею права; его слово не может быть честным; он не чтит в себе ни правовой уполномоченности, ни правовой обязанности; правоспособность его остается пустой юридической фикцией и теряет свою духовную природу» [6, с.377]. Фактически, это означает, что он не понимает природу духовных явлений, в том числе и права, а потому не может выступать участником правоотношений, быть полноценным субъектом права.

И.Ильин считает, что в основании каждого правоотношения лежит тройное признание, осуществляемое правосознанием. «Во-первых, каждый из субъектов, вступая в правоотношение, признает право как основу отношения, как форму жизни, как объективно значащую идею» [6, с.364]. Оба участника сделки должны понимать ценность и основное предназначение права, истинность и справедливость его основных принципов. «Во-вторых, каждый из субъектов признает свою духовность, т. е. свое достоинство и свою автономию как правотворящую силу» [там же]. Для обоих участников должны быть понятны аксиомы здорового правосознания, они должны жить согласно выраженным в них требованиям. «В-третьих, каждый из субъектов признает духовность другого субъекта, т. е. его достоинство и его автономию как силу, способную к правотворчеству» [там же]. Таким образом, все три аксиомы правосознания, являясь, по сути, требованиями, установленными для развития отдельной личности, взятые в совокупности, описывают условия осуществления нормальных правовых отношений. «Вступить в правоотношение значит согласиться на совместное подчинение праву; это значит признать и себя, и другого способным к познанию положительного права, к восприятию его объективного значения, к признанию права вообще, и притом именно его цели и его достоинства» [там же].

И.Ильин признает, что эти требования очень редко соблюдаются, чаще всего правоотношения заключаются, когда их участники руководствуются личными, эгоистичными мотивами. Однако по своей сущности, «в строении правосознания» эти требования необходимы, без них правоотношения невозможны. «Правоотношение будет больным каждый раз, как участники его не признают цели права, или права вообще, или положительного права, или данного положительного права, или данного субъективного статуса; оно оказывается недугующим каждый раз, как участники его не уважают духовного достоинства в себе, или в другом, или в своей власти или не доверяют своей власти, или другому, или сами себе» [6, с.386].

Таким образом, аксиомы правосознания доказывают, что в основе всякого правоотношения – и частного, и публичного лежит необходимость чувства собственного духовного достоинства, автономного самообязывания и взаимное уважение и доверие; «ими связываются и граждане друг с другом, и граждане с властью, и власть с гражданами. Вне этих форм взаимного признания правопорядок не может существовать, ибо с их исчезновением неизбежно исчезает всякое единение и всякая солидарность» [6, с.366].

Избранный И.Ильиным метод философского осмысления феноменов права и правосознания демонстрирует желание соединить идеалы либерализма и общественной солидарности, индивидуальных и коллективных интересов, «стремление к оригинальному синтезу правовых идей Канта и Гегеля: идеи личной свободы, полной духовной самостоятельности человека и идеи социальности, духовного единства людей» [3, с.82]. Уже

выбор названия для своей концепции – «аксиомы правосознания» подчеркивает основную цель, которую преследовал И.Ильин – создание такой философии права, которая бы исключала негативные черты релятивизма в правопонимании. Вместе с тем, содержание предложенных аксиом правосознания свидетельствует о приверженности к индивидуальному подходу в разрешении юридических споров, о глубоком анализе антропологической основы правосознания, о повышенном внимании к духовной, нравственной личности. Понимание аксиом позволяет четче определить сущность правосознания и способ его проявления и осуществления в реальной практике. Уважение к себе как признание собственной способности познавать право и признавать его ценность, умение возлагать на себя юридические обязанности и добровольно исполнять их, а также уважение к другому как признание способности малознакомого человека действовать в согласии с взятыми на себя обязательствами составляют условие правосознания, его сущностную структуру.

Главным итогом работы И.Ильина был призыв «к духовному обновлению и очищению, требование к каждому человеку снова и снова возвращаться к истокам, к очевидности, к аксиомам своего собственного духовного опыта выражены им полнозвучно и полноценно» [14, с.385]. Учение о правосознании, обогатившись стройным учением о своих аксиомах, не превратилось при этом в математически строгую науку, оставив за собой право метафизической оценки человеческого духа – явления, неподвластного никаким законам кроме своих собственных.

Литература:

1. Большая советская энциклопедия, 2-е изд. Т.1 – М.: Издательство «Большая советская энциклопедия», 1949 г. – 735 с.
2. Гаман Л.А. Проблема государства и правосознания в историко-философской концепции И.А.Ильина //Л.А.Гаман //Известия Томского политехнического университета, 2009. – Т.314. – № 6. – С.144-149
3. Евлампиев И. И. Философские и правовые взгляды И.А.Ильина //И.И.Евлампиев //Известия высш. учеб. заведений. Правоведение. –1992. – № 3. – С. 81-93
4. Золина М.Б. Философия власти И.А.Ильина //М.Б.Золина //Социально-политический журнал. – 1996. – №3. – С. 169-179.
5. Ильин И.А. Кризис безбожия //И.А.Ильин //Собрание сочинений: в 10т.; [сост., вступ. ст. и коммент. Ю. Т. Лисицы]. – Т. 1. – М.: Русская книга, 1996. – С. 331-358.
6. Ильин И.А. О сущности правосознания //И.А.Ильин //Собрание сочинений: в 10 т. – Т.4. – М.: «Русская книга», 1994. – С.149-414.
7. Ильин И.А. Общее учение о праве и государстве //И.А.Ильин //Собрание сочинений: в 10 т. – Т.4. – М.: «Русская книга», 1994. – С.45-148.
8. Ильин И.А. Понятия права и силы (Опыт методологического анализа) //И.А.Ильин //Собрание сочинений: в 10 т. – М. – 1994. – Т.4. – С.5-44
9. Ильин И.А. Путь духовного обновления //И.А.Ильин Собрание сочинений: в 10т.; [сост., вступ. ст. и коммент. Ю. Т. Лисицы]. – Т. 1. – М.: Русская книга, 1996.— С.37-282
10. История философии права /[под ред. Д.А.Керимова]. – СПб.: Санкт-Петербургский университет МВД России, 1998. – 640 с.
11. Кельман М.С. Розуміння методології правознавства в юридичній літературі //М.С.Кельман //Проблеми правознавства та правоохоронної діяльності. – 2009. – № 2. – С. 3-12
12. Лосский Н.О. История русской философии //Н.О.Лосский. – М.: Сварог и К. – 2000. – 493 с.
13. Мельничук О.С. Право та держава в концепції правосвідомості І.О.Ільїна: Монографія //О.С.Мельничук. – О.: Фенікс, 2008. – 178 с.
14. Отзывы прессы об И.А.Ильине //Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т.; [сост. и коммент. Ю.Т.Лисицы; Худож. Л.Ф.Шканов]. – Кн. 2. – Т. 2. – М.: Русская книга, 1993. – С.371-410.
15. Федоренко В.Л. Методологія дослідження проблем системи конституційного права: основні етапи генезису //В.Л.Федоренко //Держава та регіони. Право. – 2009. – № 1. – С. 10 -18.

Summary

Popadyna T. Concept of the Axioms of Justice in I. Illin's Legal Philosophy. The paper analyzes the requirements of the spiritual dignity, of the autonomous obligations, and mutual recognition as the fundamental axioms of justice. The concept of justice is the basis of the axioms of the science of law, the condition of relationships, a factor of spiritual development and perfection of the individual. Keywords: justice, axioms of justice, spiritual dignity, autonomous obligations, mutual recognition.

МЕТАФИЗИКА ЛЮБВИ В КОНЦЕПЦИИ ЛЬВА КАРСАВИНА

*Проаналізовано основні ідеї метафізики любові російського релігійного мислителя Л.Карсавіна.
Ключові слова: антропологія, Л.Карсавін, С.Хоружий, метафізика любові, релігійна філософія.*

Лев Платонович Карсавин (1882-1952) – представитель русской религиозной философии, историк-медиевист. Его работы посвящены исследованию средневековых религиозных течений и духовной культуры средневековья. Философская система Л.Карсавина изложена в работах «Saligia, или весьма краткое размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах» (1919), «О добре и зле» (1922), «Философия истории» (1923), «О началах» (1925), «О личности» (1929). В 1922 году Л.Карсавин пишет философский трактат о любви «Noctes Petropolitanae» («Петербургские ночи»).

Данная работа приобретает особую **актуальность** в свете учения о личности в творчестве Л.Карсавина, которую разрабатывает С.Хоружий [6]. Историю мыслитель рассматривает сквозь призму категории всеединства и любви. Он продолжатель метафизики всеединства В.Соловьева в русской философии. Большое влияние также оказало на него мистическое богословие святителя Григория Нисского, преподобного Максима Исповедника, а также сильно влияние западной философии св. Бернарда Клервосского и Николая Кузанского.

Историю Л.Карсавин рассматривает как историю культуры, как взаимодействие культур, приведение их к подлинному всеединству. Категория всеединства – динамический принцип становления бытия в качестве фундаментальной категории исторического процесса, историософии и антропологии. Согласно Л.Карсавину, человеческая личность реализуется лишь в любви, где она двуедина и целостна. Любовь – конститутивный принцип расширения человеческой личности, выхода ее из себя. В любви познается, что личность есть часть высшей личности, другая половина которой находится в любимой. Поэтому «любовь зарождается в разделении, исходит из раздвоения, обусловленного и созданного Единством» [3, с.15].

По Л.Карсавину, двуединство – основной признак полной и подлинной любви, которая всегда есть любовь именно этих двух любящих [5, с.356]. Через них она распространяется на всех и на все окружающее, приближаясь ко вселенской Церкви (Ф.Достоевский). Л.Карсавин широко использует темы и образы Ф.Достоевского, в частности его произведение «Братья Карамазовы». Мыслитель анализирует любовь Федора Павловича Карамазова, в которой отражается всеединая любовь. Как видим, метафизика любви Карсавина связана с экзистенциально-персоналистической парадигмой в философии. Отчетливо видно влияние также и гностицизма (Е.Родин), который вводит понятие Адама-Кадмона – всеединого человека как мировой души, свернуто содержащей в себе все тварное бытие.

Философия личности у Л.Карсавина воплощается в бытии божественном. Человек имеет бытие не собственное, а лишь отдаваемое, жертвуемое ему Богом. Так раскрывается связь личности со всеединством. Потому Личность не случайна, а исконно-Божественна, она всеедина и всевременна. По мнению всей русской религиозно-философской мысли [4], христианство – религия личности. Например, у Ф.Достоевского даже эмпирическая личность предстает как Абсолют [1]. Христианство как богочеловеческая религия воплощения указало другие неведомые ценности в мире. Это было безумие для эллинов, но безумие победило [3, с.227]. По мнению философа, идеал христианства состоит не в аскетике, а в гармоничной личности, активно преображающей мир. Так Л.Карсавин выходит к понятию соборной или симфонической личности. Философ утверждает, что полнота Христовой Истины выходит за пределы противоположности между теизмом, дуализмом и пантеизмом. Она отличается от пантеизма потому, что признает сотворение мира из ничего и ограниченную природу сотворенных сущностей, так же как и вечное, неизменное бытие Бога [5, с.351]. Но сотворение мира из ничего не означает для Л.Карсавина (в отличие от догматического православия – к примеру, работа В.Зеньковского «История русской философии» [2]), что Бог сотворил определенное нечто или производную реальность, отличную от самого себя, которая является совершенно иной, чем Он. Л.Карсавин считает, что Богоявление (Иерофания) есть

самотворение Бога в ничто, трансцендирование божественного бытия в мир: «Бог сотворил творение в Себе и Себя в нем отразил» [3, с.37]. Огонь Божественной любви освящает человека. Мыслитель пишет: «Мы – ничто, но мы можем соединиться со всем, если только бросимся в объятия Отца Небесного» [3, с.37]. Л.Карсавин утверждает, что помимо Бога и без Бога «меня» абсолютно нет. Вера в Бога означает веру в человека. Для Л.Карсавина человек не существует сам по себе и в самом себе. Когда человек мыслит и обладает волей, чувствуя в Боге и становясь Богом, он стоит лицом к лицу с Богом как другой субстрат его божественного содержания, неотделимого от него. Далее Личность сливается с Любовью и не отличает себя: «Любовь – я и в то же время не я» [3, с.73]. С другой стороны, люди могут быть единственными между собой, Богу же человек – иносущен. В Любви Человек и Бог – одно, но не одна сущность.

В связи с этим Л. Карсавин объясняет происхождение зла в мире. Он говорит, что в основе своей наслаждение и страдание – не зло, а необходимые моменты всеединства, построенного на любви, на двуединстве самоотдачи-самоутверждения. Подобно Спинозе и Лейбницу, Л.Карсавин определяет зло как ничто, недостаток добра («еще-недобро»), неосуществленность относительного в причастии его абсолютному всеединству. Зло – не личное бытие, а грех личности. Карсавин приводит слова Господа: «Будьте друг в друге и во Мне, а не разъединяйтесь, осуждая друг друга и горделиво самоутверждаясь. И тогда поймете вы, побеждая немощь, что зла нет. Не противьтесь злему, ибо нет зла и нечему противиться, но творите благо, т. е. узревайте во всем, что называют злом, слабый огонек блага и раздувайте огонек этот в пламенение мира» [3, с.58]. Таким образом, задача личности – саморазвитие в раскрытии высшего Абсолюта.

Из концепции следует, что только дух может возвысить и преобразить (обожить) материю, усовершенствовать ее. «И должен он сделать это не в отъединенности своей, а в обращенности к телу, в гармоническом единстве с ним» [5, с.358]. Посему любовь-страсть возвышенна тогда, когда она самозабвенна. И подвиг осуществляется не в борьбе с плотью, а в преображении ее. Любовь осуществляет во времени полноту телесности: «Чтоб от низости душою /Мог подняться человек, /С древней матерью-землею /Он вступил в союз навеки» [3, с.93].

Всякая вещь в себе прекрасна и блага, но не всякая полна и совершенна, отрываясь от единства. Л.Карсавин считает, что все моменты жизни человека должны вечно пребывать. В системе мыслителя происходит оправдание мира, мига и материи. Этот мотив мы встречаем у В.Соловьева и С.Булгакова. Любовь – не разврат, а духовно-телесное единство, потому что материя божественна. Разврат же – потеря целостности наслаждения, распадение и участие духа, отрыв от триединства любви [3, с.105]. И проявляется он лишь в эгоизме как результат падения человека.

Только жертвенная любовь преодолевает крайнее самоутверждение, соединяет разделенное, восстанавливает всеединство, упраздняет атомистическую модель человека. Для Л.Карсавина жертвенность – не бесполезное самоограничение, она есть истинное освобождение. Наличие зла в мире объясняется еще и тем, что человек недостаточно стремится к Богу и в этой недостаточности чувствует свою вину [3, с. 34]. Идея виновности человека проявляется в том, что «мы» своими несправедливыми поступками вносим дефекты в бытие, разрушаем его. Это подчеркивает в своих работах и И. Ильин. Как результат, свобода неправильно реализуется и остается лишь добровольной ограниченностью. В Боге же все Я друг для друга свободны и прозрачны [3, с.48]. Вышесказанное относится и к воплощению любви: «Но разве это любовь ошибается? Нет, ошибаемся мы, когда торопимся любить, еще не любя и Любви не зная. Мы думаем, что любим, а на самом деле обманываем себя и других. Но и тут Любовь милосердна» [3, с.81-82].

Жизнь обнаруживается через смерть, потому что есть нечто высшее, всеединое Добро, имя которому Бог – Любовь Любви. Всеединое добро – это всеединое бытие, поскольку бытие не может быть злым. Нет бытия вне Бога, вне любви и вечности. В связи с этим увидим, каким образом концепт любви проявляется в этике. У Л.Карсавина намечается попытка преодолеть разницу между абсолютным и относительным становящимся добром за счет того, что воля человека может из злой стать доброй. Свобода человеческой воли возможна лишь в Боге, так как Бог (Абсолютное) – совершеннейшее Единство, включающее в себя все существующее, Он есть источник блаженства, и в Нем все движения и цели – одно, что не исключает их многообразия [3, с.33].

Одновременно в центре бытия человека – его душа и бессмертие, но нет личного спасения вне всеобщего. Конкретное реализуется в универсальном, из смерти восстает бессмертная жизнь. Мыслителю присущ философский оптимизм. Любовь оказывается выше и сильнее смерти и ограниченной жизни. «Словом увещай, а не осуждай. Не поможет слово

увещания – стань между жертвой и мучителем и положи душу свою за братьев твоих, ибо и для них и для тебя великое благо, если будет вместе с телом твоим уничтожена твоя отличность от них и воскреснешь ты в них и в Боге» [3, с.58].

Итак, в центре философии Л.Карсавина – любовь и смерть в неразрывном единстве, которую создает вольная жертвенность. Любовь предполагает смерть, которая сообщает ей последнюю полноту [6]. Жертвенная христианская любовь оправдывает физическую смерть. Христос страдает за человека, и человек должен страдать за Христа. Умиравший человек умирает в Боге. Более того, Л.Карсавин считает, что того, что было и есть, сам Бог не сделает небывшим, ибо Им все живет, все едино через Христа. В свою очередь человек есть лишь постольку, поскольку причастен Любви.

Л.Карсавин следует формулировке Халкидонского Собора 451 г. о нераздельном и неслиянном соединении божественной и человеческой природ во Христе, перенося эту истину на отношения любящего и любимой. «Единоразличны любовь и я, нераздельны и неслиянны, таинственное двуединство» [3, с.74]. Закон любви царственный и непобедимый закон, становящийся долгом человека. «Благословенная ты Любовь, нисшедшая в меня, в нас, ставшая нами, ибо я, тебя алкавший и жаждавший, тебя свободно принял и тобою люблю! Благословенна и ты, предназначенная мне моя избранница, ибо ты – любовь моя, сама Любовь, проникшая в меня! Там, в сокровенных недрах Любви уже совершен союз наш, уже одно мы» [3, с.76]. «Любовь – это я и она, моя любимая, и это – большее, чем мы: сама Всеединная Жизнь, нисшедшая в нас, объединившая нас и единая с нами» [3, с.78].

Л.Карсавин следует за Н.Бердяевым, когда отмечает, что любовь – единство властвования и подчинения. Жажда власти и господства есть во всякой любви, как жажда смерти любимой во «мне», в которой нет недостатка [5, с.352]. Любовь включает в себя и гносеологический аспект. Без любви не было бы и познания. «Любовь умудряет нездешнюю мудростью. Любовь есть само Познание» [3, с.80]. Н.Бердяев видит в познании не грехопадение, а свободный акт. Но это познание (гносис) скорее не рационалистическое, а интуитивное (познание сердцем). Это так характерно для понимания русской идеи. Интуитивно философ переходит к отрицательному богословию, отмечая непостижимость Божества. В этом Л.Карсавин сближается с интуитивизмом А.Бергсона, Н.Лосского, С.Франка.

Л.Карсавин в своей центральной работе «Петербургские ночи» все же дает определение любви. «Любовь – всевластная, неодолимо влекущая стихия. Ничто не определяет извне ее, всеединую, а в себе самой она неразложима-проста, всеедино и всецелостно себя раскрывая, живая своею свободой, тождественной ее необходимости» [3, с.73]. Мыслитель приходит к выводу, что Любовь – вселенская сила, которая должна воплотить идеальную правду в мире. «Любовь должна объединить и явить подлинную личность любящего, подлинную личность любимой, искаженные жизнью в разорванности мира, а в них – и весь объединенный ею мир» [3, с.115-116]. Л.Карсавин солидарен с мыслями П.Флоренского и представителями православной греческой патристики, что в Любви происходит не слияние-отождествление, а слияние в гармоничное единство, не взаимоуподобление, а взаимодополнение. Цель любви – не безразличное единство, а актуальное двуединство. Л.Карсавин, подобно В.Соловьеву, определяет дело Любви как свободный и творческий труд [3, с.121]. Мир стремится к Любви, к полноте бытия – Плероме. Л.Карсавин высказывает платоническую идею В.Соловьева, что единство человечества извечно существует в творческом бытии Божества.

Таким образом, в метафизике Л.Карсавина Любовь предстает как космический феномен, который представляет собой единство жизни и смерти, двуединство духа и тела, наслаждения и ограничения, самоутверждения и самоотрицания, мужественности и женственности. В их живой диалектике рождается творческая сила бытия. Так проявляется религиозный эротизм, христианский Эрос, подобный концепции, изложенной в «Этике преображенного Эроса» Б.Вышеславцева. Правда, совершенная двуединая любовь может быть лишь в Триединстве. Для Л.Карсавина, как отмечает С.Хоружий [6], в философии главной предстает триада «Первоединство – Саморазъединение – Самовоссоединение (Триединство)». Итак, метафизика любви характеризуется соединением любящих в нераздельное двуединое Я силою действующей в них Любви. Любовь – такое единение с Богом, в котором «Он она и я – одно, неслиянно и нераздельно» [3, с.133]. А всеединство – объединение людей в любви и в Боге.

Література

- 1.Евлампиєв І. І. Концепція любові (Л. Карсавина) /І.І.Евлампиєв //Історія російської філософії. – М.: Вища школа, 2002. – С. 442 – 445.
- 2.Зеньковський В. В. Історія російської філософії /В.В.Зеньковський. – М.: Академічний Проект, Раритет, 2001. – 880 с.
- 3.Карсавин Л. П. Saligia. Noctes Petropolitanae /Л.П.Карсавин. – М.: АСТ, 2004. – 237 с.
- 4.Лосський Н. О. Історія російської філософії /Н.О.Лосський. – М.: Вища школа, 1991. – 559 с.
- 5.Російський Ерос, або Філософія любові в Росії /[сост. В. Шестаков]. – М.: Прогрес, 1991. – 444 с.
- 6.Хоружий С. С. Життя і вчення Льва Карсавина /С.С.Хоружий. – Після перерыва. Пути російської філософії. – СПб.: Алетейя, 1994. – С. 131-188.

Summary

Mirgorodsky A. Metaphysics of Love in the L.Karsavin's Interpretation. The article discusses features of the concept of love in metaphysics Leo Karsavin. Keywords: metaphysics, love, Leo Karsavin, religious philosophy.

УДК 172.16:291.36

© Вікторія Ларіонова

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

ТЕМАТИЗАЦІЯ ФЕНОМУ САКРАЛЬНОГО ГУМАНІТАРНОЮ ДУМКОЮ XIX–XX СТОЛІТЬ

Здійснено аналіз феномена сакрального в його онтологічному й антропологічному контекстах. Показано, що сакральне є мінімумом релігії, основною категорією релігійної свідомості. Сакральне наділене аксіологічним статусом і має позачасовий та позাপросторовий вимір, через що проявляється і в сучасному світі.

Ключові слова: сакральне, профанне, релігійний світогляд, мирське, секулярне суспільство.

Свідомість сучасного секулярного суспільства характеризується втратою зв'язку з інтелектуальним світом, в ілюзорному вимірі якого жило традиційне суспільство. Поступове ослаблення впливу християнства на життя соціуму певною мірою сприяло не лише його звільненню, а й спричинило переосмислення релігійного поняття «сакральне». Початок цьому процесу поклала епоха Просвіти, викликавши деяку стурбованість серед гуманітаріїв XIX століття, внаслідок чого і з'явилося поняття **сакрального**, тематизоване в межах гуманітарного знання і що багато в чому визначило його проблематику в XX столітті. Розчарування в ідеалах Просвіти, одним із яких є тотальна раціоналізація соціального життя, змусило багатьох сучасних філософів і мислителів переглянути погляд на саму людину як homo sapiens і перейти до плюральної концепції людини, що припускає її розгляд також як «людини афектної», «людини, що грає», «людини релігійної» тощо. Такий погляд на людину, притаманний для пізнього модерну, остаточно утвердився в постмодерністській думці, припускає, що на перший план в розумінні людського буття виходять не лише раціональні, а й ірраціональні чинники. Вони складають сьогодні самостійну цінність і стають предметом спеціального дослідження. До цих чинників належить і феномен сакрального, що відіграє важливу роль в житті людського суспільства.

Феномен сакрального був тематизований у межах комплексних досліджень, зроблених гуманітарною думкою XIX–XX століть. Ця тематизація припускає три основні підходи до сакрального, що розрізняються як за своїми завданнями, так і за розумінням природи сакрального: феноменологічний, соціологічний і екстремальний (або «радикальний»). Перший підхід розуміє сакральне як маніфестацію ноуменального в іманентне. Другий – як проекцію іманентного (соціального) в трансцендентне, третій – як абсолютно не раціоналізований і неексплікований вимір людського буття.

Без перебільшення зауважимо, що сама поява людини як соціальної та духовної істоти не змогла б статися без конституювання сакрального як соціального феномену. Як показують сучасні дослідження, роль сакрального продовжує залишатися значущою як в суспільстві, так і в житті

сучасної людини, не дивлячись на світський характер його сприйняття. Разом з тим, не можна не відзначити, що характер сучасного суспільства західного типу, що відокремив церкву від держави та індивіда, значно звільнив життя від жорсткого підпорядкування релігійному ритуалу, багато в чому обмежив ті функції сакрального, які воно виконувало в традиційному суспільстві.

Уявлення про сакральне з найбільшою повнотою втілено в релігійному світогляді, де сакральне – предикат тієї суті, яка є об'єктом поклоніння. Переконавання в існуванні сакрального і потяг бути до нього причетним складають суть релігії. У розвиненій релігійній свідомості сакральне – сотеріологічна цінність високої гідності: те, що здобувається святістю, постає неодмінною умовою та метою спасіння.

Будь-яке релігійне уявлення про світ будується на зіставленні сакрального і профанного. Дві ці сфери, в яких протікає життя релігійної людини, взаємно виключають і взаємно припускають одне одного. На уявленні про сакральне укорінена поведінка віруючого. За висловом *А.Юбера*, це ідея-матриця релігії. Міфи та догмати кожен по-своєму аналізують її зміст, властивості, використовуються в обрядах, з неї виводиться релігійна мораль, її втілюють собою жрецькі стани, її закріплюють і укорінюють в землі святилища, священні місця, релігійні пам'ятники. Релігія – це система управління сакральним.

Сакральна (культова) діяльність – це взаємодія суб'єкта (людини) і об'єкта (трансцендентного).

Феномен сакрального не обмежується лише релігійною сферою: сама культура та її предмети (твори живопису, музики, поетичні та прозаїчні тексти тощо) сприймаються багатьма як щось випадне зі звичного ряду речей і що відноситься до іншого порядку, яке можна позначити як царство цінностей. Будь-яка цінність може містити в собі певний сакральний смисл, чи йдеться про етичні, естетичні або інтелектуальні цінності. Саме їх постулювання вже містить у собі момент сакралізації, яка фактично структурує соціальний, культурний виміри в їх тотальності. Отже, проблема сакрального знаходить статус одного з актуальних питань гуманітарного знання. Більше того, сакральне пронизує і наше буденне існування, оскільки в цьому останньому діють певні табу, порушення яких володіє смислом, що далеко виходить за межі суто профанного ставлення до довколишньої реальності.

Об'єкт дослідження: сакральне як цілісний духовний феномен. **Завдання** дослідження: Виявити основні підходи до аналізу феномену сакрального, вироблені гуманітарною думкою XIX–XX століть. Показати зв'язок між процесом сакралізації певних соціальних сфер і функціонування соціальних інститутів. Пояснити основні особливості прояву феномену сакрального в сучасному секулярному суспільстві їх зв'язок із виробленням ціннісних орієнтирів у членів цього суспільства. Вияви сакрального можна шукати в передісторії людства на рівні філогенезу, пов'язуючи виникнення сакральних обрядів з еволюційним розвитком людини як біологічного виду. Можна також шукати їх в психічному досвіді людини, на феноменологічному рівні: у емоціях, афектах і уявленнях. Порівняльне вивчення показує, що історичні типи категорії сакрального не можуть бути описані за допомогою підведення під будь-яку одну сутнісну ознаку («табуйоване», «інше») або універсальну комбінацію ознак (що «укидає в жах», «захоплює»). Змістовно категорія сакрального така ж багатообразна й рухлива, наскільки своєрідні та динамічні етнорелігійні традиції.

Поняття про сакральне проходить кілька ступенів розвитку. Спочатку воно означає все, що не укладається в звичайний хід речей, вміщає в себе як «чисте», так і «нечисте», таке, що несе і благо, і всіляке зло. На пізнішій стадії священне втілює встановлений порядок, образ дій, норми поведінки як гарант збереження традицій, запобігання хаосу; і лише на стадії переходу від «релігії закону» до «релігії спасіння» сакральне стає «святим», набуваючи етичних характеристик, стаючи втіленням чистоти, блага, істини, краси.

Сакральне, священне, святе – світоглядна категорія, що позначає властивість, володіння якою ставить об'єкт у становище виняткової значущості, нескороминущої цінності та на цій підставі вимагає благоговійного до нього ставлення.

Сакральне (священне) постає як ключове поняття при характеристиці релігії.

У релігійному житті люди мають справу з сакральним як сутністю, властивою деяким *речам* (об'єктам культу), деяким *людям* (жерцям), деяким *просторам* (святилищу, храму), деяким моментам *часу* (Воскресінню, Різду). В світі немає нічого, що було б священне само собою і однаково священне для всіх. Як уже зазначалося, священними стають *звичайні речі*. Зовні вони не міняються, однак стають в уяві віруючих зовсім іншими речами, з якими не можна поводитися як раніше, на свій розсуд, вони викликають страх і повагу, стають небезпечними та «забороненими» – тим, до чого не можна наблизитися, не загинувши. Ці два роди речей – *сакральне і профанне* – не можуть зближуватися: від зіткнення з профанним сакральне втрачає свої особливі якості. Профанне і сакральне мають бути розділені,

ізолювані один від одного, і водночас – вони обидва потрібні для життя: перше – як середовище, в якому розгортається життя, друге – як те, що його творить, як сила, від якої людина залежить і все-таки може зважитися вловити її та використати в своїх інтересах.

Остаточне оформлення проблеми сакрального, його походження і ролі в житті соціуму відбувається внаслідок антропологічного повороту, події у філософії на межі XIX–XX століть. Одна з перших праць, у межах якої була здійснена спроба експлікувати феномен сакрального, була «Суть християнства» Л.Фосербаха. Особливу актуальність цій проблемі надавали науки, що також зароджувалися в цей період: соціологія, етнологія, етнографія, а також гуманітарна думка загалом, що надавала великої уваги релігії як соціальному інституту.

У статті «Священне» (1913) Натан Зедерблом визначив його як інтенціональний об'єкт релігійної свідомості, як вид переживання, інтуїції, що з'єднував боговідчуття і богопізнання, розуміння Бога як такого. Однак Зедерблом гадав, що первісна людина не пов'язувала священне з образом Бога. На його думку, формування ідеї Бога відбувалося поступово. На відміну від своїх попередників, Зедерблом посилався на антропологічні дослідження релігії та вважав, що найранішою формою уявлення про «священне» є табу. Едвард Леманн уперше в 1914 в своїй праці «Наука і релігії» запропонував систематизацію «світу релігійних феноменів та ідей», засадами якої стало поняття «священне». Він виділив священні дії, до яких відніс усі явища, пов'язані з магією та ритуалом (предмети культу, святилища, обряди, свята), священні слова (заклинання, молитви, проповіді, співи), священну поведінку, що розуміється як стан (екстаз, таїнство, благословення), а також священних людей, що наділені святістю (пророк, аскет, король, священник тощо).

Порівняльні релігієзнавство та історія релігій (*Р.Отто, М.Еліаде, Ван дер Леув, У.Бренде Крістенсен, Ф.Хайлер*) розглядають взаємовідношення культової свідомості та культової реальності у зв'язку з проблемою сакрального. Остаточну тематизацію сакральне одержує у гуманітарній думці XIX століття. Завдяки працям *Е.Дюркгейма, Р.Отто* й інших, сакральне стає універсальним концептом, що характеризує не лише предмет релігійного і містичного досвіду, а й один з елементів структурної опозиції соціального простору, який, згідно з їх баченням, чітко поділяється на сакральний та профанний.

У працях *Р.Отто* були виявлені основні феноменологічні структури сакрального і показаний афектний, ірраціональний характер досвіду сакрального. Праці *Мосса, Дюмезіля* та ін. дозволили виявити конкретний зв'язок феномену сакрального обрядовою і ритуальною стороною життя суспільства. Твори *Дюркгейма, Кайуа, Батая* дозволили експлікувати зв'язок процесу сакралізації з зародженням і подальшим функціонуванням інституту влади. Однак відзначимо, що за межами всіх названих праць залишилися ті аспекти буття сакрального, які безпосередньо пов'язані з повсякденним життям сучасної людини і діють скорше на несвідомому, чим на свідомому рівні. Частково експлікувати цей аспект сакрального допомагають праці таких сучасних дослідників, як *Р.Барт* і *Ж.Бодріяр*.

Уявлення про сакральне включають найважливіші характеристики сутнього: *онтологічно* воно відмінне від буденного буття і відноситься до вищого рівня реальності; *гносеологічно* – складає справжнє знання, по суті своїй незбагненне; феноменологічно сакральне – чудове, вражаюче; *аксіологічно* – абсолютне, імперативне, глибоко шановане.

Як відзначав Леві-Брюль, сакральне по суті своїй співвідносне. Воно зв'язує небо і землю, людей і богів, видиме й невидиме, природне і надприродне в просторі присутності, яка перевершує, однак не знищує те, що їх розділяє. Отже, сакральне – це саме той посередник, який зв'язує, об'єднує крайнощі і сполучає протилежності.

Дискурс сакрального, що виник у рамках гуманітарного знання, може бути чітко розділений на два основні напрями: *феноменологію сакрального* та *соціологію сакрального*. У першому аспекті йдеться про спроби описати досвід зустрічі зі сакральним. Він розуміється не лише як специфічний об'єкт, що постає перед суб'єктом, а й як якась глибинний бік самого суб'єкта, що виходить на поверхню в процесі цього досвіду. Феноменологічний підхід до сакрального, риси якого можна виявити у таких різних дослідників, як *Рудольф Отто, Мірча Еліаде* та інших, відрізняється певною подвійністю. З одного боку, він удається до так званої феноменологічної настанови (бере в дужки всю трансцендентну свідомість реальність), оскільки розглядає сакральне виключно як зміст людського досвіду; з іншого боку, додає сакральному як змісту досвіду вельми специфічного значення: значення теофанії або «зустрічі з нумінозним», тим самим надаючи йому смислу абсолютної реальності, що якимось незбагненим способом утілюється у феноменальну реальність. Як би там не було, феноменологічний підхід до будь-якого предмета досвіду припускає пізнання цього предмета саме в тому розумінні, яке цей предмет має для суб'єкта досвіду. Й оскільки для суб'єкта

досвіду цей останній є досвід сакрального, то його зміст має бути схоплений дослідником-феноменологом саме в цьому, початковому та іманентному його значенні.

У другому аспекті йдеться про ті функції, які сакральне виконує у соціумі та без виконання яких цей соціум не зміг би продовжувати свого існування. Важливим напрямом у межах думки епохи модерна, присвяченим експлікації сакрального, є спроба соціологічної експлікації сакрального, здійснена в творчості Дюркгейма, М.Вебера, Р.Жірара та інших. Такий підхід до сакрального також, як і феноменологічний підхід, бере свій початок у консервативній лінії модерної думки, оскільки займається своєрідною реабілітацією реабілітацією і ревалоризацією (відновленням цінності) сакрального, яке цілком знецінилося в епоху Просвіти. Соціологічна ревалоризація сакрального, проведена названими вище соціологами, не означає заклик повернутися до домодерного стану суспільства. Зазначений соціологічний підхід не заперечує неодмінності та важливості секуляризації соціуму, події що сталася в Новий час. Однак у ній прихована заклопотаність з приводу негативних тенденцій у суспільстві, спричиненим зростанням автономізації індивідуального життя і орієнтацією до подолання цих негативних наслідків секуляризації у межах самого проекту модерну.

Сакральне пронизує усі сфери соціального життя, беручи участь у конституюванні практично будь-яких міжособистісних стосунків. Сакральне діє не лише на рівні свідомості, а й на рівні звичок, які співвідносяться з певними цінностями. Однак найбільше значення для того, щоб сакральне впливало на нас і визначало нашу соціальну поведінку має, звичайно, наша уява. На нашу думку, варто розрізняти саме сакральне та його маніфестації. Ця відмінність, по суті, аналогічна відмінності між кантівським ноуменальним і феноменальним, яке пролягає у площині відношення між практичним і теоретичним розумом. Смісл сакрального лежить завжди по той бік видимої реальності. Однак для свого конституювання він вимагає хоча б якогось співвідношення з цією реальністю, нехай навіть суто негативного, як у того ж Канта.

Для повнішого аналізу категорії сакрального, варто наголосити на його аксіологічному змісті. Сакральне постає вищою цінністю і через нього в світ транслуються основні аксіологічні наративи, які й забезпечують духовність. Через релігію (залучення до світу сакрального) людина здатна здійснити себе Людиною, тобто, релігійна людина є взірцем духовності. Як зауважує М.Еліаде, “бути – чи скоріше ставати людиною – означає бути “релігійним” [6, с.16]. Отже, міра спрямованості до сакрального вказує на міру духовності. Залучення до світу сакрального є свідченням онтологічної цілісності людини, наділяє її здатністю усвідомлювати смисл буття. Лише нерелігійна людина здатна пережити розчарування й сумніватися у смислі існування. Це трапляється через те, що нерелігійна людина відірвана від цінностей світу сакрального, позбавлена джерела власного буття.

Коли ми говоримо про сакральне, то потрібно завжди враховувати, що йдеться не про чисте буття, а про *буття ціннісне*. Проте в цьому випадку зустрічається два розуміння природи цього ціннісного моменту сакрального. З одного боку, існує позиція, згідно з якою сакральне містить у собі певний етичний смисл і є благом у платонівському розумінні. Іншими словами, йдеться про етичний смисл сакрального, який постає як конститутивний його момент. З іншого боку, є протилежний погляд на сакральне як на абсолютно не пов’язане з етичними цінностями або що мають суто негативний в етичному плані смисл. Сакральне, в цій перспективі, існує по той бік добра і зла й, отже, не повинно оцінюватися в цих категоріях. Перший погляд можна визначити як антропоцентричний, оскільки він виводить сакральне з профанних уявлень, гіпостазуючи ці уявлення на трансцендентну або справжню (не залежну від людини як суб’єкта, що пізнає) реальність. Друга позиція, навпаки, виходить з відносності людських уявлень і протиставляє їм абсолютно ірраціональну трансценденцію. Не намагаючись остаточно розв’язати цю дилему між двома крайніми метафізичними позиціями щодо сакрального, ми звертаємо увагу на те, що їх об’єднує. В тому й тому випадку йдеться про надлишковий та надмірний характер сакрального, незалежно від того, чи постає воно як піднесений або нечистий об’єкт. У тому і в тому випадку сакральне випадає за межі профанного та примушує пережити нас досвід зіткнення з якоюсь колосальною силою, досягнути потужності якої ми до кінця навіть не в змозі. Іншими словами, сакральне завжди володіє смислом *hybris* і не може бути досягнуте за допомогою здорового глузду, що все упорядковує і пояснює. Чи йдеться про кантівський етичний закон усередині мене або про батаєвський внутрішній досвід трансгресії, сакральне (або нумінозне) не вміщається в ті межі, які пропонує нам здоровий глузд.

Є *ментальний* і *екзистенціальний* досвід *сакрального*, який релігійна феноменологія зазвичай пов’язує з відчуттям перевершуючої сили. Так, Р.Отто пов’язує сакральне з апіорною емоційною структурою – *нумінозним*, яка містить відбиток залежності свідомості від іншої

щодо Нього сили. Проте досвід нумінозного зовсім не однозначний, він постає *амбівалентним* і біполярним: з одного боку, нумінозне – це ставлення до *Mysterium tremendum* («страшна таємниця»), відчуття панічного страху перед невимірною величиною або вищою силою. З іншого боку, це сприйняття *Mysterium fascinans* (таємниці, що зачаровує), яке виражається в незборимому потягу до чогось дивного та піднесеного.

Психологізація категорії **сакрального**, вкорінення її підстав в ірраціональних пластах духовного життя – характерна межа феноменології релігії.

Сакральне як особливий зміст реальності глибоко укорінялося в соціальному просторі. Воно пронизує цей простір і багато в чому визначає дію основних соціальних інститутів і взаємини між людьми. Сакралізація реальності як особливе ставлення до неї міцно вписана в структуру людської свідомості як в різних видах табу, так і у вигляді прагнення до ідеалізації та сублімації тих або тих сторін навколишнього світу. Процес десакралізації, що почався разом з секуляризацією соціального життя, не торкнувся глибинних сторін феномену сакрального як чинника соціального життя, однак він значно вплинув на той, більш інтелектуальний, аспект сакралізації, який безпосередньо пов'язаний з процесом конституювання системи цінностей і спричинив серйозні проблеми в цій сфері.

Сучасна соціальна ситуація характеризується двома зв'язаними між собою процесами – десакралізації та ресакралізації. Ці процеси зумовлені втратою єдиної ідеології сакрального, ексклюзивні права на яку багато століть належали церковному інституту Послаблення та занепад цього інституту спричинили десакралізацію соціального простору. Проте, вона не привела до зникнення або різкого ослаблення сакрального виміру соціуму, однак лише до його трансформації та переорієнтації на інші цінності та «святині». Досить часто така трансформація носила регресивний і деструктивний характер, оскільки на зміну християнству прийшли різні тоталітарні й антигуманні ідеології. Водночас жодна з цих ідеологій вже не може претендувати на явне домінування. Виняток становить ідеологія споживання, яка сакралізує саме споживання. Імпліцитно вписана у всі сфери сучасної суспільної свідомості, ця ідеологія підпорядковує собі життя обивателя, не дозволяючи йому слідувати вищим цінностям і здійснюватися як особистість. Одним із способів звільнення від нав'язливого впливу цієї ідеології є переживання того досвіду сакрального, яке надає нам сучасне мистецтво, здійснюючи трансгресію культурних умовностей і прочиняючи нам досвід смерті як джерело справжньої сакралізації та істини буття.

Література

1. Арістова А. М. Еліаде про релігійність “нового типу” /А.Арістова //Мірча Еліаде як класик світового релігієзнавства: збірник наукових статей; [наук. ред. Л.Филипович, В.Хромець]. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2007. – С.35-41.
2. Всемирная энциклопедия: Философия /[главн. науч. ред. и сост. А.А.Грицанов]. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
3. Красников А.Н. Методология классического религиоведения /А.Н.Красников. – Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение», 2004. – 148 с.
4. Сарапін О.В. Парадокси релігієлогії Мірчі Еліаде /О.В.Сарапін //Мірча Еліаде як класик світового релігієзнавства: збірник наукових статей; [наук. ред. Л.Филипович, В.Хромець]. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2007. – С.19- 26.
5. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское /М.Элиаде. – М.: Ладомир, 2000. – 488 с.
6. Элиаде М. Ностальгия по истокам /М.Элиаде. – М.: Институт общегуманит. исследований, 2006. – 216 с.
7. Элиаде М. Священное и мирское /М.Элиаде; [пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Грабовского].- М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994.– 144 с.
8. Элиаде М. Трактат по истории религий /М.Элиаде.– Том II. – СПб.: Алетея, 1999. – 415 с.

Summary

Larionova V. Thematic Organization of the Phenomenon of the Sacral in the Humanites of the 19-20th Centuries. The article deals with the analysis of the phenomenon of the sacral in its ontological and anthropological contexts. The sacral is defined as the minimum of religion, the main category of the religious consciousness. The sacral has the axiological status and, existing out of time and space, is still vital in modern world. Keywords: sacral, profane, religious outlook, secular, secular society.

ТЕОЛОГИЧНОСТЬ СИСТЕМНО-КОСМИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ

У статті доводиться, що системно-космічна парадигма актуалізує конкретні завдання вітчизняної педагогіки й освіти, головними з яких є асиміляція цінностей багатополарності світоглядів, коректний діалог науки і релігії, зближення світської освіти і духовної, націленість на успіх і професіоналізм.

Ключові слова: системність, космічність, виховання, багатополарність світоглядів, духовність.

Эволюция человечества сформировала мифологическое, религиозное и научное мышление. Причём у мифологического сознания, например, проблематично найти земные корни. Мифологические герои и персонажи действовали в обстоятельствах и обладали качествами мало присущими земному человеку. Мифологические тексты дали основание полагать, что их источником был космос, в котором есть миры с более тонкой структурой материи и более высоких измерений, чем наш плотный мир. Вероятно, что изначальная мифологическая информация, заложившая фундамент земных знаний и основных видов мышления, имела космическое происхождение [1, с.56]. «Я полагаю радугу Мою в облаке, чтобы она была вечным знаменем завета между Мною и между землею (Быт. 9,13)».

100 лет назад начало формироваться новое мышление, ставшее основой системно-космического мировоззрения [2, с.8-15]. Этот процесс инициировали (рационально или интуитивно) выдающиеся учёные: К.Циолковский, В.Вернадский, А.Чижевский, П.Флоренский, Н.Холодный, С.Аррениус, Н.Фёдоров, В.Соловьёв, Н.Бердяев, С.Булгаков, а также крупнейшие деятели искусства: Ф.Тютчев, В.Брюсов, А.Белый, Ю.Балтрушайтис, К.Бальмонт, М.Цветаева, В.Иванов, Д.Мережковский, А.Скрябин, Н.Рерих, М.Чюрленис, А.Бенуа, Л.Бакст, К.Сомов, М.Врубель, М.Добужинский, К.Петров-Водкин, П.Филонов и другие.

Духовность, в пространстве и времени которой формировалось новое мироощущение, заключала в себе явную тенденцию к синтезу научной и вненаучной рациональности, которая наиболее ярко выразилась в трудах философов Серебряного века, педагогов-новаторов, неординарных деятелей искусства и религии, естествоиспытателей, анализировавших проблемы культурно-духовной эволюции [3]. Флоренский, например, показал отличие христианина от прежнего человека, принадлежавшего к последней великой дохристианской культуре и цивилизации – древнегреческой. Так, у эллинов были прекрасные скульптуры, но в течение 500 лет они делали одно и то же: виртуозно высекали из мрамора людей. Евклид создал геометрию, от которой был один шаг до аналитической стереометрии, но этот шаг так и не был сделан. Архимед применил к вычислению объёма фигур вращения метод, который был, по сути, интегральным исчислением, но теоретически осознать и обобщить его, как это сделал в XVII веке И. Ньютон, никому не удалось. Сковывал огромные творческие возможности греков – рок, который висел над каждым эллином с рождения. Уверенные в том, что не могут изменить свою судьбу, греки старались хотя бы узнать её. И платили за это огромные деньги оракулам, астрологам, предсказателям. Их угнетала не только предопределённость жизни, но и её бесперспективность, безнадежность и бессмысленность. Древние греки интуитивно чувствовали и понимали, что, независимо от земной жизни, их посмертная судьба будет для всех одинакова – все сойдут в мрачный айд. И это, конечно, был мировоззренческий тупик [4].

Флоренский самобытно показал, что своею крестною смертью Господь искупил порабощённое грехом человечество и разрушил висевшее над ним заклятие. Жизнь во Христе стала спасительной. Русский Паскаль (так называли Флоренского современники) проанализировал эпоху раннего христианства и показал, что в I веке от Рождества Христова, сразу после Пятидесятницы, когда Святой Дух так обильно нисходил на христиан, что они стали говорить на незнакомых им языках, – небо было отвергнуто перед ними. Это был век христианской патетики, нетерпеливого стремления взойти в Царство Божие, век восторженного искания мученических венцов. Этот массовый порыв так озадачил образованную публику, что многие учёные задумались над вопросом: если христианство так воодушевило миллионы людей, значит, в нём есть какая-то истина, и её надо отыскать. Так начался следующий век – апологетики. А за ним последовал век экзегетики: принявшие крещение интеллектуалы стали смотреть на Священное Писание как на источник знания и учились его истолковывать. Но Бог приходит только к тому, кто ищет Его, а просто к выучившим катехизис остаётся чужд.

Флоренский показал, что потребность сделать книжного Бога катехизаторов живым и своим возникала особенно остро в те периоды, когда Церковь становилась больше казённым

институтом, чем телом Христовым. Такое, например, случилось с Русской Православной Церковью в XIX веке, когда сказались последствия петровской реформы, превратившей РПЦ в одно из министерств. Синодальный период неблагоприятно сказался на духовной жизни России. Деятельность епархий, консисторий, благочиний и даже приходов стала значительно формально-бюрократической. Старцы, у которых можно было бы окормляться, почти перевились, как сетовал святитель Игнатий Брянчанинов. Особо переживала бюрократизм официальной Церкви православная интеллигенция, создавшая «серебряный век» русской религиозной философии.

Флоренский не ограничился теоретическим анализом Церкви, а вошёл в неё, приняв рукоположение. Священство стало стержнем его существования, а его сочинения погрузились в самый эпицентр духовности – в мир напряжённого Богопознания. Он хотел быть полезным боготорческой власти как учёный, но в 1937 году его расстреляли. Отец Павел является одним из мучеников за Христа [5]. Вместе с Н.Бердяевым, Н.Лосским и В.Лосским, П.Флоренский выявил онтологические основания либерализма, существенно переоценившего ценности.

В отличие от мыслителей, взор которых был обращен к христианской церкви и ее всемирно исторической миссии, К.Циолковский развивал «космическую философию», размышляя об одухотворённом космосе, о разумных силах в нём и о необоримой воле, об иерархии высокоразвитых существ, о бесконечности [6, с.381].

Космизм и системность – многофункциональные понятия. Однако в научной лексике они имеют преимущественно материалистическую семантику. Исследования космоса опираются на эмпирическую, т.е. видимую его часть, подтверждаемую наблюдениями и расчётами. Объекты и процессы космоса, чувственно не воспринимаемые, регистрируют инструменты, приборы и летательные аппараты или отражаются математически. Космос изначально и абсолютно включён в эволюцию земной жизни во всех её проявлениях. Знания о космосе в научной литературе определяются как познанный, проявленный или относительно исследованный космос. Подразумевается, что наряду с последним существует ещё малоизученный, непознанный или не проявленный (латентный) космос.

Не существует пока завершённого системного эпистемологического (историко-научного) исследования того, как классики науки понимали непознанный космос, в контексте идей космизма и системности. Хотя общеизвестны фрагменты суждений учёных по данной проблеме. Так, Т.Эдисон выражал своё величайшее уважение и восхищение всем инженерам, особенно же самому великому из них – Богу. М.Планк показал, что естествознание нуждается в вере в Бога. При этом для религии Бог стоит в начале всякого размышления, а для естествознания – в конце. М.Борн писал о том, что многие учёные верят в Бога. Те, кто говорит, что изучение наук делает человека атеистом, вероятно, какие-то смешные люди. А.Беккерель высказывался о том, что именно его работы привели его к Богу, к вере. Н.Пирогов не скрывал, что он искал отвлеченный, недостижимо высочайший идеал веры. И, принявшись за Евангелие в возрасте 38 лет, он нашёл для себя этот идеал. А.Эйнштейн утверждал, что ядро истинной религиозности состоит в знании и ощущении того, что существует скрытая реальность, которая открывается нам как высшая мудрость и блистательная красота. Б.Паскаль утверждал, что поверхностное знание удаляет от Бога, глубокое же знание – приближает к Нему [7]. Н.Бердяев доказывал, что без Бога нельзя создать ничего красивого. Без Бога можно создать одно только безобразие.

В.Вернадский обосновывал гипотезу о том, что «Жизнь человека аналогична жизни другого организма. Учитывая исключительное планетное значение человеческой мысли и сознания, как это вскрывает нам геохимия, такое решение мировой загадки оставляет чувство неудовлетворённости. Из всех решений может быть наиболее глубокое решение метемпсихоза в его буддийском решении с Боготворчеством путём постепенного возвышения поколений – отдельных из них личностей – к сверхчеловеческому состоянию. На это состояние, очевидно, намечается и с ходом планетного времени» [8, с.255]. «Самое высокое проявление самосознания, когда мыслящий человек пытается определить своё место не только на нашей планете, но и в космосе. Научным эмпирическим путём он приходит к сознанию единства всего живого – от микроба и до человека...» [9, с.152].

Научно понять – значит установить явление в рамки научной реальности Космоса. А.Чижевский писал: «Подавляющее число физико-химических процессов разыгрывающихся на Земле, – представляет собой результат воздействия космических сил, которые всецело обуславливают жизненные процессы в биосфере. Перед нашими изумлёнными взорами развёртывается картина великолепного здания мира, отдельные части которого связаны друг с другом крепчайшими узами родства, о которых смутно грезил великие философы древности» [10, с.27, 35].

Таким образом, согласно классикам науки знания имеют два источника. Первый – это реальный мир, познаваемый эмпирически. Другим источником является вера, дающая знания трансцендентные, которые проблематично проверить эмпирически. Их истинность,

масштабность и глубина открываются личности посредством её индивидуальной теоретически-ценностной системы знания, которую одним словом можно назвать – вера или духовность.

Развивающемуся сознанию имманентна способность моделировать и допускать. А допущение объективного существования духовности актуализирует идеи системности и космизма, которые, в свою очередь, позволяют по-новому взглянуть на разные сферы жизни, в том числе на воспитание и образование. Последние основываются сегодня преимущественно на секулярно-материалистических знаниях. В. Розанов по этому поводу писал, что «материалистическое образование не воспитательно; будучи даваемо с отроческих лет и до поры возмужалости, оно, конечно, неизмеримо увеличивает количество содержащегося в душе, но замечательно, что оно почти не изменяет при этом самой души, не утончает её требований, не возвышает её стремлений, не делает её более чуткой или отзывчивой при восприятии» [11, с.441-452, 841-857].

Эту же принципиальную мысль подчёркивал Эйнштейн, доказывавший, что настоящая проблема лежит в сердце и мыслях человека. Это проблема этическая, нравственная. Проще изменить состав плутония, чем изгнать злого духа из человека. Нас пугает – не сила атомной бомбы, но сила злости человеческого сердца, его собственная сила взрыва на злые поступки.

Паскаль доказывал, что не познавшему науки добра и зла, т.е. системы христианской этики, – любая другая наука принесёт лишь вред. Не случайно «Протестантская этика и дух капитализма» М. Вебера была востребована в прошлом веке, когда западная цивилизация активно реформировала свою жизнедеятельность, в т.ч. систему образования и воспитания, приводя их в соответствие с новыми реалиями, которые включали в себя формирующееся системно-космическое мышление и мировоззрение.

Отечественная система воспитания и образования практически не опирается (или опирается крайне робко и эклектично) на религиозную веру и знания, из неё вытекающие. Между тем, именно религиозность максимально ассимилирует всеобщность, системность, космичность, трансцендентность. Как показал ещё Святитель Иоанн Златоуст: «На всём видимом написано свидетельство о Невидимом». Самым прочным фундаментом нравственности являются в первую очередь, основополагающие религиозные идеи, принципы и нормы жизнедеятельности. Они являются материнским лоном системно-космической парадигмы. Познание, опирающееся на синтез материалистических и духовных знаний, оптимально формирует, т.е. воспитывает и образовывает личность. Институционально такой синтез воплощается, например, на философско-теологическом факультете Черновицкого национального университета имени Юрия Федьковича и на кафедре богословия МАУП.

Идеи космизма и системности построены на фундаменте нескольких основополагающих религиозно-философских тезисов.

1. Человеческая сущность – системно-космична и духовна. Человек – пришелец из космоса, духовного, небесного царства, он несёт в себе вечность Вселенной и является строителем космоса. Последний живёт и развивается. Его строят сущности, достигшие высшего развития, – Учителя (святые, подвижники), под руководством Создателя. Земная жизнь – это школа, готовящая людей к созиданию Вселенной. Главная цель жизни состоит в том, чтобы приобрести опыт мышления, познания и творчества, выработать волю, совершенствовать свой духовный мир и силы и способствовать другим в том же устремлении. В этом смысле, возможно, следует понимать заповедь Творца: «Итак, будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный (Мф. 5,48)». Стремление к духовности, т.е. к Богу является естественным и обусловлено целью человека – освободиться от гордыни, самости и эгоизма и восстановить изначальное духовное единство с Богом. Для этого людям в первую очередь, следует обратиться к источникам, данным Свыше, а также духовно-философским учениям, образам жизни святых и подвижников.

2. Мир един, целостен и взаимозависим. В нём есть 2 нераздельных плана бытия – материальный и духовный, которые не противопоставлены друг другу, а взаимодействуя, взаимообуславливаясь и взаимопроникая, детерминируют любой процесс и явление.

3. Как космический процесс, жизнь вечна, т.к. бытие абсолютно. Когда нас (современников) не было, мы были – в генах и духовности наших предков. Когда мы (современники) умрём, – мы останемся – в генах и памяти, т.е. духовности наших потомков. Кроме того, останутся материализованные продукты наших рук и духа. Поэтому бессмертие – это смена личной жизни через воплощения и перевоплощения. Рождение и смерть – цепь, череда форм жизни, путь совершенствования духа. Смерть относительна, её нет, есть только переход из одной формы жизни в другую. Космос – вечен и он создаёт вечные ценности. Он не допускает окончательную (абсолютную) смерть, ибо тем самым обречёт на смерть самого себя.

4. Мысль – это энергия – созидаящая и разрушающая. Человек – генератор мыслей. Ежеминутно он заселяет пространство огромным количеством мыслеформ и мыслеобразов. Мысль как детище духа наделена его качествами, но имеет свою специфическую жизнь. Так, она живёт

вне времени и пространства, объединяется с подобными себе мыслями и по системно-космическим законам влияет на духовный и материальный миры. По тем же законам она бумерангом возвращается в сообществе уже существующих подобных себе мыслей. Отсюда космическая ответственность человека за свой образ мышления, за качество мыслей. Добромыслие, прекрасномыслие, ясномыслие, устремлённость мышления к духовным ценностям придают человеческим мыслям достойные качества и способствуют восхождению духа. Но многие мысли оскверняют дух. Энергетически-творящая сила мысли может радикально изменить многие аспекты воспитания и образования. В частности, она сформирует, воспитает и разовьёт устремлённость к добродетели и благу, к творчеству и созиданию прекрасного, любви, состраданию, сочувствию и сопереживанию, терпению, радости помощи, милосердию и смирению.

5. Системно-космическая парадигма открывает новые аспекты закона причинно-следственных связей и отношений. Люди в земной жизни: а) пожинают следствия тех причин, которые породили сами в прошлом и б) сеют новые причины, которые в будущем породят новые следствия. Т.е. человек сам творит условия своей жизни. Такое понимание императива детерминизма ориентирует и мотивирует строить жизнь так, чтобы созидать конструктивное, наполненное высоким духовным смыслом будущее.

6. Человеку даны – путь эволюционного совершенствования и свободная воля – право выбора собственной судьбы. В Мироздании абсолютной свободы не существует, всё взаимосвязано, одно предопределяет другое. «и познаете истину, и истина сделает вас свободными (Ин. 8,32)». И поможет нам проявлять волю в выборе жизненных целей и задач, личностных устремлений, научит нас творящему терпению. Радость есть особая мудрость, владея которой, можно ограничивать и контролировать себя, т.е. ограждать от радости мнимой.

Таким образом, императивы системно-космической парадигмы ставят перед образованием и воспитанием следующие задачи.

Воспитывать: 1) религиозность. Вера есть созидатель личности, и ребёнок рождается с чувством веры; 2) ответственность за свои мысли; 3) чувство и понимание суровости долга перед космосом и человечеством; 4) сердце как Свыше данный орган; 5) совесть как мерило истинности любого выбора (поступка, пути, образа жизни).

Равномерно развивать познавательные способности и возможности – чувственные, рациональные и иррациональные. Разъяснять духовную сущность Богоподобного человека и необходимость его служения своему предназначению. Как можно больше говорить и писать о духовном и вечном, об эволюции, о космосе и Боге. Законодательно ограничить демонстрацию в СМИ разрушительного влияния дурных общественных проявлений (сквернословия, насилия, антикультуры, бездуховности). Формировать умение смотреть на мир в целом и все его фрагменты – через призму единства и нераздельности материального и духовного.

Задача отечественной системы образования и воспитания – создать возвышающий человеческое достоинство взгляд на ребёнка, школьника, студента, на их духовные силы и предназначение. Одухотворить изучаемые науки, которые без соответствующей философской интерпретации представляют собой сборник фактов. Научить и нацелить педагога раскрывать духовно-естественную природу каждого воспитуемого и обучаемого, отойти от авторитаризма, обязательности и принуждения. Для этого есть один магистральный путь – к духовности, к возрождению в новом системно-космическом качестве классических педагогических ценностей и традиций, например, философско-богословских, философско-филологических, литературно-философских и историко-философских факультетов и институтов.

Формирование, например, современного экологического сознания предполагает обращение к традиционным представлениям об отношениях между человеком и природой. На роль таких представлений вполне могут претендовать практически забытые экологические идеи восточнохристианской патристики, послужившие основанием философии космизма. Так, С.Аверинцев отмечал сходство идей византийского богослова VII века Максима Исповедника с концепциями Н.Фёдорова и В. Соловьёва [12, с.276]. Это сходство позволяет, в частности, увидеть онтологические основания экологии в контексте православного вероучения. Рассмотрим эти основания подробнее.

Николай Фёдоров доказывал, что социальной программой человечества является догмат о Троице. Бог Единый по Существу и Троичный в Лицах, создал целостный организм – универсум как пространство триалога, субъектами которого выступают Сам Творец и Его творения – мир и человек. Отношения между Творцом и творением в целом, человеком и природой осуществляются по образу предвечных отношений между Ипостасями Пресвятой Троицы, которые нераздельны – единосущны, но неслиянны.

Человек, как творение телесное единосущен природе. «Человек весь соткан из всех тварей = микрокосм» [308, с.100]. «Именно единосущие лежит в основе преодоления той разделённости,

которая имеет место на уровне живых организмов, и которая устанавливает основу для взаимного участия живых организмов в жизни друг друга как фактических воплощений всеобщей intersубъективности» [13, с.263]. Но различие между человеком как духовно-телесным творением и природой является онтологическим: человек выше природы. Его предназначение – соединить Бога и земное творение, мир умных духов – ангелов и природу. Не случайно античное учение о человеке как микрокосме в восточнохристианской патристике было переосмыслено. Григорий Нисский, видимо, первым обратил внимание на то, что, называя человека «малым миром (космосом)», философы «почтили человека отличиями (идиомами) комара и мыши». Величие человека не в единосущности со всем природным миром, а в его инаковости. Космос является продолжением нашего тела. Человек же, есть «космос космоса», т.е. макрокосмос.

Основанием для преодоления разделённости твари является не только её единосущность, но и инаковость. В качестве архетипа для триалога: Бог-человек-природа выступают внутритроичные отношения. Различие ипостасей обуславливает кенотическое (самоумаляющееся) движение взаимной любви: «Отец в полной самоотверженности целиком теряет Себя в Сыне, Сын – в Отце; и таким образом каждое Божественное Лицо – в Других, поскольку совершенная Любовь означает совершенную жертву другому и отказ от себя самого» [14, с.3]. Определяя своё существование как существование для Другого, участники триалога преодолевают свою завершённость. Бог воипостазиирует человеческую природу, воплощается для того, чтобы человек стал Богом по благодати. Человек «есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личностный ипостасный смысл в человеке» [15, с.241]. Человек обоживается, природа очеловечивается. Русская религиозно-философская мысль рассматривала очеловечивание природы как творческое предназначение человека. С.Булгаков, например, определял хозяйство как борьбу человечества со «стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечивания природы, превращения её в потенциальный человеческий организм» [16, с.39].

Указания на космос как на потенциально очеловеченный организм неоднократно встречаются в Священном Писании. Первым актом очеловечивания тварного мира явилось наречение Адамом имён животных, в котором взаимная любовь Бога, человека и космоса осуществилась как кенозис – самоотдача. Бог отдал человеку право именовать животных. Животные смиренно приняли данное им имя. Человек, именую животных, ограничил свою свободу свободой иной твари. Отныне он взял на себя ответственность не только за себя, но и за животный мир и весь космос.

Библейский текст даёт основания рассматривать космос как личностно-одухотворённую материю. Так, Бог заключил завет не только с Ноем, но и со всеми животными (Быт. 9, 8-10). Вся Вселенная принимает участие в Литургии (Пс. 148) и ожидает искупления (Рим. 8, 19-23). Одушевленную радость всего универсума являют литургические тексты Рождества Христова, Богоявления и иконография Пятидесятницы. Наконец, разумное поведение животных, неоднократно наблюдаемое в жизнеописаниях древних и современных подвижников, позволяет говорить об эволюции как очеловечивании универсума.

Современное состояние мира – следствие грехопадения как вселенской катастрофы. Изменился способ существования человека. Адам отказался от intersубъективных, триалогических отношений. От существования для Другого он перешёл к существованию для себя. Таким образом, совершилось отчуждение твари, сужение личностного горизонта человечества. «Грехопадение (Адама): разрыв, отторжение, умаление личности, расстройство, тварь становится не своей, неличной, безличной, чужой» [17, с.109], – так определял следствия грехопадения Иустин (Попович). Поскольку отношения между человеком и космосом строились по образу божественного перихорезиса – взаимной открытости субъектов, человек вовлёк космос в бездну, открывшуюся в результате монологизации человеческого бытия. «Потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего её, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих (Рим. 8; 20-21)». Мир перешёл из потенциально-пневматологического состояния в состояние актуально-биологическое. Изменился не только онтологический статус природы, которая стала восприниматься человеком вне диалогической intersубъективной парадигмы – объективизировалась. Изменилась иерархия бытия: не природа пневматологизировалась, уподобляясь человеку, но человек биологизировался, уподобляясь природе. Человеческое растворилось в природном, тем самым выступив против своего предназначения, которое заключалось не в том, чтобы ощутить себя частью космоса, а в том, чтобы ощутить космос частью себя.

На смену кенотической этике пришла этика потребления, эксплуатации. Идентифицируя мир как объект, постулируя его познаваемость, человек стал пользователем.

В качестве альтернативы православие предлагает эколитургический проект, осуществляющий первичные кенотические intersубъективные отношения. Природа в полноте

самоотдачи вручает человеку своё тело как вещество для евхаристии. Принимая этот дар, человек возносит его к Богу и в таинстве причащения расширяет свою телесность. Бог отдаёт Себя в Своём Телі и Крови человеку. Вследствие единосущия твари причащение человека есть преобразование всего космоса в потенциальное Тело Бога.

Богopodobный человек всю свою многострадальную историю стремится восстановить изначальное единство с Богом, нарушенное в результате грехопадения. Религия, собственно, и воплощает это стремление. С другой стороны, техногенный человек, существенно вторгшийся в естественные механизмы саморегуляции природы, стремится восстановить своё изначальное единство с природой, неотъемлемой частью которой он сам является. В контексте православного вероучения, оба стремления неразделимы. Поэтому полноценная практическая реализация обществом экологических императивов, в конечном счёте, возможна только на фундаменте православных ценностей.

Таким образом, сформировать адекватное современное экологическое сознание представляется возможным во взаимодействии с ценностями православия, которые допустимо интерпретировать как онтологические основания экологии. Поскольку образование и воспитание являются необходимыми этапами социализации, рассмотрим специфику последней как условия, механизма и фактора формирования организованного общества в Украине.

Вопросы социализации относятся к числу комплексных философско-социологических и психологических проблем, которые в последние 50 лет активно изучаются. Социализация – это вхождение, адаптация, приспособление, подражание, а также принятие и усвоение социальных норм, ценностей, установок и традиций, образцов и эталонов.

Главными факторами или условиями социализации являются: 1) совокупность социальных ролей и статусов; 2) социальные институты; 3) ценности, знания и навыки; 4) социальная среда; 5) конкретные события; 6) личностные качества, в том числе, – характер, темперамент и т.д. Основными фазами или этапами социализации являются: 1) социальная адаптация; 2) интериоризация, т.е. внутреннее согласие и принятие законов, ценностей, норм; 3) стереотипизация, т.е. схематизированные представления о социальных порядках и следование им; 4) социальный контроль; 5) образование и воспитание. З.Фрейд, например, выделял 4 психологических механизма социализации: имитация, идентификация, стыд и вина. Он убедительно показал, что первые два механизма позитивно влияют на социализацию, а последние два – негативно.

Каковы особенности социализации, например, выпускника вуза? В немалой степени они обусловлены грамотной мотивацией и профориентацией абитуриента. Ошибки и просчёты в последних наверняка отразятся как на процессе, так и на конечных результатах этой социализации. Высшее образование в цивилизованном мире является преимущественно платным. Причём, плата за обучение достаточно высока (высококачественная услуга не может быть дешёвой). Но чтобы такая дорогая услуга была доступной, существуют многообразные формы кредитования образования. Ещё конфуцианцы, развивая идею о том, что «не думающий о далёком, – теряет близкое», показали, что самое выгодное вложение средств – в собственное здоровье и образование. Аналогичную мысль обосновывали софисты. Образование даёт высокий статус и престиж в обществе. Первое перестало быть результатом, а всё более становится процессом, поскольку объём научной информации удваивается практически каждые 10 лет и современная наука насчитывает более 15 тысяч дисциплин. Поэтому образование – это колоссальный труд и ответственность, постоянное усилие и усердие, каторга, но иного пути к успеху человечество пока не придумало.

Успех в любом деле требует инвестиций – временных, интеллектуальных и финансовых. Осуществить эти инвестиции на рынке образовательных услуг можно в государственных и негосударственных учебных заведениях, репутация и солидность которых определяется, как правило, историческими традициями в лице научных школ, лабораторий, библиотек, преподавательских коллективов, воспитавших не одно поколение выпускников.

Современное образование аргументирует и прививает мысль о том, что будущая специальность – это собственность и бизнес, в котором стартовым капиталом являются: желание, вера, воля, знания, навыки, умения, квалификация. Поэтому парадигма высшей школы не сводится только к тому, что «нет счастья в сытом невежестве» или «не хлебом единым жив человек». Она шире, глубже и тоньше, и один из её смыслов состоит в том, что достойная и комфортная жизнь – это уверенность в будущем. Последняя достижима лишь тогда, если профессионализм выпускника обеспечит его потребности не только сегодня, но и завтра. Образование – это средство актуализации цели, аккумулирующей общечеловеческие ценности: здоровье и безопасность, благополучие и достаток, порядок и стабильность, справедливость и свободу, добродетельность и милосердие, альтернативу и успех.

В конечном счёте, социализация – это успех в широком и узком смысле этого слова. В христианском мире вся система образования и воспитания традиционно была пропитана духом христианской морали, а «букварём» успеха являлась Библия. Ещё когда человечество уверовало в панацею своего разума, классики эпохи Возрождения, а затем И.Кант показали, что разум человека действительно могущественен, но не всемогущ. Есть, по крайней мере, 3 вещи запредельные для разума – собственная смерть, собственная свобода и бытие Бога. Там, где бессилён разум, – могущественна Вера. Эту фундаментальную духовную традицию образования и воспитания современное украинское общество существенно утратило. Чем скорее её удастся возродить, тем скорее общество станет успешным и цивилизованным, т.е. естественноисторически займёт своё культурно- национальное и цивилизационное пространство, в котором будет достойно жить и успешно развиваться.

Успешная социализация невозможна без гарантированных обществом прав и свобод. Когда верховенствует право и «работают» законы и нет правонарушающего законодательства, тогда возникают благоприятные условия для нормальной и естественной социализации. Первоосновой всех прав и свобод являются те, которые гарантируют материальную, финансовую стабильность. В развитых странах выпускник вуза, даже не принадлежащий к среднему классу по своему социальному происхождению, имеет весьма высокие шансы быстро влиться в средний класс благодаря своему дипломированному профессионализму. А средний класс в развитых странах составляет до 80% населения (в Украине – не более 10%).

Фактором, тормозящим социализацию выпускника вуза, является перенасыщенность отечественного образования обязательным. В системе высшего образования развитых стран – обязательного минимум и поэтому студент должен проявлять максимум самодисциплины с целью самообразования. Так, в Кембриджском университете лекции обязательны только для студентов технических специальностей. За более 100 лет существования Нобелевской премии её лауреатами стали 60 выпускников этого университета, который в своё время закончили: Ф.Бэкон, И.Ньютон, Дж.Байрон, У.Теккерей, В.Набоков. Думается, это доказывает, что Кембриджская система образования является успешной. И её качество определяется, в частности, соотношением обязательного и вариативного. Последнего должно быть максимум, а обязательного – минимум. Качественная система образования и воспитания – максимально плюралистична. Она предлагает широкую альтернативу выбора различных спецкурсов, семинаров, программ, тем, проблем, методик, технологий, проектов, моделей, творческих и исследовательских работ, сочинений и т.д.

Реформируемой системе отечественного высшего образования необходимы как новые концепции, подходы и технологии, так и забытые или утраченные традиции. Как правило, в чистом виде ни одна образовательная модель не существует. Поэтому когда говорят, например, что Дж. Дьюи создал концепцию «обучения посредством делания», то это, скорее, фиксация исторического факта (дань уважения Дьюи, который действительно немало сделал в плане теоретического осознания и формулирования доктрины прагматизма). Какой бы моделью общество не вооружилось, учить следует, прежде всего, тому, чтобы не бояться брать на себя ответственность и руководствоваться при этом Христианской этикой.

Литература

1. Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века: Материалы Международной научно-общественной конф., октябрь 2003 года: в 3-х т. – М.: Международный Центр Рерихов, 2004. – Т.1. – 352 с.
2. Амонашвили Ш.А. Идеи космизма в педагогическом сознании /Ш.А.Амонашвили //Перспективы и направления развития науки начала 21 века: Материалы 6-й международной научно-практической конференции. г. Севастополь, 15-16 апреля 2005 г. – Севастополь: Издательство СевНТУ, 2005. – С. 8-15.
3. XX век: мир между прошлым и будущим: Культура и системообразующий фактор международной и национальной безопасности. – К.: Стило, 2004. – 572 с.
4. Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против хаоса (Из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли») /С.М.Половинкин. – М.: Знание, 1989. – 64 с. – (Новое в жизни, науке и технике. Серия «Философия»; №2).
5. Флоренский П.А. Вопросы религиозного самопознания /П.Флоренский. – М.: АСТ, 2004. – 235, [2] с.
6. Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной: Издание второе, дополненное /К.Э.Циолковский. – Калуга: Золотая аллея, 2001. – 384 с.
7. Паскаль Б. Мысли /Б.Паскаль; [пер. с фр., И.Бабанова]. – СПб.: Северо-Запад, 1995. – 572 с.
8. Вернадский В.И. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков; [сост. Г. П. Аксенов] /В.И.Вернадский. – М.: Современник, 1993. – 204 с.
9. Вернадский В.И. Химическое строение биосферы Земли и её окружения /В.И.Вернадский. – М.: Наука, 1965. – 375 с.
10. Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь /А.Л.Чижевский. – М.: Мысль, 1976. – 367с.

-
11. Зеньковский В.В. История русской философии /В.В.Зеньковский. – Харьков: Фолио; М.: Издательство ЭКСМО-Пресс, 2001. – 896 с.
 12. Аверинцев С.С. «Наша философия» (восточная патристика IV-XI вв.) /С.С.Аверинцев //Софія–Логос. Словник. – К.: Дух и Литера, 2001. – С. 259-278.
 13. Нестерук Алексей. Диалог между богословием и наукой в свете экзистенциальной феноменологии /Алексей Нестерук //Страницы. – Том 10. – Выпуск 2. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – С. 239-266.
 14. На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П.А.Флоренского и современность. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 279 с.
 15. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви: Догматическое богословие /В.Н.Лосский. – М.: Центр СЭП, 1991. – 288 с.
 16. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Философия хозяйства /С.Н. Булгаков. – М.: Наука, 1990. – 412 с.
 17. Попович Иустин, преподобный. Подвижнические и богословские главы. Стословие первое /Преподобный Иустин Попович //На Богочеловеческом пути. – СПб.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1999. – С. 96-157.

Summary

Dulin P. The Theologism System-Space Paradigm. The article proves that consolidating function of system-space paradigm actual the concrete tasks of home pedagogy and education from which assimilation of values of polypolarity world views is main, correct dialog of science and religions, rapprochement of society education and spiritual, aimed on success and professionalism. Keywords: system-space, polypolarity world views, education, spirituality.

УДК 291.5.000.141

© Володимир Співак

Чернігівський юридичний коледж Державної пенітенціарної служби України

ОБҐРУНТУВАННЯ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОПОВІДНИЦЬКОЇ СПАДЩИНИ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

Обґрунтовується можливість історико-філософського дослідження спадщини видатного українського проповідника 2 пол. XVII ст., Антонія Радивиловського та окреслюється філософська проблематика, на яку звертав увагу мислитель у своїх проповідях. Робиться висновок про наявність у його проповідницькій спадщині значного філософського складника, що робить ці твори потенційним джерелом для вивчення історії української філософії.

Ключові слова: українська філософія, методологічні аспекти, морально-етична думка, українське проповідництво, українське бароко.

Интерес до вітчизняної філософської думки епохи бароко на сьогодні залишається досить **актуальним**, оскільки багато її аспектів є малодослідженими. Зокрема не достатньо вивченою є морально-філософський складник української церковної проповіді XVII ст.

Витоки церковної ораторської прози на Україні починаються ще в епоху Київської Русі, де великий вплив мали візантійські зразки красномовства. Ці традиції були розвинені полемічною літературою кінця XVI–XVII ст., разом з засвоєнням досвіду Античності, середньовічного Заходу та Відродження склали досить широкі засади для подальшого розвитку проповідницького мистецтва. Значний прогрес у розвитку красномовства був досягнутий у перші десятиліття XVII ст., що зумовлювалося збагаченням української культури західними здобутками. В XVII ст. на Україні працювала ціла плеяда видатних православних проповідників, серед них: Лазар Баранович, Іоанікій Галятовський, Антоній Радивиловський тощо. Окрім богословського змісту їх спадщина має значне морально-філософське навантаження, проте воно залишається невідомим.

Донедавна творчість українських проповідників досліджувалася переважно з позиції літературних якостей. Прикладом таких досліджень можуть слугувати праці М.Сумцова [11],

М.Марковського [6], *В.Крекотня* [5], *І.Ченігу* [1] тощо. Проте останнім часом спостерігається дедалі більше залучення церковних проповідей як джерела з вивчення української філософської думки. Це, зокрема, праці *Л.Довгої* [2], *М.Корзо* [4], *М.Кучинської* [13] та ін. Ці дослідження засвідчують високий потенціал спадщини українських церковних мислителів XVII ст., як історико-філософських джерел, проте їх філософська складова залишається недостатньо дослідженою і потребує детальнішої уваги.

Як вже зазначалося, окрім суто богословських проблем українські мислителі порушували низку питань, що є полем пошуку філософії, зокрема морально-етичної думки. Розробляючи свої вчення, українські мислителі (зокрема, Петро Могила, Лазар Баранович, Інокентій Гізель, Іоанікій Галятовський, Антоній Радивилівський) прагнули сформулювати та донести до свідомості сучасників відповіді на фундаментальні смисложиттєві питання, насамперед, «що таке совість?» і «як відрізнити добро і зло?», які, за висловом М.Мамардашвілі, є засадами таїни буття і філософського вчення про буття.

Жоден із українських інтелектуалів середини XVII ст. не створив самостійної філософської системи, здебільшого до нас не дійшли (за винятком курсу Гізеля) навіть їхні навчальні філософські курси. Однак саме вони поклали початок розвитку ранньомодерної української філософської думки, розвиваючи філософські ідеї у богословських трактатах, риториках і поетиках, проповідях, художніх текстах тощо. Їхня філософія існує не як струнка система, а як «любомудрість», як спроба пошуку власного шляху до осягнення цінності та смислу життя (В.Горський). В контексті трактування філософії як способу осягнення людиною власного шляху «в душі, долі та надії» (С.Кримський) її центральними смислбуттєвими проблемами є проблеми моралі (практичної етики), яким найбільше уваги приділялося в українському проповідництві XVII ст., зокрема у творах Антонія Радивилівського, що дозволяє нам розглядати його доробок з позицій історико-філософського аналізу.

Метою нашої розвідки є обґрунтування історико-філософського дослідження спадщини видатного українського проповідника 2 пол. XVII ст., Антонія Радивилівського (? – 1688рр.) та окреслення філософської проблематики, на яку звертав увагу мислитель у своїх проповідях.

Антоній Радивилівський залишив по собі багату спадщину, що складає понад 300 проповідей. Цей доробок досліджувався здебільшого в лоні літературознавчих студій (праці М.Марковського [6] та В.Крекотня [5]) і його змістовна, зокрема філософська морально-етична складова залишається поза увагою дослідників. Це пов'язано з тим, що при вивченні української морально-філософської думки XVII ст. постає проблема вибору контексту, в якому варто витлумачувати тексти, котрими послуговується дослідник історії української філософської думки цієї епохи. Адже церковні проповіді та інші подібні джерела часто залишаються поза увагою дослідників історії філософії, оскільки вважаються продуктами релігійної чи літературної творчості. Ця проблема потребує розв'язання питання щодо можливості включення цих не специфічно філософських джерел до предмету філософських студій [3, с.6], а також методологічних особливостей аналізу цих джерел з філософського погляду.

Завдання виокремлення філософської думки з «нефілософських» джерел вимагає врахування контексту функціонування філософії.

Згадана вище проблема є досить актуальною, оскільки сумнів щодо приналежності проповіді до джерел з історії філософської думки є обґрунтованим. Традиційно церковна проповідь розглядалася, як продукт релігійної творчості. Проте її зв'язок з релігією не є перепорою для включення церковної проповіді у поле філософських досліджень. Стосунки взаємної залежності релігії та філософії пронизують всю інтелектуальну історію середньовічної та ранньомодерної доби. Можна стверджувати, що релігія є визначальною для життєвого досвіду людини цієї доби і за своєю роллю в суспільному житті релігія на той час не має конкурентів. До того ж, як справедливо зазначає дослідник С.Йосипенко: «філософія та теологія не є засадничо несумісними, більше того, як свідчить історія їх співіснування в середньовічній та ранньомодерній період, вони пов'язані між собою теоретично, і цей зв'язок є важливим елементом історії філософії» [3, с.113].

Що стосується дослідження вітчизняної морально-філософської думки XVII ст., тут потрібно звернути увагу на тогочасні особливості її розвитку та функціонування. Історію української моральної думки XVII ст. доводиться вивчати на підставі полемічних трактатів та трактатів з морального богослов'я, збірників церковних проповідей та інших не специфічно

філософських джерел. У цих текстах «громадянські» моральні проблеми та ідеї (інтерес до яких зумовлений переорієнтацією тогочасної моральної думки на «земну» суспільну проблематику) тісно переплітаються із загальним моральним вченням Церкви (зумовленим християнським віровченням), через що постає завдання їхнього розмежування.

Специфічність розвитку православної морально-філософської думки цього періоду полягає в тому, що на його початку був фактично відсутнім розподіл моральних норм на ті, що стосуються виключно духовництва, та ті, що потрібні лише для мирян, отже, постала неодмінність розробки певної «світської» етики, узгодженої з нормами християнської моралі.

На відміну від Західної Європи, де вже були наявні як церковні, так і світські (твори Спінози, Грасіана, Тезауро) трактати з етики, Україна на той час ще не мала подібних творів. Проте, це не означало «байдужості до норм, які регулювали щоденну поведінку людей, взаємини у межах родини, соціального стану чи суспільства загалом» [2, с.227]. Морально-філософська думка в Україні XVII ст. розвивалася не у суто філософському, а в філософсько-теологічному напрямку.

Громадянська «секулярна» етика вчить як жити в суспільстві та досягати особистого й загального блага на цьому світі, церковна ж етика вчить, як, живучи в «земних» умовах, досягти «небесного» блага – спасіння, проте по суті вони розглядають одні й ті самі питання – належної поведінки людини (християнина) з огляду на досягнення нею блага. Відсутність в Україні «секулярної» етики зумовило розвиток належних їй морально-етичних проблем у теологічному руслі, де розгляд обов'язків людини та громадянина відбувався з огляду на кінцеву мету – спасіння душі. Через це, ми правомірно можемо зосередитись на вивченні церковної морально-філософської думки.

Оскільки українські мислителі XVII ст. є перш за все церковними ієрархами, для історико-філософського дослідження їхньої спадщини продуктивнішим буде аналіз текстів не за статусом продукції філософського чи «нефілософського» виробництва, а відповідно до визначення їх як доробку окремих інтелектуалів, задіяних у загальнокультурний інтелектуальний обмін, що включає міжконфесійні, теологічні та філософські дискусії [3]. Отже, зважаючи на специфічний зв'язок філософії та релігії в цю епоху, є можливим вивчення філософської думки бароко на ґрунті релігійних творів.

Антоній Радивилівський, як проповідник, звертав увагу на низку проблем, що знаходяться у полі зору філософії, зокрема ним було розроблено цілісну систему уявлень про духовно-моральний світ людини. Це дозволяє ставити Антонія Радивилівського в один ряд з такими видатними вітчизняними мислителями того часу, як Інокентій Гізель, Лазар Баранович, Іоанікій Галатівський тощо.

Реконструкція образу Антонія Радивилівського як проповідника та інтелектуала своєї доби може будуватися на особливостях його творчої спадщини, тогочасних вимогах, що висувалися до проповідника, зауважень самого Антонія Радивилівського з цього приводу та наших знань про загальне інтелектуальне тло в Україні 2 пол. XVII ст.

Ще вихованцем Києво-Могилянської колегії, Антоній Радивилівський як автор, безумовно, формувався під впливом навчальної програми цього закладу, що орієнтувалася на здобутки західної європейської культури та Православну традицію, а також під впливом ідей, що розвивалися київськими професорами. Оскільки творчість Радивилівського тісно пов'язана з «могилянською вченістю», розглядати його проповідницьку спадщину потрібно саме у цьому контексті.

Створена у 1632р. Петром Могилою київська колегія (яку сучасники називали академією) відіграла величезну роль у подальшому розвитку української духовної культури XVII ст., вона зближувала українську освітню практику з європейською, що сприяло збагаченню української культури набутками західної. Києво-Могилянська академія ставила гуманістичний ідеал вченості та передбачений ним набір знань на службу Церкві.

Головним завданням колегії було створити православну альтернативу єзуїтській освіті та підготувати нові освічені кадри для потреб Православної Церкви й суспільства. Цей навчальний заклад уможливив появу «нового духовництва» – священнослужителів, що мають добру загальну освіту, володіють навичками роботи з текстами і дискусій з опонентами, мистецтвом проповідувати Слово Боже та працювати з паствою [3, с.217]. Представником такого «нового духовництва» був Антоній Радивилівський.

Студенти колегії, окрім інших дисциплін, вивчали філософію та теологію. Джерелами філософської думки Києво-Могилянської колегії виступили Православні традиція, гуманістичні та реформаційні ідеї й католицька так звана «друга» схоластика, яка у XVI ст. була представлена Франсиско Суаресом, Франсиско Овієдо, Франсиско Толедо та ін.

Антоній Радивилівський отримав у київській колегії достатній філософський вишкіл, про що свідчить філософсько-схоластичний стиль його проповідей. В своїх рукописних збірках проповідник широко послуговується філософською термінологією. Що стосується друкованих збірок, то тут Антоній Радивилівський, прагнучи зробити свої проповіді зрозумілішими для читача (простого священика) та слухачів, при редагуванні своїх рукописів замінював терміни латинського та грецького походження зрозумілішими вітчизняними еквівалентами, які й увійшли в друковані збірки. Наприклад: «аргументъ» [8, с.341] – «доводъ» [7, арк.118], «аффектъ» [8, с.351] – «умысль» [7, арк.121 зв.], «сентенції» [8, с.521] – «науки» [7, арк.174 зв.], «философы» [8, с.583] – «мудрецы» [7, арк.195], «політика» [8, с.1105] – «людзкість» [7, арк.385 зв.], «субстанція» – «істность» [10, арк.432] тощо.

Схоластична освіта дала Антонію Радивилівському певну «дисципліну» розуму, що допомогла йому в засвоєнні потрібних для проповідницької діяльності знань та вміння користуватися отриманими знаннями. Проте головне, у Києво-Могилянській колегії він оволодів польською, латинською та грецькою мовами, що давало йому величезні можливості щодо використання у своїх проповідях досягнень не лише української та візантійської православної, а й західноєвропейської та античної філософської культури.

Антоній Радивилівський, складаючи свої проповіді проявив велику начитаність, про що можуть свідчити посилання, які він надає у текстах (хоча наявність посилання на певну книгу не дає гарантії знайомства проповідника з нею, оскільки він міг переписати це посилання з іншого твору). Його творчість мала досить широкі засади, що поєднували в собі духовні набутки: Античності, Православного Сходу, Латинського Заходу, Відродження, Реформації, а також місцевої традиції. На відміну від суто богословських праць, які були доступні лише освіченій меншості, проповідь була загальнодоступною. Вона знайомила мирян з основами віровчення, гнучко пристосовувалася до рівня своїх слухачів, викладаючи складні богословські проблеми в доступній формі. Проповідництво було непростю справою та потребувало спеціальної підготовки.

Окрім володіння мистецтвом красномовства, проповідницька діяльність вимагала, перш за все, бездоганного знання віровчення та доброї обізнаності у питаннях теології, що було неодмінним для уникнення впадіння в ересь при поясненні пастві істин Віри. Антоній Радивилівський пише з цього приводу, що «проповідникъ нічого іншого до посполства не повинень поведати, тьлько тоє что отъ Христа Спасителя взялъ, любь чрезъ науку, любь чрезъ читанє писма святого» [7, арк.280], а «повіренє себе отъ Бога словеса, нічого до нихъ неналежного не придаючи ани чого не уймаючи, до посполитихъ людей относити повинни» [7, арк. 280 зв.]. Навчати людей потрібно науці, узятій «не з себе самого... але з писма стога, з Отцевъ Стыхъ и з доводовъ» [9, с.132] (тобто, окрім знання істин Віри, проповідник повинен мати навички їх доведення та роботи зі священними текстами).

Однак функція церковної настанови не обмежувалася тим, щоб дати слухачам богословські знання, навчити їх засадам Віри. Завданням проповідників було дати й практичне знання: як істини віровчення повинні та можуть бути реалізовані в житті кожного віруючого, навчити людей розрізняти добро та зло, застерегти паству від гріха та пропагувати цноти, що вимагало роз'яснення віруючим принципів належної поведінки християнина у різних життєвих ситуаціях. Для цього проповідник мав знатися на моральній теології [12, с.178–179], йдеться про так зване «прикладне» богослів'я, або про християнське вчення, «перекладене» на мову практичних настанов, звернених до віруючого у вигляді конкретних норм, взірців та моделей поведінки [4, с.5]. Основною функцією проповіді було моральне виховання. Так, на думку Антонія Радивилівського, обов'язок проповідника полягає в тому, щоб сприяти «направленню звичаїв людських» [5, с.22].

У проповідях Антонія Радивилівського відобразилися головні тенденції філософської морально-етичної думки України XVII ст. У центрі його вчення поставлена «жива» земна людина з її чеснотами та вадами. Головними сюжетами моралістичних прикладів у проповідях Радивилівського є тема праведного та грішного (читай – морального й аморального) життя, а також тема нагороди за праведну поведінку та кари за грішну тощо.

Морально-етичним ідеалом, взірцем праведного життя у його творах, як і належить для текстів богословського характеру, виступають Ісус Христос, Богородиця, апостоли та святі. Втім, чимало уваги автор приділяє і образам простих мирян, які здебільшого і є носіями тих загальних моральних рис, що визначають у соціумі стратегії щоденної поведінки, ставлення до Бога, релігії, Церкви, правовірних християн, іновірців, єретиків, людей різної національності, різних соціальних станів тощо. Ці персонажі окреслюються як християни або невірні, праведники або грішники. Автор намагається показати, як люди можуть досягти блага і цнот та уникнути гріха в земному житті. Морально-етична думка Антонія Радивилівського характеризується тісним зв'язком із життям тогочасного суспільства, є своєрідним відгуком на його виклики та проблеми. Для моральних приписів, вміщених у проповідях Антонія Радивилівського, притаманною є детальна розробка правил поведінки християнина в різних життєвих ситуаціях (відносин людини та оточуючого її «соціального світу»), що робить його проповідницьку спадщину надзвичайно вагомим джерелом для вивчення української морально-етичної філософської думки XVII ст. Розглядаючи належне життя християнина, Антоній Радивилівський звертається до широкого кола філософських морально-етичних категорій (добро, зло, справедливість, милосердя, благо та ін.), що наповнює його повчання глибоким філософським змістом.

Висновок. З усього згаданого вище ми можемо зробити висновок про можливість використання таких не специфічно філософських джерел, як релігійні твори, зокрема церковні проповіді, для дослідження історії вітчизняної морально-філософської думки. Особа Антонія Радивилівського цілком відповідає вимогам тогочасного церковного інтелектуала-філософа, а його проповідницька спадщина має значний філософський складник. Морально-етичні повчання Антонія Радивилівського формувалися під впливом Православної теології, католицької схоластики, етики Аристотеля, ідей Відродження та Реформації, а також життя тогочасного українського суспільства.

Література

1. Галятовський Іоаникій. Ключ розуміння /Галятовський Іоаникій; [підгот. І.П. Чепіга]. – К.: Наукова думка, 1985. – С. 53-238.
2. Довга Л.М. Соціальна утопія Інокентія Гізеля /Довга Лариса Михайлівна //Україна 17 століття: суспільство, філософія, культура. – К.: Критика, 2005. – С. 227-266.
3. Йосипенко С.Л. До витоків української модерності: Українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті /Йосипенко Сергій Львович. – К.: Український Центр духовної культури, 2008. – 392с.
4. Корзо М.А. Образ человека в проповеди XVII века /Корзо Маргарита Анатольевна. – М.: ИФРАН, 1999. – 190 с.
5. Крекотень В.І. Оповідання Антонія Радивилівського /В.І.Крекотень – К.: Наукова Думка, 1983. – 408 с.
6. Марковский М.Н. Антоний Радивилевский, южнорусский проповедник XVII века /Марковский Михаил Николаевич. – К., 1894.
7. Радивилівський Антоній. «Вінець Христов...» /Радивилівський Антоній – К., 1688.
8. Радивилівський Антоній. «Вінець Христов...». рукопис /Радивилівський Антоній., І.Р. ЦНБУ ім. В.І. Вернадського. – П.Ник м. П. 560 т. 2.
9. Радивилівський Антоній. «Огородок...» /Радивилівський Антоній – К, 1676.
10. Радивилівський Антоній. «Огородок...». рукопис. – Книга 1. /Радивилівський Антоній, І.Р. ЦНБУ ім. В.І. Вернадського. – П. Ник. М. П. 560 т.1. кн.1.
11. Сумцов Н.Ф. Лазарь Баранович /К истории южнорусской литературы XVII века /Сумцов Николай Федорович. – К., 1884. – 186с.
12. Człowiek Baroku /Pod redakcją Rosaria Villariego. – Warszawa, 2001. – 400 a.
13. Kuczyńska M. Ruska homiletzka XVII wieku w Rzeczypospolitej (Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna) /Kuczyńska M. – Szczecin, 2004. – 325 a.

Summary

Spivak V. Substantiation of Historical and Philosophical Research the Sermon Heritages of Antony Radivilovskiy. In article historico-philosophical research of a heritage of the Ukrainian preacher of the XVII centuries Antony Radivilovskiy is given. The philosophical problematics to which the thinker in the sermons paid attention also is outlined. It is judged about presence at him sermon heritage of a significant philosophical component that makes these products by a potential source for studying a domestic history of philosophy. **Keywords:** The Ukrainian philosophy, methodological aspects, moral – ethical ideas, Ukrainian the sermon, the Ukrainian baroque.

КУЛЬТУРА КАК ПРОБЛЕМА ГУМАНТАРИСТИКИ XX ВЕКА

Культура досліджується в контексті гуманітарної проблематики сучасної філософії.

Ключові слова: гуманітаристика, культура, мораль, розум, філософська традиція, цінності.

Исторически совсем недавно человек стал определять себя сквозь призму культуры, понимать культурные смыслы в большей мере не как гносеологическую, эτικο-эстетическую, этнографическую, социально-историческую проблемы, а как жизненную задачу. Стало важным человеку находить себя, осознавать свои цели не в мире природы, цивилизации, а в мире культуры. Если человек раннего общества ориентирован был на мифологию, средневекового – на религию, Нового времени – на науку, то с середины XIX-го века таким приоритетом становится культура. Человек озадачивает себя проблемой осмысленного существования в культуре. Да и сама культура выстраивается усилиями человека как смыслопоиск. Неслучайно в философской традиции XX века закрепляется именно хайдеггеровское определение культуры, которая является «реализацией верховных ценностей путём заботы о высших благах человека» [8, с.42]. В современной гуманитаристике постепенно намечается тенденция: культура как «вторая природа» человека осознаётся не только как символ пребывания человека в природе «первой», но и как условие его духовного роста, интеллектуального совершенства, нравственного возвышения над самим собой.

Однако понимание культуры невозможно вне осознания её оснований. Последние связаны как с видами (научная, художественная, практическая), так и с типами рациональности (классическая, постклассическая, сущностная, экзистенциальная, модернистская, современная, монологическая, диалогическая, трансцендентальная, коммуникативная и т.д.). Смена рациональных оснований сказывается на принципах морали и права, искусства и религии, политики и науки. Проблема нынешней эпохи связана с неукоренённостью культуры коммуникативного мышления. Общество демонстрирует аномальную *недиалогичность*, невосприимчивость к инаковому, что провоцирует в обществе перманентный конфликт. Философская культура отсюда ставит задачей нахождение оснований разуму открытому, плюралистичному, толерантному, интерпретирующему, нравственному, практическому, умеющему на основе публичного дискурса солидаризировать общество, заложить основы сосуществования мировоззренчески разного в границах целого. Однако решение этой задачи связано с доминированием определённого типа личности, ведь культурные смыслы творят конкретные люди – в этом плане говорят о человеке как творце и творении культуры. То есть, связь человека и культуры взаимна, в силу чего человек одновременно – и творение, и творец культуры. А это, применительно к нашему времени, предполагает постановку, по крайней мере, следующих вопросов: а какого рода культура предопределяет формирование современного по типу самосознания человека; какой, в свою очередь, человек «творит» культуру эпохи?

Чтобы ответить на данные вопросы, необходимо чёткое различие «эпохи» и «цивилизации». Как категории социальной философии цивилизация отражает объективный фактор развития общества, сложившийся технологический уровень, социокультурные обстоятельства, обеспечивающие меру «комфортности» человеческого бытия; эпоха же нацелена на понимание фактора субъективного, характеризует человеческие возможности культурного и цивилизационного роста, потенции нравственного, эстетического, религиозного, правового, культурно-политического и т.д. порядка. История же – и есть смена эпох, различимых по человеческому потенциалу, позволяющему двигаться в цивилизационном и социокультурном направлениях. Отсюда, как представляется, есть смысл в постановке вопроса о характерном для современной эпохи, наиболее распространённом человеческом типе, задающем цивилизационно-исторические ритмы развития. Такого рода постановка вопроса идет, с одной стороны, в оппозицию, а, с другой – в дополнение к концепции культуры К.

Гирца. Последний, доказывая влияние концептуального видения культуры на концепцию человека, утверждает, что культура осуществляет «связь между тем, чем каждый человек может стать, исходя из присущих ему способностей, и тем, чем он на самом деле становится» [1, с.135]. Здесь, как мне кажется, и кроется главная антропологическая проблема – почему человек становится не тем, *кто* определён был его внутренней духовной потенцией возникнуть. К. Гирц объясняет этот типичный, столь повторяющийся в человеческих судьбах сюжет, зависимостью от культуры. Так, наша способность говорить, обусловлена изнутри, а вот способностью «говорить по-английски» человек обязан культуре, хотя «граница между тем в поведении человека, что контролируется изнутри, и тем, что контролируется посредством культуры, не определена и постоянно колеблется» [1, с.133]. Отсюда стать человеком означает обрести индивидуальность, что закладывается исторически сложившимися системами смысловых кодов культуры в определённую эпоху.

Так, мифологические обобщения в онтологических размышлениях, столь характерные для раннего этапа античности, а также мировоззренческий космоцентризм эллинов закономерно порождают тип «человека-героя» [см.: 4]. Героическая «личность», мужественно сражаясь с неотвратимо действующей судьбой, как прообразом абсолютной необходимости, вечности в греческом мировосприятии, активно соотносится с миром, принимая как закон, но субъективно не приемля, мировоззрение фатализма. Средневековая эпоха рождает три смысла действия, три варианта человеческой активности, соответственно – три человеческих типа – монах, рыцарь, крестьянин [2, с.211-224]. «Молящиеся», «сражающиеся» и «производящие», культивируя в своей деятельности разное, прекрасно дополняют друг друга, представляя в целом тип «человека верующего». Этот тип в дальнейших поворотах человеческой истории сменяется «человеком-художником» как человеком творческого поиска (Возрождение), человеком «познающим и знающим», «практически действующим» (Новое время) и т.д.

Применительно к новейшей истории мы также можем говорить о некоторых господствующих человеческих типах, хотя основания для их выделения всё более дифференцируются, усложняются, неся в себе принципиально разные начала человеческой деятельности – духовные, политические, экономические, социальные и т.д. В этом плане можно говорить о «деятелях» и «просветителях», «революционерах» и «консерваторах», «нигилистах» и «утопистах», «конформистах» и «нонконформистах», «прагматиках» и «романтиках», людях, востребованных временем, и так называемых «лишних людях», «человеке отчуждённом» и «человеке солидарном», «человеке для себя» и «для других», «человеке монологическом» и «диалогическом», «интеллектуалах», «элите», «интеллигенции» и т.д. Однако всё это многообразие типажей подминает господствующий в современной истории один тип – «человек массовый», особенности которого определяют, как цивилизационное, так и культурное развитие в веке XX-ом, и, как можно разглядеть тенденцию, будут определять в веке XXI-ом. Результатом же определённой «эволюции» (если можно так сказать) «человека массы» является тип, который можно определить как «человек послушный». Основанием для формирования такого типа, легко «обучаемого» и поддающегося под влияние, легко убеждаемого и устрашаемого, является, по нашему мнению, господство и трансформация массового сознания в современной истории.

Но если на заре эпохи «человек массы» лишь «заполнял» собой социальное пространство, занимая в культуре место, традиционно ему не принадлежащее, о чем точно высказывался Х. Ортега-и-Гассет («мы видим толпу, устремившуюся ко всем благам, которые создала цивилизация»; «раньше толпы не встречались на каждом шагу»; «в наше время даже в избранных группах преобладают люди-«массы» и т.п.) [5, с.41,45], то теперь толпа «активничает», выдвигая из своей среды людей, таких же по типу сознания, но занимающих в современных обществах ответственные посты, и довольно часто становящихся субъектами принятия важнейших для этих обществ да и человечества в целом решений, работая при этом на «усреднённого человека», ориентируясь на характерные для «человека массы» стереотипы мышления и жизненные приоритеты. Беспомощность, растерянность именно среднего человека, составляющего подавляющее большинство человечества, как считает Э. Фромм, превращает индивидуума в робота, который «готов полностью подчиняться новой власти, которая в состоянии дать ему и уверенность и избавить его от терзающих его сомнений» [6, с.255]. Такого рода «нежелание принимать решение стало формой мира...» [10, с.391].

Если исходить из этимологического толкования понятия «человек послушный», то здесь можно найти и принципиально иные смысловые контексты этого феномена. «Человек послушный» – это и человек, умеющий слушать и слышать, чувствовать Голос Другого; нести в себе как идеал ценность, а потому – *послушно* (по «слуху» как «голосу» культурной традиции) идти за иным,

демонстрировать восприимчивость к ценностно инаковому. Отсюда вытекает и право человека внимать авторитету и принуждать себя к личностно значимой или социально определённой норме. Отсюда вытекает и понимание ценности воспитания, которое есть и *самовоспитание* – процесс, невозможных вне правила послушания. Поэтому вполне понятно, что послушание как коммуникативный процесс не несёт суто негативной окраски. Речь идёт о другом. Господство же массового сознания в обществе приводит к подавлению «высокой» (смысловой) культуры «низкой» (потребляющей предложенные обыденными обстоятельствами «образцы» бытия), к отказу от культуры как смыслостроительства, ценностного самоопределения человека и продуцированию «культуры» как одного из «товаров массового потребления», обеспечивающих внешнюю комфортность бытия и не претендующих на смыслы духовно-ценностного порядка.

Культура как служение, культура, ориентированная на труд, подвижничество, рациональную деятельность обустройства «жизненного мира»; культура, выверенная совестью, нравственным измерением бытия, сменяется культурой как «обслуживанием». Закономерно, что такого рода культура ориентирована на сферу развлечения – образ жизни современного человека таков, что главным делом становится «зарабатывание денег», процесс, на который большинство толкают проблемы, если не элементарного выживания, то «достойной» по современным цивилизационным меркам жизни. Но, к сожалению, этот процесс, ставший стилем жизни человека современной цивилизации, менее всего оказывается связанным с личностным ценностно-смысловым саморазвитием или трудом как видом коммуникативного действия (Ю.Хабермас), хотя физическое и духовное напряжение при этом, безусловно, имеет место.

Всеобщая «капитализация» мира с его рыночными отношениями, тотальным отчуждением и господством атомарных форм бытия стала повсеместной. Рынок превратил человека в «*Homo consumens*, тотального потребителя, единственной целью которого – иметь и пользоваться больше. Это обстоятельство производит много бесполезных вещей, и в равной мере – много бесполезных людей» [7, с.59-60]. Такой «человек-винтик» не может занимать позицию, иметь воззрение на мир, реализовать ценностные установки, если они не заданы извне, не диктуются жесткой прагматикой рыночных отношений. В таких обстоятельствах культура закономерно превращается в процесс «снятия» напряжения уставшего, ценностно дезориентированного или, напротив, однозначно сориентированного на «ценность» денег. В этом своём качестве культура в целом (образование, наука, досуг и т.д.) и сама подпадает под диктат денежного потока.

Такая культура не может не формировать «массового человека» по типу самосознания и его разновидность – «человека послушного» – с «подражательным умом» и некритическим, по сути – «испуганным мышлением»; человека с усреднёнными интересами, стандартными потребностями и целевыми установками, «пофигизмом» как жизненным принципом, снятием ответственности и приспособлением к господствующему, навязываемому массой, мнению. Этот тип человека, в свою очередь, формирует и культуру, не заинтересованную в личностях, не позволяющую им рождаться. «Человек массы», таким образом, становится господствующим человеческим типом современности, а цивилизация тем самым движется к новому виду «варварства». Как подчеркивает Г. Лебон: «В то время, как все древние верования колеблются и исчезают, старинные столпы общества рушатся друг за другом, могущество масс представляет собой единственную силу, которой ничего не угрожает и значение которой всё увеличивается. Наступающая эпоха будет поистине эрой масс» [3, с.150]. Г.Лебон подчеркивает «внушаемость» и «нетерпимость» массы, особую её страстность, импульсивность и пренебрежение к логическим доказательствам. Идеи внушаются массам «престижем», которым обладают, или же «обращаясь к страстям», ибо, апеллируя к разуму, влиять невозможно. «Массы не дают себя никогда убеждать доказательствами, – замечает он, – но только утверждениями и авторитет этих утверждений зависит от того обаяния, каким пользуется тот, кто их высказывает» [3, с.108]. Безусловно, в основе «массовизации» исторического процесса лежит массовый человек – продукт развития техники и технизации жизни, отсутствия индивидуального ритма работы и подчинённости мышления человека всевозможным «технологиям», стереотипизирующих индивидуальную деятельность. Иначе говоря, машины порабащают человеческую способность к сопротивлению и культивированию собственной уникальности как культурной ценности. Философия численности, таким образом, закрепляется в качестве единственной «философии» истории.

Попробуем проследить процесс складывания «технологически» определяемого современного общества. Немного истории. Так, если традиционное общество опиралось на мифологию; индустриальное – на «идеологии» и «проекты» переустройства мира; то постиндустриальное, информационное общество ориентировано на «технологии», причем, всё

в большей мере к концу XX в. – на технологии «переустройства» сознания. Информационный обмен, имея новый уровень технических средств, соединяет такие традиционные формы как мифология и идеология с новейшими техническими возможностями использования информации, укрепляет на этой базе мифологемный компонент мышления как в сохраняющихся «политических идеологиях», так и в новейших технологиях обработки сознания, прежде всего СМИ. При этом, «обладая монополией на официально транслируемую информацию, государственная власть определяет степень актуальности/опасности поступающих сведений, интерпретирует происходящие в стране и мире события, формируя в подсознании масс выгодные для себя мнения» [9, с.175]. Отсюда именно печати, радио, телевидению принадлежит ведущая роль в процессе формирования «человека послушного», ведущим же средством при этом являются законы мифологического мышления.

В этом плане миф не является архаичным, образно-чувственным способом освоения человеком мира, частью которого выступает сам человек, то есть, миф не является несовершенным предшественником становления категориально-логического строя человеческого мышления. Миф представляет собой отличную от последнего систему понимания вещей, тип особого мышления о мире. Именно поэтому в работах *К.Леви-Стросса*, *Э.Кассирера*, *А.Лосева*, *Е.Мелетинского*, *Е.Режабека* и др. имеет место снятие диахронического подхода к мифологии и рассмотрение мифологического и научного мышления синхронично, как двух логических типов. Для первого характерно оперирование конкретным и персональным, для второго – выстраивание логической иерархии от конкретного к абстрактному, от причин к следствиям. Существование этих двух логик в культуре и соответственно – присутствие их в человеческом сознании позволяют апеллировать в практике человеческого бытия как к одному, так и к другому уровню.

Массовая культура предпочитает мифологический уровень, стараясь подчинить себе через манипулятивные технологии логико-категориальный уровень мышления, что возможно на основе доминирования в современной культуре типа «человека массы». Так характерная для мифа «логика чудесного» как навязывание устойчивого состояния «уверенности» в неотвратимом приближении желаемого становится логикой разворачивания политических и социальных отношений и действий; чувственно-образные состояния становятся формами «понимания» мира и места в нём человека. Логико-категориальному уровню размышления, сомнению, критике как нормам философской рациональности в такой культуре находится всё меньше и меньше места. Пустоты, оставленные «высокой» культурой в неравном «бою» с массовой, легко заполняет мифологический тип мышления, действующий через искусственно («технологично») навязываемые чувственные состояния. Мифологемные образы «нашего» и «чужого», «друзей» и «врагов», «белого» и «черного», «праведного», «доброго» и «злого» лучше всякого категориального мышления, сложного и утомительного для массовидного сознания, поясняют «человеку послушному», как он должен мыслить и действовать.

Однако этих проблем «несамостоятельности» и «неответственности» в собственном бытии «человек послушный» не замечает – он «счастлив» в изуродованном им (прежде всего своей соглашательской, некритической позицией) мире манипуляций и иллюзорных оценок действительности. «Потребительское» сознание в нём продуцирует отсутствие принципов; ориентация на «ближайшую» выгоду атрофирует «стратегическое» мышление, продумывание своей судьбы и перспектив человеческого сообщества. Быть «как все» – это обстоятельство не только не удручает человека, но и создаёт условие «комфортности» бытия через собственную неотличимость от других. Все же, кто не принял позицию «человека послушного», обречены на пассивность и смирение, ибо личностям, существующим в культуре качественно (но не количественно, не как общности) оказываются неподвластными сферы, требующие совместных усилий, солидарного, ценностно ориентированного бытия с Другими.

Литература:

1. Гирц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека /К. Гирц //Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. – 2-е изд.– СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. – 720 с. – С. 115-138.
2. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры /А.Я.Гуревич. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
3. Лебон Г. Психология народов и масс /Г.Лебон. – СПб.: Макет, 1995. – 316 с.

-
4. Лосев А.Ф. Античная философия истории /А.Ф.Лосев. – М.: Издательство «Наука», 1977. – 206 с.; Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. – М.: Мысль, 1989. – 204 с.
 5. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс /Х.Ортега-и-Гассет //“Дегуманизация искусства” и др. работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник. – М.: Радуга, 1991. – 639 с. – С. 40-228.
 6. Фромм Э. Бегство от свободы /Э.Фромм Бегство от свободы; Человек для себя; [пер. с англ. Д.Н.Дудинской]. – Мн.: ООО «Попурри», 1998. – 672 с. – С. 3-366.
 7. Фромм Э. Революция надежды. О гуманизации технологического общества /Э.Фромм //Революция надежды. Избавление от иллюзий; [пер. с англ.; Предисловие П.С. Гуревича]. – М.: Айрис-пресс, 2005. – 352 с. – С. 19-184.
 8. Хайдеггер М. Время картины мира /М.Хайдеггер //Время и бытие: Статьи и выступления; [пер. с нем.]. – М.: Республика, 1993. – С.41-62.
 9. Щербаков А.Е. Место мифа в политической идеологии /А.Е.Щербаков //Полис. Политические исследования. – 2003, № 4. – С. 175-180.
 10. Ясперс К. Духовная ситуация времени /К.Ясперс //Смысл и назначение истории; [пер. с нем.]. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с. – С. 287-418.

Summary

Suhodub T. Culture Problem of Humanitarism in the 20th Century. Article is devoted to research on the humanities in the context of the culture of the twentieth century. Keywords: culture, humanities, epoch, civilization

УДК 168.522: 159.955

© Елена Петриковская

Одесский национальный университет имени И.И.Мечникова

ФИЛОСОФСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ НАУК О ЧЕЛОВЕКЕ В КОНТЕКСТЕ НЕКЛАССИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

У статті розглянуто філософське обґрунтування гуманітарного знання, найбільшою проблемою якого є проблема загальної значущості його суджень. Автор спирався на підхід, запропонований мислителем XIX століття. В.Дільтеєм, який вніс вклад у формування специфічного образу соціального світу, відмінного від запозичених із природознавства парадигмальних зразків. Відзначається роль В.Дільтея в формуванні дисциплінарної антропології – загальнонаукової картини людини. Німецький філософ спеціально виділяв антропологічний принцип, його філософськи обґрунтував та вибудував на ньому свою дослідницьку програму.

Ключові слова: «науки про людину», «некласичне мислення», «антропологія», «досвід».

Науке классической эпохи присуща убежденность в объективности научного знания и эффективной применимости его в целенаправленном преобразовании природы и общества. Только в XIX в., причем преимущественно во второй его половине, действительно достигают зрелости все фундаментальные естественные науки. В этом веке, кроме естественных, сложилась группа других наук, которые назывались по-разному – «науки о ментальном», «науки о культуре», «науки о человеке и обществе», «гуманитарные науки». В.Дильтей причисляет к ним историю, политическую экономию, науки о праве и государстве, религиоведение, изучение литературы и поэзии, искусства и музыки, философских мировоззрений и систем. Дальнейшее развитие гуманитарных наук связано с перестройкой парадигмальных образов, перенесенных из естествознания. Спор по этому поводу до сих пор не окончен, с чем мы связываем актуальность предлагаемого исследования. Важными для понимания сути проблемы являются работы Х.Плеснера, Э.Кассирера, М.Фуко, К.Леви-Стросса, В.С.Степина, Б.Г.Юдина, Л.А.Микешиной [7; 10; 11; 14; 15; 16]. Философско-аксиологический аспект научного познания основательно исследован в работах таких украинских авторов, как В.Г.Табачковский, Ф.В.Лазарев, И.С.Добронравова, М.Н.Верников, С.Б.Крымский и др. [8; 9; 15]. Но пока не произведен развернутый методологический анализ теоретических оснований современной

гуманитаристики. Ощущается нехватка обобщающих исследований по формированию постклассических версий философии и методологии гуманитарного знания. В качестве выхода из сложившейся ситуации в данной статье предлагается теоретическое освоение идей немецкого философа Вильгельма Дильтея и его последователей.

Анализ истории формирования наук о человеке позволяет уточнить общие представления о взаимосвязи философии и науки, о статусе теоретического знания в гуманитарных науках. Охватывая новые области действительности, в данном случае область гуманитарного (природу языка, природу поэзии, мир мифа и т.п.) познание действительности приобретает все более сложный вид и структуру. Когда мы изучаем человека, нам мешает разделение наук на науки о культуре и науки о природе, потому что человек является предметом исследования как тех, так и других. Обычно Дильтею приписывают формулировку тезиса о принципиальном отличии наук о духе и наук о природе. На наш взгляд, Дильтей как раз стремился выработать общие для естествознания и гуманитарных наук черты идеала научности. Разработка его методологического подхода осуществляется в рамках неклассического мышления и связана с рефлексией над познанием человека, с поиском ответа на вопрос: как возможна наука о человеке?

Целью данной статьи является изучение философского проекта оправдания наук о человеке, представленного Дильтеем. Для реализации поставленной цели считаем необходимым выполнить следующие **задачи**: 1) охарактеризовать предпосылки формирования методологической рефлексии над основаниями социально-гуманитарных наук; 2) рассмотреть концепцию Дильтея как вариант постклассической версии философии и методологии гуманитарного знания; 3) уточнить значение идей Дильтея для развития современной гуманитаристики.

Науки о человеке имеют свою предысторию. Рассмотрим социокультурные предпосылки формирования социально-гуманитарных наук. Долгое время знания о человеке, особенностях его поведения, способах жизнедеятельности и пр. подвергались систематизации и объяснению посредством социофилософских схем. Собственно история наук о человеке начинается в XIX веке, «когда в культуре техногенной цивилизации отчетливо оформилось отношение к различным человеческим качествам как к объектам управления и преобразования» [13, с.38]. Отношение к любым исследуемым явлениям и процессам как к объектам – обязательное условие научного способа познания. В эпоху индустриализма объектно-предметное отношение к человеку и человеческим общностям становится доминирующим в техногенной культуре. Здесь оформляется приоритетный статус «отношений вещной зависимости», которые подчиняют себе и ограничивают сферу «отношений личной зависимости», являющихся основой организации социальной жизни в традиционных обществах. Человек здесь – предмет, который нужно исследовать и рационально регулировать.

Соответствующие смыслы закреплялись в универсалиях культуры, в понимании человека, создавая предпосылки для возникновения социально-гуманитарных наук. Их реализация была связана с распространением ранее выработанных наукой представлений и методов на новую область исследования и формирование оснований социально-гуманитарных наук.

В отношении проблемы генезиса оснований социально-гуманитарных наук можно отметить следующее. Механическая картина мира в XVIII – начале XIX веков выполняла функции не только физической, но и естественнонаучной и общенаучной картины мира. Философия механицизма выступала как функция философских оснований науки. Олицетворением научности являлись идеалы механистического объяснения.

Методологическую рефлексия науки (в том числе антропологическую) стимулировали структурные изменения научного контекста. В первую очередь это относится к университетской науке Германии, которая в XIX в. (период распада универсальных философских систем немецкого идеализма) подвергается интенсивной трансформации. Гумбольдовская модель университета, ставшая с 1809 года (с момента основания Берлинского университета) системообразующим фактором институализированной науки предполагала два основных принципа:

- университетской автономии, находящейся под правовой защитой государства;
- соединение обучения и исследования в едином образовательном процессе.

Немецкий университет решал задачу «образования посредством науки», что рассматривалось как автономная цель воспитания самостоятельного гражданина, опирающегося в своих суждениях и поступках на универсальную картину мира. Центром университетской системы В.Гумбольдта был философский факультет, объединявший тогда все теоретические

науки. С середины XIX века усиливается автономизация и специализация научных дисциплин, что постепенно делает нереализуемой достижение единой цели «образования». К тому же наступил кризис философской претензии на синтез всего теоретического знания. В конце концов, наука превращается в сферу профессионального исследования, из которой исключаются все мировоззренческие элементы. Все это разрушило идею Гумбольдта, в основе которой – идеал «образования гражданина посредством науки». «В условиях высокоспециализированного исследования формирование общей гуманистической картины мира уже не могло быть провозглашенной целью университетского образования» [12, с.16]. В области гуманитарных наук сложилась ситуация, над которой стоит задуматься: чем сильнее представители наук настаивали на «научности» своих дисциплин и отвергали философию, ориентируясь на эпистемологические стандарты естественных наук, тем быстрее они утрачивали «полезность для жизни», то есть функцию ориентирующей картины мира. Как хорошо показал Ф.Ницше в работе «О пользе и вреде истории для жизни» гуманитарные науки (у него речь идет об истории), ориентированные на позитивистскую программу естественных наук – описание фактов и формулирование эмпирических закономерностей – попадают под подозрение в бесполезности.

В любых науках акты понимания и процедура построения исторических реконструкций обусловлены принятой исследователем дисциплинарной онтологией, специальной научной картиной мира, которая вводит схему-образ изучаемой предметной области. «Дискуссии относительно идеалов и норм исследования в «науках о духе» во многом касаются способов построения такой картины и ее философского обоснования» [13, с.41]. Во второй половине XIX – начале XX вв. Г.Спенсер, К.Маркс, Э.Дюркгейм, Г.Зиммель, М.Вебер предложили свои варианты таких онтологий. В конце концов, были сформулированы принципы, очерчивающие границы, в которых осуществляется построение картин социальной реальности: любые представления о человеке и обществе должны учитывать историческое развитие, целостность социальной жизни и включенность сознания в социальные процессы.

Самой большой проблемой гуманитарных наук является проблема общезначимости их суждений. В англоязычном мире до сих пор вызывает сомнение словосочетание «human sciences», в качестве альтернативы которому предлагаются более неопределенные «human studies» или «the humanities». Дильтей исходил из того, что научное рассуждение о человеческом мире, формирующемся на скрещении перспектив индивидуальных переживаний, возможно и необходимо. Концепция понимания культурных выражений и идея культуры как объективного духа формулируются Дильтеем при попытке ответить на вопрос: каким образом становится доступной внутренняя сфера. Доступ к внутренней сфере в целом доступен лишь опосредованно, понимание творца возможно через его творение.

Дильтей, как и Кант, исходя из факта наличия науки, формулирует задачу «критики» как обоснование достоверности научного познания, устанавливающее принципы значимости научных положений. Но если для Канта круг действительных наук, претендующих на истинность своих высказываний, ограничивался математическим естествознанием, а круг вопросов теории науки, сводился к вопросам: «Как возможна чистая математика?» и «Как возможно чистое естествознание?», то Дильтей определяет трансцендентально-философский подход к анализу познания в совершенно иной исследовательской ситуации.

Как известно, у Канта под запрет на объективацию, на предметное представление мысли попадает все то, что относится сегодня к сфере гуманитарных наук [см. 1]. Кант считал невозможным создание теоретической психологии: душа не дается в пространстве представления, как другие предметы. Канту опытное знание представлялось возможным лишь в рамках естественных наук (физики, физиологии, эмпирической антропологии, вообще весь комплекс естественных наук о человеке). Феномены практической жизни были у него предметом «метафизики нравов», то есть относились к области принципов, хотя и применимых к опыту (например, в правовой практике), но не входивших в сферу компетенции науки. По сравнению с Кантом, Дильтей расширил границы научного познания человека, вводя в рассмотрение философии науки о человеке, обществе и истории.

Дильтей предложил расширить понятие опыта. Он не принимает следствия, выводимые Кантом из понятия опыта в теории науки. Опытное суждение может претендовать на значимость только в форме закона, обладающего характеристиками всеобщности и необходимости. Кант считал, что только положения математической физики обладают такими характеристиками.

Поэтому, если считать фундаментом науки «опыт» в кантовской интерпретации, антропология, психология и другие науки науками не являются. Дильтей стремится к философскому оправданию наук о человеке. И неизбежно сталкивается с проблемой значимости их суждений. Если гуманитарные науки устанавливают значимые положения, то необходимо расширить поле опыта, чтобы обосновать эту их претензию на значимость: надо признать, что в более широких областях опыта осуществляется категориальный синтез.

Историческому исследованию происхождения и развития гуманитарных наук, а также способов их философского обоснования в рамках «естественной системы» наук о духе XVII в. посвящена отдельная работа Дильтея «Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации» [4]. В центре этого исследования находится антропологическая проблематика: понятие о человеке в эпоху Ренессанса и Нового времени предстает основополагающей предпосылкой формирующегося гуманитарного знания.

Среди проблем, сформулированных Дильтеем, главные: преодоление абстракции «гносеологического субъекта» («теоретического субъекта»); стремление философствовать из полноты переживания жизни; понять жизнь из нее самой, поскольку нельзя выйти за пределы жизни. Творчество Дильтея, испытавшего сильное влияние И. Канта, можно определить как «смену парадигм» в немецкой философии XIX века. В самом деле, господствующим в это время пониманием философии является определение ее как «теории познания» (гносеологии), то есть как науки о сущности и принципах познания. Причем гносеология выступает не как отдельная философская дисциплина наряду с другими, а как фундаментальная философская дисциплина или как основная философская наука, на которой базируются «практические» дисциплины – этика, эстетика, философия природы, религии и т.д. Познавательное отношение при таком подходе приобретает преимущественное значение, главным в философии становится вопрос об отношении знания к его предмету. От определения того, каким образом устанавливается связь совокупности свойств, являющихся познающему субъекту, с их носителем, то есть с реальностью, зависит решение основных проблем значимости и границ познания. Но главное в гносеологической философии не было доказано – существование внешнего мира как условия значимости. Кант называл «скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на веру бытие вещей вне нас ... и невозможность противопоставить какое бы то ни было достаточное доказательство тому, кто вздумал бы отрицать бытие их» [6, В XL (примечание)]. Дильтей формулирует аргументы, способствующие устранению этой проблемы из философии. В этой новой парадигме реальность внешнего мира – не предмет доказательства, а предпосылка любого суждения о мире. И обнаруженные закономерности и успешные действия всякий раз оказываются ее новым подтверждением. Согласно Дильтею, стремление вывести «общезначимым и принудительным образом из фактов сознания существование чего-то трансцендентного сознанию возникло в недрах недостаточно критической мысли» [12, с.110].

В этой новой парадигме переворачивается основное отношение гносеологии: познание рассматривается как вторичное, выведенное отношение, первичным является практика жизни. Этот тип философского мышления «с точки зрения жизни» можно назвать антропологическим. Здесь за основу берется не абстрактный гносеологический субъект, а конкретный исторический человек (у Дильтея – «структура конкретного акта жизнеосуществления»). В этом случае теория познания должна принимать известные предпосылки как материального, так и формального характера, касающиеся определений человеческой субъективности. Отсюда востребованность антропологических исследований на уровне теории. Как назвать ту теорию, которая должна быть положена в основу теории познания? Предлагались различные варианты: психология, внутренний опыт (результат самообнаружения), антропология (у Дильтея в некоторых случаях употребляется как синоним психологии). Вообще психология и антропология входят у Дильтея в первую группу наук – «теории первого порядка». Психология изучает законы и главные формы духовной жизни. Сравнительная антропология или этнология изучает «естественное членение человеческого рода и возникающее отсюда распределение духовной жизни в условиях земного целого и различиях духовной жизни на земле» [5, с.317]. Она включает сравнительное исследование различий культур в их связи с географическими, климатическими, расовыми и психогенетическими свойствами отдельных народов. Но вся совокупность этих свойств рассматривается не как физическая причина в истории, а как условие социально-исторического

развития. Поэтому антропология Дильтея – не физическая, а культурная или культурно-историческая, рассматривающая «естественную» натуру человека как элемент культуры.

Может ли мышление выйти за рамки субъективности? «С точки зрения жизни не бывает никакого доказательства посредством перехода от содержания сознания к чему-то трансцендентному. Мы лишь анализируем то, на чем в самой жизни основана наша вера во внешний мир. Фундаментальные предпосылки познания даны в жизни, и познание не может выйти за их пределы... Они суть не гипотезы, а исходящие из жизни принципы и предпосылки, которые включаются в науку в качестве средств, ее определяющих» [12, с.110]. Я не могу приобрести знания независимо от моей субъективности.

И еще в одном пункте ясно видно расхождение антропологической философии с гносеологической – в определении того, что мы обозначаем как «реальное». В промежутке от Канта до Ницше осуществляется поиск нового абсолютного принципа, из которого трансцендентальная философия должна объяснить как самосознание, так и предметную реальность. С точки зрения жизни (практики) реальность не является темой рассмотрения, а удостоверяется удовлетворением или неудовлетворением определенной потребности. Обосновывается статус реальности как инструментального опыта сопротивления. Вспомним Декарта и его поиск очевидности. Так вот Дильтей предлагает другое решение этой проблемы в рамках «прагматического» подхода: прежде всякого методического сомнения я практически уже имею дело с миром, дающим о себе знать в сопротивлении или способствовании моим намерениям.

Следующий шаг на пути обоснования новой парадигмы – анализ состава опыта сопротивления. Тезис о «целостности человеческой природы» выполняет при этом функцию фундаментального принципа: не изолированный процесс мышления, а «взаимосвязь жизни», в которой «влечение, воля и чувство» опосредствуются мышлением, образует основу объяснения.

В трактовке самосознания Дильтей расходится с Кантом. Проблема единства самосознания, обосновать которое безуспешно пыталась классическая философия, и вопрос о способе присутствия этого единства в сознании активно обсуждается и в современной философской антропологии. При ответе на вопрос о том: «Что такое Я?» или «Кого мы имеем в виду, когда говорим о нас самих?», нам предлагают обратиться к повседневному опыту, который убеждает нас, что самосознание существует. Дильтей предлагает уйти от субъект-объектной дихотомии: нельзя истолковывать самосознание в качестве отношения субъекта и объекта, как у Канта. Дильтей ищет точку, в которой содержание сознания и сам акт сознания не противостоят друг другу как субъект и объект. С этой целью он предлагает различать элементарную форму самосознания и его развитую форму, опосредствованную коммуникативными отношениями. Так, выделяются два аспекта рассмотрения проблемы: логико-философский и социально-генетический. На первом уровне мы имеем дело с простым фактом осознания некоторого состояния, переживаемого нашей самостью. На втором уровне «полного осознания» анализируется конституирование сознания Я посредством коммуникации и языкового выражения.

Дильтей ввел в философский оборот тезис «Что есть человек, говорит его история», направленный против идеи абсолютной достоверности самосознания в том виде, как она была сформулирована философами от Декарта до Гуссерля. Мысль об исторической идентичности человека сменяла у Дильтея также и принцип самотождественности сознания, лежавший в основе систем немецкого идеализма.

Дильтей не разрабатывает методологию наук о духе наряду с методологией наук о природе, а формулирует новое основание познания в целом, ориентированное на исторический и практический характер человеческой жизни и ее структурных форм. То есть к трактовке познания он подходит антропологически, понимая познавательные акты как способы практического осуществления человеческой жизни. Это позволяет ему освободиться от неразрешимых проблем новоевропейской философии сознания, таких как проблема реальности внешнего мира или другого «я». Находясь на точке зрения жизни и практики, а по сути – человека, он не отказывается от философии, а стремится найти рациональный философский язык для их понимания.

Дильтей предпринял попытку создать «систему положений, на которую в равной мере опираются и в которой получают надежное обоснование суждения историка, выводы экономиста, концепции правоведа» [5, с.273].

Дильтей – кантианец, он продолжает анализ трансцендентальных условий познания. В то же время важно учитывать его существенные расхождения с Кантом. Недостаточность обоснования и «остатки» метафизики в трансцендентально-философском подходе к познанию Дильтей связывает с некоторыми некритическими допущениями и предпосылками кантовского исследования познания. Это, во-первых, абстракция «гносеологического субъекта», положенная в основу кантовой критики теоретического разума. Несмотря на то, что Кант утвердил в качестве принципа познания конституирующую деятельность субъекта, в его системе восстанавливается разделение «теоретического» и «практического» разума на основе различения «явлений» и «вещей-в-себе». Это разделение приводит к тому, что в рамках познавательной сферы деятельность ограничивается лишь «формой голого мышления», замкнутой на пассивно воспринимаемый материал чувственности. Сфера же практического действия имеет сугубо нормативный характер, будучи строго отделена от теоретической рациональности.

В замыслы Дильтея входит прояснить «жизненность» и «историчность» человека, понять жизнь и формы ее рационального артикулирования из жизненно-практической взаимосвязи человеческого существования, не вставая на позицию абсолютного наблюдателя. Здесь мы видим методологическую установку, расходящуюся с классической: лозунг «нельзя выйти за пределы жизни» означает неустранимую контекстуальность мысли.

Итак, Дильтей отказывается от важнейшей предпосылки кантовского исследования познания – абстракции «гносеологического субъекта». Кроме этого, поскольку он стремится к обоснованию рациональных форм осмысления исторической жизни, а не чистого априорного знания, следует и отказ от другой фундаментальной предпосылки кантовской критики – абсолютной инстанции чистого разума, являющегося гарантом достоверности научного знания. Чистый разум как инстанция абсолютной значимости – постулат классической философии. Дильтей предлагает «исторический разум» – всегда конечный, относительный, зависимый от времени и условий, его принципы и правила пересматриваются, уточняются и дополняются в процессе общественно-исторического и научного опыта.

Дильтей критикует метафизический идеал всеобщности и необходимости познаний, высказываемых в синтетических суждениях априори: «Не постулирование окостенелой априорной способности познания, а лишь отталкивающаяся от целостности нашего существа наука об историческом развитии способна дать ответы на вопросы, которые все мы имеем предъявить философии» [5, с.274].

Н.Плотников предлагает назвать трансцендентальные условия познания, охарактеризованные Дильтеем, «относительное априори». Относительное в том смысле, что эти условия не познаются непосредственным усмотрением, а реконструируются из совокупности обусловленного ими, то есть опытного познания. Априорные условия, следовательно, определяются относительно актуальной области опыта, а не всего «возможного опыта», как утверждал Кант. В другом познавательном контексте сами эти условия могут выступать в качестве обусловленного, то есть предмета познания, требующего в свою очередь априорных предпосылок. Относительность априорных форм имеет у Дильтея еще один аспект, вследствие которого они могут быть названы «жизненно-практическим априори». Всякий познавательный акт всегда уже оказывается вторичным по отношению к комплексу жизненного опыта. Поскольку же таковой осуществляется не абсолютным субъектом, а конечными индивидами, существующими в историческом времени, постольку условия познания ограничены горизонтом жизнеосуществления и в этом смысле «относительны». Невозможно обрести точку опоры за пределами жизни и установить раз навсегда аподиктическую достоверность познания [12, с.51]. Жизнь первична, познание вторично.

На основе новой трактовки субъекта познания Дильтей стремится развить новую теорию познания не только гуманитарных наук, а любых наук. «В вышеописанной науке залегают первопринципы нашего познания, определяющие, в какой мере может существовать для нас природа, и первопринципы наших действий, объясняющие наличие целей, интересов и ценностей – основы всякого нашего практического общения с природой» [5, с.279]. Это не столько попытка построения «единой науки», сколько указание на фундировании всего нашего познания в опыте жизни. Дильтей утверждает необходимость реконструкции первичного опыта жизни, из целенаправленного конструирования которого формируется базис частных наук.

«Исключительно во внутреннем опыте, в фактах сознания» находит Дильтей опору для своей мысли. «Всякая наука начинается с опыта, а всякий опыт изначально связан с состоянием нашего сознания, внутри которого он обретает место, и обусловлен целостностью нашей природы» [там же, с.273]. Невозможно выйти за пределы этой обусловленности. Эту точку зрения Дильтей называет теоретико-познавательной и на ней строит здание науки вообще, а также самостоятельность наук о духе. «Предшествующая теория познания, как в эмпиризме, так и у Канта, объясняет опыт и познание исходя из фактов, принадлежащих к области голого представления. В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности. Меня мои исторические и психологические занятия, посвященные человеку как целому, привели, однако, к тому, что человека в многообразии его сил и способностей, это воляще-чувствующе-представляющее существо, я стал брать за основу даже при объяснении познания и его понятий (таких, как «внешний мир», «время», «субстанция», «причина»)» [там же, с.274]. Суть своего метода Дильтей определяет таким образом: «Каждую составную часть современного абстрактного, научного мышления я соизмеряю с целым человеческой природы, какую ее являют опыт, изучение языка и истории» [там же].

Требую от философии учета «целостного, полного, неискаженного опыта», Дильтей ставит тем самым вопрос об изначальном способе данности мира, еще не разделенного науками на отдельные предметные области» [там же, с.403]. Мы находим здесь у Дильтея явное выражение антропологизма: «Важнейшие составляющие нашего образа действительности и нашего познания ее, а именно: живое единство личности, внешний мир, индивиды вне нас, их жизнь во времени, их взаимодействие, – все может быть объяснено, исходя из этой целостности человеческой природы, которая в воле, ощущении и представлении лишь разворачивает различные свои *стороны*» [там же, с.274]. Он призывает философствовать исходя из антропологически интерпретированного опыта. «Эмпиризм, отнюдь не меньше, чем спекуляция, страдает абстрактностью. Образ человека как совокупности отдельных, атомарных ощущений и представлений... находится в противоречии с тем самым внутренним опытом, из элементов которого и возникло представление о человеке» [там же, с.404].

Дильтей стремился к преодолению разделения теоретического и практического разума. Результатом изолирования друг от друга «оснований познания и оснований морали» или теоретического знания и жизненно-практической «мудрости» является «кризис европейских наук», о котором говорил Э.Гуссерль [3]. Кризис выразился в одностороннем господстве теоретической рациональности и связанного с ней понимания практики как технического овладения природой.

В поисках решения проблемы Дильтей выдвинул проект объединения трансцендентально-философской концепции обоснования, в виде критического основоположения познания и действия, и жизненно-практической рефлексии, производимой в форме исторического понимания. Результатом синтеза и будет философия как самоосмысление. Если последовательно проводить точку зрения Дильтея на жизненно-практическую рациональность, следует рассматривать науку как форму деятельности, ориентированную на достижение целей жизненного мира, и строить обоснование науки, исходя из анализа ее целей. При этом идеал науки, стремящейся к абсолютной достоверности, уходит на второй план. Возможность же ее союза с житейской мудростью, проявляющейся в конкретных жизненных обстоятельствах, не отрицается.

В 1949 году Н.Гартман отметил, что антропология явилась реакцией на трудности, с которыми столкнулась теория познания – основная философская наука Нового времени. «Оказалось, что познание является лишь одной из многих связей сознания с окружающим миром. Реагирование, действие, любовь и ненависть являются другими, параллельными трансцендентными («выходящими за пределы сознания») отношениями, и кроме того, первичными, тогда как познание вторично и во временном отношении образуется также лишь в зависимости от них. В этом виделось указание на устройство человеческого существа, и поэтому науку о человеке пришлось поместить перед теорией познания» [2, с.320]. Однако, как справедливо полагает Н.Гартман, тот смысл, который вкладывала в слово «антропология» предшествующая традиция, недостаточен. «К истинному пониманию человеческого существа

относится, очевидно, знание о тех бытийных отношениях, в которых находится человек. Ибо человек – существо, зависящее от тысячи условий. ...Надо было понять человека, включая его сознание, исходя из его встроенности в целостность реального мира» [2, с.321]. Гартман отмечает, что в конце концов, возникла потребность создавать заново проблему онтологии, которую нужно создавать заново и которая в основе должна иметь категорию «становление».

Для постнищенской европейской философии первой половины XX века характерен «поворот к жизненному миру» и «конкретному субъекту». Предпринимается попытка найти в области антропологии, теории познания, философии религии, или эстетики теоретический выход из противоположности фактического осуществления познания и его идеальной значимости. И центральной становится проблема прояснения статуса субъекта в системе философских принципов. Наблюдается переход от понимания субъективности как чистого принципа обоснования познания к реконструкции «конкретного субъекта», охватывающей все способы отношения человека к миру. При этом речь идет не об отказе от измерения общезначимости, а наоборот, – о попытке сохранения трансцендентально-философского подхода. Субъект в его практической, культурной и языковой определенности рассматривается как инстанция intersubjectively значимых познавательных функций – таков в общем виде тезис концепции «конкретного субъекта», которая приходит на смену «философии сознания» XIX века. Эта теория критически направлена, в первую очередь, против основных абстракций, предполагавшихся традиционным пониманием философии как теории «чистого» познания – отвлечения от исторической определенности познания, от включенности субъектов в культурные контексты и от языкового структурирования познания.

Требования неокантианцев восстановить в правах разделение эмпирического и трансцендентального субъекта как инстанций бытия, с одной стороны, и значимости, с другой, следует рассматривать как реакцию на психологизм послегегелевской философии. Неокантианцы выступали с критикой «человека как целого», требуя в теории познания исходить из изолированного «теоретического субъекта». На этой почве построение антропологии было невозможно, поскольку трансцендентальный субъект («сознание вообще») превращался неокантианцами в чистый безатрибутивный акт, подобный платоновскому сверхбытийному Единому. О нем невозможно не только иметь никакое знание, но и никакое определение.

С нашей точки зрения, специфика конституирования философской антропологии XX века заключается в настойчивых усилиях по преодолению эмпиристско-натуралистической почвы антропологии. Решается вопрос о возможности постижения человеческой индивидуальности и ее онтологического статуса, отличного от способа бытия, как других предметов, так и идеальных сущностей. Для обоснования возможности постижения специфической формы бытия субъективности, подвергается критике натуралистическое объяснение психической жизни. Представители философской антропологии XX века формулируют задачи философской психологии или антропологии: прояснение специфического статуса той реальности, которая наделена способностью спонтанного, деятельного отношения к миру, а также определение условий возможности познания реальности душевной жизни или самопознания. При этом они в значительной степени опираются на методологию Дильтея.

Проведенный анализ показал, что Дильтеем проделана огромная работа, во многом неценная современниками, но востребованная в XX и XXI вв., по созданию дисциплинарной антропологии – общенаучной картины человека – и ее философского обоснования. Он создал проект антропологии познания. Инициированное им понимание сознания как оформленной в процессе индивидуации связи переживаний, через которую человеку дан мир, стало вполне успешно разрабатываться потом не только в философии, но и в науках о человеке.

Дильтей не использует понятие «философская антропология», но осуществленная им трансформация понимания познания оказала влияние на антропологизацию философского знания. Последняя очень тесно связана с преодолением кантовского представления о «чистом субъекте» в направлении истолкования познания как формы целерационального конституирования действительности историческим человеком.

В то же время основное внимание Дильтей уделил критике исторического разума, то есть формированию теории, системы категорий для разума, занимающегося познанием и

истолкованием истории. Его вклад в традицию критической философии (или трансцендентальной метафизики) заключается в расширении границ критики теоретического разума по сравнению с Кантом, в отказе считать категории разума априорными. Напротив, Дильтей призывает изучать их возникновение в процессе познания человеком своей истории, а по сути человек познает себя – свое собственное объективное проявление в истории. Именно это отличие конкретного подхода Дильтея от абстрактного подхода Канта следует подчеркивать. Всякий идеальный принцип, с его точки зрения, сам по себе не является вечной константой, раз навсегда данным; он также способен к изменению, любой идеальный принцип становится тем, чем он становится.

Можно предположить, что преодоление принципиального различия между науками о природе и науками о человеке в существенной степени опирается на методологию Дильтея. Конкретно – на сформулированное новое основание познания в целом, ориентированное на исторический и практический характер человеческой жизни и ее структурных форм. Антропологическая трактовка познания позволяет понимать познавательные акты как способы практического осуществления человеческой жизни.

Литература

1. Автономова Н.С. Идея символизма у И.Канта и Ж.Лакана /Н.С.Автономова //Труды семинара по герменевтике (Герменеус). Вып.1: Сб. науч. тр. – Одесса: Принт Мастер, 1999. – С.86-106.
2. Гартман Н. Старая и новая онтология /Н.Гартман //Историко-философский ежегодник-88. – М.: Наука, 1988. – С. 320-324.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология /Э.Гуссерль //Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 136-177.
4. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. Москва /В.Дильтей. – Иерусалим: Университетская книга, Gesharim, 2000. – 464 с.
5. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. /В.Дильтей; [под ред. А.В.Михайлова и Н.С.Плотникова]. – Т.1. – Введение в науки о духе; [пер. с нем. Под ред. В.С.Малахова]. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 762 с.
6. Кант И. Критика чистого разума /И.Кант; [пер. с нем.]. – М.: Мысль, 1994. – 592 с.
7. Кассирер Э. Логика наук о культуре /Э.Кассирер //Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998. – С. 7-154.
8. Колізії антропологічного розмислу /В.Г.Табачковський, Г.І. Шалашенко, А.М.Дондюк та ін. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2002. – 156 с.
9. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию /Ф.В.Лазарев, А.Брюс. – Симферополь: СОНАТ, 2001. – 264 с.
10. Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы /Л.А.Микешина. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.
11. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию /Х.Плеснер. – М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с.
12. Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея /Н.С.Плотников. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 232 с.
13. Степин В.С. Генезис социально-гуманитарных наук (философский и методологический аспекты) /В.С.Степин //Вопросы философии. – 2004. – № 3. – С.37-43.
14. Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации /В.С.Степин //Вопросы философии. – 1989. – № 10. – С. 3-18.
15. Табачковський В.Г. Полісутністне Номо: філософсько-мистецька думка в пошуках “неевклідової рефлексивності” /В.Г.Табачковський. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. – 432 с.
16. Юдин Б.Г. О человеке, его природе и его будущем /Б.Г.Юдин //Вопросы философии. – 2004. – № 2. – С.16-28.

Summary

Petrykovska O. Philosophical Substantiation of Human Sciences in the Context of Non-Classical Thinking. Article is devoted a philosophical substantiation of the humanitarian knowledge. The author represents the approach of V. Dilthey. German philosopher has brought the contribution to formation of a specific image of the social world which distinct from is borrowed from natural sciences samples. V.Dilthey's role in formation of disciplinary anthropology – a general scientific picture of the person is defined. The German philosopher allocated an anthropological approach, built on it the research program and it philosophically proved. Keywords: human sciences, nonclassical thinking, anthropology, experience.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-АНАЛІТИЧНА КРИТИКА ПСИХОАНАЛІЗУ

Окреслено специфіку екзистенціально-аналітичної критики філософії психоаналізу. Визначено, що екзистенціально-аналітична критика була спрямована на «психодинамічну концепцію», в якій несвідома сфера мотивації наділялася субстанціональними рисами, відповідно до чого психічна активність жорстко детермінувалася принципом задоволення, що знаходився в конфронтації з соціальними обмеженнями та заборонами. Наголошується, що воля до змісту онтологічно визначальніша в мотивації особистості, ніж фрейдівський принцип задоволення.

Ключові слова: інтенціональність, трансцендентність, життя, підсвідома духовність, свідомість.

Екзистенціально-аналітична психологія виникла в середині ХХ століття в руслі «гуманістичних» напрямів і шкіл, як альтернатива, з одного боку, позитивістсько-матеріалістичній психології, а з іншого – суб'єктивістської психології, представленої найбільш впливовими на той час, – біхевіоризмом і психоаналізом. До основних шкіл екзистенціально-аналітичного напрямку належать «Dasein – аналіз» швейцарських психологів Людвіга Бінсвангера і Медарда Боса, а також «екзистенціальний аналіз» австрійських психологів Віктора Франкла і Альфреда Ленгле.

Становлення екзистенціально-аналітичної психології відбувалося, загалом, у полеміці з психоаналізом. Її представники, оцінивши новаторські ідеї психоаналітичної методології, пов'язані з появою можливості аналізу «глибинної» мотивації та застосуванням методик герменевтики, піддали серйозній критиці низку тверджень метапсихології Зігмунда Фрейда, що стосуються структури та динаміки психічного. Наголосимо, що Фрейд не застосовував для характеристики свого методу терміну «герменевтика», проте фактично психоаналітична методологія, і в теоретичному, і в прикладному аспекті, була інструментом, що дозволяв через тлумачення фактів поведінкової експресії, сновидінь, символічної творчості розшифровувати мову несвідомого, заглибитись у сферу ірраціонального, що конститує душевне життя людини. Свій розвиток, як «глибинної герменевтики», психоаналіз отримав у творчості філософів П.Рікера, Ю.Габермаса та психолога А.Лоренца.

У своїй пізній праці «По той бік принципу задоволення» Фрейд розширив трактування ґрунтовних рушійних сил психічної активності, ввівши поняття «потягу до життя» (Lebensströbe) і «потягу до смерті» (Todesströbe), що позначають відповідно творчу, аналогічну платонівському Еросу, та енергію агресивну, спрямовану на саморуйнування. Проте визначальні принципи психодинамічної теорії при цьому збереглися [5, с.382-424].

Екзистенціально-аналітична критика, загалом, була скерована на «психодинамічну концепцію», в якій несвідома сфера мотивації наділялася субстанціональними рисами, психічна активність жорстко детермінувалася принципом задоволення, що знаходився у конфронтації з соціальними обмеженнями та заборонами. Функціонування психіки виглядало як складна механіка, що діє в обхід свідомості, шукає шляхи виходу сексуальної енергії та підтримки гомеостатичного балансу, як неодмінної умови нормальної життєдіяльності. Так само, критику спричинила «психогенетична» концепція, в якій темпоральна динаміка душевного життя особи ставилася у жорстку залежність від минулого, й елементи поведінкової експресії, діяльності та сприйняття розглядалися як симптоми комплексів і захисних реакцій, пов'язаних із психотравмуючими переживаннями раннього періоду життя.

Тим-то, у своїй критиці екзистенціально-аналітичні психологи звернули увагу на те, що Фрейд, який був противником класичної методології, не вдалося вийти за межі субстанціалізму і каузальних пояснювальних схем, засадничих для неї.

Яка ж можливість прояснення, в межах екзистенціально-аналітичної психології, вказаного Гайдегером недоліку методології психоаналізу, і яка відповідна лінія «деструкції»? Для з'ясування цих питань звернемося, перш за все, до критики В.Франкла, що вбачав основним недоліком, як фрейдівської метапсихології, так і загалом класичної методології, в неспроможності концептуалізувати *ноодинаміку* душевного життя. Поняття «ноодинаміка», етимологію якого складають старогрецькі: розум, можливість, потенція, потужність, можна

визначити як *можливість розуміння*, що відповідає гайдегерівському визначенню розуміння, як апіорі властивого людині «*уміння бути*». Тож, це вимір, в якому людина детермінується волею до смислу (Wille zum Sinn), що не може бути зредукованим до динаміки соматичного або суто психічного рівня. У зв'язку з цим Франкл наполягає на тому, що психологія повинна відповідати своєму імені, вона «повинна приділяти <...> увагу обом половинам цього імені – як психіці, душі, так і логосу» [4, с.322]. І справді, відповідно до принципів герменевтико-феноменологічного підходу, «логос» наукового пізнання, крім забезпечення доступності об'єкта для вивчення, організації та трансляції отриманого про нього знання, повинен виконувати функцію «герменевтичну», тобто бути здатним експлікувати смисл, що становить засаду існування цього об'єкту. Якщо «об'єктом» постає психічне, суть якого визначається настроєм, то воля є проявом у структурі інтенціональності базового модусу налаштованості – екзистенціальної тривоги, що явно або приховано детермінує душевне життя особистості.

Воля до змісту онтологічно визначальніша в мотивації особистості, ніж фрейдівський «принцип задоволення», що є, згідно з Франклом, проявом власне людського способу буття, єдності всіх численних форм буття людини, що є власне, умовою їх єдності. Аргументацію своїх тверджень Франкл підкріплює геометричними аналогіями і формулює їх у вигляді законів *дименціональної* (від англ. dimensional – просторовий) *онтології*.

Можливість абстракції суто психічного й суто соматичного вимірів людського буття не дає приводу для того, щоб постулювати відповідної дихотомії та заперечення спроможності його цілісного розуміння в межах науки [4, с.48-50].

Подібно міркує і Л.Бінсвангер. Він пише: «Проблема душі та тіла, хоча вона виникає з практичних наукових потреб, формується некоректно, бо наука не в змозі побачити те, про що йдеться, – це дві абсолютно різні наукові концепції реальності, які не можуть бути з'єднані жодною теорією і не можуть злитися воедино ніякою кількістю міркувань» [1, с.185].

Отже, суть першого закону дименціональної онтології полягає у тому, що екзистенціально-динамічний вимір душевного життя особистості конституований волею до смислу, є тим фундаментом, на засадах якого відношення «психічного» і «соматичного» можуть бути встановлені не постулатично і не гіпотетично, а як онтологічно достовірні кореляції.

Другий закон дименціональної онтології спрямований проти монізму в методології наук про людину: феномени людського буття не можуть бути зредуковані до одного з його вимірів [4, с.49]. Бінсвангер, зокрема, зазначає: «незважаючи на те, що картина людини, створена природознавством, охоплює всі сфери людського буття, вона нездатна ... передати те, як людина живе в середині кожної з цих сфер» [1, с.155]. Тож, запропонований Франклом метод дозволяє у найбільш чіткому і простому вигляді продемонструвати фундаментально-онтологічні твердження про інтенціональність і трансцендентність як сутнісні характеристики людського існування.

Досвід екзистенціально-аналітичної критики редукціонізму та детермінізму в метапсихології Фрейда підкреслює методологічно важливе твердження про неможливість за допомогою природничо-наукових редуктивних методик пояснити сутнісну динаміку душевного життя особистості, не зазнаючи при цьому помилки підміни апіорного рівня інтерпретації апостеріорним. Бінсвангер у статті «Фрейдівська концепція людини в світлі антропології», вказуючи на подібну помилку, пише: «...усе це відповідає методу природознавства загалом, який спочатку зводить світ до однієї події, позбавленої смислу, щоб потім дозволити людині тлумачити цю штучно об'єктивну подію «суб'єктивно» – навіть не дивлячись на те, що вже сталася зустріч (як це завжди відбувається) зі світом «обтяженим смислом». Так і «людина» зводиться до безглуздої події, що рухається і пригнічується сліпими силами, щоб тлумачити те, що в людському житті виходить за межі цих сил – а саме, смисл, – <...> як ілюзію, втіху або прекрасну подобу» [2, с.156-157].

У плані опрацювання цього питання ми зосередимося на концепції В.Франкла, що пов'язане з двома обставинами. По-перше, в «екзистенціальному аналізі» Франкла найсистемніше представлені основні ідеї та твердження екзистенціально-аналітичного напрямку психології, що має суттєве значення, якщо враховувати ту типову для цього напрямку проблему «структурування ідей і концепцій». По-друге, хоча Франкл не звертається у своїх працях до герменевтичної феноменології. Саме в його екзистенціально-аналітичній концепції є низка моментів, які засвідчують про її принципову конгеніальність цьому підходові.

У початкових дефініціях смислу життя у Франкла діє принцип феноменологічної редукції, який, відповідно до екзистенціально-аналітичної структури кола герменевтики, зводить дослідницьку увагу до онтологічно-апріорних умов розуміння цього феномену. Тож основними характеристиками смислу життя тут є *трансцендентність* і *унікальність*. «Трансцендентність» смислу означає у цьому випадку вихід за межі щодо психосоматичної сфери буття особи. Смысл не може бути виведений з потреб і бажань особистості, тобто, пояснений за допомогою каузальних редукцій, проте, будучи таким він не індиферентний щодо її існування, однак звернений до неї як життєве завдання, розв'язання якого залежить виключно від цієї особистості. Звідси впливає «унікальність» смислу життя, який «відрізняється від людини до людини, з дня на день і від години до години [3, с.246]. Тобто унікальність смислу зв'язана, з одного боку, з неповторністю особистості, з іншого, з тимчасовою унікальністю ситуацій її буття-в-світі, що характеризує його історичність. Тож, визнаючи неспроможність загальних уявлень про смысл життя, екзистенціальний аналіз так само не задовольняється і можливістю визначити цей феномен, ґрунтуючись виключно на рефлексії. У рефлексії ми можемо зайняти скептичну позицію стосовно існування смислу життя на тій підставі, що не зрозумілий онтологічний статус суб'єкта, як джерела інтенції смислу.

Отже, екзистенціально-аналітична дефініція смислу життя полягає у його визначенні як унікальної трансценденції душевного життя особистості, а з'ясування питання з власної детермінації психічної динаміки повинно полягати в завданні визначення екзистенціально-телеологічного оптимуму умов пошуку та реалізації особистістю смислу свого життя. Експлікація цих умов ґрунтується у Франкла на аналізі феномену свободи в його сутнісному зв'язку з інтенціональністю, внаслідок чого, критеріями свободи тут постають ставлення особистості до чинників, що зумовлюють її існування. До цих чинників Франкл відносить спадковість, соціальне середовище та потяги.

Свобода щодо спадковості ґрунтується, на думку Франкла, на тому факті, що «духовна екзистенція не передається, не успадковується від батьків». Здебільшого, свобода щодо спадковості є певною незалежністю мотивації особистості стосовно генетично зумовлених типологічних рис особистості її психічного складу, складників її характеру. Характер визначає індивідуальний стиль, форму діяльності, однак не суть мотивів, які знаходяться у волі особистості. Можна також сказати, що людина не є автором своєї самореалізації за формою, як носій універсальних властивостей людського роду, а так само «продуктом» певного культурно-історичного середовища, проте вона автор своїх учинків і своєї самореалізації за змістом, бо вільно або мимоволі, усвідомлено або не усвідомлено, в кожен момент вона вибирає одну із запропонованих можливостей розуміння і дії, залишаючи нереалізованими інші. Володіючи цією свободою, особистість фактично відповідальна за те, як реалізують (або не реалізують) вибрані нею можливості.

Отже, в екзистенціальному аналізі Франкла, іманентну сферу динаміки душевного життя особистості складає власна фактична зумовленість її буття-в-світі, а трансцендентну сферу – смысл її існування. Тож, екзистенціально-телеологічна детермінація психіки полягає у тому, що всі універсальні чинники, що складають іманентну сферу завдяки вільному вибору, можуть бути вбудовані в унікальну перспективу трансцендуючого відношення до смислу. Франкл фіксує цю можливість так: «... я не лише вчиняю відповідно до того, що я є, а й постаю відповідно до того, як я вчиняю» [4, с.114]. Відповідно до цієї кругової структури екзистенціальної динаміки, складник її свобода не тотожна свавіллю або випадковості. Тобто, як спрямована проти «пандетермінізму» в розумінні психічної динаміки, екзистенціально-аналітична концепція змісту протистоїть так само індетерміністському розумінню умов вільного вибору, яке Франкл визначає як «*потенціалізм*» і «*калейдоскопізм*» [4, с.70-71].

Під «потенціалізмом» учений має на увазі твердження представників «гуманістичної психології» (А.Маслоу, Г.Олпорт, К.Роджерс, К.Гольдштейн) про прагнення особистості до *самоактуалізації* як вищого в ієрархії потреб рівня. Суть цього постулату полягає у припущенні, згідно з яким усе, що формується під час розвитку особистості, потенційно присутнє у її психосоматичній структурі вже при народженні, і її основне життєве завдання полягає в тому, щоб, всупереч детермінуючій дії соціального середовища, максимально реалізувати цей потенціал. «Потенціалістським», по суті, є, на думку Франкла, і засади «індивідуальної психології» А.Адлера про прагнення особистості до самоствердження і

зайняття незалежної позиції в її соціальному оточенні. На відміну від «гуманістичних» концепцій, самореалізація тут є не так актуалізацією вкладеного природою потенціалу, як компенсацію природжених недоліків і пов'язаного з ними відчуття неповноцінності. Отже, у «гуманістичній» і «індивідуальній» психології, смисл, яким мотивований вільний вибір особистості, зводиться до реалізації нею своєї індивідуальності, а призначення її свободи – до пошуку та створенню сприятливих для самореалізації умов.

За допомогою терміну «калейдоскопізм» Франкл характеризує концепцію Ж.-П.Сартра, в якій буття людини ототожнюється з його проектом, а смисл цього буття – з результатом «проектування», як нічим не зумовленого, вільного ствердження цінностей.

Виникає питання: як можна говорити про неодмінні умови вільного вибору й розуміти трансценденцію, виходячи з іманентної сфери? Відповіддю на ці питання у Франкла є концепція «*підсвідомої духовності*». «Складник підсвідомої духовності містить джерела і коріння всього усвідомлюваного. Іншими словами: ми знаємо і визнаємо не лише несвідоме у вигляді потягів, а й духовне несвідоме», – стверджує Франкл [4, с.96]. Тобто, як і фрейдівське «несвідоме», підсвідома духовність є глибинним шаром людської психіки, який, проте, співвідноситься не з біологічними інстинктами і загалом адаптивно-гомостатичною детермінацією, а з детермінацією екзистенціально-телеологічною. Тож, підсвідома духовність є *екзистенціальною тривоگو* як переживанням «розриву» в іманентній детермінації психічної активності, який може слугувати феноменологічною очевидною підставою онтологічної реальності особистості. У ній одночасно присутні, з одного боку, розуміння особою фактичної зумовленості й обмеженості свого екзистенціального досвіду і, з іншого боку, розуміння своєї автономності, що виявляється в здатності передбачати темпоральну цілісність і смисл свого буття-в-світі. Оскільки смисл є унікальною трансценденцією, для його виявлення недостатньо, по-перше, способів цілепокладання і ціннісних уявлень, що містяться в соціальному досвіді особистості.

Відзначаючи дорефлексивний і трансцендентальний характер динаміки підсвідомої духовності, Франкл пише: «будь-яке пізнання, оскільки воно здійснюється людиною, прив'язане до точки опори. Однак там, де знаходиться ця точка опори, не має предмету, тому суб'єкт ніколи не може остаточно стати своїм власним об'єктом. Повна саморефлексія, проте, не лише неможлива, а й не потрібна, адже в завдання духу не входить спостерігати і відображати самого себе. Сутність людини включає спрямованість зовні, не щось або на когось, на справу або на людину, ... і лише оскільки ми інтенціональні, остільки ми екзистенціальні; лише тією мірою, якою людина духовно співпричетна чомусь або комусь, духовній або іншій сутності, лише в міру такої співпричетності людина співпричетна собі» [4, с.100].

Самотрансценденція, як сутнісна інтенціональна властивість людської психіки, виявляється, на думку Франкла, у феномені *совісті*. У екзистенціально-телеологічному розумінні, *совість* не тотожна фрейдівському «Над-Я» – сукупності моральних розпоряджень, висунутих особистості її соціальним оточенням поза її волею. У «психодинамічній» концепції Фрейда, що пояснює моральне відчуття і поведінку його каузальною редукцією до потягів, простежується виключно конвенціональна природа моральних цінностей, а їх дотримання постає зумовленим прагненням людини знайти компроміс між інстинктивною та соціальною інстанціями своєї психіки, забезпечити, тим самим, душевну рівновагу й уникнути внутрішніх конфліктів. Екзистенціональний аналіз виявляє абсолютно іншу мотиваційну динаміку, і принциповим для нього є факт, що засвоєння особою моральних норм і дотримання їх було б в принципі можливим, якби не мало своєю передумовою екзистенціальну детермінанту, яку Гайдегер позначив як *воля-мати-совість*. Франкл стверджує: «у людини не існує такої речі, як *моральний потяг*, або навіть *релігійний потяг* у тому розумінні, який мається на увазі, коли говорять, що людина детермінована ґрунтовними інстинктами. Людина не прагне до моральної поведінки; у кожному конкретному випадку вона вирішує поступати морально. Людина чинить так не для того, щоб задовольнити моральний потяг і мати чисту совість, вона чинить так заради справи, якій вона себе присвятила, або заради людини, яку вона любить, або заради свого Бога» [3, с.246].

Іншою принциповою для екзистенціального аналізу совісті обставиною є її інтуїтивний характер. Тож совість, згідно з Франклом, є «органом смислу». Оскільки смисл завжди унікальний, він не може бути сконструйований із загальноприйнятих або універсальних уявлень про можливе і належне, проте виявляється завдяки *заклику совісті* (Гайдегер), що підказує особі оптимальне для ситуації, в якій вона знаходиться, рішення. У вчинку, що

реалізовує смисл, особа мотивується на ту або ту дію, а не підганяє його під універсальний імператив або просто вигідні, з погляду пристойності, норми.

Зауважимо, що у Франкла поняття совісті не є суто етичною категорією. Це пов'язано з тим, що підсвідома духовність (екзистенціальна тривожність), як джерело самотрансценденції і волі розглядається, в цьому випадку, як засада до морального або релігійного почуття, так і загалом будь-якого іншого ціннісного досвіду. Ключовим у розумінні екзистенціально-телеологічної детермінації душевного життя особистості є її ставлення до смерті. Кінцевість, тимчасовий характер, не просто є притаманними рисами буття, за Франклом, а й допомагають зробити його осмисленим [3, с.192].

Висновок. Окреслені твердження екзистенціально-аналітичної критики психоаналізу стали засадничими у формуванні багатьох шкіл та напрямів сучасної зарубіжної філософії.

Література

1. Бинсвангер Л. Бытие в мире /Л.Бинсвангер. – М., СПб., 1999.
2. Бинсвангер Л. Экзистенциально-аналитическая школа мысли /Л.Бинсвангер //Экзистенциальная психология. – М., 2001.
3. Франкл В. Доктор и душа /В.Франкл. – СПб., 1997.
4. Франкл В. Человек в поисках смысла /В.Франкл. – М., 1990.
5. Фрейд З. Психология бессознательного: Сборник произведений /З.Фрейд. – М., 1989.

Summary

Goyan I. Existential-Analytical Review of Psychoanalysis. The article deals with the analysis of the existential-analytical review of philosophy of psychoanalysis. The existential-analytical review is established to have been directed onto the "psycho-dynamic conception" which attributes the substantial features to the subconscious sphere of motivation, with psychical activity being strictly determined by "the principle of satisfaction" which confronted the existing social limitations and prohibitions. It is accentuated that the will for meaning is ontologically more determining in personal motivation than Z. Freud's "principle of satisfaction". Keywords: intentionality, transcendentality, will for meaning, meaning of life, subconscious spirituality, consciousness.

УДК 1:3; 001.8:3

© Станіслав Оржеховський
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

КРИТИКА ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ЯК УЧЕННЯ ПРО “НАУКУ НАУК”

Обґрунтовується теза, що в соціальній феноменології існує неусвідомлене ототожнення понять «об'єкт» і «предмет» пізнання. Таке ототожнення наявне в фундаментальній онтології, герменевтиці, прагматизмі, що виявляється через протиставлення вказаного ототожнення класичній феноменології Гусерля.

Ключові слова: феноменологія, інтенціональність, картина світу, інтерсуб'єктивність.

Як відомо, феноменологія, що зародилась як трансцендентально-дедуктивна філософська система в межах філософії Гусерля, його учнів та однодумців, дуже швидко перетворилася на розгалужений філософський напрям дослідження засад наукового пізнання суспільства, представники якого сповідували іноді протилежні твердження щодо одних і тих самих питань, відходячи тим самим від первісних інтенцій її засновника. Як класичний приклад, тут можна навести Мартіна Гайдегера, учня Едмунда Гусерля. Гайдегер надав основній процедурі гусерліанської феноменології, феноменологічній редукції або феноменологічному «епохе» зовсім іншого значення: «Для нас феноменологічна редукція означає зведення феноменологічного погляду від будь-якого визначеного схоплення сутнього до розуміння буття цього сутнього (накиданню в напрямі способу неприхованості буття)» [5, с.36] Таке розуміння феноменологічної редукції цілком відрізняється від Гусерлевого, оскільки вона в нього є утриманням від суджень про існування смислів реальності, даної суб'єктові.

Однак можна з певністю сказати, що після смерті Гусерля його послідовники відійшли від гусерліанської розробки трансцендентальних структур суб'єкта і на основі цього відходу від філософії як метанауки, що обґрунтовує інші науки, зосередили свою увагу на розробці феноменологічної психології та соціальної феноменології. Іншими словами, ідея Гусерля про те, що фундамент науки треба шукати поза межами науки (трансценденталізм) не підтримується найбільш відомими його учнями, які починають розробку поняття про окрему науку як фундамент науки (герменевтика, психологія, соціальна феноменологія).

Для нас важливою є соціальна феноменологія, натомість феноменологічна психологія, хоча вона й перегукується із соціальною феноменологією, не займається безпосередньо проблемами суспільства та соціального пізнання. Соціальна феноменологія зосередила свою увагу на інтерсуб'єктивності та життєвому світі. І якщо для Гусерля ці поняття були допоміжними в обґрунтуванні цілісної системи структур трансцендентальної суб'єктивності, то для Шюца та його послідовників вони стали основними категоріями їх суспільно-філософських уявлень [див.: 3, с.87]. Наше завдання полягає в тому, щоб з'ясувати, у чому наукова обмеженість концепцій суспільства не тільки соціальної феноменології, а й гусерлівської феноменології.

Актуальність теми. Сучасна цивілізація переживає важкі часи, пов'язані з тим, що засоби людини для перетворення дійсності зросли незрівнянно з морально-духовним рівнем. Тобто розвиток духовності дедалі більше відстає від рівня розвитку матеріально-виробничого. Це добре розуміють філософи і науковці як у нас, так і за кордоном. У цьому відношенні цікавою виглядає феноменологія з її пізньогусерлівською інтенцією подолання кризи, тоді ще не глобальної, а лише західної цивілізації, через повернення до буденного світу людини, або життєсвіту, й виникнення нової наукової філософії та подальший розвиток Гусерлевих ідей у контексті розробки методології гуманітарних наук, зокрема соціальної феноменології. Адже створення релевантної щодо людини методології є головним завданням гуманітарних наук.

Ця тема розробляється в наукових статтях і монографіях професором В.Чуйком, зокрема в його монографії "Когнітивізм як об'єкт когнітології". Можна також назвати до таких до цієї проблематики праці таких авторів, як Славој Жижек, І.Добронравова, Н.Смирнова, Л.Микешина, В.Стьопін, П.Гайденко, М.Мінаков, В.Кебуладзе і ін.

Тож **метою** статті є критика соціальної феноменології як методологічної засади науково-гуманітарного пізнання. Своє **завдання** автор додає в тому, щоб порівняти гусерліанську феноменологію з соціальною феноменологією, дослідити їх методологічні засади, а також вирізнити феноменологію як учення про "науку наук" і трансцендентальні основи наукового пізнання.

Перш за все потрібно зазначити, що наука, яка виникла у Новий час, мала свої особливості, пов'язані зі сприйняттям дійсності. Ці особливості характерні не тільки для науки, а й для епохи Нового часу загалом, відрізняючи цю епоху від попередніх епох європейської історії. Найбільш ґрунтовно, як видається, вони викладені в статті Мартіна Гайдегера "Час картини світу", де філософ відзначає основні особливості епохи Нового Часу: «До сутнісних явищ Нового часу відноситься його наука. Близьке за масштабом явище – машинна техніка. Її було б неправильно тлумачити просто як застосування новоевропейського математичного природознавства на практиці. Сама машинна техніка є такою самостійною видозміною практики, коли сама практика починає вимагати застосування математичного природознавства. Машинна техніка – це наразі найбільш виразний вияв сутності новоевропейської техніки, що збігається з сутністю новоевропейської метафізики. Третє рівносутнісне явище Нового часу – процес входження мистецтва у горизонт естетики. Це означає: художній твір стає предметом переживання і відповідно мистецтво розцінюється як вираження життя людини. Четверте явище Нового часу ознаменоване тим, що людська діяльність розуміється й організовується як культура. Культура тепер – реалізація верховних цінностей шляхом культивування вищих людських чеснот. Із сутності культури випливає, що як таке культивування вона починає в свою чергу культивувати і себе, і в такий спосіб стає культурною політикою. П'яте явище Нового часу – десаκραлізація, обезбоження. Цей вираз не означає простого вигнання богів, грубого атеїзму. Обезбоження – двоїстий процес, коли, з одного боку, картина світу дехристиянізується, оскільки в основу світу підводиться нескінченне, безумовне, абсолют, а з іншого – християнські церкви осучаснюються, перетлумачуючи своє християнство у світогляд (християнський світогляд). Обезбоженість є станом розв'язності щодо суті Бога і богів. В її укоріненні християнським церквам належить головна роль. Проте обезбоження аж ніяк не виключає релігійності, а, навпаки, завдяки їй ставлення до богів уперше тільки й перетворюється на релігійне переживання. Якщо це відбулось, отже, боги зникли. Виникла порожнеча, що заповнюється історичним і психологічним дослідженням міфу» [3, с.93].

Ці сутнісні явища Нового часу, до яких належить також і наука, мали своїм джерелом зміну ставлення до світу в зазначену епоху. Перш за все це виражається в тому, що світ, починаючи з Нового часу, розуміють як розділений на дві сфери – об'єктивну та суб'єктивну. А людина як суб'єкт, здебільшого індуктивістськи, є точкою відліку для сутнього, яке розуміють як об'єкт. Сутнє тут постає як дане “перед” суб'єктом для його розгляду та розрахунку. В цьому також виражається і суть новосвітової науки, де математика є лише певним видом розрахунку щодо сутнього. Коли, виходячи з гомогенних простору та часу, можна статистично розрахувати закони буття цього сутнього. А дослід, спрямований на те, щоб так само зробити сутнє спроможним бути прорахованим. При цьому історична наука, за Гайдеггером, має свою особливість у тому, що на відміну від природничих наук, вона вирізняється неточністю. Проте головне в історичній науці тлумачення, тобто приведення до загальної зрозумілості, яке також слугує для розрахунку сутнього в загальній схемі. «В історичних науках, не менше ніж у природничих, метод має на меті представити історію як щось усталене і зробити її предметом. Предметною історія може стати, тільки якщо вона відійшла в минуле. Встановлене в минулому, те, на що історичне тлумачення перераховує одиничність і несхожість усякої історичної події, є що завжди-вже-колись-часом-буле, придатне для зіставлення. В постійному зіставленні всього з усім самозрозуміле виходить у загальний знаменник, утверджуючись і закріплюючись як загальна схема історії» [4, с.98].

З іншого боку ми знову маємо звернутися до антропологічного виміру науки. Тут потрібно зробити певні зауваження. Наука може існувати тільки на межі ідеального виміру людського буття та практичного виміру, який визначається тим самим ідеальним виміром, адже, як ми знаємо, факти мають теоретичне навантаження в науці. З цього твердження, як відомо, фактично й вибудовується історична школа філософії науки, де виникла потреба пояснити історичний розвиток науки. Тут ми повинні звернутися до поняття про те, що дійсність у своїх сутнісних вимірах відображується у свідомості людини; це уявлення було притаманне не тільки марксизму чи першому позитивізму, а червоною ниткою проходить через розвиток західної цивілізації. Перш за все дійсність відображується не безпосередньо, а в різних варіантах – то за допомогою суспільно-виробничої практики, то за допомогою культури, то за допомогою мови. Отже, як нам у такому випадку прийти до самої дійсності, або, як казав Гусерль, до самих речей? Звісно, для марксизму, який ми будемо враховувати й далі, такої проблеми немає, адже сама суспільно-історична чи перетворювальна практика забезпечує в діалектичному русі доступ до реальності через відображення. Однак такий безпроблемний рух якраз не пояснює того, чому в науці теорія зазвичай передують практиці, тому що практика, або мова, або культура є незмінними і самототожними у своєму відтворенні на основі одних і тих самих методів, що є у розпорядженні науковця чи в рамках буденної картини актора цього світу. Отже, постає питання: як виникає нове знання, як воно стає надбанням науковця чи людини життєвого світу?

Тут заявляє про себе передусім сама дійсність, яка не хоче вписуватись у рамки уявлень людини про неї. Людина нерідко постає перед проблемою, яку не може розв'язати тими засобами, що наявні в рамках існуючого життєвого світу чи, наприклад, у марксизмі, суспільно-перетворювальної практики. У цьому контексті можна говорити про науку, коли реальність стає джерелом суперечностей, стає проблемною, і науковець чи дослідник змушений виходячи з наявної проблеми, використовувати всі доступні засоби і створювати нові варіанти розв'язання. Об'єктом наукового пізнання є реальність, яка усвідомлена суб'єктом як об'єктивне джерело суперечностей.

Зазначені суперечності можуть усвідомлюватися в різних формах: знання про своє незнання; обґрунтована проблема; визначена задача; слушне запитання. Тим самим, за умови дотримання запропонованого, маємо людину, озброєну усвідомленням відношення існуючих знань до існуючої незалежно від них дійсності. Озброєність у цьому випадку полягає в тому, що це відношення має феноменологічно та інтерсуб'єктивно визначений характер. Усвідомлена й осмислена проблема визначає коло властивостей, якими людина має цікавитися, вважати для себе істотними, обґрунтовано залишаючи інші поза своєю увагою як другорядні. Тобто усвідомлене ставлення стає інструментом визначеної дії уяви, уваги розуму. Відповідно в теорії наукового пізнання лише людина або група, яка усвідомлює своє незнання, може називатися суб'єктом пізнання.

Формування уявлення про окремі властивості речей на основі рефлексії ставлення суб'єкта до об'єкта може супроводжуватися визначенням у межах різних існувань окремих частин, які визначені суб'єктом як пов'язані з усвідомленими проблемами. Відбувається предметизація. Предметом наукового пізнання називають властивості, відношення, процеси, виокремлені суб'єктом пізнання за допомогою принципів» [8, с.80]. Однак такий спосіб ставлення до дійсності не має нічого спільного з тим досвідом, який вона мала раніше, при цьому створюючи щось нове – включаючи не тільки науки, а й життєвий або буденний світ.

Отже, людина в процесі свого життя стикається із ситуаціями, де її досвід нічим не може зарадити; це стає причиною того, що людина в процесі перебігу розв'язання, стає у свідоме ставлення до проблеми. І тут вступає в дію кантівська здатність уявлення, що він її приписував трансцендентальному суб'єкту. Адже сутність суб'єктивності якраз виростає з того, що вона може відрізнити дійсність від себе. «І тільки Бажання перетворює Буття, що само собі розкривається в пізнанні (істинному), в певний "об'єкт", що розкрився певному "суб'єктові" як відмінність суб'єкта від об'єкта, відмінного і йому "протиставленого". Тільки у своєму бажанні і за допомогою Бажання, а краще сказати, як такого, стверджується і розкривається людина – розкривається собі та іншим – як певне Я, як Я, по суті своїй відмінне від Не-Я і радикально йому протиставлене. Я (людське) – це Я Бажання, чи то "якогось", чи то Бажання як такого» [2, с.11].

Отже, людина як самосвідомий суб'єкт постає носієм бажання, що протиставляє себе навколишньому світові. У цьому, як зазначає Славою Жижек, криється небезпека того, що в свободі своїх бажань, у своєму вільному самовиявленні людина так або так самодеконструюється. «На цьому неможливого "нульовому рівні" ми маємо лише чисту порожнечу суб'єктивності, що протистоїть великій кількості примарних "часткових об'єктів", які, власне, являють собою приклад лаканівської *lamella*, невмирущий об'єкт-лібідо. Або – якщо висловити це по-іншому – потяг до смерті не є самим до-суб'єктивним ноуменальним Реальним, а є неможливим моментом "народження суб'єктивності", негативного жесту скорочення/виходу, що замінює реальності на *tombra disjecta*, на низку органів, які символізують "безсмертне" лібідо Потворне Реальне, що його приховують ідеї Розуму, не є ноуменальним, воно є тим первинним простором "дикої" до-синтетичної уяви, неможливою цариною трансцендентальної свободи/спонтанності в її найчистішому вигляді, що передує своєму підпорядкуванню будь-якому само-встановленому Законові, цариною, що мерехтливо з'являється у різноманітних "надзвичайних" зразках пост-Ренесансного мистецтва, від Ієроніма Босха до сюрреалістів. Царина ця є уявною, проте вона ще не є Уявним *qua* дзеркальною ідентифікацією суб'єкта з фіксованим образом, тобто не є такою, що передує уявній ідентифікації як тому, що є формуючим для его» [6, с.68].

Щоб пояснити цей феномен, Жижек звертається до гегелівсько-маркситської діалектичної традиції. В цьому контексті, прилаштовуючи певним чином уявлення Гегеля про збіг субстанції та суб'єкта, для нього ця свобода стає не тільки характеристикою самого суб'єкта, а постає до певної міри характеристикою самого світу у вигляді його незавершеності, його принципової неузгодженості та його непередбачуваної спонтанності. Якщо висловлюватись образно, узгодженість світу закладена в його неузгодженості, а цілісність потребує нецілісності, іншими словами, виявлення сутності сутнього завжди має певний рівень свободи і непередбачуваності стосовно цього сутнього і часто такою мірою, коли саме сутнє не впізнається в цьому виявленні. Ця неузгодженість самого світу, що перекликається з неузгодженістю самого суб'єкта як частини цього світу, якраз і вимагає постійної саморефлексії суб'єкта по відношенню до самого себе, адже зміна уявлень щодо світу є постійним процесом пошуку узгодженості уявлень зі світом і, отже, постійним процесом пошуку істини.

Звідси ми маємо відповідну модель розвитку людського, в тому числі й наукового знання. Дійсність постає для нас неузгодженою навіть на етапі простого сприйняття, адже, як довів Кант, навіть на цьому етапі вже задіяний розсудок з його здатністю уявлення. Для того, щоб узгодити цю дійсність, ми повинні періодично звертатися від простої діяльності, яка опирається на відтворення певних алгоритмів, до розумового розв'язання неузгодженості, що постає для нас перш за все як проблемність. Цей процес стосується й розвитку наукового знання. Тобто розвитком нашого знання рухає не просто практика як суспільно-перетворююча діяльність, а саме проблемність, як неможливість продовжувати практичну діяльність. На основі певної проблеми суб'єкт припиняє діяльність і, усвідомлюючи проблему, шукає її розв'язання за допомогою розуму з наявних засобів або створює, чи точніше, планує створити нові засоби розв'язання проблеми. «Отже, взаємодіючи з реально існуючими речами, створеними людьми, індивід навчається специфічним людським способам діяльності, які предметно наявні в формах існування речей культури: речі, існуючи окремо, унікально, неповторно, нестандартно, постійно корегуються діями людини відповідно до загальних норм, правил, знань. Речі ремонтують, конструюють, видозмінюють, використовуючи знання, правила, загальні уявлення. Водночас і саме знання, загальні правила можуть поставати як унікальний предмет, одиничне, нестандартне існування, що потребує ремонту, видозмін, конструювання. Творення, перетворення, вдосконалення знань, загальних норм, правил відбувається у формі виявлення суперечностей, парадоксів, антиномій, що предметизують знання, вимагаючи від людини власної вольової активності у взаємодії з ними. Через суперечність, яка не розв'язується відомим загальним

способом, сама людина, її одинична унікальна активність набуває рис неповторного існування. У розумної людини ця неповторність супроводжується володінням самою собою. Тож стандартизованість і визначеність загальними правилами, знанням активності людини стосовно окремих речей завжди супроводжується проблемністю ситуацій, в яких людині як унікальній обставині доводиться ставати творцем своїх власних правил. Ставати думаючою [Еросом], розумною, такою, що самостійно з'єднує неповторні властивості одиничного зі створеним, а потім відтворюваним тотожним чином за допомогою загального правила» [8, с.66].

Але такий підхід передбачає дві протилежні позиції по відношенню до дійсності які можна назвати теоретичною та праксеологічною. Ці дві позиції так або так реалізовувалися стосовно знання світової історії. Суть їх полягає в тому, що перша, філософсько-теоретична або споглядальна позиція передбачає, що людина, яка здійснює пізнання, бере за першооснову певну субстанцію та в процесі пізнання тільки приписує їй певні властивості. Таке споглядальне пізнання цілком узгоджується з демаркацією Поппером науковості, де науковість знання визначається здатністю бути фальсифікованим. А позаяк у процесі такого пізнання фальсифікація неможлива – ми не можемо визначити межі такого пізнання, то воно і не є науковим.

Друга позиція передбачала погляд на пізнання, що може реалізуватися тільки в процесі практично-перетворювальної діяльності та передбачає виявлення в процесі діяльності недоліків у методах і алгоритмах цієї діяльності та подолання їх, що зумовлюється самою практикою. Сам вибір предмета пізнання зумовлюється практичною потребою та корисністю для суб'єкта. Тобто пізнання реалізовується для практики і в процесі практики. Такий підхід був характерний і для марксизму, і для американського прагматизму, частково – для німецького екзистенціалізму.

В соціальній феноменології, зокрема в її засновника Альфреда Шюца, “верховна реальність” практичної настанови є основою життєвого світу, а всі інші замкнуті смислові реальності так або так з нею пов'язані. Тому головний недолік соціальної феноменології полягає в тому, що інші автономні смислові реальності, такі як фантазія, сновидіння чи навіть наукова теорія, можуть нами пізнаватися тільки тоді, коли вони усвідомлені в практичному контексті, або в межах верховної реальності практичної настанови. Фактично пізнання в соціальній феноменології ототожнюється з практикою, що цілком корелюється з прагматизмом і марксизмом. Незважаючи на те, що сам Шюц заперечує, що в пізнанні людина може керуватися тільки прагматичним мотивом користі та вигоди, як це в американському прагматизмі [див.: 10, с.225], але пізнання, навіть тоді коли воно не підкорюється практиці, в нього обмежене цією практикою і сама практика визначає це пізнання – суспільно-індивідуальна практика і прагматика життєвого світу. «Стосовно інших царин дійсності замкнутої смислової структури життєсвіт повсякденності є переважною реальністю. Причини цього ми вже ретельно розглянули: він є цариною моїх тілесних дій, він чинить опір, який вимагає напруження, щоб його подолати. Повсякденність ставить переді мною завдання, і мої плани я мушу здійснювати в ній. Він дає мені змогу здійснювати в моїх спробах мої цілі, бути успішним або зазнавати невдачі. Завдяки моїм впливовим діям я втручаюсь у повсякденну дійсність і змінюю її. Я можу перевіряти сам і давати перевіряти іншим результати моїх впливових дій як події всередині інтерсуб'єктивного і тому “об'єктивного” світу – при цьому незалежно від суб'єктивного процесу їх створення, незалежно від тієї обставини, що вони викликані моїми діями. Я поділяю цю дійсність з іншими людьми, з якими я маю як спільні цілі, так і спільні засоби здійснення цих цілей. Я впливаю на інших людей, вони впливають на мене, ми можемо діяти разом. Життєсвіт повсякденності є дійсністю, в якій можливе взаємне порозуміння» [9, с.49]. При цьому, не враховується описана, наприклад, Жижеком, суб'єктивна-об'єктивна діалектика недостатності-надмірності, де не тільки людина не збігається зі світом, але й світ не збігається з людиною, і цей незбіг і є джерелом існування об'єктивної реальності стосовно суб'єкта, з одного боку, та існування вільного та самосвідомого суб'єкта, з іншого. Але головне – загальні смисли, які визначають особливості індивідуальності, такі як культура, мова, життєвий світ і т.ін., стосовно становлення самої індивідуальності можуть перебувати в цілком різних відношеннях і побудувати якийсь загальний закон відношення загального й одиничного в цьому відношенні неможливо.

На відміну від більшості своїх послідовників, засновник феноменології Едмунд Гусерль скоріше за все розумів існування проблеми “недостатності-надмірності”. Щоб краще зрозуміти значення феноменології Едмунда Гусерля в контексті сказаного, потрібно звернутися до Карла Поппера з його концепцією трьох світів. Нагадаю, що Поппер використовував поняття про “три світи”, особливості буття яких відрізняються один від одного, проте вони корелюються один з одним. «Я хочу зробити цю плюралістичну філософію відправним пунктом подальшого

обговорення, хоча сам я не платонік, і не гегельянець. Для цієї плюралістичної філософії світ складається принаймні з трьох різних субсвітів: перший – це фізичний світ, або світ фізичних станів; другий – духовний світ, світ станів духу, або ментальних станів; третій – світ розумом пізнаваних сутностей, або ідей в об'єктивному розумінні; це світ можливих предметів думки, світ теорій “в собі” і їх логічних відношень, аргументів “у собі” та проблемних ситуацій “в собі”. Одна з основних проблем цієї плюралістичної філософії стосується взаємовідносин між трьома її “світами”. Ці три світи пов'язані так, що перші два можуть взаємодіяти і останні два можуть взаємодіяти. Отже, другий світ – світ суб'єктивного, і особистого досвіду, взаємодіє з кожним з двох інших світів. Перший і третій світ не можуть взаємодіяти, окрім як за допомогою другого світу, світу суб'єктивного, або особистого досвіду» [7, с.154-155].

У цьому контексті видно, що феноменологія Гуссерля є намаганням створити опис того, як перший світ, світ фізичних речей, і третій світ, світ пізнаваних розумом сутностей, а також і другий світ, світ суб'єктивної свідомості дані цій свідомості. Проте в процесі реалізації цього проекту в Гуссерля виникли певні складності, що стосуються саме другого світу, або, як би сказав Кант, емпіричної свідомості. Гуссерль не міг, виходячи з цієї настанови, описати існування інших особистісних, суб'єктивних світів і їхню взаємодію, тому він змушений був активно звернутися до психології, описуючи даність суб'єкту іншого суб'єкта [1, с.182-183], а звідси і вивести існування інтерсуб'єктивності як однієї з трансцендентальних засад пізнання. Саме інтерсуб'єктивність лягла в основу життєвого світу з його наперед даними смислами та історичністю, що постали фактичними корелятами трансцендентальної суб'єктивності. Альфред Шюц та його послідовники, взявши за основу цю фактичність життєвого світу, вивели свій образ обмеженої практикою людини, обмеженої практикою науки.

Висновок. Отже, в межах феноменології чітко виявляється два методологічні підходи розуміння науки та людини. Трансцендентальний і прагматичний підхід розуміння людини і науки. Перший будує основи знання, виходячи з позанаукової сфери та надпрактичної сфери, з філософії. Другий розбудовує свої методологічні засади, виходячи з конкретних наук та суспільних практик – герменевтики, життєвого світу, мови, культури і т.д.

Література

1. Гуссерль Едмунд Картезианские размышления /Эдмунд Гуссерль. – СПб.: Наука, 2006. – 315с.
2. Кожев Александр Введение в чтение Гегеля /Александр Кожев; [пер. с фран.: А.Г.Поганяйло]. – СПб.: Наука, 2003. – 792с.
3. Роман Зимовець “Життєсвіт” як методологічний горизонт дослідження культури в трансцендентальній феноменології та феноменологічній соціології /Роман Зимовець //Феноменология и философский метод. – К.: Тандем, 2000. – С. 85-96.
4. Хайдеггер М. Время картины мира /М.Хайдеггер //Новая технократическая волна на Западе; [составитель и вступительная статья П. С.Гуревича]. – М.: Прогресс, 1986. – 451с.
5. Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии /М.Хайдеггер; [пер. с нем.: А. Г.Чернякова]. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 447с.
6. Славоу Жижек. Дражливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології /Жижек Славоу; [пер. з англ.: Р. Й.Димерець]. – Київ: ППС-2002, 2008. – 510с.
7. Поппер К. Логика научного исследования /К.Поппер. – М. Республика, 2004. – 447с.
8. Чуйко В. Л. Когнітивізм як об'єкт когнітології. Монографія /В.Л.Чуйко. – Ніжин: “Міланік”, 2007. – 148с.
9. Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту /А.Шюц, Т.Лукман; [пер з англ.: В.І.Кебуладзе]. – К.: УІЦДК, 2004. – 560с.
10. Шюц А. Размышление о проблеме релевантности /А.Шюц //Избранное: Мир светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2004. – 235-400с.

Summary

Orzhehovsky S. Phenomenology as a Critique of the "Science of Science" Doctrine. The article is based on distinction of phenomenology as a doctrine about the transcendental foundations of scientific knowledge and the doctrine about "science of sciences" as a basis of science, the paper shows that the social phenomenology is unconscious identification of concepts the object and the subject of knowledge. This identification is based on fundamental ontology, hermeneutics and pragmatism. This is grounded via the opposition indicated identification of classical phenomenology of Husserl and it is shown via the methodological value of systematic distinction of him the object and the subject of knowledge. **Keywords:** phenomenology, intentionality, world picture, intersubjectivity, lifeworld, problematic.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК ПРІОРИТЕТНИЙ НАПРЯМ РОЗВИТКУ ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ В УКРАЇНІ

У статті досліджується розвиток гуманітарного знання в Україні крізь призму питань філософської антропології. Автор аналізує основні етапи її еволюції та фактори, які мали першочерговий вплив на даний процес. Актуалізуються проблеми культурного конфлікту, методології дослідження людини в українській філософії та філософській етноантропології.

Ключові слова: філософська антропологія, гуманітарне знання, культурна антропологія, методологія, культурний конфлікт, етноантропологія.

Людство перебуває на початку третього тисячоліття і гостро відчуває потребу вступу в нову фазу свого розвитку, яку спеціалісти кваліфікують як злам цивілізацій, епоху формування нової гуманістичної у своїй основі цивілізації. Паростки цієї нової соцікультурної спільноти ми можемо спостерігати сьогодні – активно занепадають попередні системи цінностей, формуються нові уявлення про світ на основі поєднання раціонального та релігійно-містичного знання. Це свідчить про те, що ми стоїмо на порозі нового «осьового часу» [9, с.166].

Актуальність теми статті полягає в тому, що основні тенденції подальшого розвитку культур сучасності багато в чому збігаються з характерними для цього часу рисами, визначеними К.Ясперсом у його книзі "Смисл і призначення історії" [14, с.32-37]. Людина цієї епохи досягає істинного усвідомлення себе, буття, часу. Культурні світи, створені нею, людина пов'язує із розвинутою рефлексією над природою культурних явищ. Закріплюються універсальні категорії мислення і позиції світових релігій, відмирають старі традиції, міфи і народжуються нові. Людина гостро відчуває свою невдоволеність життям.

Засновник філософської антропології М.Шелер відзначав, що у свідомості кожного освіченого європейця поняття «людина» викликає зіткнення трьох абсолютно несумісних між собою кіл уявлень: по-перше, це юдейсько-християнські уявлення про Адама та Єву, творення, рай та гріхопадіння. По-друге, греко-античне коло, в якому людина вперше сягнула усвідомлення, що вона посідає особливе місце через наявність розуму. З цим уявленням тісно пов'язане вчення про причетність людини до надлюдського розуму, який є основою універсуму. Третє коло уявлень породжене надбаннями природничого знання та генетичної психології.

М.Шелер наголошував, що при наявності природничо-наукової, філософської й теологічної антропології, не вдалося створити єдиної ідеї людини [12, с.133]. Саме її пошук став основою шелерівського проекту філософської антропології. Цей проект нового філософського знання про людину залишився незавершеним і багато в чому не лише нереалізованим, а й несприйнятим. Гуманітарне знання про людину в основному намагалося розв'язати питання про те, як має бути влаштоване людське життя й, відповідно до цього, якою повинна бути сама людина.

Метою статті є розгляд сучасного стану розвитку гуманітарного знання в Україні, яке демонструє переміщення інтересу дослідників з питання "Як повинно бути влаштоване життя людини?" на проблему "Що таке людина?". У зв'язку з цим українське гуманітарне знання активно включилося до обговорення проблем, які були висунуті в проекті філософської антропології М.Шелера. Основою для актуалізації інтересу послужив антропологічний поворот, який характеризує розвиток західноєвропейської філософії, починаючи з 70-80 років ХХ ст. Слід зазначити, що основні ідеї західноєвропейських дослідників-антропологів лягли на підготовлений ґрунт. Ще з часу діяльності П.Копніна українська філософська думка підкреслювала, що "...філософія виражає передусім людське ставлення до об'єктивного світу, вона перебуває у найтіснішому зв'язку з усіма ціннісними формами свідомості, саме тому філософія від свого зародження дістає наймення мудрості, що в ній – не одне лише знання, а й квінтесенція всього досвіду людського життя" [11, с.101]. Більше того, за твердженням В.Табачковського, антропологічний поворот в українській філософії почався в середині 60-х. Це підтверджується в першу чергу постановкою та характером розв'язання проблем, відповідних західноєвропейським,

і методологічними підходами до їх розв'язання. Слушно зазначається, що в шістдесятих роках антропологічний поворот в українській філософії був співзвучний європейському неомарксизмові. Та якщо традиційним для марксизму був наголос на суспільній сутності особистості, то українські філософи 60-х – 70-х почали зі спроби співвіднести персональність та суспільність як два рівноправних виміри людської сутності. Тут були дві органічно пов'язані проблемні площини: філософське осмислення сутності людини й особливостей людського ставлення до світу та з'ясування світоглядно-антропологічного змісту самої філософської науки [11, с.105]. У цій площині опрацьовували проблеми М.Тарасенко, який розробляв ідею цілісності світосприйняття, а згодом зосередився на філософському аналізі ставлення людини до природи, О.Ільченко, який досліджував цілісність людини та способи її світосприйняття, В.Табачковський та інші. Як зазначав В.Табачковський щодо характерних ознак того періоду: "...людиноцентризм проймав уже не тільки гносеологію, а й онтологію" [11, с.105]

Уже у 70-х роках антропологічний зміст світу розгортається у пізнавально-антропологічному тлумаченні предметного буття, а також висувається фундаментальна теза про особливість людського ставлення до світу, яка полягає у здатності до його перетворення [11, с.105].

Сучасна українська філософська думка опанувала проблематику німецької філософської антропології, дослідила та інтерпретувала характерні особливості розв'язання проблеми людини в основних напрямках англо-американської культурної та французької структуралістської антропології. Цей процес філософської рецепції західних антропологічних ідей супроводжувався втратою значної міри сподівань, пов'язаних з абсолютизацією науки. "Вдивляючись у контури сучасності, неминуче доходиш висновку, що її фундаментальні парадигми, задані раціоналізмом Нового часу, вичерпано. Насамперед це стосується віри у поступ і фетишизації наукового знання", – зазначає український дослідник Ю.Морозов щодо розвитку постмодерної культури [8, с.168]. Це зауваження особливо слушне щодо становлення вітчизняної філософської антропологічної думки.

Українська філософська думка досягнула традиційні феноменологічні засади антропології і, освоївшись з герменевтичними надбаннями в цій сфері, пішла далі. Зокрема, це видно з активності усвідомлення ідеї, що "відтепер антропологія має не обґрунтовувати, а докорінно переробляти дані окремих наук про людину – біології, медицини, педагогіки й теології з власних методологічних і світоглядних засад" [3, с.221].

Опанувавши антропологічну проблематику західноєвропейської філософії, вчені з'ясували, що існує серйозна проблема з методологією дослідження, зокрема, сьогодні дискутується здатність еволюціоністської методології бути дієвою в сфері філософування про людину. Перший закид еволюціоністськи налаштованим антропологам – неможливість пояснити виникнення свідомості як результату розвитку біологічного виду в процесі міжвидової боротьби.

Отже, радикальні критики еволюціонізму не визнають слушність дарвінізму, особливо щодо розвитку людини. Зокрема у січні 1989 р. російський учений, доктор технічних наук В.Плікін сформулював Принцип глобальної взаємодії видів: "Кожен вид виживає і розвивається тільки завдяки глобальній взаємодії – співробітництва з усіма навколишніми видами. У Всесвіті немає боротьби, у Всесвіті є загальна глобальна взаємодія, глобальна Злагода – глобальна СПІВПРАЦЯ. Тому у Всесвіті немає хаосу, хаос є лише в нашій свідомості" [10, с.27]. Наукова методологія третього тисячоліття буде ґрунтуватися на синтезі релігії та науки, і парадигма культури третього тисячоліття з'явиться як результат їх злиття.

Сучасна українська філософська антропологія, намагаючись виробити адекватну методологічну базу, сприйняла шелерівське твердження, що людину треба досліджувати такою, якою вона є завжди, а, отже, сприйняла й шелерівську методологію. Відповідно до цього склалося й розуміння основного предмету дослідження. Шелер визначив філософську антропологію як фундаментальну науку "... про сутність і сутнісну структуру людини; про її ставлення до природи й основи всіх речей; про її метафізичне сутнісне походження та її фізичне, психічне і духовне виявлення в світі, про сили й потуги, які рухають нею і які рухає вона; про основні напрями й закони її біологічного, психічного, духовно-історичного та соціального розвитку, в їх сутнісних можливостях та їх дійсностях" [13, с.70].

Проте проблема вироблення адекватної методології дослідження людини в українській філософії сьогодні стоїть гостро. Ця методологія повинна враховувати те, що людина – істота конкретно-історична, і в той же час нескінченна, отже, позачасова. Без нової методології не можна осмислити суть нових форм буття, ментальних структур та форм діяльності, які виникають у зв'язку зі зміною світоглядних орієнтирів, отже, не може бути розв'язане "...актуальне в теоретичному і практичному плані завдання опису нової форми єдності, основаної не на однорідності, а на різномірності, не на підкоренні слабких сильними, а на балансуванні і вирівнюванні, не на образі ворога, а на визнанні Іншого" [7, с.270].

Філософська етноантропологія – ще одна актуальна сфера досліджень української філософії. Вона опирається на здобутки етнічної антропології – наукової галузі, яка використовуючи дослідження різних етнологічних наук "...вивчає людину як представника етнічної спільності (або етносоціальної групи) й біосоціальну істоту з погляду морфофізіологічних особливостей та специфічних рис розвитку популяцій і рас, їхнього формування, розселення, метисації тощо. Основною описовою одиницею та "аналітичним квантом" для етнічної антропології є реальна спільність людей (популяція), яка відрізняється від інших ареальних спільностей головним чином своїми зовнішніми та внутрішніми расово-культурними ознаками" [5, с.30].

Українська філософія в зазначеній царині найбільш продуктивно досліджує такі сфери, як етнічна етологія – вчення про суспільно-біологічні засади, принципи й закономірності поведінки етноландшафтних систем, їх соціоструктур (етнічних груп, національних меншин та субетносів) в природному та соціальному середовищі, а також створює концепцію етнічної ідентичності та етнічної самоідентифікації, досліджує ментальні структури нації, поняття "українська людина". Прикладом цього є праці таких сучасних дослідників: П.Гнатенко, І.Грабовської, С.Грабовського, В.Павленка, М.Шульги [2]. Очевидно, що в наш час і в нашому суспільстві актуалізація проблеми самоідентифікації людини пов'язана не лише з кардинальними змінами в формах організації соціального та національного життя, а передусім, з тим, що втративши цілісність внутрішнього ядра, людина культури постмодерну виступає не як особистість, а як система психічних репрезентацій. На цьому, зокрема, наголошує Ю.Крістева, підкреслюючи: "Можна констатувати, що переслідувані стресом, із жагучим бажанням заробляти та витрачати, насолоджуватися та завмирати, сучасні чоловіки та жінки створюють структуру репрезентацій свого досвіду, який називається психічним життям. Не має ні часу, ні належного місця, щоб виховувати душу. Без сексуальної, суб'єктивної чи моральної ідентифікації ця амфібія є межовою істотою, "випадковістю" чи "самооманою". Це тіло, яке діє часто без радощів...обіцяного сп'яніння. Сучасна людина йде до втрати власної душі. Але вона не знає цього, бо психічний апарат, у точному розумінні цього слова, констатує репрезентації та їх визначальну цінність для суб'єкта" [4, с.256-257]. Отже, пошук аналогів себе у зовнішньому світі в процесі самоідентифікації – це онтологізація людської сутності, однак антропологічна рефлексія, яка б спиралась лише на онтологію, неможлива. Самопізнання людини лежить також у сфері екзистенції та трансценденції.

Культурна антропологія також здійснила свій внесок у загальну справу. Зокрема, розглядає культурних універсалій (соціологи культури виділяють понад 60 таких універсалій. До них відносяться спорт, прикрашення тіла, суспільна праця, танці, освіта, похоронні ритуали, звичай дарувати подарунки, гостинність, заборони кровозмішування, мова, релігійні обряди, виготовлення знарядь праці, жарти, спроба визначати погоду), ставить запитання перед антропологами: чому ці універсалії існують? Деякі антропологи вважають, що в основі їх формування лежать біологічні чинники. Визначити, як впливають ці фактори на формування образів мислення й духовні цінності – актуальна проблема, яка стоїть перед українською антропологічно орієнтованою філософією.

Ще одна важлива проблема, вирішення якої безпосередньо пов'язане з поглядом на суть людини і людського – це проблема культурного конфлікту. Сьогодні в літературі переважно виділено три види конфліктів, пов'язаних з розвитком культури: аномія, культурна затримка і чужий вплив. Термін "аномія" визначає порушення єдності культури у зв'язку з відсутністю чітко сформульованих соціальних норм, був уперше введений Е.Дюркгаймом ще в 90-і роки минулого

століття. В той час аномія була викликана послабленням впливу релігії та політики, підвищенням ролі торгівельно-промислових кіл. Другий вид культурного конфлікту – культурна затримка, запізнення, яке спостерігається, коли зміни в матеріальному житті суспільства випереджають трансформацію нематеріальної культури (звичок, філософських систем, законів і форм правління). Це призводить до постійної розбіжності між розвитком матеріальної та нематеріальної культури, і в результаті виникає безліч нерозв'язаних соціальних проблем. Третій вид культурного конфлікту, викликаного превалюванням чужої культури, спостерігався в доіндустріальних суспільствах, які були колонізовані народами Європи. Це призвело не до злиття двох культур, а до змішування, яке постійно породжує конфлікт, напруження. Все це потребує розширення методологічних підходів до розв'язання проблеми людини.

Ще одна проблема, яка освоюється українськими антропологами, це формування сакральних просторів у культурі. Людина, за визначенням Е.Касіра, є символічною істотою і живе в символічному універсумі. Якщо раніше сакральні простори в європейській культурі формувались завдяки релігії і ототожнювалися з просторами християнських храмів, то сьогодні такий сакральний простір створюється в основному засобами масової інформації та електронної техніки, що формує зовсім нові форми соціальної єдності. Петербурзький філософ Б.Марков дуже точно щодо цього зазначив: "Телеглядачі мають занадто мало спільного з феноменом публіки, яка виникла на основі читання та обговорення газет і журналів, і яка спільно виробляла норми смаку, моралі та здорового глузду, що мали важливий вплив на політику та бізнес" [7, с.270]. Інтеграція телекомунікації і комп'ютерної техніки призвела до зміни фундаментальних структур свідомості, виникнення віртуальної реальності, а, отже, віртуального сакрального простору. Зокрема, це стосується процесів у молодіжному середовищі, коли сфера сакрального ототожнюється з музикою. Сьогодні для молоді музика – це пошук шляху, на якому обов'язково виникає питання віри. Це визначається характером сакральних просторів, у яких розмиті рамки світоглядних орієнтирів. Розщеплюючи і заперечуючи традиційні цінності християнської культури, рокова культура руйнує традиційні духовні сакральні простори, створюючи ситуацію амбівалентного ставлення до моралі загалом. Сьогодні зникає уявлення про універсальні моральні цінності, які прийшли в культуру і були сформульовані та сакралізовані християнством. Рок як релігія створює новий сакральний простір, розпорошуючи стійкі уявлення про культурні цінності, в яких домінує амбівалентність щодо розуміння цінності самого людського життя, його смислу та мети.

На рубежі XX – XXI ст. людське співтовариство увійшло до фази «пізньої сучасності», в якій усі ознаки «сучасності» набувають свого граничного втілення. В розвитку цієї теорії брав участь англійський соціолог Е.Гіденс. Він зазначає, що сучасність не закінчилася, а виступає зараз у чіткіших і виразніших формах.

Серед головних особливостей «пізньої сучасності» він виокремлює такі:

- Вимога довіри до технічних та організаційних систем високого рівня складності. В нашому житті є наявні численні «абстрактні системи», наприклад: системи комунікацій і телекомунікацій, фінансові ринки, міжнародні транснаціональні корпорації, засоби масової інформації, енергетичні мережі, гідравлічні системи. Вони складають контекст, у якому проходить наше життя, і надання їм апіорі частки довіри є неодмінною вимогою нормального існування.

- Нові розміри і форми ризику, а саме – «ризик створеного» в перебігу цивілізаційних і технологічних змін. Визнаючи вічність і універсальність ризику як повсюдного чинника соціального життя, людина надає йому нової якості. В «суспільстві ризику» на перший план виходить не той ризик, який викликаний контактами людини з природним оточенням, а ризик, створений самою людиною (епідемія СНІДУ, парниковий ефект, зміна клімату, і в той же час це й повсякденний ризик, пов'язаний, з наприклад, дорожнім рухом). Не маючи можливості забезпечити свою безпеку, люди змушені жити в супроводі ризику, крім того, вони самі створюють нові організаційні та інституціональні контексти дій, у яких ризик стає їх основною суттю (фінансові біржі, екстремальні види спорту, азартні ігри і т. п.).

- Непрозорість, нестабільність і хаотичність соціального життя.

• Прогресуюча економічна, політична і культурна глобалізація, яка є важливою і вагомою особливістю «пізньої сучасності».

Услід за Гіденсом, польський соціолог П.Штомпка виділив чотири типових позиції, які люди займають перед лицем нестабільності та ризику, що посилюються:

- прагматичне прийняття життя таким, яким воно є, витіснення із свідомості думок про загрозливі небезпеки;
- поспішний оптимізм і віра в те, що в силу обставин, домінування здорового глузду, небезпеки і нестабільності розсіюються;
- цинічний песимізм, через який люди заздалегідь погоджуються з невідворотністю – загрози і поспішають насолодитися життям, жити сьогоднішнім днем;
- радикальна боротьба з джерелами загрозливих небезпек за допомогою мобілізації громадської думки, формування соціальних рухів, організації пропагандистських кампаній.

Проблеми комунікації сьогодні впливають не лише з відсутності сакральних, дійсно усталених просторів у культурі (їх намагаються відтворити, відроджуючи традиційні храми), однак немає основного морального визнання цінності Іншого. Культурна антропологія, тобто та, яка визначає людину як культурну сутність, розв'язує сьогодні проблему досягнення емансипації від дискурсу влади і насилля, тобто щоб культура слугувала формуванню людського в людині. Очевидно, що простим моралізуванням, розширенням традиційних сакральних просторів, естетизацією та раціоналізацією буття цього не досягти. Протиставляючи онтологічному визначенню людини плюралістично-ціннісний підхід, у межах якого людина визнається як спонтанна, відкрита перед буттям істота, в житті якої кожен феномен розглядається як спосіб самовиявлення, досягається невичерпна повнота буття людини, – філософська антропологія формує образ людини третього тисячоліття.

Література

- 1.Акимов А. Физика признает сверхразум /А.Акимов //Чудеса и приключения. – № 5/96. – С.25.
- 2.Гнатенко П.И. Идентичность: философский и психологический анализ /П.И.Гнатенко, В.Н.Павленко. – К.,1999; Грабовский С.И. Українська людина у вимірах ХХ століття: до постановки проблеми. /С.И.Грабовский – К.,1997; Грабовська І.М. Чи корисно українцям ходити по лезу бритви? /І.М.Грабовська //Сучасність,1999. – №5; Шульга Н.А. Этническая самоидентификация личности. /Н.А.Шульга – К.,1996.
- 3.Головко Б.А. Філософська антропологія: Навч.посібник /Б.А.Головко – К:ІЗМН, 1997. – С.221.
- 4.Кристєва Ю. Душа и образ /Ю.Кристєва //Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск,1998. – С.256-257.
- 5.Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К., 1996. – С.30.
- 6.Марков Б.В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры /Б.В.Марков – С.-Петербург, 1999. – С.190.
- 7.Марков Б.В. Человек в пространстве культуры /Б.В.Марков – СПб.,1999. – С.270.
- 8.Морозов Ю.М. Постсучасність: культура і стиль життя /Ю.М.Морозов //Філософська думка. –1998. – № 4-6. – С.168.
- 9.Поликарпов В.С. Феномен человека — вчера и завтра /В.С.Поликарпов, В.А.Поликарпова – РнД.,1996. – С.166.
- 10.Плыкин В.Д. "В начале было Слово..." или След на воде /В.Д.Плыкин – Ижевск, 1997. – С.27.
- 11.Табачковський В. Ми у філософії чи філософія в нас? /В.Табачковський //Філософська думка. – К.,1998. – № 4-6 – С.101.
- 12.Шелер М. Положение человека в космосе /М.Шелер //Шелер М. Избр. произв. – М.1994. – С.133.
- 13.Шелер М. Человек и история /М.Шелер //Шелер М. Избр.произв. – М., 1994. – С.70.
- 14.Ясперс К. Смысл и назначение истории /К.Ясперс – М.,1991. – С.32-37.

Summary

Rohman B. Philosophical Anthropology as Priority Direction Development in Humanitarian Knowledge in Ukraine. In the article perspective direction of development of humanitarian knowledge is investigated in Ukraine through the prism of questions of philosophical anthropology. An author analyses the basic stages of it evolution and factors which had a near-term influence on this process. The problems of cultural conflict, methodology of research of man is actual in home philosophy and philosophical ethnic anthropology. Keywords: philosophical anthropology, humanitarian knowledge, cultural anthropology, methodology, cultural conflict, ethnic anthropology

ІДЕЙНО-ІДЕНТИФІКАЦІЙНІ ПАРАМЕТРИ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ КОНСОЛІДАЦІЇ

Стаття присвячена проблемі ідейно-ідентифікаційних параметрів сучасного українського суспільства в контексті сучасного консолідаційного процесу. Здійснено аналіз співвідношення категорій "політична консолідація", "організація", "інтеграція", "диференціація", визначено етапи соціально-політичної консолідації. В публікації розглядаються історико-культурні та політико-економічні фактори деконсолідації та консолідації українського соціуму та обґрунтовано необхідність створення загальноприйнятої методологічної моделі, яка б узагальнювала та інтегрувала теоретичні напрацювання українських учених щодо національної ідеї та проблеми соціально-політичної консолідації.

Ключові слова: національна ідея, ідентифікація, інтеграція, диференціація, соціально-політична консолідація, консолідація-адаптація, консолідація-ідентифікація, консолідація-трансформація.

Досвід двадцяти років незалежності України засвідчив, що подальша розбудова української держави є неможливою без належного рівня єдності. В суспільстві, в якому різні політичні сили та прошарки населення керуються полярними ціннісними настановами, неминує виникати суспільно-політичні проблеми. На жаль, характерними особливостями сучасного українського суспільства є домінування деконсолідаційних тенденцій над консолідаційними та розбалансованість ціннісно-нормативної системи. Адже, з одного боку, транзитна модель соціальної поведінки вийшла за межі традиційного конформізму, з іншого – вона ще не відповідає потребам нової системи цінностей, орієнтованої на свободу вибору та прагматизм, а факт відсутності сформульованої національної ідеї як масово шанованих в суспільстві цінностей, норм та пріоритетів поглиблює цей процес. Національно-державне будівництво в сучасній Україні відбувається за умов, коли політичні, економічні, духовні орієнтири майбутньої модерної Української держави та суспільства є невизначеними. Ця невизначеність вже є хронічною та загальною. Хронічною, адже триває понад 20 років. Загальною, бо досі немає відповіді на питання: "Яке суспільство ми будемо"? Неодноразові спроби з'ясувати це на найвищому рівні української політики й тепер залишаються нездійсненими.

Український соціум ще не визначився в головному: наскільки покладатися в організації життя на державу, бо не справдились очікування, наступила зневіра, розгубленість, страх людей перед прийдешнім. Реформи не привели до бажаних результатів, бо через відсутність чіткого уявлення про цілі, методи, напрями та засоби здійснення реформ, вони проводилися безсистемно, суперечливо і необґрунтовано. Ще кілька років тому ми сподівались на стабільність, узгодженість усіх соціальних процесів, але перспектива і досі залишається невизначеною.

Значна частина населення з недовірою сприймає діяльність органів влади і посадових осіб, бо навіть за частоті зміни владної вертикалі, в українському суспільстві майже відсутні позитивні результати реформування, а деструктивна політична боротьба за владу знижує здатність держави контролювати життєвоважливі процеси в суспільстві. Україна – не лише країна з низьким рівнем життя, але й з вкрай неефективним керівництвом та управлінням суспільними справами та послабленою вірою в державу. В суспільстві створюються несприятливі умови для зміцнення державності України, зростає відчуження між елітою і контрелітою. Носії влади не можуть встановити діалог з більшістю населення, тому що та не є взірцем суспільної поведінки, морально-психологічним мобілізатором й провідником.

Щоб не допустити деструктивних тенденцій, зберегти політичні здобутки та спрогнозувати майбутнє, необхідна, на нашу думку, свідома робота щодо соціально-політичної консолідації на рівні держави та суспільства, на рівні науковців, перш за все філософів та політологів.

Проблема національної, соціально-економічної, політичної консолідації українського народу є предметом уваги багатьох дослідників в контексті дослідження тих чи інших болючих питань сучасного українського державотворення. Зокрема, етнополітичні і державознавчі процеси, спрямовані на консолідацію українського суспільства, ґрунтовно аналізуються у

працях В.Бабкіна, К.Вітман, В.Євтуха, Ф.Канака, О.Картунова, І.Кресіної, І.Кураса, О.Майбороди, М.Михальченка, Л.Нагорної, В.Ребкала, Ю.Римаренка, М.Розумного, Л.Шкляра, М.Шульги та ін. Дискусія довкола цих проблем ще не завершена, оскільки ще не запропоновані переконливі шляхи їх вирішення. На наш погляд, можна вийти на розв'язання цих проблем, або перевести з проблемної площини в констатуючу, якщо розглядати їх у тісному взаємозв'язку та взаємозалежності з процесом усвідомлення та практичного втілення національної ідеї, визнаючи її потенційну можливість, певною мірою, нівелювати соціокультурну біполярність у сучасному українському суспільстві.

Основним **завданням** статі є визначення ідейно-ідентифікаційних параметрів процесу соціально-політичної консолідації.

Дослідження проблеми соціально-політичної консолідації українського суспільства та впливових чинників щодо її розв'язання вимагає: по-перше, вирішення проблеми адекватного наповнення української національної ідеї; по-друге, з'ясування особливостей сучасного стану соціально-політичної консолідації, об'єктивних і суб'єктивних перешкод в цьому процесі; по-третє, з'ясування їх впливу на соціально-політичну консолідацію за умов включеності національної ідеї в цей процес. Особливу увагу варто звернути на те, що процес соціально-політичної консолідації пов'язаний із трансформаціями в усіх галузях суспільного життя.

В період переростання нації етнічної в націю політичну виникає комплекс ідей стосовно розбудови держави, який називають "національною ідеєю", хоча він, фактично, є суспільною ідеологією і відображає багатопланові інтереси усіх національностей, що творять політичну націю і адекватну їй державу. Ця консолідуюча суспільна ідеологія спирається на цінності, що забезпечують соціально-політичну консолідацію суспільства. Відтак, національна ідея постає сукупністю уявлень та поглядів щодо консолідації нації навколо спільної мети – здобуття політичної незалежності, побудови громадянського суспільства, процесом політичного самопізнання та самореалізації. З одного боку, національна ідея віддзеркалює право нації на самовизначення, а з іншого – визначає місце нації у загальнолюдській спільноті, передбачає утвердження в суспільстві загальнолюдських цінностей. Тому національна ідея, це – по-перше, своєрідний національний ідеал, сукупність народних прагнень до кращої організації життя; по-друге, ставлення людини до цього ідеалу; по-третє, орієнтація на досягнення консолідації суспільства.

Носієм національно-державних інтересів, як інтересів всезагальних, є держава. Вона виступає як представник нації, виразник інтересів суспільства. Інтереси державні і національні розходяться, коли держава відстоює корпоративно-егоїстичні, а не спільні інтереси, коли загострюються суперечності між державою і громадянським суспільством. Нація, демократія, держава – самостійні цінності. Кожна з них гідна поваги. Однак, час від часу, вони вступають в конфлікти, тому виникає необхідність узгодити національне самоствердження з ідеалами демократії. А вирішення цього завдання, на нашу думку, можливе лише в форматі національної ідеї.

Щодо консолідації, то вона сьогодні розглядається, головним чином, у літературі, присвяченій демократичному транзиту, де консолідація неодмінно пов'язується з процесом демократизації суспільства і домінуючими визначено два підходи до її вивчення. За ними, вона розглядається як певний етап у процесі демократизації перехідних суспільств і як тенденція, що протистойть кількісному росту групи формальних демократичних держав, що полягає в посиленні демократичних інститутів і демократичної практики в кожній із країн, а також у зміцненні міждержавних зв'язків у співтоваристві демократичних націй.

Політична консолідація (від лат. consolidatio – зміцнення, згуртування) – форма політичних відносин, що виражає об'єднання суб'єктів політики з метою досягнення загальних цілей на основі спільних принципів взаємовідносин. Політична консолідація, як форма політичних відносин між суб'єктами політики, виникає на основі розвинених політичних потреб подолання обмеженості існуючих і розвитку нових зв'язків, появи нових політичних організацій, що потребують входження у політичну систему і розгортання політичної діяльності, формування нових політичних завдань, захисту від реакційних, деструктивних сил, при втраті контролю над політичною ситуацією і необхідності налагодження політичного функціонування з метою встановлення стабільності в суспільстві та ін. [3, с.67].

Досить поширеним в сучасній політичній науці є підхід Ф.Шмиттера, що визначає суть процесу консолідації як вибір, що веде до формування сукупності правил політичної гри, у найкращому випадку домовленостей, які є результатом взаємної згоди [7].

Ключовою дилемою консолідації в даному контексті є питання про той набір інструментів, методів, засобів з якими політики можуть погодитися, а громадяни забажають підтримати. Інакше кажучи, йдеться про певну згоду щодо набору правил політичної поведінки, діяльності, з використанням яких розв'язалися б і соціально-політичні конфлікти, що виникають, і був заповнений первинний концептуальний вакуум. Цей підхід є актуальним і важливим, оскільки українське суспільство є суспільством як конфліктним, так і суспільством з високим рівнем невизначеності в соціально-політичній і духовній сфері, отже, національна ідея як духовний чинник може позитивно вплинути на процес згуртування українського народу саме завдяки своєму консолідаційному потенціалу.

Також, на нашу думку, продуктивним є підхід коли консолідацію розглядають у протиставленні деградації, і в цьому контексті (у теорії систем) під консолідацією розуміють зміцнення, згуртування суспільства [6]. Соціально-політична консолідація, на нашу думку, має свої якісні стани. Йдеться про визначення етапів соціально-політичної консолідації суспільства на основі національної ідеї, як одного з її консолідуючих чинників.

Перший етап ми визначаємо як консолідацію-адаптацію, коли інтеграція й диференціація в процесі зміни свого співвідношення сприяють пристосуванню й організації нових умов чи умов, що змінилися. "Адаптація – одна з висунутих Парсонсом функціональних передумов існування суспільства – визначає способи, за допомогою яких індивіди пристосовуються до навколишнього середовища й видозмінюють це середовище відповідно до власних цілей" [5, с.12]. Це такий рівень взаємодії системи й середовища, коли і перше, і друге, змінюються в малих масштабах, причому кожна з них зберігає свою якісну визначеність. Адаптація не викликає принципових змін у системі. В цьому випадку система реагує певною перебудовою своїх елементів у зв'язку з так званою стратегією адаптації, тобто тим кодом поведінки й реагування на середовище, що є характерним для системи.

Щодо проблеми, пов'язаної із впливом національної ідеї на розбудову українського суспільства, політичних і соціальних інститутів, то їх взаємодія, на початковій своїй стадії, реалізується як адаптація через інтеграцію-диференціацію. Нові засади національної ідеї сприймаються кожним політичним інститутом або соціальною спільністю диференційовано, залежно від характеру групового, інституціонального інтересу.

Загалом, адаптація нових або раніше невідомих ідеологічних стереотипів до суб'єктів відтворює процес інтеграції-диференціації. Національна ідея як певна ціннісна система, яка адаптується, водночас ніби розвивається, коли її елементи й сюжети інтегруються в інші групові та інституціональні стереотипи. Разом з тим, вона знаходить і внутрішню цілісність, натрапивши на досвід великої кількості суб'єктів та інститутів. Це вже цілісність, виведена не суто логічним шляхом, а шляхом емпіричним, соціально диференційованим.

Коли інтеграція-диференціація формують певний подібний стан організації або системи, характерний для інших організацій і систем у рамках їхньої багатоманітності, ми виділяємо другий етап – консолідацію-ідентифікацію. Через ідентифікацію відтворюється взаємозв'язок політико-ідеологічного й політико-інституціонального процесів.

Ідентифікація, як взаємодія національної ідеї з політичними та соціальними інститутами й соціальними суб'єктами політичного процесу, є подальшим розвитком адаптації.

В рамках адаптації відбувається свого роду "прищеплювання" нового наповнення національної ідеї політичним і соціальним суб'єктам. Відбувається збіг тенденцій еволюції суб'єктів, інститутів та ідеологічних сюжетів, коли ідейно-світоглядні орієнтації в початковій своїй стадії відповідають соціально-політичній природі носіїв даного світогляду. На стадії ідентифікації національна ідея й ментальні стереотипи освоюються політичними суб'єктами, стають повністю "своїми", доповнюючи соціально-політичну природу суб'єктів.

Третій етап ми визначаємо як консолідацію-трансформацію, коли інтеграція-диференціація докорінно змінюють систему та істотно трансформують її природу. Це завершальний етап взаємодії через інтеграцію-диференціацію соціально-політичних інститутів і національної ідеї, коли в результаті даної взаємодії докорінно змінюється й те, і інше. Трансформація – це взаємостимулюючі моделі національної ідеї як загальної національно-суспільної мети та зміни

соціальної дії громадян держави, з одного боку, і модель функціонування політичних та соціальних інститутів, що характеризується їх об'єднанням для досягнення цієї спільної мети (національної ідеї) на основі спільних принципів взаємовідносин, – з іншого.

Національна ідея, в результаті, настільки модифікує соціально-політичні інститути, що вони починають реалізовувати принципово інші функції. У цьому випадку національна ідея може розглядатися не тільки як суто ідейний вплив, але й як ідейно вмотивована політична дія. Однак трансформуватися з різних причин може й сама національна ідея. Вона може реалізуватися і як факт, і як певна інтелектуально-світоглядна тенденція. Національна ідея – це вже трансформація.

Сьогодні можна вести мову про досягнення в українському соціумі консолідації-адаптації, яка пов'язана з масовим усвідомленням неможливості реставрації колишньої політичної системи. Сучасне українське суспільство ніби змиралося, упокорилося цій думці, адаптувалося, але явно не погодилося з тим рівнем і якістю життя, що йому запропоновані новітніми політичними елітами. І цей факт доводить запит на національну ідею як прагнення визначити основні шляхи підвищення духовного, а відтак, і матеріального (економічного) рівня розвитку.

На думку автора, таку адаптацію-консолідацію можна визначити як більш-менш нейтрально-негативно-позитивну. Позитивно те, що більшість громадян розуміє, що політичному курсу (на демократизацію, розбудову правової держави та громадянського суспільства тощо) і в глобальному плані, і з огляду на психологічний стан суспільства, альтернативи немає. Відбувся глобальний психологічний перелам у суспільній свідомості на користь ринкових та інформаційних соціальних технологій.

Негативним ми визнаємо факт, що нова соціальна й економічна політика в Україні супроводжується погіршенням матеріального стану її населення. Соціально-політична консолідація українського суспільства накладається на соціальну структуру перехідного, трансформаційного типу. Вектор суспільного розвитку достатньою мірою не визначився, так само як не визначилися політичні інструменти й інститути консолідації. Через це особливо актуалізується питання про створення теоретичної моделі соціально-політичної консолідації. Її необхідно теоретично вписати в ті соціально-політичні параметри, що характерні для сучасного етапу розвитку українського суспільства.

За логікою нашого дослідження, вкрай необхідним є аналіз співвідношення категорій "політична консолідація", "організація", "інтеграція", "диференціація". У найзагальнішому вигляді, на нашу думку, воно наступне: у своїй сукупності вони становлять певну єдність, певне проблемне поле. "Інтеграція" і "диференціація" фіксують певні процеси, зміни й тенденції; "організація" – той або інший момент рівноваги між ними, стан взаємодії й залежності. "Політична консолідація" є приватнішим варіантом інтеграції, диференціації й організації, що втілюється в усвідомлених, політично вмотивованих і зорганізованих діях. Іншою мовою, політична консолідація, на відміну від інтеграції, відбувається на рівні свідомості. Тому, логічно, на нашу думку, в цьому контексті акцентувати на необхідності національної ідеї, усвідомлення якої і владною верхівкою, і народом стає певним стимулом до дії. Якщо інтеграція виявляє собою, швидше, об'єктивний процес, пов'язаний із соціально-економічними змінами, вирівнюванням соціальних розбіжностей, то політична консолідація крізь призму національної ідеї надає усвідомлення соціально-політичним суб'єктам свого місця в суспільстві, своїх політичних інтересів, а також вибудовування на цій основі політичної активності і стратегії політичної діяльності, що сприймається й іншими акторами політичного процесу.

Консолідація, як одна з характеристик взаємодії різних соціальних суб'єктів і політичних акторів, є одним зі шляхів досягнення соціальної згоди в суспільстві, що особливо важливо для суспільства трансформаційного, яким є сьогодні Україна. А своєрідною точкою відліку в цьому процесі має стати концепція національної ідеї, сприйнята більшістю громадян України. Але саме тут виникає проблема, адже до цього часу жоден із запропонованих проєктів національної ідеї не знайшов громадського визнання. Саме тому, сьогодні є вкрай актуальним проаналізувати об'єктивні та суб'єктивні причини та перешкоди, які не дозволили національній ідеї якісно вплинути на процес політичної консолідації.

В свій час В.Липинський вказував на одну з причин невдач української революції: "необуздане хамство і цей раз розвалило українську державу" [4, с.63]. Ця теза стосувалася партійного і світоглядного українського егоцентризму – небажання поступитися своїми вузькопартійними інтересами заради загальнонаціональних і, як наслідок, – невміння йти на

компроміс. Резерви виживання в Україні є, але вони неефективно використовуються. Зокрема, окрім території, вигідного географічного розташування, населення (його інтелектуального рівня, кваліфікації і працелюбності), родючої землі тощо, абсолютно не використовуються у розв'язанні багатьох загальнонаціональних проблем українського сьогодення, провідні надбання як в технічних, так і в гуманітарних науках. А вирішити ці проблеми без активної участі народу і консолідованих сил суспільства практично неможливо.

В умовах ідеологічної невизначеності надто повільно відбувається соціально-політична консолідація українського народу, усвідомлення українцями свого державного статусу, національної ідеї, осердя якої складає політично сформульована етнічна українська ідея, бо ж національне корениться в етнічному, виростає з нього. Аби самоорганізуватися в авторитетну, сильну державу, нам і сьогодні вкрай потрібна українська національна ідея.

Тим часом, соціально-політична консолідація в суспільстві важко досяжна в умовах кризи ідентичності, що переживає сьогодні українське суспільство. Вона відбувається на тлі ідеологічного хаосу, руйнування базових духовно-моральних основ соціального буття (як наслідок тотального наступу економічних чинників, раціоналізму, прагматизму), недостатньої ролі української культури в загальноукраїнському та загальносвітовому цивілізаційному процесі. Багато в чому зазначена криза ідентичності пов'язана з невідповідністю ідеологічних моделей реформ традиційним цінностям української культури, світоглядним вакуумом, у якому перебуває суспільство, з відсутністю загальнонаціональної ідеї, здатної консолідувати соціум у єдиний духовний простір.

Автор вважає, якщо дану проблему не вирішувати саме в контексті ствердження української національної ідеї, то виникає цілком реальна загроза поступової денаціоналізації і делегітимації влади з боку суспільства.

Водночас, ми вважаємо, що ціннісно-нормативна система як сукупність важливіших цінностей і норм поведінки громадян, є однією з основних складових консолідації суспільства. У стабільному соціумі їй відведена роль регулятора поведінкових особливостей як через рольові інтеграції людей із різними соціальними статусами, так і шляхом опосередкованого формування ціннісних орієнтацій, установок, життєвих планів, котрі уможливають осмислену підготовку виконання обраних ролей.

Відтак, звичайний механізм адаптації індивіда до вимог оточення та адекватна оцінка норм втрачають свою значущість, що призводить до зростання девіантної поведінки. Саме зазначена ситуація і відображала стан українського суспільства під час розпаду Радянського Союзу та здобуття Україною статусу незалежної держави. Головною проблемою становлення демократії на той час була недостатня ефективність розв'язання проблем, які постали перед суспільством, що не давало змоги режиму досягнути необхідної легітимності, а це, в свою чергу, спричиняло низьку ефективність у вирішенні цілої низки питань, що поглиблювало відчуження громадян від представників влади.

Окрім того, необхідно зазначити, що соціалізація та ресоціалізація значної частини українських громадян відбувалася в умовах фрустраційних та аномічних настроїв, тоді як соціопсихологічний стан населення характеризувався втратою перспективи історичного розвитку, невпевненістю у завтрашньому дні, домінуванням настрою "жити одним днем".

Негативізм як домінанта суспільної свідомості, спричинений, передусім, нереалізованими сподіваннями на майбутнє, був зафіксований та ретельно проаналізований соціологами вже в першому загальнонаціональному моніторинговому дослідженні 1994 р. Домінування негативізму в масовій свідомості було якщо не глибинною причиною, то, безперечно, одним із найважливіших чинників нестійкості державної влади, нестабільності політичної ситуації в державі і головною причиною стагнації економічної й політичної стабілізації [2, с.17–19].

Початковий період переходу Української держави від тоталітаризму до демократії був також ускладнений тим, що, з одного боку, окремі прошарки населення орієнтувалися на реалії минулого, а з другого – решта населення не зовсім чітко уявляла специфіку сьогодення та майбутні перспективи. Суперечність між декларованим курсом і реаліями породжувала синдром недовіри до влади і призводила до дії фрустраційні й аномічні механізми.

Політико-ідеологічна орієнтація населення Радянського Союзу була одним із важливих чинників, що спричинили негативні наслідки. Це пояснюється тим, що після розпаду СРСР основний акцент залишався на політико-економічній, а не соціокультурній трансформації.

Очевидна невідповідність пропонованого подальшого розвитку меті та пріоритетам старої ціннісно-нормативної системи призвела до краху останньої та феномену тимчасової відсутності нових орієнтирів [1, с.15–18].

Отже, основною особливістю українського суспільства в контексті соціально-політичної консолідації на початковому етапі переходу Української держави від тоталітаризму до демократії було цілковите ігнорування завдань соціально-політичної консолідації суспільства владною верхівкою як наслідок – домінування деконсолідаційних процесів над консолідаційними і витворення концептуального вакууму, враховуючи практичне ігнорування з боку політичної еліти потенціалу національної ідеї. Зазначені процеси пояснюються конкретними причинами: помилки та непослідовність політики реформування; несприятливі зовнішні чинники; неготовність населення до змін (відсутність консенсусу щодо напрямку, засобів і темпів здійснення реформ); соціальні риси населення (відсутність ринкового мислення, неринкова економічна культура, соціально-психологічні цінності тощо); формування еліт; професійна некомпетентність реформаторів.

Висновки. Враховуючи все вищезазначене, автор робить висновок, що вироблення консолідованого розуміння спільної для суспільства системи цінностей, мети у формі національної ідеї з урахуванням особливостей української соціально-політичної консолідації постає необхідною умовою прогресивного розвитку української держави та суспільства.

Водночас, відсутність загальноприйнятої методологічної моделі, яка б узагальнювала та інтегрувала теоретичні напрацювання українських учених щодо національної ідеї та проблемності соціально-політичної консолідації, позбавляє Україну визначеної мети суспільного розвитку та державотворення. Відсутність ціннісних орієнтацій в суспільстві та конфлікт інтересів еліти і народу – все це вимагає напрацювання теоретико-методологічних засад щодо соціально-політичної консолідації суспільства, враховуючи при цьому об'єднанчі можливості української національної ідеї.

Література

1. Гельман В. Постсоветские политические трансформации. Наброски к теории /В. Гельман //Полис. – 2001. – № 1. – С. 15–27.
2. Головаха Є. Соціальні зміни в Україні: пострадянська деінституалізація й особливості становлення нових соціальних інститутів /Є. Головаха, Н. Паніна //Політична думка. – 2001. – № 4. – С. 17–26.
3. Дзюбко І. С. Політологія /І. С. Дзюбко, В. Ф. Панібудьласка. – К. : Вища школа, 1993. – 271 с.
4. Липинський В. Хам і Яфет /В. Липинський //Сучасність. – 1992. – № 6. – С. 61–67.
5. Лоусон Т. Социология. А–Я: словарь-справочник /Т. Лоусон, Дж. Гэррод. – М.: Прогресс, 2000. – 326 с.
6. Руткевич М. Н. Консолидация общества и социальные противоречия /М. Н. Руткевич //Социс. – 2001. – № 1. – С. 18–24.
7. Шмиттер Ф. Размышление о гражданском обществе и консолидации демократии /Ф. Шмиттер //Полис. – 1996. – № 5. – С. 16–27.

Summary

Pashkova O. Ideological and Identifying Parameters of Modern Ukrainian Society in the Context of Social and Political Consolidation. This article is devoted to the problem of ideological and identifying parameters of contemporary Ukrainian society in the context of current consolidation process. It has been done the analysis of correlation of the categories of "political consolidation", "organization", "integration", "differentiation" and it has been defined the stages of social and political consolidation. This publication deals with the historical-cultural and politico-economic factors of deconsolidation and consolidation of the Ukrainian society and was proven the necessity to create a common methodological model, which would conclude and integrate theoretical achievements of Ukrainian scientists regarding the national idea and problems of social and political consolidation. **Keywords:** national idea, identification, integration, differentiation, social and political consolidation, consolidation-adaptation, consolidation-identification, consolidation-transformation.

ИЗУЧЕНИЕ СПЕЦИФИКИ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА В СВЕТЕ ТРАНСФОРМАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В статье анализируется возможность применения дисциплинарно-пространственного и дискурсивного подходов к изучению современного педагогического процесса в свете дальнейшего распространения педоцентрической парадигмы образования.

Ключевые слова: парадигма образования, педагогический дискурс, дисциплинарное пространство, перенос, дискурс университета.

В современном образовательном процессе в свете, с одной стороны, повсеместной компьютеризации, развития телекоммуникационных технологий и Интернет, визуализации человеческого восприятия информации, и с другой стороны, замены парадигмы образования Просвещения, ориентированной на книжную модель культуры и на концепцию «идеального» субъекта, происходят существенные трансформации, внедрение новых видов практик в педагогический процесс. Так, при преподавании социально-гуманитарных наук обучающие всё отчётливее начинают осознавать тот разрыв, то «размыкание», которое возникает между содержательно-смысловыми элементами знания и их применении обучающимися в реальных условиях современного социума. Последнее обстоятельство во многом усугубляется всё увеличивающейся диспропорцией между новыми прикладными научно-гуманитарными исследованиями и возможностями их усвоения и применения обучающимися. Речь здесь идёт о всё усложняющемся характере знаний, выходящего за определённые границы узкопредметной области того или иного направления науки, и требующего широкого внедрения междисциплинарных подходов, что предполагает их адаптацию к реальному педагогическому процессу. Подобная междисциплинарная ориентация социально-гуманитарного знания, равно как и устаревание некоторых базовых, содержательно-смысловых элементов в «каркасе» социально-гуманитарных наук, создает известные трудности для преподавания данного типа знания и имеет определенные особенности в силу целого ряда факторов, на одном из которых и хотелось здесь остановиться детальнее. Справедливости ради необходимо отметить, что эта особенность в той или иной мере наличествует в любом типе знания.

Известно, что в XX веке на смену традиционным парадигмам образования (к «классической» формально-образовательной и прикладной, профессионально-ориентированной 19 века) пришла и активно внедряется, так называемая, педоцентрическая парадигма образования (во многом она связана с именем американского философа и педагога Д.Дьюи). Она ориентируется на самостоятельное развитие у обучающихся своих дарований и творческих способностей, на привитие у них постоянного интереса к приобретению новых знаний, на постоянный поиск и самосовершенствование ними не только в избранной специальности, но и к повышению уровня знаний и умений, носящих междисциплинарный, комплексный характер. В данной парадигме педагогу отводится роль модератора знаний и навыков, роль умелого организатора различного рода неформальных видов образовательных занятий: диспутов, дискуссий, семинаров, практикумов, мастер-классов, клубов по интересам и т. д. [1, с.240-242]. В аспекте современного пересмотра и, в конечном счете, постепенной смены традиционных парадигм образования, требуется рассмотрение процесса обучения с некоторых других, нетрадиционных, позиций, долгое время считавшихся маргинальными, несущественными, позиций, позволяющих очертить контуры новой образовательной парадигмы – парадигмы XXI века.

Так, одной из ключевых социокультурных основ образовательных парадигм минувших эпох являлась концепция *дисциплинарных социальных пространств*, предложенной в 70-х-80-х годах XX века Мишелем Фуко. Краткая суть этой концепции заключается в оценке любого вида социально-организованной деятельности сквозь призму непрерывного социально-дисциплинарного контроля индивида со стороны различных институтов общества как формы имманентного принуждения (в пределе – «внутреннего» насилия) социальных институтов над человеческой личностью. Характерной особенностью данной концепции М.Фуко является то обстоятельство, что она распространяется на все виды социально-ориентированной деятельности человека. Она с равным правом относится к социальным институтам образования, трудовой деятельности, армейской или церковной службы, разнообразным институтам здравоохранения и исправительных учреждений и т.д. М.Фуко «приоткрыл завесу» подобного постоянного контроля и упорядочивания и назвал её ещё и концепцией диспозитивов знания-власти. Данные

диспозитивы знания-власти способны проявляться в условиях относительно замкнутых данных социальных пространств, когда человеку практически невозможно выйти за их очерченные границы. М.Фуко детально исследовал механику вышеперечисленных и аналогичных им социальных институтов. При этом он вычленил инварианты отношений-зависимостей типа: управляющий – подчинённый, преподаватель – студент, учитель – ученик, врач – больной, мастер – подмастерье, пастырь – верующий, судья – обвиняемый, тюремщик – заключённый, старший по званию – младший в армейской службе и т.д. Лейтмотивом подобного типа отношений является положение М.Фуко из уже ставшей классической его книги «Надзирать и наказывать». Так, французский мыслитель писал: «Надо раз и навсегда перестать описывать проявления власти в отрицательных терминах: она, мол, «исключает», «подавляет», «цензурирует», «извлекает», «маскирует», «скрывает». На самом деле, власть *производит*. Она производит *реальность*; она производит области объектов и ритуалы истины. *Индивид и знание*, которое можно получить об индивиде, принадлежит к ее продукции» (курсив мой – В. П.) [2, с.285]. В контексте изучения современных образовательных пространств, на наш взгляд, наиболее интересным и еще малоизученным аспектом является структурирование посредством объективного знания – власти социально-психической и индивидуально-психической реальности и «производство» самого обучающегося со стороны организующих образовательный процесс и самих преподающих. Речь здесь идёт о тех механизмах, которые и производят индивидов не столько как носителей и распространителей объективного знания, значимого самого по себе, сколько, как производителей и воспроизводителей самих социальных институтов знания как таковых, в которых индивиды проходят своего рода *ритуальную практику посвящения и приобщения к истине*.

Иначе говоря, в аспекте зарождающейся новой парадигмы образования нас интересует субъект – субъектные отношения, ещё продолжающих доминировать в образовательных пространствах и формирующихся в практиках процессов обучения, а именно, тот тип отношений и их глубинный смысл, который складывается в полилогической паре: образующий – образующиеся как «изнанки», «обратной стороны» содержательно – смысловой составляющей знания. В самом деле, в современных практиках образования учитывается исключительно нормативно – императивные его аспекты или то, что мы обычно называем должное или идеально – ожидаемое. И на что, как правило, ориентируются педагоги в построении педагогического процесса, выстраивая для себя воображаемую модель *идеального обучающегося*, в зависимости от которой ранжируются все реальные обучающиеся. Это наследие досталось нам от традиционных парадигм образования, когда существовала определенная норма (или должное), которой педагогу неукоснительно необходимо было следовать. Но возникает вопрос: насколько это должное соответствует сейчас реальным субъектам педагогического процесса, и, как следствие, необходимо ли сейчас под эту воображаемую норму «подстраивать» реальные педагогические практики? Но зададим себе вопрос: а сколько педагогов учитывают глубинные основы подобного типа субъект – субъектных отношений? Способны ли они подвергать хотя бы фрагментарному рефлексивному анализу эти складывающиеся в педагогическом процессе интересубъективные отношения?

В самом деле, ни для кого не секрет, что существует масса сложнейших психологических нюансов взаимоотношений обучающихся и обучаемых, требующих глубинного психоаналитического рассмотрения. В частности, изучение *переноса* в педагогическом процессе. Следует отметить, что перенос в педагогическом процессе существует повсеместно, как и в любой другой ситуации интересубъективного взаимодействия, поэтому сходство между аналитической ситуацией, фундированной отношениями психоаналитика, пациента и педагогическим процессом, где всё выстраивается вокруг отношений обучающего и обучаемого куда глубже, чем может показаться на первый взгляд. В обоих случаях отношения между участниками коммуникативного взаимодействия изначально ассиметричны, непропорциональны; это отношения бессознательного переноса у пациента, в первом случае, и обучающегося во втором, – прошлого опыта, в котором, выражаясь языком французского философа и психоаналитика Ж.Лакана, всегда присутствует большой Другой и маленький другой. Как отмечает в этой связи российский психоаналитик Н.Благовещенский: «В педагогической ситуации асимметрия может быть даже более явной, так как формально обучающийся больше зависит от обучающего, чем пациент от аналитика. Такие отношения создают наиболее благодатную почву для развития *трансферных реакций*, так же как отношения подчинённого к начальнику, подследственного к следователю, жертвы к палачу» [3, с.193]. Вот почему, социально-ориентированная концепция дисциплинарных пространств и знания-власти М.Фуко при применении для социальных институтов образования должна быть *дополнена* психоаналитической теорией дискурса, без которой невозможно адекватно понимать глубинную суть педагогического процесса. Для этого целесообразно рассматривать концепцию дисциплинарных образовательных пространств М.Фуко в контексте психоаналитической

концепции четырех типов дискурса, прежде всего «дискурса университета», предложенной Ж.Лаканом. Подобное рассмотрение поможет лучше понять не только глубинную суть образовательно-обучающих практик, но и наметить контуры новой парадигмы образования, отражающей реалии современной жизни, и способствующих пониманию глубинных психоаналитических механизмов педагогического процесса.

Так, в своем XVII семинаре, получившем название «Обратная сторона психоанализа» [4], Ж.Лакан противопоставляет понятие дискурс и языку, и самой речи, особо подчеркивая трансиндивидуальную природу речевого акта, в котором имплицитно всегда присутствует Другой как предполагаемый собеседник и как ментальное основание для конструирования определенного типа социальных отношений [4, p.10-45]. Тем самым им постулируется положение, что субъект уже изначально заангажирован или включен в определенную силовую дискурсивную структуру, в определенное интерсубъективное коммуникационное пространство, презентуемое тем или иным дискурсом. Ж.Лакан выделяет четыре типа дискурса, в которые вписывается любой индивид, независимо от его собственной индивидуальной истории, психической структуры, формы реализации бессознательных желаний, особенностей психического развития и т. д. Нас, прежде всего, интересует дискурс господина и его модификация – дискурс университета [4, p.5-9]. Дискурс господина является наиболее распространенной формулой социально – символической сети, которая определяет и регулирует всё многообразие интерсубъективных отношений. В контексте настоящей статьи рассмотрим дискурс университета как одну из ключевых *социально-символических связей*, репрезентирующих образовательный процесс, который всегда произведен от дискурса господина. Согласно Лакану, дискурс господина, являясь доминирующим в системе дискурсов и, прекрасно был продемонстрирован Гегелем в «Феноменологии духа» диалектикой отношений господина и раба. Он являет собой господствующее означающее для всех других означающих, которое заставляет подчиняться раба своему господину. К слову сказать, отправной точкой для лакановского понимания господского означающего как доминантного типа дискурса, что «представляет субъекта другому означающему» может служить достаточно наглядная иллюстрация господствующего означающего, данная С.Жижеком: «На передней спинке старомодной больничной кровати, вне поля зрения пациента, имеется небольшой планшет, к которому крепятся различные диаграммы и бумаги с подробным описанием температуры, кровяного давления, лекарств пациента и т. д. Этот планшет представляет пациента – кому? Не просто и не только другим субъектам.... Но в первую очередь другим означающим, символической сети медицинского знания, в которую данные на планшете должны быть помещены, чтобы получить свое значение» [5, с.159-160]. Выводом из подобного наглядного описания роли сети означающих, является то обстоятельство, что, чтобы ни изрекалось о чем-либо, в какой-то момент времени, вместе с тем, всегда в символическом представлении о говоримом, сохраняется некоторая *избыточность*. Иначе говоря, всегда имеется в наличии неприсваиваемый никем остаток по отношению к конкретному адресату речи. Но этот ускользающий от означивания остаток обладает, как следует из упоминаемого семинара Ж.Лакана, тремя основополагающими характеристиками. А именно, приходит или не приходит наша речь или письмо к своему конкретному адресату, она всегда приходит к своему "истинному" месту назначения, каковым является *большой Другой* или символическая система "других означающих", а также, этот ускользающий остаток всегда создает эффект *прибавочного наслаждения* и указывает на невозможность субъекта совершить прямой или непосредственный доступ через процедуру означивания к объекту своего желания. И, наконец, господское означающее, представляя субъект "другим означающим" вновь и вновь, создает эффект повторения, нацеленного на овладение в процедуре означивания этим прибавочным наслаждением. Такова, в общих чертах, суть лакановского «дискурса господина». И в этом, на наш взгляд, кроется глубинная суть дидактизма и авторитаризма традиционных парадигм образования и традиционной педагогики в целом.

Как уже говорилось ранее, «дискурс господина» является у Ж.Лакана основой для современного «дискурса университета», т.е. последний является лишь его модификацией. Разница между ними лишь в том, что главную позицию господского означающего начинает занимать означаемое знание. Результат этого знания – производимые через неоднократные процедуры «получения знаний» обучающиеся университетов, академий, колледжей и т.д., по сути, являющиеся продуктами данных образовательных пространств. Но парадокс подобного знания «дискурса университета» заключается в том, что он создает мираж, – овладеешь знанием, и тебе откроется истина, в том числе и о себе любимом, и ты сможешь управлять собой как сложившаяся автономная «взрослая», сложившаяся личность. И, как говорил в этом контексте Лакан: «Дискурс университета» проявляется как раз ввиду большего обнажения «господского дискурса» [4, p.172-173], где место «раба» в «господском дискурсе» занимает то, что называется прибавочным наслаждением учащегося или студента, овладевающего всегда внешней и отчужденной истиной. Но обман или заблуждение «дискурса университета» заключается как раз

в том, что, независимо от знания отчужденной истины обучающимся, данный дискурс предназначен, а об этом могут и не догадываться сами обучающиеся, овладеть другим или другими, т.е. самими обучающимися посредством преподавания ему этой истины. Иначе говоря, основной смысл этого еще малоприменяемого концепта «дискурса университета» для анализа психоаналитической составляющей образовательного процесса заключается в том, что властные полномочия преподающего репрезентируются в многочисленных системах контроля, регламентациях, предписаниях, надуманных усложнениях содержания как элементов упоения властью и получения прибавочного наслаждения со стороны преподающего. Поэтому основной смысл дискурса университета – это попытка с помощью якобы нейтрального «экспертного» объективного знания реализовать преподавательские желания установить господство, власть над другим, тем, кому это знание передается. Тем самым можно сказать, что «дискурс университета» является разновидностью «господского дискурса», имеющего свои установленные изначально правила, границы, «ритуалы» и т.д. Именно безличностное знание занимает в нем положение господствующего означающего. Речь в нем идет от имени самого объективированного знания, а не от лица, производящего или воспроизводящего это знание. Но весь «фокус» подобного переворачивания заключается в том, что не перформативная действенность господина, глашатая знания, а уже якобы отстраненный наблюдатель объективных знаний науки, доступных независимому, свободному, нейтральному экспертному оцениванию. И как пишет в этой связи С.Жижек: «Основополагающая ложь «дискурса университета» состоит в том, что он отрицает свое перформативное измерение, выдавая то, что в действительности достигается политическим решением, основанном на власти, за простое понимание действительного положение вещей» [5, с.169]. На взгляд словенского мыслителя, Ж.Лакан со своим «дискурсом университета» не совсем вписывается в концепцию дисциплинарных пространств М.Фуко. Потому что: «произведенный субъект – это не просто субъективность, возникающая в результате дисциплинарного применения знания – власти, а его *остаток*, то, что ускользает из-под контроля знания – власти» [5, с.169]. Здесь позволим себе не согласиться со С.Жижеком. Безусловно, субъективность обучающегося возникает не просто как результат дискурсивной деятельности педагога, а являет собой избыточность, остаток, «осадок», всегда сопротивляющийся включению в символическую сеть дискурса. Поэтому дискурс педагога всегда в своей сердцевине имеет чужеродное «тело» в виде подобного рода, не охватываемого им дополнения. Но по своей глубинной сути концепт «дискурса университета» Лакана нисколько не противоречит концепции дисциплинарных пространств Фуко, в которых непрерывно производится знания – власть. Данная концепция фиксирует сами места или поля разворачивания дискурсов, которые всегда отсылают к определенным замкнутым дисциплинарным пространствам, в которых только и способен существовать такой социальный институт как образование. В этом контексте изучением дискурса университета, как одной из модификаций дискурса господина, вполне приемлемо дополнить и модифицировать фукольдьянскую концепцию дисциплинарных пространств, что необходимо для преодоления негативного влияния уже давно изживших себя авторитарных парадигм образования и дальнейшего внедрения педоцентрической парадигмы образования в практику обучения. Хотелось бы отметить, что тщательный анализ дискурсивных практик педагогического процесса в свете вышеприведенных концепций, где большое значение уделяется изучению бессознательного переноса прошлого опыта, роли как позитивной, так и негативной большого Другого, значению его дискурса позволит по-новому взглянуть на актуальные проблемы совершенствования современной системы образования.

Литература

1. Волкова Н.П. Педагогіка /Н.П.Волкова. – К.: Академія, 2001. 576 с.
2. Фуко М. Надзирать и наказывать /М.Фуко. М.: Ad Marginem, 1999. 480с.
3. Благовещенский Н.А. Концепция переноса и педагогический процесс /Н.А.Благовещенский //Расчленение Кафки. Статьи по прикладному психоанализу. – СПб.:ИЦ «Гуманитарная Академия», 2010. – С.190-206.
4. Lacan J. Livre XVII. L'Envers de la psychanalyse /J.Lacan. – P.: Éditions du Seuil, 1991. – 267 p.
5. Жижек С. Ирак: история про чайник /С.Жижек. – М.: Праксис, 2004. – 224 с.

Summary

Palaguta V. Study of Pedagogical Discourse Specificity in the Light of Contemporary Educational Transformation. The article examines the possibility of using disciplinary spatial and discursive approaches to the study of modern pedagogical process in the light of the further spreading of pedocentric educational paradigm. **Keywords:** paradigm of education, pedagogical discourse, disciplinary space, transfer, discourse of university.

ПОСТНЕКЛАСИЧНА ТРАНСФОРМАЦІЯ ЗМІСТУ ВИЩОЇ ОСВІТИ

Окреслено проблему трансформації змісту вищої освіти в канонах постнекласики. Виявлено вплив конструктивістських потреб синергетики на реформування змісту вищої освіти. Обґрунтовано нелінійний характер процесу становлення знання, необхідність переорієнтації змісту вищої освіти на формування у студентів нелінійного мислення. Акцентовано увагу на «людиномірності» змісту вищої освіти.

Ключові слова: зміст освіти, постнекласична освіта, синергетика, нелінійне мислення, знання.

Нині світова й вітчизняна наукова спільнота однастайні у твердженні щодо неминучості стрімких соціокультурних метаморфоз у зв'язку зі світовими глобальними тенденціями. Йдеться передусім трансформацію наукової раціональності в сучасну епоху, появу нового відношення знання до дійсності – постнекласичної науки. Її характеристики на сьогодні досить відомі [1; 3-5; 10]. Їх всіх єднає думка про існування фундаментальної невизначеності світу (у тому числі й світу кожної окремо взятої людини). Звідси бере початок кй постнекласична система поглядів на процеси пізнання та навчання. Постнекласична рефлексія освіти є природною, оскільки має справу з динамічно мінливою системою знання й уявленнями про навколишній світ. Потрібно лише налаштуватися й прийняти дестабілізацію освіти як даність, спрямувати всі реформаційні «потуги» на формування нового контексту освітніх новацій, на породження нового філософсько-освітнього дискурсу.

На тлі соціокультурних перетворень, їх впливу на невідворотні модернізаційні процеси в освіті особливо помітними є проблеми, пов'язані зі зміною змісту вищої освіти й організації процесу навчання у вищому навчальному закладі. Невідповідність всезростаючого оновлення змісту культури та відносно «законсервованого» змісту освіти; проблеми його структурування й оформлення; міждисциплінарний характер змісту вищої освіти; його орієнтація на розвиток критичного та нелінійного мислення; зміщення акценту на суб'єктивну компоненту змісту вищої освіти з метою його відкритості; потребу скорочення обсягів засвоюваного студентами емпіричного та теоретичного знання, що компенсуватиметься освоєнням технік мислення (сцієнтиського та гуманітарного) – ось неповний перелік невідкладних завдань, що постали сьогодні перед вищою школою.

Сучасна вища школа повинна орієнтуватися на першочергове формування особистісних якостей майбутніх спеціалістів, які здатні стати частиною його професійної компетентності та культури. Саме ці якості поставатимуть запорукою стабільності особистості в умовах безкінечних соціокультурних, професійно-технологічних змін, у ситуаціях нерівноваги, нелінійності, невизначеності, якими особливо багаті реформаційні та реорганізаційні періоди, у тому числі й сьогочасний.

Розглядаючи це питання ми послуговувалися науковими розробками вітчизняних учених – В.Андрущенка, В.Беха, Л.Горбунової, І.Добронравової, А.Євтюк, І.Єршової-Бабенко, В.Кізіми, В.Лутая, І.Предборської та ін.; спиралися на результати дослідження російських науковців: Н.Алієвої, В.Буданова, О.Івушкіної, О.Князевої, С.Курдюмова, А.Огурцова, С.Сергеева та ін. Особливо цінним в процесі дослідження проблеми трансформації змісту вищої освіти стали праці російських учених І.Меньшикова, О.Саннікової, В.Харитонової [8; 14], які акцентують увагу на міждисциплінарній трансформації змісту соціально-гуманітарної освіти; В.Гапонцева, М.Гапонцевої, В.Федорова [2], які досліджують питання застосування ідеології синергетики до формування змісту неперервної природничо-наукової освіти.

Метою статті є обґрунтування невідворотності трансформації змісту вищої освіти з огляду на становлення нового соціокультурного типу освіти – постнекласичного, нелінійного (синергетичного). На шляху до мети ставимо перед собою завдання виявлення впливу конструктивістських настанов синергетики на модернізацію змісту вищої освіти; обґрунтування нелінійного характеру процесу становлення знання; акцентування уваги на «людиномірності» змісту вищої освіти; орієнтацію його на формування у студентів нелінійного мислення.

Виходячи з конструктивістських настанов синергетики, що ґрунтуються на твердженні про людину, яка не так відображає, як будує навколишній світ, оформлюючи та організовуючи його відповідно до конструктивістських настанов своєї свідомості, своїх цінностей, сучасна освіта повинна орієнтуватися на виховання у людини здатності будувати й перебудовувати себе й своє середовище, плекати власну систему цінностей на засадах вселюдської. Починаючи такої будівничої справи має стати виплекане у вихованців вміння будувати власне знання, яке сьогодні прийнято називати «живим» знанням. У зв'язку з цим варто мати на увазі думку, сформовану у лоні соціального конструктивізму, про знання як не особистісний, не індивідуальний продукт. Соціально породжуване знання (знання, що формується в процесі мовної взаємодії (саме воно тісно пов'язано з освітою) – соціально обумовлений конструкт, воно розподілено між людьми та виникає у процесі соціальних комунікацій. Тобто, знання не знаходиться ні в людині, ні в об'єктивній реальності, воно є соціальним продуктом, шлях до якого пролягає у сферах освіти та культури. Збережене в культурі знання транслюється за допомогою мови, оволодіння якою дає можливість людині отримати доступ до суспільної скарбниці знань. Саме асимільоване культурне знання, індивідуально зрозуміле й прийняте суб'єктом, і є тим «живим» знанням, яке змінюється у процесі життя, доповнюється, зростає чи зменшується, зазнає якісних змін, «модифікуючись у пізнавальних структурах суб'єкта в результаті зіткнення з його життєвим досвідом і практикою». Отже, життя є процесом неперервного породження і вдосконалення знань, що постійно існують у живій системі, а навчання – процесом їх виявлення і вдосконалення (а не створення, збереження й передачі як то традиційно тлумачиться у педагогіці). Загалом, конструктивізм трактує пізнання як структурування досвіду в рамках конструктивної функції суб'єкта, а не як трансляцію знання з об'єктивної реальності у свідомість того, хто пізнає. Тож, знання не є цілісністю, що існує незалежно, а є гіпотетичною конструкцією, що створюється суб'єктом [12, с.288-290].

Особливо гостро сьогодні постає питання пошуку механізмів виникнення нового знання, шляхів його формування та передачі, способів впливу на процеси пізнання загалом. З цього приводу Сергєєв С.Ф., аналізуючи концепт «знання» в конструктивізмі, впевнено доводить неможливість *безпосереднього* впливу на процес пізнання, зокрема, під час навчання; хоча зауважує, що *опосередковано*, шляхом комунікативних орієнтацій суб'єкта в його когнітивній сфері, ми все ж таки впливаємо на процеси пізнання інших людей. Все це відбувається тому, що знання приховані та недоступні для зовнішніх і внутрішніх маніпуляцій. Натомість ми маємо справу лише з інформаційною основою (її часто плутають зі знаннями, які завжди включають в себе такі структури розуміння, яких немає в інформаційних системах). У процесі формування знання інформація зазвичай змінює своє значення, поступово асимілюється у когнітивну структуру людини. Тобто, ми, змінюючи параметри інформаційного середовища, можемо досить легко впливати на зміст знання. Аналізуючи цю проблему, С.Сергєєв висуває гіпотезу про позачасовість процесів навчання, породження знання й стверджує про неповторюваність, принципову невизначеність моменту появи знання *на особистісному рівні* та їх часової залежності та визначеності *на соціальному рівні* [12, с.290-291].

Неповторюваність та невизначеність моменту появи знання, неможливість безпосереднього його формування й передачі дозволяє вести мову про нелінійний характер процесу становлення знання й про навчання як нелінійний процес удосконалення когнітивних структур. «Практика навчання примушує нас визнати, що поряд із отриманням нового знання спостерігаються процеси його втрати та руйнації, еволюції та інволюції старого досвіду, отримання неефективного досвіду, інтерференції старого і нового досвіду та ін. Ці процеси явно не підпорядковуються нашим поглядам про «стрілу часу» – еволюції із минулого в майбутнє. Більше того, неможна стверджувати, що індивідуальне навчання взагалі має якийсь напрям. Швидше, воно позачасове, ситуативне, виникає й з'являється випадково. Систематичність у навчанні – річ, яку важко досягнути» [12, с.292].

Зрозуміло, що нелінійність процесу навчання ускладнює його організацію й управління ним за рахунок можливості неочікуваних змін напрямку протікання процесу, що

супроводжується появою ситуацій хаосу. Останні, водночас, є конче потрібним творчим моментом самоорганізуючої освітньої реальності, забезпечуючи тим самим можливість створення чогось нового, намічаючи перспективу синтезу, інтеграції. На сьогодні доведено, що система освіти (у тому чисті й вища її ланка) є синергетичною системою, оскільки може бути змодельована згідно з вимогами, які пред'являє методологія синергетики (освіта є системою складною, відкритою, нерівноважною, нелінійною). У зв'язку з цим суттєвих змін зазнає зміст і організація вищої освіти, що орієнтується на пошук нових способів структурування її системи, методів викладання, які б забезпечували формування самостійної пізнавальної активності студентів, що передбачає виявлення ними «складності та багатоваріативності ситуації, нестабільності стану як досліджуваної системи, так і самого процесу дослідження, залучення для цього деякого інтегрованого комплексу методів, які реалізують як абстрактно-логічні, так і образно-інтуїтивні пізнавальні здібності тих, хто навчається. Нарешті, здатність побачити проблему й обрати варіант її рішення вимагає бачення цілісності ситуації, взаємозв'язку та єдності різноманітних її аспектів, спрямованості її власного розвитку, варіативності впливу на неї» [14]. Отже, зміст вищої освіти повинен бути одночасно *стабільним і мінливим*, що дозволить системі вищої освіти сприймати зміни соціокультурного середовища; акумулювати в собі *єдність загальних принципів і підходів та багатоманітність позицій та поглядів*, що зробить освіту здатною до сприйняття та прийняття соціокультурної багатоманітності; представляти собою *єдність знання і відношення суб'єкта до цього знання*, що забезпечить подолання відчуженості суб'єкта від змісту освіти [14].

Останнє твердження є особливо цінним у зв'язку з назрілою потребою змін, пошуку шляхів трансформації змісту вітчизняної вищої освіти й вимогою часу щодо «людинорічності» еволюції та самоорганізації. Дослідженням означеної проблеми в руслі міждисциплінарної трансформації змісту соціально-гуманітарної освіти на сьогодні займаються російські вчені *І.Меньшиков* та *О.Саннікова*. Трактуючи зміст освіти як поєднання знання і відношення суб'єкта до нього, вчені наголошують на відкритості змісту освіти, яку й забезпечує йому суб'єктивність. Відомо, що освіта загалом завжди відкрита соціуму. Й до того ж вона на сьогодні не може вважатися пануючим джерелом відомостей про світобудову. Скажімо, масова культура у плані формування світогляду, уявлення про світ і себе в ньому випереджає освіту. Знайомлячись з нею через систему масових комунікацій суб'єкт привносить у зміст освіти як власні цінності, смисли, так і цінності й смисли, що транслюються засобами масової інформації. Все це призводить до нечіткості контурів змісту освіти, його неконтрольованих змін, до втрати його «соціального функціоналу». Для збереження цього *І.Меньшиков* та *О.Саннікова* радять розглядати зміст освіти як систему, відкриту не лише зовнішнім соціокультурним процесам, а й суб'єкту (тому, хто навчається, і тому, хто навчає). Зміст освіти повинен «конструюватися суб'єктом і через конструювання бути суб'єктивно присвоєним, стати надбанням суб'єктивної свідомості» [14]. Лише тоді можна вести мову про зміст освіти як «живу систему», що не підлягає силовим методам управління і забезпечує свою автономію щодо запитів соціуму [11, с.85-88; 14].

Отже, для того, щоб функціонувати в ситуації нестабільності, нерівноваги, відкритості й нелінійності, майбутнім фахівцям (і викладачам також) потрібно бути готовим долати стереотипи, з розумінням ставитися й приймати як належне неоднозначність теоретичних побудов, концептуальний та методологічний плюралізм, потребу поєднання раціонального та ірраціонального, абстрактно-логічного й інтуїтивно-образного способів мислення. Тож невідворотним на сьогодні є орієнтація на формування у майбутнього фахівця нелінійного, синергетичного мислення, під яким розуміється «здатність людини адекватно сприймати, аналізувати, приймати рішення і досягати поставлених цілей у складному нелінійному світі, що самоорганізовується» [7, с.196]. Отже, зміст вищої освіти повинен орієнтуватися не на засвоєння чистого знання (знання як мета навчання), а на розвиток у процесі навчання загальної здібності мислення, що формує здатність послуговуватися наявним теоретичним і

практичним знанням (знання як засіб навчання) при розв'язанні насущних і професійних проблем, а також на ознайомлення з методами отримання нових знань.

При реформуванні змісту вищої освіти потрібно враховувати холістичну тенденцію в сучасній науці, що супроводжується інтеграцією наукових дисциплін на полях полідисциплінарного дослідження й орієнтується на нелінійне та цілісне мислення. У зв'язку з цим украй потрібним є формування вміння розуміти широкий контекст проблеми, що досліджується, тобто вміння контекстуалізувати знання. «Здатність бачити ціле наперед його частин, здібність до мислиннєвого синтезу – найважливіша особливість когнітивної та креативної діяльності людини. Людина, якій не дана така здібність, бачить лише частини, окреме, одиначне, вона «зациклена» на них. Не знаючи контексту, значення якоїсь незрозумілої частини (не кажучи вже про значення цілого) залишається для неї невідомим» [6]. Отже, солідаризуючись із Е.Мораном, стверджуємо, що реформа мислення є насущною і фундаментальною проблемою для освіти, оскільки стосується людської здібності організовувати знання. Можливо, саме вона дозволить у найближчому майбутньому подолати безмежну на сьогодні відстань між роз'єднаними за дисциплінарними сферами знаннями й можливістю осягнення за їх сприяння реальностей та розв'язання багатомірних проблем.

У зв'язку зі зміною методологічних освітніх орієнтирів, становлення нового соціокультурного типу освіти – постнекласичної (нелінійної), сьогодні особливо гостро постає питання міждисциплінарності¹ знання, розв'язання якого є важливим для освіти, у тому числі й вищої, що понад усе позначиться на її змісті. Сучасний студент вчиться практично функціонувати в наявній, існуючій культурі, в межах строго засвоєної професійної норми. Однак він не готовий працювати в режимі породження нового знання й нових культурних норм і форм, що робить його «нечутливим» до розв'язання нових суспільно значущих завдань, які ще не ввійшли до культурного обігу. Так проблематизується підготовка фахівців у сфері міждисциплінарних досліджень, спеціалістів для нових галузей наукової, виробничої, управлінської діяльності, ускладнюється (у зв'язку зі зростанням динаміки соціальних змін) утримання у вищому навчальному закладі постійного дискурсу [13, с.45].

Поряд із цим актуалізується проблема засвоєння міждисциплінарного знання студентами через зміст вищої освіти. Питання на кшталт: «Чи задається міждисциплінарність у змісті вищої освіти?», «Чи конструюється міждисциплінарність безпосередньо студентом як суб'єктом пізнання (міждисциплінарність як самопороджуючий конструкт)?», «Які умови та форми засвоєння міждисциплінарного знання» сьогодні не є риторичними та потребують невідкладних детальних досліджень. Відшукуючи міждисциплінарні (міжпредметні) зв'язки педагоги-науковці зазвичай ідуть шляхом пошуку міждисциплінарних *наукових* зв'язків, замість того, щоб віднайти їх у життєвому діяльнісному та соціальному контекстах: «У результаті освіта втрачає культурний, моральний, особистісний та водночас і предметно-змістовний чи предметно-діяльнісний контекст і смисл. Це означає, що відбувається розрив освіти і культури, освіти і життя і навіть освіти і науки...» [9, с.8].

Висновок. Отже, невідворотність докорінних змін у вітчизняній освітній системі, у тому числі й у її вищій ланці, на сьогодні не підлягає сумнівам. Особливо гостро у зв'язку з цим постала проблема трансформації змісту вищої освіти, що визріла та загострилася під впливом становлення нового постнекласичного типу освіти (орієнтується на нелінійну модель мислення, появу нових форм перетину сфер дослідження, мультипарадигмальність наук, дискурс як нову техніку освіти, зміну мови освіти, статусу знання тощо). Тож природно, що подібні метаморфози поставили на порядок денний реформування змісту освіти, що є серцевиною будь-якої освітньої системи. Першими кроками у напрямку його переосмислення й теоретико-методологічного обґрунтування стали виявлення впливу конструктивістських настанов синергетики на модернізацію змісту вищої освіти (пошук механізмів виникнення нового знання, шляхів його формування й передачі, способів впливу на процеси пізнання);

¹ Міждисциплінарність на сьогодні трактується як співпраця, взаємодія різних наукових областей, «циркуляція загальних понять для розуміння певного явища» [5, с.132].

обґрунтування нелінійного характеру процесу становлення знання (навчання як нелінійний процес удосконалення когнітивних структур); акцентування уваги на «людиномірності» змісту вищої освіти (його відкритість, що забезпечується суб'єктивністю); орієнтація на формування у студентів нелінійного мислення.

Розглянуті у статті питання не вичерпують розв'язання складної проблеми змістових освітніх трансформацій. Кожне з них потребує більш детальної розробки та сумлінного вивчення. Ґрунтовного наукового дослідження вимагає питання обґрунтування умов і механізмів переходу на нелінійну модель формування мислення у студентів; проблема зміни статусу навчального знання, його конструювання.

Література

- 1.Буданов В. Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании /Владимир Григорьевич Буданов. – Изд. 2-е, испр. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 232 с.
- 2.Гапонцева М.Г. Применение идеологии синергетики к формированию содержания непрерывного естественно-научного образования [Електронний ресурс] /Гапонцева М.Г., Федоров В.А., Гапонцев В.Л. //Сайт С.П.Курдюмова «Синергетика». – Режим доступу: <http://spkurdyumov.narod.ru/Fedorov.htm>
- 3.Горбунова Л. Возможна відповідь освіти на виклики after-постмодерну /Л.Горбунова //Вища освіта України. – 2003. – № 2. – С.13-19.
- 4.Кізіма В. Ідея та принципи потне класичної освіти /В.Кізіма //Вища освіта України. – 2003. – № 2. – С.20-30.
- 5.Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Человек, конструирующий себя и свое будущее /Е.Н.Князева, С.П.Курдюмов. – М.: КомКнига, 2006. – 232 с.
- 6.Князева Е. Научись учиться [Електронний ресурс] /Е.Князева //Сайт С.П. Курдюмова «Синергетика». – Режим доступу до статті: <http://spkurdyumov.narod.ru/knyazevalena33.htm>
- 7.Коломієць А.М. Становлення нелінійного мислення вчителя в умовах переходу до постнекласичної освіти /А.М.Коломієць //Філософські науки: збірник наукових праць. – Суми: ВТД «Університетська книга», 2008. – Випуск 34. – С.192-199.
- 8.Меньшиков И.В., Санникова О.В. Содержание образования: самоорганизация междисциплинарности и проблема управления [Електронний ресурс] /И.В.Меньшиков, О.В.Санникова //Сайт С.П.Курдюмова «Синергетика». – Режим доступу: <http://spkurdyumov.narod.ru/MenSan.htm>
- 9.Наука, техника, культура: проблемы гуманизации и социальной ответственности (Материалы «круглого стола») //Вопросы философии. – 1989. – № 1. – С.3-26.
- 10.Предборська І. Постнекласичні ін(тер)венції в освітньому дискурсі /І.Предборська //Вища освіта України. – 2003. – № 2. – С.37-40.
- 11.Проблемы субъектов в постнеклассической науке /[под ред. В.И.Аршинова и В.Е.Лепского]. – М.: Когито-Центр, 2007. – 176 с.
- 12.Сергеев С.Ф. Конструктивизм: концепт «знание» /С.Ф.Сергеев //Философия образования. – 2008. – № 1 (22). – С.286-294.
- 13.Университет как центр культуропорождающего образования. Изменение форм коммуникации в учебном процессе /[Гусаковский М.А., Яценко Л.А., Костюкевич С.В. и др.]; под ред. М.А.Гусаковского. – Мн.: БГУ, 2004. – 279 с.
- 14.Харитонов В. А. Образование: стратегия развития и синергетика [Електронний ресурс] /Харитонов В.А., Санникова О.В., Меньшиков И.В. //Сайт С.П.Курдюмова «Синергетика». – Режим доступу: <http://spkurdyumov.narod.ru/Haritonova.htm>

Summary

Prudchenko I. Post-Non-Classical Transformation of the Content of Higher Education.

The article is devoted to the problem of transformation of the content of higher education in the post-non-classical canons and the influence of constructivist settings of synergy to reformation of the content of higher education. The author proves his idea that the type of learning is a nonlinear, because the content of higher education needs reformation and formation of nonlinear mind in the students. The main aspect of the content of higher education is «human-dimension». *Keywords:* transformation, content of higher education, post-non-classical education, synergetic, nonlinear mind, knowledge.

ДИДАКТИЧНІ АСПЕКТИ АДАПТАЦІЇ ІДЕЙ СИНЕРГЕТИКИ В ОСВІТНІЙ СФЕРІ

У статті акцентовано увагу на дидактико-методологічних можливостях синергетики в царині освіти. Навчання, побудоване на світоглядних та методологічних принципах синергетики, розглядається як стимулююче й таке, що пропонує модель саморозвитку людини у світі, що швидко змінюється і розвивається.

Ключові слова: освітня сфера, синергетика, нелінійність, гештальт-освіта, самоорганізація, складні системи, освітні технології.

Сучасна епоха є критичною в загальному процесі переходу до нового типу цивілізаційного розвитку людства. Принципово якісні соціальні зміни, з якими зіткнулося людство на початку XXI століття пов'язані з процесами глобалізації, інформатизації, комунікативної революції. Вони ознаменувалися низкою змін глобального характеру, що засвідчили про «вселенське неблагополуччя» та зачепили основи людського буття. Такі періоди людського життя К.Ясперс окреслює поняттям «гранична ситуація», яка нищить звичний «грунт» людського існування та жорстко впливає на світовідчуття особи [14, с.232]. Реальністю постіндустріальної цивілізації Е.Тоффлер проголошує розпад універсальної картини світу, що супроводжується кризою індивідуальної та групової ідентичності. «Ті, кому доведеться жити на нашій планеті, у цей вибуховий період, у повній мірі відчують вплив Третьої хвилі на себе. Розрив сімейних вуз, коливання в економіці, параліч політичних систем, руйнування наших цінностей – на все це здійснює вплив Третя хвиля... Виникає цивілізація, що пише для нас нові правила поведінки й веде нас за межі стандартизації, синхронізації і централізації, за межі уявлень до нагромадження енергії, грошей чи влади», – зазначає дослідник [11, с.33].

Криза характеризується зростанням обсягу інформації що, як наслідок, породжує фрагментарність світосприйняття, кризу самоідентифікації, напруженість у міжнаціональних та міжконфесійних відносинах, у ставленні людини до природи тощо.

Сучасні суспільні екзистенційні виклики зумовлюють потребу в появі людини нової формації, здатної до створення та сприйняття нового. Фундаментальною відповіддю на виклик епохи, яка здатна забезпечити подальший суспільний поступ, має бути формування в людини нового способу мислення, нових цінностей, нового відчуття і сприйняття, що відповідають сучасним швидкоплинним реаліям. Формування цих здібностей як нових культурних цінностей, їх трансляція та розвиток покликані стати основним завданням сучасної освіти. «Своєрідність та небезпека сьогодишньої кризи полягає у тому, що якщо середовище, тобто людська культура взагалі і культура окремої людини залишаться попередніми, то люди навряд чи зможуть жити в тому середовищі, яке вони створили. Вихід один – спробувати змінити самих себе, свій стиль мислення, і через це вплинути на процеси соціальної самоорганізації... Це шлях довгих і суттєвих змін політичних, економічних, психологічних тощо, які спираються насамперед на зміни в системі освіти», – констатує Н.Кочубей [7, с.186].

Царина освіти має виконувати не лише традиційну функцію передачі соціального досвіду, а й значною мірою випереджувальну превентивну функцію підготовки людини до життя в епоху криз та нестабільності. Вона покликана створити можливості стійкого розвитку суспільства шляхом підготовки освітніх учасників до розв'язання глобальних проблем, спроектувати новації для подальшого суспільного поступу. «Для того, щоб мати змогу протидіяти хаосу, виробити стратегію поведінки в ньому, необхідні нові напрями освіти, нова міждисциплінарна метамова горизонтальних зв'язків з урахуванням набутків нашого інтелекту. Цілісність знання як домінант нової фундаментальної парадигми освіти має розв'язати проблему двох культур, здолати суб'єкт –об'єкту дихотомію нашої ментальності, відновити гармонію стосунків людини та природи», – пише В.Буданов [1, с.47].

Проте система освіти сформована під впливом світоглядних та методологічних принципів класичної наукової картини світу не відповідає запитам сьогодення. Просякнута раціональним, логічно-поняттєвим, авторитарним стилем мислення, вона обмежує пізнавальну ініціативу учасників навчальної взаємодії та робить освітній процес чітко регламентованим,

обумовленим, прогнозованим. Навчання розуміються як ступінчатий процес, у якому кожна наступна сходинка в оволодінні знаннями спирається на попередню. В контексті такої освітньої парадигми інтерес, безпосередня зацікавленість тих, хто здобуває освіту, розглядаються як прояв стихійності, дезорганізованості та передбачають застосування системи заборон і покарань. Регламентовані та універсально-формальні методи навчання покликані «вкласти» в голови учасників освітнього процесу певну суму чітко визначених та логічно розподілених згідно з предметними дисциплінами знань. Такі знання є «відчуженими» від інтересів, уподобань та побажань учасників освітньої взаємодії, а тому зумовлюють низьку якість освіти, демонструють порушений зв'язок між освітою та культурою.

Освітня царина в пошуках нових стратегій звертається до методологічного потенціалу синергетики. Філософський словник трактує термін синергетика (від грец., який діє обопільно, узгоджено) як напрям і загальнонаукову програму міждисциплінарних досліджень, що вивчають процес самоорганізації та становлення нових упорядкованих структур у відкритих, фізичних, біологічних, соціальних, когнітивних, інформаційних, екологічних та інших системах. Самоорганізація складних систем спрямовується від хаосу до дедалі більшої впорядкованості на основі певних параметрів порядку й творення певних патернів (моделей) [13, с.580].

Синергетика виникла в 1960-х роках як фізико-математична теорія так званих дисипативних систем («дисипація» – від лат. розсіювати), тобто відкритих систем, що взаємодіють з навколишнім середовищем та зберігають своє існування завдяки постійному обміну в ній речовиною та енергією. Початок синергетиці поклали праці Іллі Пригожина (Бельгія), а назву синергетика запропонував Герман Гакен (Німеччина). Успіхи синергетики у вивченні і моделюванні фізичних та хімічних процесів зумовили те, що вона активно й впевнено входить до всіх сфер життєтворчості сучасної людини. Її ідеї та методи проникають у біологію, економіку, соціологію, політологію, соціальну філософію, освіту тощо. Долаючи межі конкретної наукової галузі, вона забезпечує «комунікативний місток» між різногалузевими знаннями задля створення цілісного загальнонаукового розвитку та можливості по-новому поглянути на складні об'єкти. Синергетика розглядається як певне експериментування з реальністю. Вона постає способом не просто відкриття, а й створення реальності, способом побачити світ по-іншому й активно увійти в нього, розгледівши старі проблеми в новому світлі.

Біля джерел нового міждисциплінарного наукового напрямку були такі вчені, як *А.Пуанкаре, Л.Онзагер, М.Ейген, Л.Мандельштам, Р.Тома, І.Пригожин, Г.Гакен* та інші. Сьогодні синергетика розглядається різнопланово. Барвіста палітра концептуальних підходів щодо трактування сутності синергетики та її методологічного потенціалу в освітній сфері представлена у працях *Л.Бевзенко, Л.Горбунової, І.Добронравової, І.Єршової-Бабенко, А.Євдотюк, Н.Кочубей, В.Лутая, О.Робуль, І.Предборської, В.Шевченка та ін.*

Засадами синергетичної методології є уявлення про багато вимірність майбутніх проявів буття, що визначає її особливу роль в осмисленні нелінійних ситуацій і виборі шляхів розвитку. Вона, на думку Л.Горбунової, «втілює відповідь культури на виклик after-постмодерну, стаючи філософією «помірної надії». У синергетичній картині світу панує перехід до нового, до становлення, що характеризується спонтанністю, нелінійністю і незворотністю» [2, с.17].

Синергетика веде пошук нових принципів організації світу, нових принципів поєднання структур шляхом встановлення загальних характеристик, темпів розвитку та циклічності його змін. Вона вказує на провідну роль людського чинника в розгортанні соціальних процесів. Це черговий крок до розуміння феномена людини у всіх його різнобічних проявах, до розкриття таємниці людської творчості, пізнання, комунікації тощо. Людина уявляє, бачить, розуміє, сприймає світ нелінійно. Відтак наявне розмаїття соціокультурних систем, на думку І.Предборської, в сучасному світі перестають сприйматися як певні етапи єдиного закономірного процесу сходження людства до вершини світлого майбутнього, а починають розумітися як реалізація багатоваріантності шляхів розвитку *Homo Sapiens*. Дослідниця наголошує на тому, що не лише соціум, а й людина також дедалі частіше розуміється як феномен багатомірний [9, с.94].

Такий контекст формує нові підходи до змісту, мети та способів трансляції знань. На думку Е.Князевої та С.Курдюмова, синергетику в царині освіти доцільно розглядати у подвійному вимірі: в контексті методу і в контексті змісту освіти. У першому випадку йдеться про синергетичний аналіз навчального процесу, синергетичний спосіб організації та управління процесом навчання та виховання. У другому випадку теорія самоорганізації передбачає в царині освіти навчання студентів/учнів синергетичним знанням та формування в них синергетичного погляду на навколишній світ [6, с.134].

Слід зауважити, що синергетика не відкидає основні принципи і закономірності освітнього процесу. Вона скоріше розглядає його вузлові ідеї значно ширше і глибше, з позиції складноорганізованих систем, «доповнюючи» в такий спосіб еволюцію розвитку освітнього процесу. Результати навчання, виховання і розвиток залежать від дії багатьох факторів, а тому зміна декількох чи навіть одного можуть суттєво вплинути на навчальний процес та його результати. Освітні процеси характеризуються своєю неповторністю, непередбачуваністю, відкритістю, що у свою чергу вимагає від педагога високого професіоналізму, гнучкої системи управління і наукової організації навчального процесу, а також ймовірно-прогностичного підходу до педагогічних результатів навчання.

Вирішального значення набувають творчі нахили людини, її інтелектуальний потенціал, комунікативна компетентність, духовно-моральні орієнтації тощо. Відтак освіта орієнтується не так на інформаційні, наукові, ціннісні, нормативні, діяльнісні сторони особистості, як на складники, що сфокусовані на пізнавальних, емоційних, психологічних можливостях індивідуальної, а не абстрактної людини.

Метою даної статті є акцентування уваги на дидактично-методологічних можливостях синергетики у формуванні людиною творчих засад нової освітньої парадигми.

Важливим культурно-антропологічним орієнтиром синергетики є нелінійність як здатність складних систем до самодії, самовпливу, самовибудовування. Складна система чи її елементи не підпорядковуються загальному, а виявляють здатність розвиватися самим та розвивати систему. Розуміння освіти як нелінійної системи передбачає розгляд нелінійного мислення як інноваційного, багатоваріантного, можливісного (посибілістського). Під нелінійним мисленням, вважає Н.Кочубей, слід розуміти здатність людини адекватно сприймати і аналізувати, приймати рішення та досягати поставленої мети в складному нелінійному світі, що само організується [7, с.183]. Нелінійність не передбачає ліквідацію поступового ступінчатого процесу здобування знань, при якому кожна наступна сходинка досягнення знань спирається на попередню. Її слід розглядати як своєрідний «вихід за межі», «забігання наперед чи повернення назад» у пошуку та творенні нових знань. Вчити мислити нелінійно – це значить мислити альтернативно, передбачати можливість зміни шляхів у пізнанні процесів чи явищ. У такому разі знання розуміють не як суму об'єктивних істин; вони можливісні, варіативні та ціннісно значущі для тих, хто навчається, оскільки ними самими створюються. Такі знання засвоюються через усвідомлення можливостей конкретної людини, так і всього соціуму.

У цьому контексті заслуговує на увагу концепція «ступенів навчання» Г.Бейтсона. Відповідно до концепції, первинне навчання – це трансляція певної суми знань. Здатність розмірковувати над проблемами, набувати навичок роботи із здобутою інформацією передбачає вторинний ступінь навчання. Однак «вторинне навчання зберігає свою адаптивність цінність і забезпечує належні результати лише доти, доки зберігається стабільність того світу, щодо якого були здобуті навички мислення та пізнання», – констатує Л.Горбунова [2, с.16]. Аналізуючи концепцію Г.Бейтсона, дослідниця зазначає, що перші два ступені навчання відповідають еволюції природних ресурсів людини в умовах сталого розвитку і лише «навчання третього ступеня» передбачає формування нелінійного, можливісного мислення, що виходить за межі актуально-наявного через процес здобуття учнями навичок зміни варіантів мислення, які вони опанували в процесі вторинного навчання. Вони набувають додаткового творчого потенціалу й імпульсу конструювання, але вже в модальності можливого, а відтак є затребуваним в умовах мінливого світу [2, с.16].

Прагнення до світоглядної гармонії людини й навколишнього світу, в основі якої закладені принципи нелінійності, самоорганізації, складності зумовило зміну в освітніх технологіях. Зокрема, Г.Шефером був запропонований новий метод асоціативного навчання «зигзаг». Він заснований на розумінні психіки людини як системи синергетичного порядку. Колектив дослідників під керівництвом І.Єршової-Бабенко розробили метод навчання «Creative power». Метод має особистісно-ментальнотворчий, психокорекційний і терапевтичний ефекти, що дозволяє людині та її оточенню одночасно і безконфліктно «бути» і при цьому «бути у становленні» [4, с.31].

Наступним методологічним принципом синергетики є самоорганізація, яка в царині освіти знайшла втілення в самоосвіті. Головне в освіті, у світлі синергетичної методології, – це не передача знань (аж надто, коли всього навчити неможливо і чи потрібно), а оволодіння способами поповнення знань, збільшення швидкості орієнтації в розгалуженій системі знань. Освітня система покликана розвивати в тих, хто набуває навичок самостійного отримання, опрацювання і використання нової інформації про себе і світ. Процес пізнання постає як процес самопізнання, самотворення, самовибудовування учасника навчальної взаємодії та соціального

середовища, в якому він знаходиться. Це нелінійна ситуація відкритого діалогу. Тут не лише вчитель навчає учня, а й учень навчає вчителя, вони стають скооперованими співробітниками. Провідною ідеєю освіти визнається людина дослідницької позиції, яка здатна зробити вибір, бути відповідальною за власні прорахунки, рішення, ризиковані вчинки тощо. Її діяльність спрямовується в напрямі від «споживання» готової інформації до її творення.

Синергетика як інтегральна, міждисциплінарна теорія дозволяє виявити єдиний механізм еволюції систем різної природи, походження. Завдяки їй навколишній світ, людина, суспільство, культура, природа, Всесвіт тощо, вивчаються не як окремі автономні частини, а як єдина цілісна глобальна система, що саморганізується. У цьому плані синергетика виступає інтегруючим фактором природничого та гуманітарного знання, який дозволяє реалізувати міждисциплінарний підхід у вивченні складних об'єктів та процесів, забезпечити в учасників освітньої взаємодії формування багатовимірного та ймовірнісного їх бачення та розуміння. Отже, синергетичний підхід у навчальному процесі надає можливість забезпечити інтегрований, узагальнено-науковий погляд на навколишній світ. Він дозволяє здійснити між предметні зв'язки та інтеграцію навчальних предметів за іншими принципами, а саме: вивчення чи дослідження явищ, предметів з єдиної методологічної позиції; виявлення їх загальних властивостей; формування багатовимірного бачення властивостей об'єктів, які вивчаються. «У фундаменті інтегративної освіти найбільш важливими є підходи, засоби й методи мислення та діяльності, а не завершені системи «знань про світ», – вважає С.Клепко [5, с.31]. Дослідник наголошує, що інтегративна освіта не може бути зведена лише до перетасовування колоди знань із моно курсів в інтегративні дисципліни: «Це не екстенсивне об'єднання різнорідних речей, а взаємодія принципу монізму й плюралізму, системності та асистемності, логіки – інтуїції, точності – невизначеності, центричності – ацентричності, алгоритму – парадоксу, нарешті, монокультурності – полікультурності в здобуванні особистісного знання» [5, с.31]. Відтак інтегративна освіта є особистісно-зорієнтованою, вона дозволяє людині активно пізнавати світ цілісно, а не фрагментарно, сформувати інтелектуально розвинену, духовну особистість. Як приклад, може слугувати освітня технологія «Екологія і розвиток», зміст якої базується на поєднанні знань навчальних дисциплін природничого та гуманітарного циклу, які презентують цілісну наукову картину природи, людей і суспільства. Така інтеграція в навчальному процесі відкриває шлях до гуманізації природничих знань та несе величезних розвиваючий потенціал. Автори технології зазначають, що «у відповідності до принципу інтеграції важливо досягати того, щоб учні усвідомлювали світ не як набір формальних схем, які функціонують за чітко визначеними правилами, а як сукупність великої множини діалектично взаємопов'язаних процесів, що розвиваються і загасають згідно з ймовірнісними законами» [10, с.173]. Вони відзначають, що «принцип інтеграції суттєво виходить за межі ідеї міжпредметних зв'язків, оскільки вимагає «прив'язки» кожного навчального предмету до реалій навколишнього світу і так протистоїть характерній для традиційної школи формалізації і схематизації навчальних предметів» [10, с.173].

Отже, йдеться не про формування певного спрощеного універсального знання, а про творення цілісності знань на основі пошуку вузлів комунікації як стратегічних пунктів об'єднання розрізнених знань, їх взаємодії. Спосіб, який дозволить зв'язати частини в ціле, а ціле з частинами, створює певний образ-гештальт. В перекладі з німецької «гештальт» означає «конфігурацію» чи «патерн». Конфігурація знань уявляється певним циклом, об'єднанням, що не зводиться до єдиного смислу, а навпаки, спонукає до нової їх рефлексії. Сприйняття образу виникає в цілому і є неподільним, оскільки втрачається образ. «Процес запам'ятовування виражає генеративний потенціал нашого мозку – трансформувати феноменально реальне в образ, а лише відтак відтворити, регенерувати цей образ», – пише Е.Морен [8, с.379]. Таке розуміння природи сприйняття, пізнання, сприйняття знань передбачає зміну конфігурації навчальної діяльності. Гештальт-освіта розглядається як передача цілісних блоків інформації, системи структурованих логічно-графічних схем, патернів мислення тощо. Прикладом тут може бути досвід російських науковців Аркадія та Олени Егідесів, які у книзі «Лабіринти мислення, або вченими не народжуються» подали спосіб унікального засвоєння матеріалу будь-якої складності шляхом логічно-графічного структурування. Дослідники висловлюють переконання, що спрощувати потрібно не думку, а її виклад, пояснення [3, с.3]. Відтак гештальт-освіта може інтерпретуватися як передача цілісних блоків інформації, якісна зміна зразків мислення, а також перебудова самої конфігурації ситуації навчання. Вона передбачає не лише трансляцію нових знань, не лише вміння мислити певним способом, а й уміння і навички способів мислення, переключення з одного гештальту на інший, що передбачає внутрішню

поліваріантність мислення та світосприйняття. «Сама природа реальності з іманентною їй складністю і властивою їй багатоманітністю, а водночас з її глибокою єдністю, вимагає виходу за межі окремих наук», – пише Е.Морен [8, с.22]. Дослідження, що виходять за межі конкретних дисциплін, здійснюються крізь дисциплінарні межі окреслюються поняттям трансдисциплінарність. Відкритість зберігається щодо нових когнітивних схем, які переносяться з суміжних дисциплін. Замкнутість виявляється тоді, коли трансдисциплінарний ґештальт має захистити свій специфічний предмет і ракурс дослідження.

Слід зазначити, що синергетика не може розв'язати усіх проблем освіти. Вона допомагає формувати та реалізовувати нові освітні стратегії, пропонувати нові навчальні технології та переосмислювати уже відомі способи трансляції знань. Проте вона не може замінити талант і любов педагога, не здатна визначити якими цінностями йому керуватися, не може замінити культуру людську технологічною. Її цінність для сучасної освіти, на думку І.Предборської, полягає в тому, що, «по-перше, пропонує модель саморозвитку людини у світі, що швидко змінюється і само розвивається; по-друге, виходить на найважливішу світоглядну проблему – пошуку людиною свого місця в ньому. З погляду синергетики, людина постає як самодостатня істота, яка перебудовує сама себе в напрямі гармонізації відносин на осі «Людина-Всесвіт» [12, с.23].

Отже, впровадження ідей синергетики у сферу освіти зумовить переструктурування існуючої системи освіти на якісно новий рівень, допоможе розв'язати світоглядні, психологічні, дидактичні, культурні проблеми освітньої сфери, які виникли в результаті ускладнення навколишнього духовного, соціального і природного світу. Навчання, побудоване на світоглядних та методологічних принципах синергетики, можна розглядати як стимулююче, як співробітництво як із самим собою, так і з іншими людьми.

Література

1. Буданов В. Синергетичні стратегії в освіті /В. Буданов //Вища освіта України. – №2. – 2003. – С. 46-51.
2. Горбунова Л. Можлива відповідь освіти на виклик after-постмодерну /Л.Горбунова //Вища освіта України. – №2. – 2003. – С.13-19.
3. Егидес А. Лабиринты мышления, или учеными не рождаются /Аркадий Егиденс, Елена Егиденс. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2004. – 320с.
4. Ершова-Бабенко И. Психосинергетические основания концептуально-стратегической модели образования /И.Ершова-Бабенко, С.Корниенко //Філософія освіти. – № 2 (6). – 2006. – С. 24-35.
5. Клепко С. Интеграция і поліморфізм знання у вищій освіті /С.Клепко //Філософія освіти. – № 3 (5). – 2006. – С. 22- 32.
6. Князева Е.Н. Основания синергетики /Е.Н. Князева, С.П.Курдюмов. – М.: Алетея, 2002. – 414 .
7. Кочубей Н. В. Нелинейное мышление в образовании: смысл и значение постнеклассических трансформаций /Н.В.Кочубей //Філософські науки: зб. наук. праць конференції. – Суми, 2003. – С. 182-190.
8. Морен Э. Метод. Природа природы /Э.Морен. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 464с.
9. Предборська І. Багатомірні образи соціуму: на шляху до нової парадигми /І.Предборська //Філософський метод: перед лицем нових парадигм; [ред. М. Верніков]. – Львів. філ. Спілка «Cogito» – Львів – Одеса, 1997. – С. 91-94.
10. Тарасов Л. Диалектический характер инновационной образовательной технологи «Экология и развитие» («Экология и диалектика») /Л.Тарасов, Т.Тарасова //Філософія освіти. – №2. – 2005. – С. 171- 178.
11. Тоффлер Э. Третья волна /Э. Тоффлер. – М.:ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 691с.
12. Філософські абрисы сучасної освіти: Монографія /авт. кол. І.Предборська, Г.Вишинська, В.Гайденко, та ін.; за заг. ред. І. Предборської]. – Суми: ВТД «Університетська книга», 2006. – 226с.
13. Філософський енциклопедичний словник /Нац. академія наук України; [гол. ред. В. І. Шинкарук]. – Київ: Абрис, 2002. – 742с.
14. Ясперс К. Смысл и назначение истории /К.Ясперс. – М.: Наука, 1991. – 680с.

Summary

Hanaba S. Didactic Aspects of Adaptation of Synergetic Ideas in the Educational Sphere.

This article points out on the didactic and methodological opportunities of synergy in education. Training is built on the conceptual and methodological principles of synergy and is seen as stimulating and as that which offers a model of human's self-development in the world that is rapidly changing and evolving. **Keywords:** educational sphere, synergetic, not linearity, gestalt-education, self-organization, complex systems, educational technology.

УЛОВКИ ГУМАНІТАРИСТИКИ: ШАНТАЖ И ТЕРРОР

В статті розглянуто гуманітаристику як технологію управління людиною. Здійснено спробу представити екзистенціали шантажу і терору.

Ключові слова: гуманітаристика, шантаж, терор, компромат, страх, залякування.

С тех пор как В.Дильтей настоял на различии наук про дух и наук про природу, установилась тенденция понимать гуманитаристику как измерение, противостоящее сфере исчислений. Так сказать, стало положенным понимать ведущим моментом гуманитарного знания отсутствие расчета и, соответственно, делать акцент на непосредственных состояниях человека. Поэтому творчество, история, культура стали исходными для гуманитаристики. Это связано, в первую очередь, с тем, что В.Дильтей, игнорируя возможности разума, сам опирался на действие суверенной воли и утверждал, что дление истории духа обеспечивает жизнь как душевно-духовная сфера. Философ отдал предпочтение жизненному процессу над точной репродукцией явлений из-за «прогресса переживания» души или момента относительности, постоянно присутствующего в познавательных актах человека. Он отстаивал примат загадочной, мгновенной, неповторимой связи исторических событий, которые создаются особенным существом. Именно иррациональная установка творческого пути В.Дильтея и заслонила наличие расчета в гуманитаристике.

Гуманитаристика действительно относится к сфере непосредственных жизнепроявлений, но это не лишает ее алгоритма. Заметим, что гуманитария мало интересуется результатом, но видно процессуальность, нечто длящееся. То есть относящееся к непрерывному шествию и есть тем «местом», где гуманитария важно сбыть свою мечту. Ни на чью не похожую и, конечно, не поддающуюся установленным правилам. То есть воплотить нечто фрагментарное и неконтролируемое. Таким образом, у гуманитариев есть «техника», то есть способность самореализовываться. Гуманитарий – не тот, кто не проявляет способностей к точным наукам и от безысходности занимается, н-р, языком. Хотя и он тоже. Но тот, кто не «загорается» от складывания и разбора наличествующего (примириет/ссорит понятийное) и не предвидит конечные действия для оптимального решения поставленной задачи. И опять не только он. Главное, что в своем стремлении раскрыть сокровище, исходом (началом) гуманитаристики есть момент индивидуальной ценности. Поэтому гуманитарий стремится к созиданию того, что нельзя представить, но что ограничено личным пониманием и часто обрабатывает свое создание в технологию управления человеком.

Итак, в гуманитаристике преобладает субъективный процесс и сегодня важно вопрошать о гуманитарных вызовах, которые проявляются в ловках преодоления действительного положения вещей, вместо должного про-из-ведения авторского. Сегодняшнее пренебрежение гуманитаристикой сопровождается подавлением «из ряда вон выходящего». Это влечет за собой бессилие отличаться с одновременным желанием сенсационного. Гуманитарий, будучи «обойденным» или попросту экономически бессильным, начинает чаще нужного уединяться. Он все больше изощряется в познании непредставимого и неявно *преследует цель*. Речь идет не о какой-то цели, а о цели как таковой.

Что же происходит во время невнимательного отношения к гуманитаристике? Намечаются такие «крены»: либо гуманитарий собирает в себе удобное, «униформное» существо и все больше теряет способность проявлять себя; либо диссеминирует изнутри и готовит обоснованность, которая в любой момент может обернуться фантазмом управления человечеством. В любом случае он разлагает ценностно-смысловой мир. Поэтому, есть необходимость показать, что гуманитаристика владеет техникой и одновременно способна на расчет. То есть, не всегда дает себе отчет о содеянном. Надо сказать, резерв «разворота»

происходящего, каким обладает гуманитаристика, еще может быть завидным для любой «науки про природу». Попытаюсь показать, смысл неослабного внимания к гуманитаристике.

Одной из линий логики гуманитаристики есть приемы тотализации настоящей силы происходящего, которые проявляются как шантаж и террор. Несмотря на то, что шантаж и террор предполагают собой диалог и чувство участия, таким уловкам, безусловно, не хватает разграничительной (нравственной) силы. Они все равно не предполагают товарищества (сообщества, согласия). Но они в силе «подрывать» отношение участвующих в двусложности бытия и сущего.

Будучи имитированными актами, шантаж и террор направлены на утверждение своего превосходства над Другим с целью его разрушения. Все усилия здесь устремлены на окончательное возвышения себя, через преодоление «пафоса дистанции». Обозначенные «соображения» – зависимые опыты и потому суть неумны (прилипчивы). Так как они – основания непомерности своего за счет угнетения Другого, предсказать их намерения довольно сложно. Но возможно.

Шантаж и террор возникают в результате посыла гуманитаристики к конкуренции и соперничеству. В силу удержания чувства неудовлетворения оттого, что Другой неповторим/неуловим, человек провоцирует себя испытывать угрозу перед небывалым и вместо волнения за всеобщее тревожиться из-за его могущества. Он не успевает привыкнуть к неожиданному и применяет к Другому операцию отрицания, чем инверсирует его суть в Чужого. Это вынуждает затаиваться, а если поступать, то лишь под руководством жажды выгоды и доказательств силы собственного влияния.

Рассмотрим механизмы действия шантажа и террора. В то время как шантаж – это угроза разоблачения, террор – это страх уничтожения. Но обе «акции» единит то, что они держат Другого под наблюдением и необходимо вступают с преследуемым в диалог.

Шантаж – это изворот бытия, воплощающийся как повсеместное извещение неблагоприятного сведения с целью притязания на то, что тебе не принадлежит (что устроено Другим). Средствами шантажа есть разглашение, компромат, вымогательство и угроза. Несмотря на разность воплощения, их объединяет выворачивание наружу скрытого. Именно позорное открывает пути к присвоению чужого и становится главной темой разговора тех, кого столкнул шантаж.

Разглашение (разоблачение) – это вызов тому, что является скрытым, с целью навлечь неприятность на Другого и в такой способ отобрать (присвоить) выгодное, лишив Его чистоты и покоя. Основанием разглашения есть *расхождение*. Шантажист, сосредотачиваясь на позорном, загоняет себя в частное (содержание ситуации) и одновременно упускает истинное (форму). Испытывая неприязнь к Другому, но зарясь на Его состояние, шантажист выведывает нужное для себя через угоду и давит узанным. Так шантажист вынуждает Другого согласиться на требуемое. Момент давления «извернутым должным» (известным-необходимым или скрытым) таит в себе раскол нетствующего промежутка бытия и небытия. Так называемая сыгранность (конец партии) или вынужденная сговорчивость шантажиста и шантажируемого, имитируя «изначальное опоздание» бытия, несет в себе потерю (ззор) будущности сквозь разъединение наличия и обналичиваемого отсутствия (существующего и осуществляемого).

Шантажист в действительности не стремится к должному, а обеспечивает себе будущее за счет «затмения» Другого. Он опирается на греховное, поэтому действие шантажиста всегда постороннее. Это «нетствующее» будущее (извернутое), уходящее в сторону. Таким образом, повсеместное извещение негодного (былой ошибки) превращает шантажиста в «схожего»: существа сливающегося с грехом шантажируемого. Шантажист, опираясь на прокол шантажируемого, становится причастным к используемой скверне. Поэтому сам скверен. И усугубляет свое положение требованием «компенсации» за нанесенный позором ущерб. Через вымогательство, он неприметно провоцирует собственный разлад и затемняет свою сущность.

Компромат (выведывание и удержание позорного) – это известная необходимость (разоблаченное свершившееся) или предосудительные, порицающие знания, разглашение которых навлекает позор и чернит человека. Компромат рождается в процессе выведывания должного через угоду или изворот бытия. Присутствуя и одновременно уходя в сторону от присутствующего (избегая ответственности), возникает возможность скапливать сквозящие (не сквозные) извещения. Такое пассивное участие в действительности, провоцирует способность переживать происходящее без его испытаний и проникаться пониманием того, что сквозь греховное можно обеспечить будущее. Основанием компромата есть собирание (накопление) негодного.

Вымогательство (давление узанным и манипулирование безнравственным) – акт пагубного требования намеченного шантажистом через компромат и распространение. Это имитация изначального восполнения утраченного или неисчерпаемости бытия. Подменяя «обходные маневры» Другого, вымогатель не опаздывает по отношению к самому себе, не идет вослед большего себя. Поэтому не продуцирует утверждение, а опережает происходящее. Он искусственно создает зазор вместо спокойного принятия бытийствующего просвета. Соответственно, не опирается на божественное в себе, а сквозь откат всеобщего отбирает желанное. Шантажист про-из-водит мерзостыню.

Итак, опыт вымогательства предзнаменован, предупрежден расколом. Вымогатель использует слабость (гадость) шантажируемого и под видом требования исправления содеянного греха, восстанавливает должное положение вещей. Только восстановление это «расхожее», заранее пагубное. Ибо вымогатель не исправляет, а использует грех себе на корысть, пользу. Выходит, что вымогатель не требует, а ставит условия и на самом деле прикрывает (уплотняет) греховное. Основанием вымогательства есть разделение.

Угроза (зазор, откат промежуточного) – обещание причинить неприятность (распространение, компромат) в случае невыполнения требуемого. Иначе говоря, при условии, что выставленное условие не обеспечит желанное. Проще говоря, состояние Другого не перейдет во владение шантажиста. Основанием угрозы есть различие/заслон (выставленная преграда, условие).

Итак, расхождение, разделение и различие свидетельствуют об искусственно созданном промежуточном положении и исходно неблагоприятном (безмерном, неумном) стремлении.

Неблаговидность шантажа отличается от «темных» намерений террора. В отличии от бескомпромиссного требования террориста, шантажист «торгуется» (спекулирует порочащим моментом). То есть, не уверен в себе до конца и оставляет место свободе. Опираясь на частное, шантаж формулирует свои правила эмпирично: *если (нет)* не выполнят мое требование, *то (да)* будет разглашено позорящее (компрометирующее). Отсюда, сквозь угрозу, шантажист вымогает состояние Другого и его условной защитой (прикрытием) есть неблагоприятное место. При этом шантажист идет на контакт, оставляя возможность снисхождения. Пусть ненадежной, но все же договоренности. Так он удерживает способность пребывать в своем существе. Неокончательно растлится. Решение быть «говорящим» оправдано «откатным мышлением» (расколом нетствующего) шантажиста.

Шантажист, опираясь на угрозу, сам находится в опасности. Его деяние пропитано предвещанием «нечистого». К тому же посредником (промежутком) в акте шантажа выступает «наличный» недостаток. А это активно расшатывает внутренний мир шантажиста. Шантажист заинтересован в будущем, только средства встречи с грядущим у него были (прошлые). Не просто уже осуществившиеся, а изначально провальные. Выпавшее настоящее берedit шантажиста и он относительно безбиден. Его посыл верхоглядный, ведь он отбирает предметное, возвратимое. Такое положение требует постоянной подпитки своего убеждения в «правильности» (верной просчитанности) своих действий. И укрепить свою позицию (в действительности «разболтать») можно тотальным контролем ситуации, через разговор (в действительности немоту) с шантажируемым.

Таким образом, шантаж таит в себе изначальную ловушку, самокапкан. Понимание саморазрушительной сущности шантажа открывает способ разоблачения угрозы.

Механизм действия уловки шантажа таков. Если «нет» – желанному, то «да» – позорному. И если «да» – желанному, то (временное) «нет» – безнравственному. То есть предметное «да» – шантажисту, позорное «да» – шантажируемому. Согласие шантажу – порицание шантажируемому. И отказ «нет» шантажисту – «нет» (позор) шантажируемому. Здесь, как уже было сказано, есть место «ответу» (со-ответствия, совпадения, контакта). Значит, шантаж нельзя продолжать (длить). Мешать шантажисту – грех. Иначе самозамыкание, саморазрушение не состоится. Шантаж можно остановить его собственными средствами – через разоблачение. Только сделать это может собственно шантажируемый, через признание (принятие/прощение) скверны. Раскаиваясь в позорном, шантажируемый снимает «темноту» случившегося. Частичный отказ шантажисту (или минимальное выполнение его требования) не останавливает шантаж, а отбрасывает (подтачивает, колонизирует) шантажируемого. Так же, полное выполнение требований шантажиста дессиминирует (удваивает) шантаж. Придает ему неизвестную ранее силу.

Единственным средством разоблачить шантаж – есть мгновенный (полный) отказ преданного шантажу. То есть преодоление скверны. Поэтому настоящее нет (утверждающее «нетство») есть местом остановки шантажа. В шантаже согласие устанавливается только по отношению к его прекращению. Шантажируемый сам (на основании доброй воли) объявляет о «слабом» месте и, во-первых, наполняется силой прощения, а, во-вторых, не поддается давлению угроз. Так наказание меняет свое направление. Оно устремлено от «опозорившегося» – на шантажиста. Только наказание в таком «повороте» уже не специальное, а всегда самопроисходящее.

Таким образом, способ борьбы с шантажом заключается не в мизософствующем действии «наперекор», а в сознательном деянии «вопреки». Тот, кто поступает «наперекор», перечит, идет против действительности и совершает противоестественное. Это и есть уловка преодоления действительного положения вещей. Такова техника шантажа. Тот, кто поступает «вопреки», тот без расчета минует негодное. Он самоопределяется помимо порочащего. Так действует человек, способный по-страдать и прекратить (предать забвению) шантаж.

В терроре про-из-ведение иное. Если шантажист конкурирует из-за поверхностного, «наличного» (банальных ценностей) и манипулирует духовным, то ценности борьбы террориста духовные, притом, что средства воплощения требований телесные. Не физические, а посягающие на жизнь как таковую (высшую ценность).

Террор – это изворот бытия, превращенный в страх уничтожения. Или акт посягательства на свободу и жизнь с целью устранения власти Другого и распространения Чужого влияния. Экзистенциалы террора таковы: запугивание, устрашение, насилие, страх.

Запугивание – это использование человеческого недостатка для постоянного, последовательного вторжения в сущность человека. Оно же – настойчивое отбирание (ущемление) внутреннего мира человека как человека. Такое покушение вырабатывает робость, боязливость, мнимость. Тот, кого запугивают, задерган, всегда насторожен, испытывает недоверчивость, поэтому легко уязвим. Все это превращает человека в марионетку и руководствуется желанием затереть, сделать неприметной свободу мыслящего существа. Запугивание как игра на слабости человека, есть рождением чеканного существа.

Основание запугивания – растасканность. Террорист не интересуется состоянием заложника, он равнодушен к нему, ибо не знаком с ним. Жертвой терроризма становится случайный (неизвестный) человек. Это связано с тем, что террорист считает отдельного человека, даже если он высокопоставлен или «мал», пустяком, средством и не растрачивается по мелочам. Террористу не нужна часть владений конкретного лица. Он нацелен на глобальное. На преодоление закона бытия и замещение его собственным. То есть на владение человечеством.

Понимая, что каждый человек внутри себя свободен, терроризм стремится эту силу (господство) притупить. И делает это через своеобразное размещение сущности человека «по углам». Сквозь расслаивание существования и должного, свободы и необходимости, внутреннего и внешнего. Так естество человека легко «разогнать», «пустить в разнос», «распродать по кускам» – дезориентировать. В отличие от шантажиста, обращенного к известному лицу и отбирающего материальную часть жертвы, террорист использует самую жертву. Он действует локально, но захватывая жизнь. То есть, манипулируя смертью. Полагая, что человечество ограничено (локально), террорист нацелен его захватить.

Именно знание о неявной силе человечества (свободе) и способность быть безучастным к неизвестному, как раз становятся главным маневром терроризма. Терроризм аннулирует нетствующий промежуток бытия и сущего (разграничительную силу). Это сфера действия отсроченным будущим, которое для террориста не «нетствующее», а «никогда-не-будущее» грядущее, «всегда-будущее» уничтожать, гнობить происходящее. Итак, террорист не проводит линию между наличием и обналичиваемым отсутствием («да» и «нетствующим»), не разъединяет присутствие и отсутствие. Он гробит присутствующее (грядущее) и охвачен властью голого «нет» (пустотой). Запугивает абсолютно зависимый. Не уже-не-свободный, а настоящий, вечный раб.

Устрашение близко запугиванию. Но сфера влияния устрашения только кажется более «мягкой». В действительности архиподлая. Она вырабатывает привычку беспрекословно подчиняться приказу/команде из-за устойчиво навязанной человеку растерянности. Устрашение нацелено не на затирание свободы, а на ее «раздражение» (раскат). То есть

устрашение провоцирует свободу. Вынуждает гневаться, возмущаться. Это сопровождается подначиванием сущности. Убедением в том, что личностный мир зряшен, слаб и безнадежен в своих порывах проявиться. Личностное усилие сводится к инстинктивной вспышке. Действие устрашения вырабатывает усталость отстаивания своей уникальности, всегда присущей человеку неповторимости. Такое положение готовит момент отказа от своей позиции для легкости просачивания атак актов запугивания в душу жертвы.

Насилие несет в себе не только внутреннее принуждение – притеснение, беззаконие, но так же допускает применение физической силы. Это всегда угнетение сущности жертвы сквозь *стеснение свободы* и несправедливое ограничение изначальных пределов. Насилию поддается тот, кто не сдает позиции при потоке устрашений и запугиваний и удерживает свою идентичность. Тот, кто не «разнес себя по углам», но находится в ситуации заложника, подвергается предельным выходкам терроризма: изувечиванию телесности и истязанию духовности. Основанием насилия есть терзание.

Страх опирается на испуг, на распространившееся устрашение и подействовавшее запугивание. Страх – это вызов повиновения, «втихомоливание» свободы. Страх – свидетель атрофии внутреннего мира, паралича духовности, утраты самостоятельности. Это изжитая способность исполнять предназначение, которая сопровождается мольбой.

Стоит обратить внимание на то, что мольба (умаливание) – это не молитва, несущая в себе откровенную оповедь (раскаивание), а притязание (обеспечение себя земным покоем). Мольба – это выдача (развенчание) скрытного желания жить без тревог и заботы, просьба восстановить сытый мир. Это исподтишка вытягиваемое нечто.

Таким образом, запугивание, устрашение, насилие и страх работают там, где еще есть что разрушать. В пределах присутствующего. И свидетельствуют как о силе человека, поскольку он человек, так и о манипуляциях терроризма.

Итак, террор – это захват безусловной власти на основании страха уничтожения. Отброшенное терактом промежуточное положение человека как человека, превращает его участника в неподконтрольную (инстинктивную) издевку над сущностью свободы и излишнее (одномерное) полагание на собственное влечение. Такой человек уже иерархизирован (разбит на этапы). Он одержим исключением непредсказуемости происходящего, и неумолимо сводит естество к твари. Хочет подчинить себе мир. Поэтому действует не исходя из Ничто, а ничто-жно.

Террорист условно всемогущ, так как никогда не идет на контакт. Никогда не договаривается. То есть не оставляет места для согласия. Пространство говорения террориста – это отдача команд, выполнение которых должно быть мгновенным и безоговорочным. Все усугублено тем, что путь терроризма необратим и всецело захватывает. В то время, как шантажист ни при каких условиях не настроен уничтожать себя, даже в случае разоблачения своего действия, террорист способен уничтожить не только заложника, но и свое окружение и, конечно, себя. Для террориста выставленное им требование – высшая ценность и он готов отдаться полностью.

Единственной остановкой терроризма есть разоблачение его уловки. Только это горький путь. Категорический и не предусматривающий оглядок и раздумий. Абсолютное осознание того, что есть что-то важнее жизни, не совсем задание и в своем большинстве минуемо. Обессмыслить терроризм способен полный отказ.

«Нет» требованию террориста – «нет» жизни заложника и что неожиданно – «нет» уничтожению в принципе. При этом «да» требованию террориста – «да» жизни заложника и все же согласие на уничтожение в принципе. Поэтому все теракты остаются бедственными. Ни одно правительство не идет на согласие с террористами, зато всегда отягощено спасением заложников. А это уже реагирование. Так сказать исключение или раздумывание и предательство полного отказа.

Реагировать на терроризм нельзя, но оставить его без внимания невозможно. Нельзя, так как игнорирование лишает террор средств своего действия и буквально затормаживает его. Требование террориста безгранично, но не вечно. Оно не последнее (остаточное), а очередное и потому следующий акт террора в случае реагирования гарантирован. Но всегда есть риск не выдержать, не дожидаться насыщения терроризма. Невозможно не реагировать на террор, так как

вовлечены жизни мирных людей. Но анализ и разбор террористических актов во всеуслышание только подогревает сам террор и еще более убеждает человека в его непреодолимой силе.

В случае полного отказа терроризму – место для спасения действительного положения вещей проступает сквозь личное согласие заложника со своей участью. То есть через самоотчуждение заложника. Итак, заложник – как средство свершения теракта, единственный, кто может прекратить действие террора через осознания себя жертвой и добровольное становление целью теракта. Попытки правительства спасти жертву теракта, увы, только продолжают сам терроризм. В терроре согласие позволительно только по отношению к смирению со сложившейся ситуацией. Заложник должен исполнить свое предназначение и не дать в такой способ исполнить требование террориста. Сложность принятия такого решения обеспечивает террористу силу своего влияния и оставляет сущность теракта незаметной.

Поскольку в шантаже из-за раскола нетсвующего промежутка, шантажист использует скверну, он может даже освободить душу жертве. Выуживая из шантажируемого компенсацию за проступок, шантажист дырявит происходящее, но все же разоблачает грех. Ибо вытягивает «скопившуюся нечисть» наружу. В теракте жертва изначально обречена. Ибо террорист использует свободу.

В теракте заложник, не имеет отношения к требованиям террориста. Но имеет отношение к возможности остановки терроризма. Принимая жертву, заложник рискует лишиться собственной жизни, но сохраняет принцип жизни вообще. Не выполняя требования террористов, человек запрещает террор как террор. Не разрешая снять акт террора, жертва допускает его полную реализацию и что парадоксально этим его опустошение.

Уловка террора заключена в игре жизнью-смертью, тогда как жертва должна отказаться от жизни и согласиться на невозможное – на смерть. Так как такие согласия возможны для «одиночек», а в теракт заключены толпы, терроризм практически неистребим. Но человеку, на этапе процветания терроризма, хотя бы хватило духу уловить, что террорист всегда в тени, затемнен. Ведь вина за теракт не случайно ложиться на плечи «спасителей». Сами же зачинщики осуждаются безлично и не подвергаются ни осуждению, ни наказанию.

Шантаж, действуя сквозь вымогательство, не способен «разворотить» бытие. Шантаж наносит мелкие удары. Он дурная «побудка» зла, «размычка», разобщение естественного. А террор, действуя сквозь страх, «взрывает» бытие. Он непредсказуем и это та уловка преодоления настоящего, с которой бороться мирными средствами бесполезно. Террор – преступный опыт сверхчеловеческой воли, поставленной в зависимость от себя и приводящей к уничтожению происходящего.

Таким образом, уловки преодоления действительного положения вещей, могут быть представлены в виде условного (временного) изворота бытия и преступного (одержимого) изворота бытия. Сущность уловки, представленной в облике шантажа, в манипуляции грехом и опоре на скверное. Шантажист уличает того, кто допустил проступок, но негодно, отъявленно (выставляя условия себе на пользу) восстанавливает справедливость. Он рассчитывает на слабость, ущербность человека с целью получения предпочтений. Поэтому шантаж – это условный и разрешимый изворот бытия.

Сущность уловки, представленной террором, в игре жизнью-смертью и разврате свободы. Террорист, используя жизнь человека и вынуждая его на смерть, насильно восстанавливает свои права. То есть перешагивает неприкосновенное. При этом остается неуловимым, невидимым и неизвестным, с одновременным подрывом власти того, кто пытается вмешаться в теракт и обезвредить, но не блокировать его. Это расчет не на слабость человека, а на невозможное. Выходит, что терроризм – это преступный и необратимый изворот бытия.

Таким образом, уловки гуманитаристики, представленные в шантаже и теракте, свидетельствуют о ее расчетливой сущности, что говорит не о безобидности гуманитаристики.

Summary

Oblova L. Humanities Tricks. Blackmail and Terror. In the article it is proposed that view point of humanities as the technology of human management. Also author attempted to introduce blackmail and terror as an existentials. Keywords: humanities, blackmail, terror, fear, intimidation

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІ АЛЬТЕРНАТИВИ ДЕТЕРМІНІЗМУ

В статті проводиться аналіз постмодерністських вчень на предмет радикальної переоцінки ними класичного принципу детермінізму у формі своєрідного індетерміністичного проекту. Такий постмодерністський концепт зводиться, власне, не до якогось єдиного, а до багатьох постмодерністських проектів, в залежності від предмета постмодерністського дослідження. Тут ми намагаємося простежити постмодерністські індетерміністичні трансформації в антропологічній, лінгвістичній та історичній сферах.

Ключові слова: постмодернізм, метадискурс, індетермінізм, маргіналітет, шизоаналіз, деконструкція, «смерть суб'єкта», «смерть автора», епістема, «епістемологічний розрив».

У вченнях постмодерністів чітко простежується думка, а нерідко вони й самі про це заявляють, коли йдеться про трансформацію структуралізму в постструктуралізм, як це, приміром, в програмній праці Ж.Дерріди [2, с.407-426.], що його формування пов'язане з кризою віри у всі раніше існуючі цінності, хоча на перше місце в їх аргументації, як правило, виходить крах наукового детермінізму. З відмовою від принципу детермінізму пов'язана й постійна критика теоретиками постмодернізму і постструктуралізму традицій західно-європейського раціоналізму. В цьому відношенні вони продовжують традицію теоретиків Франкфуртської школи (Т.Адорно, М.Хоркхаймер, В.Беньямін), які прагнули виявити істотний, хоча й неявний ірраціоналізм і, відповідно, індетермінізм природних та соціокультурних явищ. Аналогічна позиція нерідко має місце далеко за межами «чистого» постмодернізму. Так, відомий англійський психоаналітик Чарльз Райкрофт відноситься, за власним визнанням, „до тих аналітиків, які настроєні скептично щодо застосування каузально-детерміністичних принципів, запозичених з фізичних наук, до вивчення живих істот, наділених свідомістю і здатністю до творчої діяльності” [5, с.21]. Дана позиція полягає у тому, що вся духовно-гуманітарна сфера людської діяльності – філософія, релігія, образотворче мистецтво тощо – не може бути зведеним до строгої науковості та математично вивіреної коректності природничих наук. Специфічна проблема, яка впливає із несвідомого як предмета дослідження, це те, що особистісно-індивідуальне начало в людині тут неодмінно піддається своєрідній феноменологічній редукції. Вона в принципі не піддається логічному тлумаченню.

Можна переконливо говорити про те, що за останні десятиліття у нас відбувся своєрідний постмодерністський «бібліографічний вибух». Масово видані твори Ж.Дерріди, М.Фуко, Р.Барта, Ж.-Ф.Ліотара, Ж.Дельоза та багатьох інших. Вони доповнюються значною зарубіжною аналітикою постмодернізму. Зростає обсяг російських та вітчизняних критичних досліджень як стосовно концептуальності постмодернізму (Н.Автономова, И.Ільїн, Г.Косіков, М.Ліфшиц, В.Лук'янець, О.Соболь, С.Корнев та ін.), так і специфіки конкретних постмодерністських вчень (А.Гараджа, А.Дьяков, Д.Селічев, М.Субботін та ін.). Однак існує певний брак спеціальних досліджень на предмет індетерміністичного характеру постмодернізму. Тому **метою** даного дослідження є намагання провести спеціальний аналіз творчості провідних постмодерністів для виявлення в ній специфіки трансформації традиційного філософського дискурсу, який ґрунтується на раціоналістичних принципах, у тому числі й детермінізму, в постмодерністський «метадискурс» на основі його заперечення.

Найбільш концептуально та методологічно-пошуково постмодерністське переосмислення традиційного наукового дискурсу, одним із визначальних принципів якого є принцип детермінізму, має місце в таких сферах постмодерністських «метадискурсів» як філософська антропологія, лінгвістика та історія.

В антропології постмодернізм прагне реалізувати свій індетерміністичний «поворот», зокрема, на засадах проблеми маргіналітету. Маргінальність перетворюється в достатньо усвідомлену теоретичну рефлексію, набуваючи статусу «центральної ідеї» – відтворення духу

свого часу. Так, в оригінальний спосіб М.Фуко ототожнив проблему „підривної естетичної свідомості” художника-маргінала, який ґрунтується на «функції несвідомого», з проблемою безумства. Саме ставлення до безумства набуває у нього смислу людського існування, рівня цивілізованості людини, здатності її до самопізнання і, зрештою, ставлення до влади. У своїй книзі «Історія безумства в класичну епоху» М.Фуко на великому документальному матеріалі досліджує соціальні процеси та культурний контекст, в рамках яких відбувалося виникнення і становлення психіатрії, зокрема формування установ, що були безпосередніми історичними попередниками сучасних психіатричних лікарень. М.Фуко піддає аналізу соціальні уявлення, ідеї, практики, інститути, мистецтво і літературу, що існували у західній історії і мали відношення до формування у ній поняття божевілья.

Однак для того, щоб безумство зайняло місце прокази в ряду багатовікових страхів і стало, подібно їй, викликати по відношенню до себе реакцію відторгнення, виключення, очищення – йому, втім, очевидним чином споріднену, – потрібен тривалий, що триває близько двох століть, латентний період [6, с.25-28]. Для М.Фуко ця «інаковість» має місце в літературі, передусім в тій літературній традиції, яка представлена іменами де Сада, Ж.Нерваля, Ф.Ніцше і яка порушувала та «підривала» узаконені форми дискурсу. «Фактично, – пише американський критик В.Лейч, – увагу Фуко завжди приваблювали слабкі і пригнічені соціальні ізгої – безумець, пацієнт, злочинець, – які систематично попадали під виключення з суспільства» [4, с.77]. Така апеляція до маргіналів суспільства може насторожувати і викликати певну теоретичну підозру. Однак цей теоретичний елемент постмодерністів вартий на увагу тим, що «бунт» маргіналів чи то проти державних законів, чи неофіційно визнаних моральних правил, часто подається ними як фактор і гарант свободи людини проти жорсткої детермінованості панівними структурами владних відносин.

Ще далі в цьому питанні йдуть Ж.Дельоз та Ф.Гваттарі з їх дифірамбами на честь шизофренії і шизофреніка, привілейоване становище якого нібито забезпечує йому доступ до «фрагментарних істин», свого роду «шизофренічного дискурсу». У Ж.Дельоза і Ф.Гваттарі «бажаюча машина» по суті справи символізує вільного індивіда – «шизо», який, як «деконструйований суб’єкт» (власне «недетермінований») породжує себе як вільну людину, позбавлену відповідальності, самотнього і радісного, здатного, зрештою, сказати і зробити щось просто від свого імені, не запитуючи на те дозволу: це бажання, яке не потребує ні в чому потреби, потік, який долає бар’єри і коди, ім’я, яке більше не означає «це». Він просто перестає боятися з’їхати з глузду» [4, с.24]. Шизофренія, як вища форма безумства постає головним визвольним первнем для особистості і головною революційною силою суспільства.

Загострена увага до безумства є загальним місцем постмодерністів. У всіх них є поняття «Іншого» в людині, та «Іншої» присутності в людині, в її підсвідомому, яка робить людину нетотожною собі і яка надає їй можливість вийти за межі «норми» (детермінанти) – психічної, соціальної, моральної тощо. Можна з впевненістю констатувати, що індетерміністські тенденції постмодерністського концепту проявляються через антропологічну константу. Означений антропологічний поворот ґрунтується на смислових засадах соціально-культурного та психологічного відчуження та маргінальності, і, як наслідок, супроводжується відповідними аксіологічними трансформаціями.

З філософсько-антропологічною «деперсоніфікацією суб’єкта» тісно пов’язана лінгвістична «смерть суб’єкта» в децентрованому дискурсі. Проблема децентрації в літературі отримала свою розробку в двох аспектах: «децентрованого суб’єкта» та «децентрованого дискурсу». Так, відповідно до точки зору одного з провідних теоретиків постструктуралізму і постмодернізму американського критика Ф.Джеймсона, пародія в «епоху пізнього капіталізму», «позбавленого будь-яких стилістичних норм», вироджується в стилізацію (pastiche), причому її поява пов’язується Ф.Джеймсоном з процесом «децентрованості дискурсу», тобто видалення з нього єдиного смислового центру і одночасно «індивідуального суб’єкта в постіндустріальному суспільстві». Відповідно, «зникнення суб’єкта разом з формальними наслідками цього явища – зростаючою недоступністю індивідуального стилю – породжує сьогодні майже загальну практику того, що може бути названо «pastiche» [3].

Загальноструктуралістська проблема децентрації суб'єкта, яка вирішується зазвичай як заперечення автономності його свідомості, конкретизувалася у М.Фуко у вигляді підходу до людини (до його свідомості) як до «дискурсивної функції». В своїй знаменитій статті «Що таке автор?» (1969) М.Фуко рішуче виступає з критикою поняття «автора» як свідомого і суверенного творця власного твору. Автор, – наголошує він, – не є бездонним джерелом смислів, які наповнюють твори; автор не передує своїм творам, він – всього-на-всього є лише певним функціональним принципом, завдяки якому в нашій культурі реалізується процес обмеження, виключення та відбору; коротко кажучи, за допомогою якого перешкоджають вільній циркуляції, вільній маніпуляції, вільній композиції, декомпозиції і рекомпозиції художнього вимислу. Насправді, якщо ми звикли представляти автора як генія, як вічне джерело новаторства, завжди наповненого новими задумами, то це тому, що в дійсності ми заставляємо його функціонувати якраз протилежним чином. Можна сказати, що автор – це ідеологічний продукт, оскільки ми уявляємо його як щось, зовсім протилежне його історичній реальній функції. Автор – ідеологічна фігура, за допомогою якої маркується спосіб поширення смислу.

Та найбільш експліцитно ідея децентрації суб'єкта була поставлена М.Фуко в «Археології знання» (1969). Він наголошує на тому, що спільною для сучасних гуманітарних наук передумовою стало впровадження «перервності» як «методологічного принципу». Цим самим ці дисципліни «децентрували» суб'єкта стосовно «законів його бажань» (в психоаналізі), мовних форм (в лінгвістиці), правил поведінки та міфів (в антропології). Для М.Фуко всі вони продемонстрували, що людина не здатна пояснити ні свою сексуальність, ні підсвідоме, ні керуючі ним системи мови, ні ті мислені схеми, на які він підсвідомо орієнтується. М.Фуко в такий спосіб заперечує традиційну модель, згідно з якою будь-яке явище обумовлене причинами походження (і детерміноване ними).

М.Фуко трактує письменника як мертву особистість: для нього автор — це «що», а не «хто». Автора вбиває власний твір, в якому розчиняється письменницька індивідуальність. Сучасний англійський письменник Джон Фаулз вкладає в уста свого героя з «Мантиси» такі слова: «Роль автора чисто випадкова, він — посередник, його статус має не більше значення, ніж статус помічника бібліотекаря, котрий передає читачеві текст». Автор — це своєрідна функція, а не творець. У пошуках фундаментальних структур мислення М.Фуко прийшов до розуміння поняття «дискурс», яке він вважав системою висловлювань, обсягу того, що за будь-якої доби може стати зрозумілим, а отже сказаним. Дискурс — вертикаль, навколо осі якої обертаються різні культурні коди, скупчення цих кодів з окремих висловлювань і є дискурсом. Суб'єкт висловлювання не дорівнює поняттю автор. У вступі до «Археології знання» М.Фуко дуже красномовно передає своє ставлення до власної ідентичності як автора: «Безперечно, не один я пишу так, щоб не мати більше свого обличчя. Не запитуйте мене, хто я є, і не кажіть мені, щоб я залишався тим самим: це мораль громадського стану, вона володарить нашими паперами. Хай вона дасть нам спокій, коли ми пишемо» [7, с.29].

Роком раніше статті М.Фуко «Що таке автор» вийшла стаття Р.Барта «Смерть автора». Обидві ці статті завершують певний етап розвитку постструктуралістської концепції теоретичної «смерті людини». Ідея Р.Барта «смерті автора» зводиться до передрікання епохи, коли «народження читача повинно відбутися за рахунок смерті автора». Суть його ідеї у тому, що в творі говорить не автор, а мова, а тому читач чує голос не автора, а тексту, організованого у відповідності з правилами культурного коду (або кодів) свого часу і своєї культури. Р.Барт зазначає, що деякі письменники вже давно намагалися похитнути роль автора. Відповідно функція літератури в нову еру, згідно Р.Барта, кардинально змінюється. Наступає епоха читача, і «народження читача повинно відбутися за рахунок смерті автора».

«Антиавторська» ідея Р.Барта, як і загалом для французького літературного постмодернізму, спрямована проти буржуазної ідеології будь-яких авторитетів, які освячені інституалізованими структурами суспільства. Автор, переконаний Р.Барт, це сучасна фігура, продукт нашого суспільства, оскільки, виникнувши з часів Середньовіччя разом з англійським емпіризмом і французьким раціоналізмом, він створив престиж індивідуума або, більш велично, «людської особистості». Тому цілком логічно, що в літературі саме позитивізм – це втілення і кульмінація капіталістичної ідеології – надавав первинного

значення «особистості» автора. Автор й надалі панує в історії літератури, біографіях письменників, журналах і навіть в самій свідомості літераторів, занепокоєних прагненням поєднати в єдине ціле за допомогою щоденників та мемуарів свою особистість з власною творчістю. Весь образ літератури в звичній культурі «тиранічно» сконцентровано на авторі. Як наслідок, Р.Барт застосовує механізм кодів для деконструкції текстів, руйнації структур, оскільки життя, інтуїція, безпорядок, уява суперечать систематичності, раціональності. Тому процес деконструкції тексту шляхом «структурації» означає «шматування тексту на шматочки». Всі ці розмірковування Р.Барта мають єдину принципову мету – обґрунтування тези про принципову неможливість вибору, перед якою опиняється читач: «Нерозв'язаність – це не слабкість, а структурна умова оповіді: висловлювання не може бути детерміноване одним голосом, одним смыслом – в висловлюванні присутні багато кодів, багато голосів, і жоден з них не має переваги. Письмо й полягає в цій втраті вихідного пункту, втраті першопочатку, спонукальної причини, взамін цього народжується певний обсяг індетермінацій або наддетермінацій: цей об'єм і є означенням. Письмо появляється саме в той момент, коли припиняється мова, тобто в ту секунду, починаючи з якої ми вже не можемо визначити, хто говорить, а можемо лише констатувати: тут щось говориться» [1, с.461].

Власне, цей останній абзац Р.Барта розкриває суть всієї пізньої деконструктивістської, та й постмодерністської загалом, критики. Наголошення Р.Барта на тому, що письмо появляється лише в той момент, коли здобуває анонімність, коли стає неможливим для визначення «хто говорить», а на перше місце виступає інтертекстуальний принцип, співвідносить позицію Р.Барта з деконструктивістською філософією Ж.Дерріди про втрату «першопочатку», першопричини як умови письма тощо.

Гуманістична цінність постмодерністської лінгвістики в тому, щоби вивільнити читача від текстуальних детермінант, надати йому свободу від одномірних текстуальних смислів, «закинути» його в індетерміновану текстуальну невизначеність. Це така деконструктивістська установка на смислову нерозв'язаність тексту і на пов'язану з цим принципову «нерозв'язаність» вибору читача перед смисловими перспективами тексту, коли читач опиняється в ролі «не споживача, а виробника тексту». «Ось чому, пояснює Р.Барт, – читач анахронічний, він прагне одночасно втримати два тексти в полі свого зору, а в себе в руках – й умови задоволення, й умови насолоди; адже цим самим він одночасно (не без внутрішньої суперечності) опиняється долученим і до культури з її глибоким гедонізмом (який вільно проникає в нього під маскою «мистецтва жити», якому, зокрема, вчили давні книги), і до її руйнації: він отримує радість від стійкості власного я (в цьому його задоволення) і одночасне прагне до своєї загибелі (в цьому його насолода). Це подвійно розколотий, подвійно викривлений суб'єкт» [1, с.471-472].

Концептуальність постмодерністського лінгвістичного індетермінізму висловлює Ж.-Ф.Ліотар в праці «Постмодерністська доля» (1979), в якій сказано, що „якщо все спростити до краю, то під „постмодернізмом слід розуміти „недовіру” до метарозповідей”. Для Ж.-Ф.Ліотара «вік постмодерну» характеризується ерозією віри в «великі метарозповіді», в «метаповіді», які легітимують узагальнюючі «тоталізуючі» уявлення про сучасність. Сьогодні, наголошує він, ми є свідками роздроблення «великих історій» і появою малих, локальних «історій-оповідей», часто парадоксальних, смисл яких не узаконити знання, а засвідчити кризу детермінізму («великих історій») і який має місце ще в формі «маленьких острівків» в світі загальної нестабільності, коли вся увага зосереджена на «одиничних фактах», «неспівмірних величинах» та «локальних» процесах. Реальність така, що сьогодні «консенсус став застарілою і підозрілою цінністю».

В результаті доведення до свого логічного кінця прагнення позбутися поглинання сучасної людини метаоповідальною «системою цінностей», панівною ознакою культури «ери постмодерн» є еkleктизм. Важко не погодитись з Ж.-Ф.Ліотаром, що еkleктизм є нульовою ступінню загальної культури, оскільки «по радіо слухають реггей, в кіно дивляться вестерн, на ленч ідуть в закусочну Макдональда, на обід – в ресторан з місцевою кухнею, користуються парфюмними духами в Токіо і носять одяг в стилі ретро в Гонконгу...». Важливу, якщо не провідну роль на підтримку цього пізнавального еkleктизму, відіграють засоби масової інформації, оскільки вони, пропагуючи гедоністичне ставлення до життя, закріплюють стан

бездумного споживацького ставлення до мистецтва. За цих умов для «серйозного художника» залишається, нібито, лише одна перспектива – уявна реконструкція «політики мовних ігор», яка дозволяє зрозуміти «фіктивний характер» мовної свідомості. Таким чином, тут чітко простежується постструктуралістське уявлення про мову як про інструмент для виявлення свого власного «децентрованого характеру», відсутності організуючого центру влюбій оповіді.

Зрештою індетермінізм виступає як «методологія» історичної дискретності. Відмова від історизму та детермінізму – найхарактерніші ознаки «постмодерністської епістемі». Для таких її теоретиків, як Ж.Дерріда, М.Фуко, Ж.Лакан, Ж.Дельоз, Р.Барт, при всій відмінності їх позицій, характерним для них є загальне уявлення про світ як про хаос, безглуздий та непізнаний, – як «децентрований світ», по відношенню до якого люди відчують, за визначенням голландського критика Х.Бертенса, «радикальний епістемологічний та онтологічний сумнів».

Найбільш авторитетним представником антиісторизму та антидетермінізму, власне, історичного індетермінізму, є М.Фуко. Саме він виступив з послідовною критикою традиційного розуміння історії. М.Фуко фактично створив специфічну і досить впливову концепцію історизму, яка акцентує не на еволюційності поступального прогресу людської думки, не її спадковості і зв'язку зі своїми попередніми етапами розвитку, а стрибкоподібності, кумулятивному характері її змін, коли кількісне зростання нових науково-світоглядних уявлень і понять призводить до настільки радикальних трансформацій всієї системи поглядів, що породжує стіну непорозуміння та відчуження між людьми різних конкретно-історичних епох, створюючи «епістемологічний розрив» в єдиному потоці історичного часу. Інакше кажучи, цей «постструктуралістський історизм» має за мету довести своєрідність та унікальність людського знання в кожному окремо взятому історичному періоді, аргументуючи це на прикладі західноєвропейської цивілізації. В статті «Ніцше, генеалогія, історія» М.Фуко писав: «Традиційні засоби конструювання всеохоплюючого погляду на історію і відтворення минулого як спокійного і нерозривного розвитку повинні бути піддані систематичному демонтажу... Історія стає «ефективною» лише у міру, в якій вона впроваджує ідею розриву в саме наше існування» [8, с.145-146].

Виходячи з концепції мовного характеру мислення і зводячи діяльність людей до «дискурсивних практик», М.Фуко постулює до кожної конкретної історичної епохи існування як до специфічної «епістемі» – «проблемного поля», досягнутого на даний час рівня «культурного знання», яке утворюється з «дискурсів» різних наукових дисциплін. При всій різноманітності епістем, характерним для них є те, що «в кожному суспільстві породження дискурсу одночасно контролюється, піддається відбору, організовується і обмежується певним набором процедур». Ця мовна норма підсвідомо визначає мовну поведінку, і, відповідно, мислення окремих індивідів. Принципово важливим є те, що «епістема» відтворює не традиційне розуміння суми знань, які ґрунтуються на класичних раціоналістичних принципах, детермінованих відповідними логоцентричними дискурсами. Це не уніфікований спосіб мислення, який ґрунтується на раціоналістичному принципі тотожності (відповідно об'єктивності, закономірності тощо), а на принципах відхилення, зміщення, дистанціювання, розсіювання. Його «епістема» ґрунтується на своєрідній «трі відмінностей» і за своєю концептуальністю має не детерміністичний, а, швидше, індетерміністичний характер. Так, в «Логіці смислу» (1969), ніби в продовження ідей «Відмінності і повторення» (1968) Ж.Дельоза, М.Фуко писав: «Вивільнення відмінності вимагає думки без суперечностей, без діалектики, без заперечення; думки, яка приймає відхилення; думки множинності – номадичної розсіяної множинності, не обмеженої і не скованої обмеженнями подібності; думки, яка не пристосовується до будь-якої педагогічної моделі (наприклад, для фабрикації готових відповідей), атакує нерозв'язані проблеми...» [8, с.185].

Основний смисл «епістемі» М.Фуко, який полонив його сучасників – це константний характер певного специфічного мовного мислення індивіда, скрізь проникаючої дискурсивності, яка, – і це найважливіше, – є неусвідомленою для людини і як така визначає норми його діяльності, специфіку розуміння навколишнього світу. Це така специфіка мислення, яка не детермінована свідомістю, а спричинена підсвідомо-ірраціональними індетермінантами.

На основі зазначеного можна окреслити такі контури індетерміністичних тенденцій в постмодернізмі:

1. У вченнях постмодерністів чітко простежується тенденція до індетерміністичного світосприйняття і, як наслідок, формування постмодерністської проблематики пов'язане з кризою віри у всі раніше існуючі цінності, серед яких, як правило, постулюється «крах» наукового детермінізму. З відмовою від принципу детермінізму пов'язана й постійна критика теоретиками постмодернізму традицій західно-європейського раціоналізму. Дана позиція аргументується тим, що вся духовно-гуманітарна сфера людської діяльності – філософія, релігія, образотворче мистецтво тощо – не може бути зведеним до строгої науково-детерміністичної компоненти.

2. Індетерміністські тенденції постмодерністського концепту проявляються через антропологічну константу. Постмодерністський «антропологічний поворот» ґрунтується на смислових засадах соціально-культурного та психологічного відчуження та маргінальності, і, як наслідок, супроводжується відповідними аксіологічними трансформаціями.

3. З філософсько-антропологічною «деперсоніфікацією суб'єкта» тісно пов'язана лінгвістична «смерть суб'єкта» в децентрованому дискурсі. В сфері «мовної текстуальності» чітко простежується постструктуралістське уявлення про мову як про інструмент для виявлення свого власного «децентрованого характеру», відсутності організуючого центру влюбій оповіді.

4. Індетермінізм виступає як постмодерністська «методологія» історичної картини світу. Відмова від принципів історизму та детермінізму – найхарактерніші ознаки постмодерністської історичної епістемі. Найбільш авторитетним представником антиісторизму та антидетермінізму, є М.Фуко, який виступив з послідовною критикою традиційного розуміння історії. Він фактично створив специфічну і досить впливову концепцію історизму, яка акцентує не на еволюційності поступального прогресу людської думки, а історичній фрагментарності та дискретності.

Висновок. Індетерміністичні трансформації класичного детермінізму в постмодерністській філософії – один із аспектів багатовекторності її проекту, гуманістичний потенціал якого полягає в формуванні ідеалу людини, вільної від будь-яких традиційних детермінант. Найбільш концептуально та методологічно-пошуково постмодерністське переосмислення традиційного наукового дискурсу, одним із визначальних принципів якого є принцип детермінізму, має місце в таких сферах постмодерністських «метадискурсів» як філософська антропологія, лінгвістика та історія.

Література

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. [Електронний ресурс] /Р. Барт. – Режим доступу: <http://www.philology.ru/literature1/barthes-94e.htm>.
2. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук //Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М., 2000. – 465 с.
3. Ильин И. Постмодернизм [Електронний режим] /Словарь терминов. Национальная энциклопедия – Режим доступу: <http://terme.ru/dictionary/>.
4. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм – М.: Интрада, 1996. – 253с.
5. Райкрофт Ч. Критический словарь психоанализа. – СПб, 1995.
6. Фуко М. – Санкт-Петербург: Университетская книга, 1997. – 576 с.
7. Фуко М. Археология знания – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. – 326с.
8. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук/Фуко М. – М.: Прогрес, 1977. – 488с.

Summary

Kozmouk J., Oliynyk G. Postmodernistic Alternatives of Determinism. In the article postmodern conceptions, radical rethinking of the classical determinism toward indeterminism trend in the anthropological, linguistic, and historical contexts were investigated. **Keywords:** postmodernism, metadiscours, indeterminism, deconstruction, “author’s death”, epistema.

ПОСТМОДЕРНЫЙ СУБЪЕКТ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ: ОТРИЦАНИЕ ИЛИ «ОТРИЦАНИЕ ОТРИЦАНИЯ»

В статті проводиться аналіз філософських і історико-наукових передумов маргінального статусу пізнавальних цінностей постмодерної методології. В контексті формування суб'єкт-об'єктної дихотомії та категорії наукового закону вказано основні аксіологічні тенденції наукового пізнання і виділено перспективи комунікації сциєнтизму і антисциєнтизму.

Ключові слова: модерн, постмодерн, методологія, суб'єкт, об'єкт, сциєнтизм, антисциєнтизм, цінності.

Сегодня все привычнее воспринимаются методологические инвективы вроде фейерабендовского «anything goes», выражающие историческую оценку классической науки как весьма ненадежного фильтра для разделения «человеческой природы» и «природы вещей». По крайней мере, научное сообщество уже не требует развернутой аргументации тезиса о прагматической и экологической нагруженности «чистых» фундаментальных исследований, как это казалось на исходе XX века [14]. Скорее удивление может вызвать тот факт, что многие творцы классической научной парадигмы (Ф.Бэкон, Г.Галилей, И.Ньютон и др.) в своей антисхоластической мотивации руководились отнюдь не только познавательными ценностями. Что они вполне осознанно использовали аналогию природных законов и социальных ценностей, когда выдвигали программу «высвобождения возможностей Природы через освоение ее действительности». Современное изучение естественнонаучной родословной все яснее обнаруживает сциентистскую цель обратного приложения научных достоинств «закона» к социальному процессу, первейшее из которых – исчисление социального поведения. В нашей традиции философии науки об этом свидетельствуют содержательные работы Л.Микешиной, Л.Косаревой, А.Огурцова, Д.Афиногенова, Н.Беляева и др. [2], но мировой резонанс получили концепции франкфуртского неомарксизма (М.Хоркхаймер, Т.Адорно), французской социологии (Л.Альтюссер, А.Глюксман) и постмодернизма (М.Фуко, Ж.Делез и др.). Последние демонстрируют, что в процессе «децентрации» абсолютного Субъекта, служившего основанием указанной аналогии, изменяется содержание ее сторон: всеобщая субстратно-пространственная упорядоченность («эссенциализм») уступает место локальному согласованию времени и смысла («эвентуализм»), а сознательная телеологическая мотивация ученых – случайной конфигурации враждующих «сил». В обоих случаях новым основанием выступает симуляционная реальность, в которой фатально перемешаны «слова и вещи» [9].

Таким образом, исходная этическая коллизия становится методологической **проблемой**, когда антисциентистская критика, сопряженная с целым рядом антропологических и культурологических коннотаций, составляющих обновленный дискурс, совершенно не воспринимается сциентистским адресатом. Другими словами, они используют по-преимуществу несоизмеримые альтернативы методологического редукционизма. Так, согласно феноменологии, математическое естествознание посредством метода идеализированных сущностей способствовало онаучиванию «жизненного мира» культурных ценностей, что привело к подавлению творческой активности субъекта, а всю европейскую культуру – к симптоматическому отрыву от реальности (вещей, индивида, экзистенции) [8]. В то же время среди способов ее восстановления предлагается *элиминация* проблемы тождества бытия и мышления, а также «понимающее» восприятие научного объекта – как текста без трансцендентного референта, с открытыми альтернативами осмысления.

В постмодернизме этот подход переводится в аспект *властных* отношений, взятых в обобщенном смысле «условий возможности», заставив подчинить преобразовательную практику языковой или шире – коммуникативной практике. Парадоксальным итогом процесса оказалось культурное самосознание, утверждающее онтологическую и интеллектуальную *конечность* человека, а с ней и неспособность научного разума к объективной (внеисторической, внесоциальной) истине. Однако появившийся в результате новый образ субъекта, распятого на коммуникациях с виртуальными системами ценностей и несоизмеримыми целями, не стоит драматизировать. По мнению А.Турена, он вполне исторически оправдан, тем что на самом деле представляет собой радикальное продолжение предпринятой К. Марксом и З. Фрейдом критики классической идеи Ratio на

основании тогда еще первых последствий технико-экономической модернизации [20]. Кроме того, при всем *антисистематическом* негативизме постмодернистского движения [15], промежуточным звеном осознания его ситуации был *структурализм*, который хотя и связал научное познание с *бессознательным* началом, вместе с тем, д – поскольку оно, в свою очередь, детерминируется социальной практикой, типом дискурса и сетью властных отношений, – продолжает классическую традицию, обогащая ее изменчивостью и неопределенностью предпосылок научной рациональности.

Известным компромиссом между склонностями ученых к той или иной методологической редукции стал отказ от философской интроспекции универсальной ментальной структуры *субъекта* в пользу анализа результатов его познавательной деятельности в реальных предметно-практических, социально-коммуникационных, знаково-символических, психогенетических отношениях – с тем чтобы объективировать его соответствующими стандартами. На наш взгляд, этот компромисс стоит дополнить исторической реконструкцией условий дифференциации дискурсивных практик и методологического синкретизма, тем более что современное представление о субъекте и его познавательных возможностях представляет собой этап длительной религиозной эмансипации европейской мысли посредством «приручения» божественной *бесконечности* в пантеизме, гуманизме, просветительском прогрессизме и науке. Предполагаемый далее анализ ренессансного этапа Премодерна позволит конкретизировать нашу *задачу* на материале предпосылок мировоззренческого синтеза классических идей: 1) субъект-объектной дихотомии и комплементарности; 2) нового значения «естественности» в характеристиках научного «закона».

В это время, согласно М.Хайдеггеру, начинается установление *сущего* как предмета «представления», что лишает его собственно бытия в пользу альтернативных картин, наделяемых разной ценностью. Известно, что их диалектический переход в обратную стадию «действительности» становится возможным только в результате «исторически» организованной деятельности по опредмечиванию целей. Но тогда, став «культурными ценностями», они постоянно угрожают соотносящему альтернативные картины мира сознанию превратить его в *априорного* субъекта [23]. На первый взгляд, в попытках правильно разобраться в «стоимости отчеканенных богом монет» только и возникает познавательная активность в отношении «картины» мира, и только в этом гуманистический залог ее успеха. Так, ценность мирандоловского человека, поскольку ему завидуют растения, животные и высший сонм ангелов, очевидно, состоит именно в этой способности *сопоставлять*. Но его ориентация на *transcensum* не является априорной, означая лишь онтологические гарантии, предоставляемые абсолютным Субъектом, уделяющим и причащающим одновременно. «Такая позиция в субъектно-объектной парадигме науки существует только в мысленном плане, по принципу „как если бы...“ – как если бы человек находился за скобкой мира. В ней мир предстает как подлежащий познанию, а не практическому преобразованию. Однако вполне очевидно, что следующий шаг подразумевается» [25, с.204].

Ко времени Дж.Бруно, охладевшего к фидеизму флорентийской Академии, способность сопоставлять образует дистинкцию с уже накопленными ею «ценностями», сравнимую с дистинкцией мирского благочестия: чувствовать импульс божественного (присутствовать, состоять в ценностях) *или* принимать божественное на веру (обладать ценностями) [6]. В последнем можно угадать грядущий *идеал* универсального в своих категориях субъекта, или ценностной нейтральности, классической науки [16, с.136-137], который не требовал критического анализа источника, содержательных оснований и формулировки *целеполагания*, поскольку был выдвинут именно как альтернатива социальным институтам власти, освященным идеалами божественной телеологии. Единственным контраргументом его самоутверждения могло стать такое познание природы, которое позволяет субъекту совершенно произвольно использовать ее свойства: «значит, познавательная задача не столько в том, чтобы воспроизвести конечную случайность окружающего его [человека] естественного мира, сколько в том, чтобы проникнуть с помощью него в универсальные методы природного творчества» [3, с.48.]. Нужно только свести все разнообразие моральных целей, включая и трансцендентные вмешательства, к ограничительным инвариантам их реализации в природе, а те, в свою очередь, привести к математическому образцу, который, по словам Г. Галилея, тождественен у человека и бога [7, с.87].

Эта свобода от политических и идеологических прескрипций, обеспеченная преимуществом полусакрального обладания «законами» природы, на самом деле своим противопоставлением природе воспроизводит ту же властную позицию, что и немногим ранее Церковь, но уже без прескрипциального дискурса. Сказалась ренессансная автономизация когнитивной эстетико-экспериментальной области духовной жизни человека от морально-

ценностной в лице депрессирующей католической доктрины *Ordo*, регулятивно-критериальное обеспечение чего было возложено на науку [1]. По словам М.Фуко, после смерти *Того*, кто причетал и уполномочивал субъекта отмерять земной порядок, способ земного (вос-)производства субстанции утратил и *личные* гарантии и поначалу нашел прибежище в компетенции элитарного коллективного Субъекта и был там зафиксирован в научных критериях, нормативах. Будучи своеобразной симуляцией трансцендентной личности, субъектные характеристики такого ученого ограничиваются целесообразными действиями относительно природных объектов, но не относительно целей собственного развития в определенном контексте общественных отношений: если раньше противопоставление моральным аксиомам и прецедентам снимало с логически безупречного рассуждения всякую обязательность, то теперь наука полномочна в оценке выводов по одной только рациональной «правильности» – безотносительно [морального] содержания [22]. Однако М.Фуко разоблачает и эту «линию Мажино» как претендующую «по-генеральски» отчерчивать от бесконечных возможностей область действительного, но одновременно провозглашать ее сферой *всего возможного* опыта. Тем более, что основанием и средством для такого отождествления служит набор правил и оснований рациональности, выработанный в рамках той же исторической действительности, в структуре котор(ой, -ых) и растворяется, точнее, задается собственно субъект познания («способ субъективации»).

В более привычной терминологии, сосредоточивая внимание на методическом *самоконтроле* субъекта над мыслительными операциями, обеспечивающем «независимое» производство новых необходимых знаний, наука автономно реализует новый этический идеал свободы (нормы), проводимый ренессансной мыслью на место старого идеала совершенства [4]. Таким образом, начав с творческого полагания своих целей природе в поисках новых модусов ее существования и понимания, новый ученый приходит к априорным целям, освобождая свою «волю к власти» от морально-ценностного измерения. Мнимая самостоятельность научной методологии подкрепляется при этом атрибутивным критерием творческой *новизны* открываемого знания, опережающего тем самым любые оценки его морального диссонанса или консонанса с существующим положением вещей. Излишней становится вся красочность ренессансной ментальной номенклатуры: рассудок исчерпывает собой субъектную сторону познания, а ощущения – объектную. «Начинается тот вид человеческого существования, когда вся область человеческих способностей оказывается захвачена в качестве пространства, где намечается и производится овладение сущим в целом» [23, с.49].

Заметим, что сущее, перейдя в разряд *empeiria*, то есть априорного переподчинения теоретическому закону вместо моральных целей, повторяет редукционную судьбу познавательных «способностей» – поскольку феномены теперь обладают только теми свойствами, которые им уделены из *трансцендентного* ведомства, их количественное многообразие лишается качественного разнообразия и развития – ««...» качественные различия предстают лишь как следствия из геометрии многократно пересекающихся траекторий, столкновений и сцеплений атомов, обладающих конечным разнообразием форм» [21, с.520]. Первые представлены возрожденной атомистической программой, вторые описываются платоновско-пифагорейской; в их союзе против аристотелианства состоит, по словам А.Койре, научная революция XVII в. [11].

Более наглядно перераспределение объективных свойств, полученное в результате этого союза, можно представить, если посчитать его завершением ренессансного культурного синтеза, то есть с учетом еще и средневекового компонента – метафоры мира как текста. Тогда галилеевское требование «научиться читать Книгу Природы так, как если бы она была написана языком математики» следует воспринимать как требование перехода от идеографического письма к алфавитному. Помимо того, что знаки нового способа описания, подобно атомам, индифферентны предмету описания, его математическая грамматика, всецело задающая и уделяющая предметные свойства, из-за своей трансцендентной родословной дистанцируется от созерцательности («эстетичности»), а с ней – и от «симпатической» связи с вещами. Эта позднеренессансная демифологизация языка, разотождествляющая слово и вещь, и оценивается «диалектиками Просвещения» негативно: ведь именно индифферентность слова по отношению к его содержанию делает действующее словоупотребление жестко-детерминированным, а связь языка и вещей – магической. «Решающий разрыв, объявляющий ход слова случайным, а соподчинение предмету произвольным, кладет конец суеверному смешению слова и дела. То, что в строго установленной последовательности букв выходит за пределы их корреляции, изгоняется в качестве непонятного и вербальной метафизики. Но тем самым слово, которому положено всего только обозначать и уже более не дано ничего

означать, до такой степени фиксирование привязывается к вещи, что превращается в застывшую *формулу*. В одинаковой степени это затрагивает и язык и предмет» [24, с.206-207].

Пока было живо ренессансное мирозерцание в объяснении любого изменения обычно использовались «четыре причины» аристотелевского детерминизма. Но при разрешении физических вопросов эффективное объяснение ограничивалось формальной и конечной причинами, которые (порой без различения) призваны описывать восстановление и поддержание естественного порядка: любые естественные события подлежали интеграции в более общий контекст, охватывающий и Прошлые, и Будущее, которые в свою очередь, диктовали локальному порядку уже квазифизическое (религиозное, мифологическое, эстетическое) подчинение. «Идущая от древности традиция связывала события чем угодно, но только не каузально-временной связью; следующее событие не было результатом данного, оно было результатом случайных встреч, мистических сил, волшебных заклинаний, провиденциального вмешательства или козней Сатаны» [13, с.164]. Известно, что в контексте возрождения платоновско-пифагорейского учения «физические» причины обрели поначалу спекулятивную, но самодостаточную форму математической закономерности. Однако с приведением математического описания к образцу уравнений движения («формул»), их переменные стали ассоциироваться с ближайшими («действующими») причинами, а формальные были вытеснены в аксиоматику первых («конечных») причин механицизма – внешний вид, положение, порядок первичных корпускул материи. В немеханической физике XVIII-XIX вв. формальные причины были расщеплены в качественно разные материальные причины – «силы» и «поля» [18], принимавшие по мере их атомизации в парадигме механицизма вид *действующих*.

Вместе с тем, в связи с новыми социокультурными идеалами эти действующие причины, выполнявшие у Аристотеля не-естественную эпизодическую роль, в механицизме приводятся к *номологическому* образцу формальных причин, сужая, таким образом, понимание естественной закономерности. «Если Аристотель, например, различает четыре причины движения (*kinesis*) <...>, то это суть внутренние и внешние реальные основания конечного (изменчивого) сущего. Если их называют *причинами* (*causae*), то это понятие употребляется уже в аналогическом смысле, ибо причина как реально порождающее основание (*quod aliud producit*) первоначально подразумевает действующую причину (*causa efficiens*), которая своим действием порождает другое (*actione sua aliud producit*). Понятие причины можно также аналогически перенести на другие реальные основания, однако лучше говорить об основаниях (принципах), чем о причинах (*causae*), чтобы закрепить это понятие за действующей причиной» [12, с.121].

Отсюда происходит и распространенная интуиция научного закона как действующей причины, в которой обнаружены *или* искусственно закреплены достоинства сущности и всеобщности, необходимости и регулярности, в совокупности составляющие идеал контроля. По мнению А.Н. Уайтхеда, генетическая полнота достоинств установилась только под двояким влиянием средневекового креационизма, задавшего *семантическую* интерпретацию закона: согласно августианинской версии, символы творения препятствуют своему отчуждению от субъективного контекста уже на дискурсивном уровне их выражения, тогда как в томизме о «достоинстве причинности» божественного Слова приблизительно может свидетельствовать само воплощенное творение. «И тогда оказывается, что две противоположные доктрины Закона ведут в разные стороны: с одной стороны, к монотеистической концепции Бога как сущности трансцендентной и лишь акцидентально имманентной, с другой стороны – к пантеистической концепции Бога как сущности имманентной и ни в коем случае не трансцендентной» [21, с.519-520].

Возрождение платоновского «Тимея», уже таившего в себе это колебание между двумя доктринами Закона, стимулировало их *взаимодействие* посредством «искусственной» субстанциализации Природы. В связи с попыткой гуманистического преодоления христианского дуализма, распространяемой в натурфилософии на всю природу, оно выразилось в изоляции телесного аспекта мирового порядка – имманентной законосообразности. Однако утвердившаяся в европейском сознании августианинская концепция «внутреннего человека» (*interiore homine*) диктовала античному образцу отношения идеи и вещи новый статус – *гносеологической* случайности (*contingentia*). В итоге преодоление любых случайностей стало возможным перевести с качественного эстетического движения к количественному пространственному – с сохранением исходной нетождественности «мира дольного» и «мира горнего» в гносеологическом плане как *эмпирического* и *теоретического*.

В сменившей натурфилософию метафизике это отношение стало проблемой субъект-объектного тождества, которое на уровне физики было реализовано как симметрия субстанции и контингенции ее *движения* в форме «динамических» законов, редуцирующих материальный

аспект движения к обобщенному математическому равенству. По мере квантификации внутренних материальных условий движения полями и силами немеханической физики, усвоившей атомистическую научную программу, происходит *ослабление* этой редукции – в лице в «статистических» законов [19].

Желание удостоверить научные гипотезы или идеологические спекуляции терминами, методами и моделями более респектабельных на данное время дисциплин вызывает исторические колебания между окультуриванием природы и натурализацией культуры. Поэтому современным финалом антиредукционистской тенденции стало провозглашение в постмодернистском сознании примата хаоса и виртуальности, обозначающих основное свойство *становления* («маргинальность»). Очевидно, это не простой релятивизм или нигилизм, поскольку хаотизация онтологии происходит в меру *деконструкции* контекста целей и средств социально-детерминирующих процессов, диктующих актуальное значение «естественности» и соответствующие научно-когнитивные средства (абстракции, категоризации, идеализации, экстраполяции).

В состоянии Постмодерна формулировка любых когнитивных оснований воспринимается как попытка их натурализации или трансцендирования, с тем чтобы в итоге вывести их за пределы рационального. Хотя конструирование значений в законченных формах и их синтаксических отношениях часто выглядит «рационально», на самом деле тем вернее игнорируется человекообразность этих значений. Неискушенные «натуралисты» воспроизводят логоцентрическую позицию, располагающую к априорным инвариантным характеристикам («идентификации») *референта* вне актов его коммуникации. Человекообразность же подразумевает его включенность в конкретную языковую систему и культурный контекст, которые не могут быть устойчивыми как в историческом, так и в текстологическом планах. Каждая культурная коннотация привносит альтернативные скрытые и противоречивые значения, которые в итоге ставят под сомнение наличие *имманентных* качеств у референта [10]. Классическое абстрагирование в когнитивных основаниях от всех этих предпосылок сегодня приводит не к «пред-ставлению» абсолютной полноты изначального смысла, а к тенденциозному (идеологическому) отбору и интерпретации фактов, и выведению действительных рациональных мотивов из поля сознания. Тогда «каждая категория совершает фазовый переход, при котором ее сущность разжижается в растворе системы до гомеопатических, а затем до микроскопических доз вплоть до полного исчезновения, оставляя лишь неуловимый след „словно на поверхности воды”» [5, с.15].

Выводы. По мере «децентрации» идеи субъекта трансцендентные цели, составлявшие совокупный образ абсолютного Субъекта, начинают составлять его симулякр, перемешиваясь в своих предметных и целевых областях как «слова и вещи». Перед ученым, теряющим тогда исходные целевые установки в профессиональных ценностях, возникает подобие позднеренессансной дилеммы благочестия: разоблачать дисциплинарные стандарты научной методологии или полагаться на усовершенствование их рациональных оснований. Постмодернистская рефлексия не разрешит его выбор, ведь в любом случае речь идет о спонтанном переплетении дискурсивных практик (отношений, правил, эпистем, диспозитивов), порождающих случайного субъекта и опосредующих власть и язык (знание). Это они формируют анонимное целеполагание, реализуемое затем в целесообразной, но отчужденной от исходных целей методологической деятельности. В этой перспективе скандальные изобличения классической науки под лозунгом «воля к истине есть *воля к власти*» [17, с.336] следует адресовать не пресловутой «ценностной нейтральности» академического знания, а его субъекту, теряющему универсальное измерение своей деятельности. Именно тогда в «молоте» законодательного авторитета ученых достоверность будет означать не что иное, как предсказанное Ф. Ницше окончательное «опутывание разума диалектической сетью языка».

Литература

1. Агацци Э. Ответственность – подлинное основание для управления свободной наукой /Э.Агацци //Вопросы философии. – 1992. – № 1. – С.30–40.
2. Афиногенов Д.В. Свобода, наука, природа /Д. В. Афиногенов //Общественные науки и современность. – 2001. – №4. – С. 149-159; Косарева Л.М. Социокультурный генезис науки нового времени /Л.М.Косарева. – М. : Наука, 1989. – 160 с.; Микешина Л.А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания /Л.А. Микешина. – М.: Прогресс, 1990. – 212 с.; Огурцов А.П. Научный дискурс: власть и коммуникация (дополнительность двух традиций) /А.П.Огурцов //Философские исследования. – 1993. – №3. – С. 12–59; Беляев Н.Ю. «Механицизм» в новоевропейской культуре. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2007. – 260 с.

- 3.Ахутин А.В. Понятие "природа" в античности и Новое время /А.В.Ахутин /АН СССР, Ин-т истории естествознания и техники; отв. ред. Н.Ф.Овчинников, И.Д.Рожанский.. – М.: Наука, 1988. – 207 с.
- 4.Белов В.А. Ценностное измерение науки : [науч. изд.] /В.А.Белов. – М.: Идея-Пресс, 2001. – 284 с.
- 5.Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла: Сб. эссе /Ж.Бодрийяр; [пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской] . – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
- 6.Бруно Дж. О героическом энтузиазме : [пер. с итал. Я.Емельянова, Ю.Верховского, А.Эфроса] /Дж.Бруно. – М.: Гос. изд-во худ. лит.-ры, 1953. – 212 с.
- 7.Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира – птолемеевой и коперниковой /Г.Галилей; [пер. с итал. А.И.Долгова]. – М.-Л.: ОГИЗ, 1948. –378 с.
- 8.Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология /Э.Гуссерль //Гуссерль Э. Философия как строгая наука: [пер. с нем.]. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – С. 49–100.
- 9.Делез Ж. Что такое философия? /Ж.Делез, Ф.Гваттари; [пер. с фр. и послесл. С.Н.Зенкина]. – М.: Ин-т эксперим. социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
- 10.Кліпінгер Д. Референт /Д. Кліпінгер Енциклопедія постмодернізму /[за ред. Ч.Вінкіста та В.Тейлора]. – К.: Вид-во Соломії Павличко „Основи”, 2003. – С. 361.
- 11.Койре А. О влиянии философских концепций на развитие науки //Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий /А. Койре; [пер. с франц. Я.А.Ляткера] /Общ. ред. и предисл. А.П.Юшкевича. – М. : Прогресс, 1985. – С. 109-127.
- 12.Корет Э. Основы метафизики: [уч. пос.] /Э.Корет; [пер. с нем. В.Терлецкого; под ред. В.А.Демьянова]. – К.: Тандем, 1998. – 248 с.
- 13.Кузнецов Б.Г. Идеи и образы Возрождения (Наука XIV- XVI вв. в свете современной науки) /Б.Г.Кузнецов /АН СССР, Ин-т истории естествознания и техники; отв. ред. А.Х.Горфункель. – М. : Наука, 1979. – 280 с. – Сер.: Библиотека всемирной истории естествознания.
- 14.Лукьянец В. Рациональность – «обычай – деспот»? /В.Лукьянец, О. Соболев //Sententiae. – 2004. – спецвип. №1. Проблеми раціональності. – С.3-27.
- 15.Малахов В.С. Постмодернизм /В.С.Малахов //Современная западная философия: Словарь /[сост.: Малахов В.С., Филатов В.П.]. – М.: Политиздат, 1991. – С. 237–240.
- 16.Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы /Л.А.Микешина. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.
- 17.Ницше Ф. По ту сторону добра и зла /Ф.Ницше //Ницше Ф. Сочинения в 2-х т.: [пер. с нем.] /сост., ред. изд., вступ. ст. и примеч. К.А.Свасьяна /Ф.Ницше. – М. : Мысль, 1990. – Серия : Литературные памятники. – Т. 2.– 1990. – С. 238-405.
- 18.Толстоуженко М. Реферат статьи Т. Куна «Концепции причинности в развитии физики» /М. Толстоуженко //Причинность и телеономизм в современной естественнонаучной парадигме /[Отв. ред. Е.А.Мамчур, Ю.В.Сачков]. – М.: Наука, 2002. – С. 51-58.
- 19.Трофимов А. Натурфилософские проекты гуманизации науки в контексте становления неклассического детерминизма /А.Трофимов, З.Макаров //Sententiae. – 2007-2008. – №1-2 (XVI-XVIII). – С. 54–70.
- 20.Турен А. Повернення дієвця : [наукове вид.] /А.Турен; [пер. з фр. О.Гуджен, О.Полемченко, Т.Швалб]. – К.: Альтпрес, 2003. – 320 с.– Сер. Сучасна гуманітарна бібліотека.
- 21.Уайтхед А. Приключения идей //Уайтхед А. Избранные работы по философии: [пер. с англ.] /Сост. И.Т. Касавин: Общ. ред. и вступ. ст. М.А.Киселя /А.Уайтхед. – М. : Прогресс, 1990. – С. 389–702.
- 22.Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук /М.Фуко; [пер. с фр. Н.Автономовой и В. Визгина]. – М.: Прогресс, 1977. – 488 с.
- 23.Хайдеггер М. Время картины мира /М.Хайдеггер //Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления; [сост., пер. с нем. и комм. В.В. Биbihина]. – М.: Республика, 1993. – С. 41–62.
- 24.Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты /М.Хоркхаймер, Т.В.Адорно [пер. с нем. М. Кузнецова]. – М.-СПб.: Медиум-Ювента, 1997. – 312 с.
- 25.Шаповалов В.Ф. Основы философии. От схоластики к современности: [учеб. пос. для вузов]. /В.Ф.Шаповалов. – М.: «ФАИР-ПРЕСС», 1998. –576 с.

Summary

Makarov Z. A Postmodern subject of scientific knowledge: the negation or the "negation of negation". Philosophical, historical and scientific premises of marginal status of cognitive values of postmodern methodology are analyzed in the article. It is indicated the main axiological trends of scientific knowledge and marked out the prospects of communication scientism and antiscientism in the context of subject-object dichotomy and categories of scientific law. **Keywords:** Modern and postmodern methodology, subject and object, scientism and antiscientism, goals and values.

АНТИСЦІЄНТИЧНІ СПРЯМУВАННЯ НОВОЇ ЛЮДИНОМІРНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

У статті досліджуються причини появи антисциєнтичних течій у філософії та їхній вплив на формування філософії та методології науки; розглядається подальша перспектива розвитку ірраціоналістичних складових для вивчення феномену пізнання людини та його зв'язку з об'єктивним світом.

Ключові слова: сциєнтизм, антисциєнтизм, наука, людиномірність, методологія, філософія науки, пізнання, феноменологія, гносеологія, персоналізм.

Метою дослідження є визначення основних антисциєнтичних напрямів у філософії та науці, що з'являються як наслідок врахування ірраціональних факторів до процесу пізнання та його дослідження, вплив антропологічно зорієнтованих концепцій, в тому числі й екзистенціалістсько-феноменологічних течій на подальший розвиток філософії, гносеології та методології.

Актуальність теми зумовлена тим, що ірраціональні чинники дедалі частіше постають важливим елементом для досягнення світу. Тому в контексті сучасної філософії та методології науки розвиваються антисциєнтичні тенденції. Теза про те, що філософія своїм головним завданням має не аналіз наукового пізнання, а всі системи цінностей, з одного боку, дає імпульс до з'ясування специфіки гуманітарного знання та його відмінності від природничих і математичних наук, а з іншого – аналізу філософії передусім як форми ненаукового, а відтак і нераціонального світогляду.

У ХХ столітті як наслідок традиційної і тривалої полеміки "фізиків" та "ліриків", двома протилежними напрямками філософських досліджень стають сциєнтизм та антисциєнтизм. Криза стандартів методологічних пошуків минулого століття, на яку зважили природничі науки і проігнорували антропологічні, стала причиною "вживлення у сферу людинознавства" ідей сциєнтизму та "пояснювальної методології", що орієнтувалися на результати спостереження, експерименту та гіпотетико-дедуктивного методу. Проте ця універсалізація методів пояснювальної методології призвела до певної деперсоналізації духовного життя. Це, на думку, Г.Шпета, призводить до того, що аналіз психічного, який здійснювався за допомогою самоспостереження замінюється логічними роздумами, а "логічні схеми виражають ставлення різних сторін душевного життя", а психологія постає механікою абстрактних психічних сил [10]. Це спонукало до створення ірраціональних концепцій. Так складається антисциєнтична традиція в інтерпретації предмета філософії, яку серед інших представляють В.Віндельбанд та Г.Рікерт, А.Шопенгауер, С.Кірк'єгор, Ф.Ніцше, В.Дільтей, А.Бергсон, М.Гайдеггер та К.Ясперс; Ж.Лакруа, Г.Маркузе, Б.Рассел, М.Полані, Е.Агацці, П.Сартр, А.Камю, Т.Адорно, В.Бен'ямін і М.Хоркхаймер, К.Хюбнер, Р.Уілсон.

Якщо сциєнтизм базується на абсолютизації раціонально-теоретичних компонентів філософського знання, то антисциєнтизм виходить із того, що найважливішою ознакою філософії є її ціннісний характер. У філософській традиції цю переорієнтацію назвали «поворотом до людини». Тепер головним завданням постає не «пізнати цей світ», а пояснити людині як вижити у ньому.

Розвивається трансцендентально-психологічне тлумачення знання, в якому особлива увага приділяється ролі суб'єкта в процесі пізнання, а також йдеться про те, що наукове пізнання не є домінуючим чинником культури, а наукові методи, критерії й принципи не є абсолютним взірцем для інших форм пізнавальної діяльності. У взаєминах об'єкта й суб'єкта значно важливішими постають системи цінностей, на яких засновані в тому числі й гносеологічні відносини людини зі світом. Людина не може звільнитися від своєї апріорної суб'єктивності, яка впливає на її взаємини зі світом та іншими людьми.

Тож завдання філософії не можна зводити виключно до аналізу наукового пізнання, вона повинна досліджувати всі системи цінностей, які існують у людській культурі. Саме тому представник Баденської школи неокантіанства, В.Віндельбанд, який полемізує із представниками позитивізму, що відводить філософії "жалюгідну роль" "зшивати в одне ціле шматки останніх висновків спеціальних наук" [1], трактує філософію передусім як вчення про цінності.

На певних цінностях базується і наука, як і будь-яка конструкція людського розуму і

особлива орієнтація у світі й навіть особлива поведінка, переконаний М.Гайдеггер. Центральною ціннісною настановою в ній виступає теза про те, що світ можна повністю досягнути теоретично, за допомогою конкретно-наукових методик. Проте науку М.Гайдеггер розглядає як форму досить обмеженого знання, особливо порівняно з філософією, якщо співвідносити обидві форми пізнання з буттям як таким.

На думку, М.Гайдеггера, ще І.Кант, відстоюючи неможливість існування метафізики як науки, мав на увазі помилковість трактувань предмета філософії на зразок фізики або математики. І висував програму побудови філософії як особливої науки, що має займатися критикою розуму й метафізикою природи, тому обмежувати філософію сферою гносеології, як це робили представники Марбурзької школи, не можна. Оскільки філософія є рефлексією щодо самих наук і заснована на виявленні їхніх гносеологічних передумов, а також їх обмеженості, сфера філософського мислення принципово відрізняється від наукової. В цьому розумінні філософія є своєрідною *метанаукою*, бо розв'язує питання передумов наукового знання в цілому і стоїть над науковим знанням. І, спираючись на знання, філософія не повинна до них зводитись: "Без знань ніколи не можна стати філософом, однак і самі лише знання ніколи не створюють філософів, якщо доцільний зв'язок всіх знань і навичок не створить єдності й не виникає усвідомлення відповідності цієї єдності вищим цілям людського розуму" [4, с. 332].

М.Гайдеггер дав ірраціоналістичну інтерпретацію, мабуть, найбільш раціональної частини філософії І.Канта, вбачаючи сутність філософії в особливому філософському спогляданні, що є передумовою мислення. "Я повинен через це споглядання вловити особливості світу, щоб потім мислити про нього" [9, с. 136]. Таке споглядання, звичайно, пов'язане з розумом, каже Гайдеггер, "але неодмінна належність чуттєвості й розуму до сутнісної єдності не виключає, а враховує той факт, що існує ієрархічність у структурованому на підставі мислення спогляданні..." [9, с.136]. На думку Гайдеггера, саме Кант розчистив місце для екзистенційної метафізики. Наукове пізнання світу, на думку мислителя, споконвічно є предметно обмеженим. Воно є лише засобом упорядкування світу і виявляє окремі сторони і стани буття. Власне, для дослідження станів буття і розвивалися методи наук, але вони не були пристосовані для дослідження суцього, бо не були пов'язані із мисленням. "Наука не мислить. Вона не мислить, бо її спосіб дії не дає їй мислити так, як мислять мислителі. Те, що наука не може мислити, не її недолік, а її перевага.... Наука, як і всі дії людини, залежна від мислення. Ставлення науки до мислення лише тоді істинне й результативне, коли видно прірву, яка існує між наукою і мисленням. При чому це прірва, через яку неможливий міст" [9, с.137-138].

Отже, повна картина світу може бути представлена лише у філософії. Але, М.Гайдеггер вважає, що наука дедалі більше відчужується від філософії й культури. Наука постає як "мислення, що обчислює", що є принципово однобічним, заснованим на вузьких і прагматичних завданнях. Це, власне кажучи, і не мислення в його широкому значенні, тому що сутність багатьох галузей знання й феноменів життєдіяльності людей (історія, мистецтво, поезія, мова, Бог) не піддається стійкому опредметненню, недоступна науці. "Від науки в мислення немає мостів, можливий лише стрибок, а він переносить нас не тільки в інший бік, а й в іншу істинність" [9, с.138].

Претензії науки на всебічність дослідження (а це одна з її цілей – зробити своїм об'єктом що завгодно) мають підставою лише нагромадження кількості досліджуваних явищ, а це не дозволяє розкрити сутність буття. Саме настанова "пізнати що завгодно й наскільки завгодно" виказує обмеженість науки.

Отже, буття можна пізнати тільки за допомогою філософії. Вона мислить про зміст, що робить річ саме такою, яка вона є. Істина буття не пов'язана з її практичним використанням, як це має місце в науках. Мета наук – оволодіння світом, а не розуміння змісту. Філософія не прагне опанувати буття, а спрямована на досягнення його смислів [9, с.140]. Осягаючи зміст буття, філософ самоздійснюється в ньому. І якщо вчений при дослідженні весь час дивиться на світ ніби крізь "предметні окуляри", то людина, що мислить по-філософськи, повернена до світу й слухає його, осягає його таємниці, які щораз більше закривають від нас сучасні наука й техніка.

К.Ясперс, виходячи з того, що й наука, і філософія як форми свідомості засновані на певних ціннісних системах, К.Ясперс стверджував, що вони абсолютно несумісні. "Філософське мислення радикально відрізняється від наукового" [11]. Передусім, філософія кардинально відрізняється від будь-якого наукового способу досягнення буття, – для неї досягнення кінцевої пізнавальної цінності не є вищою метою, тому вона й не повинна

вибудовуватися за зразком якоїсь з наук. Це підтверджується тим, пише К.Ясперс, що логічний доказ, який визнається сциєнтистськи налаштованими мислителями своєрідним еталоном доказу, абсолютно незастосовний у філософському мисленні. Більше того, ті форми міркування, які в логіці вважаються помилковими, а саме "протириччя, коло, тавтологія... виступають як ознаки розходження між філософським і науковим мисленням" [11].

Здійснюючи порівняльний аналіз філософії та науки, К.Ясперс доходить висновку, що якщо в науках мислення є лише засобом оволодіння знаннями й з їхньою допомогою – предметним світом, то філософія є мисленням в чистому вигляді – самомислення, що реалізується через внутрішню діяльність людини. Наука прагне виробити низку загальних методів пізнання, аби оволодіти предметним світом. Філософія ж постає дуже близькою до мистецтва, глибоко "непрактичною формою" духовного освоєння буття, бо ж кожен філософ створює унікальні здобутки, що є результатом його власної індивідуальної творчості. Те, що будь-який образ філософії не має цілковитого, одностайного визнання, впливає з її природи. Отримана ж вірогідність не є науковою, тобто однаковою для кожного розуму, а є переконанням [11].

Досягнення науки за допомогою загальноприйнятої системи методів, породжують лінійне, прогресивне нагромадження знань усередині окремих дисциплін. Вектор науки спрямований з минулого в майбутнє, тому остання за часом наукова теорія одночасно виступає і як найбільш істинна. На противагу цьому, у філософії, вказує К.Ясперс, такі спрямованість і лінійність відсутні. Філософа можуть цікавити проблеми, висунуті тисячі років тому. Людина, без сумніву, пішла набагато далі, ніж грецький лікар Гіппократ, у своєму розвитку, однак навряд чи ми можемо сказати, що пішли далі від Платона. Ми лише пішли далі від того матеріалу наукових знань, яким він користувався [11].

Центральною ціннісною настановою вчених постає спрямованість науки в майбутнє, націленість на абсолютне пізнання світу через пізнання конкретного, надаючи йому перевагу перед універсальним. Гранична радикальність, з якою відбувається формулювання завдань кожної з наук значно звужує предмету сферу дослідження у цій науці.

Філософія у своїх пошуках істини та універсальних законів з одного боку прагне досягнути абсолютних істин, а з іншого – хіба вона має за мету пізнати щось остаточно і назавжди? Чи для неї важливіше переконатися у тому, що якась проблема дійсно існує? Наука завжди спрямована на предмет. Отже, філософія має бути спрямована саме на людину і її місце у бутті. Наука цю істину осягнути неспроможна. "Пізнання філософії стосується цілісності буття, що зачіпає людину як людину, – істину, яка своїм блиском захоплює глибше за усяке пізнання" [12].

Це не означає, що потрібно відмовитися від наук. Більше того, філософія повинна спиратися на них, але завжди усвідомлюючи їхню принципову обмеженість. Сутністю науки є володіння істиною, сутністю філософії – її пошук. Тож питання для філософії більш важливі, ніж її відповіді [8, с.136].

Проте, зазначає К.Ясперс, критикувати сциєнтистську настанову не можна, тому що вона є важливою передумовою наукової діяльності, однак не можна її поширювати на пізнання буття в цілому, оскільки це породжує своєрідне марновірство, "що нашому розумові доступні вся істина й уся дійсність світу. Вона змушує почувати абсолютну довіру до науки й беззаперечно підкорятися її авторитету, втіленому в представниках соціальних інституцій" [12, р.34].

І якщо М.Гайдеггер усі надії на проникнення у таємницю буття покладає виключно на філософію. Оскільки вважає, що пізнавальні здатності кожної людини обмежені її існуванням, що впливає з проблеми трагічності існування людини. І цей трагізм проявляється як страх особистості перед нескінченністю буття. То К.Ясперс пропонує нове розуміння раціональності, її синтез з вірою – це сутність філософії в персоналістичному розумінні: "персоналізм є не що інше, як раціональна віра" [12,р.25]. Таким чином, філософія, як нераціональна, протиставляється науці – як раціональній: "Наука є твердження або заперечення, філософія є запитування... або, що ще більш істотно, але виражається словом, що розуміється погано, вона є рефлексія" [12, р.78].

Філософія "є подоланням світу, аналогом порятунку" [12, р.46]. Це інтелектуальний порятунок, порятунок усередині міркувань, рефлексії над граничними підставами буття. Філософія – це аналог віри, але на інтелектуальному рівні, певний своєрідний синтез віри й переконання, наполягає К.Ясперс. І якщо віра дає надію, то філософія – її усвідомлення.

Наукова, аналітично-раціоналістична методологія розглядає людину як частину природи (і суспільства). Всупереч цьому персоналісти наголошують на свободі волі кожної персони

(окремої духовної істоти, онтологічне поняття, що виявляє себе як фундаментальний принцип буття), спосіб існування якої визначається "самопокладанням", а не впливом середовища.

Людиноцентризм персоналізму визначає людину як істоту, яка має два начала – натуралістичне й духовне. Індивід є проявом натуралістичного начала, а особистість – духовного. Людина – і особистість, і індивід водночас. Вона не може жити без суспільства і спілкування. Власне, у цьому М.Бердяєв вбачає трагічність існування людини. Вона об'єктивує свої духовні потенції в соціальні феномени і сама прагне їх перебороти. Відтак, персоналізм пропонує перетворити філософію на антропосоціальний напрям, уникаючи крайнощів (індивідуалізм і колективізм) у дослідженні взаємин людини і суспільства, їхнього діалектичного взаємозв'язку.

Отже, персоналізм запропонував дослідницьку програму розуміння особистості людини, яка виходить із того, що людина як самодостатній рівень буття є значно більше, ніж здається на перший погляд. Особистість пов'язана з духом, ідеальним, що має надприродну сутність. Щоб стати особистістю, людина має перебороти себе й вийти за власні межі за допомогою трансценденції. Так проявляється воля і творчість. Людина у світі – це творець. Її найважливіша соціальна потреба – у створенні нового і вона безпосередньо пов'язана із цілеспрямованою практичною діяльністю. Людина – це причина і наслідок у філософському змісті даних категорій. Персоналізм постійно розвивається, його ідеї стали філософією у широкому розумінні, перетворились на парадигмальний феномен сучасної культури, який шукає ключ до проблеми буття людини [2].

Слід зазначити, що ціла низка проблем, які порушуються антисциєнтистами, пов'язана зі складністю визначення специфіки філософії. Передусім, філософія, як уже зазначалося, спирається не тільки на суб'єктивні переживання, а й на об'єктивне й наукове пізнання. До того ж, в сучасній науці суб'єктивний фактор не менш важливий. Наука, як і філософія, залежить від суб'єкта творчості, і наукове пізнання являє собою відношення "суб'єкт-об'єкт", результати якого мають глибоко особистісний характер. Оскільки представники антисциєнтизму тяжіють до гуманітарної сфери, то заслуговує на увагу і їхнє розуміння співвідношення філософії й ідеології. Адже, "ідеологічний каркас", що накладається на філософію, неминуче намагається підкорити творчість філософа зовнішній ідеї, заагнажувати його, при цьому не важливо, як ми оцінюємо таку ідею – негативно чи позитивно. Навіть якщо ідея є щирою, вона в цьому випадку стає догмою.

Одна з улюблених тез антисциєнтизму: філософія – це не теорія, а особливий розумовий процес. Так, сучасний німецький філософ І.Шмукер-Гартман вибудовує своєрідну філософську концепцію, яку позначає як "дидактика філософії" [3, с.79]. Дослідник виходить з того, що філософія та наука – кардинально різні. Наука – теорія, філософія – мисленнєвий акт. І якщо науку можна досягнути за певною методикою, то для філософії завдання постає в іншому – розкрити цю здатність у кожній конкретній особистості. Більше того, Шмукер-Гартман взагалі пропонує відмовитися від використання загального терміну "філософія", поскільки філософій, точніше її концепцій, дуже багато, а людина, говорячи про одну конкретну називає її загальним терміном. Філософію ж варто розуміти як "дидактику філософії", де на перший план виходить навчальний процес та самонавчання особливій культурі мислення. Вихідний пункт навчання філософії – усвідомлення людиною того факту, що вона є особливою частиною буття [3, с.80]. Наука, заснована на вірі в раціональне, підсумовує Шмукер-Гартман, руйнує світ, а філософія веде до нараціонального досягнення буття, зливаючи пізнання, свідомість і віру в єдину гармонію. Автор концепції особистісного знання, М.Полані, був переконаний, що "сучасний сциєнтизм сковує думку не менше, аніж це робила церква. Він не залишає місця нашим найважливішим внутрішнім переконанням і примушує нас приховувати їх під маскою сліпих та неадекватних термінів" [5, с.276]

Відтак, для класичного антисциєнтизму характерне, радше не просте заперечення науки, а обмеження сфери її дії, особливо коли йдеться про сутність людини, визначенні її місця у світі. Відповідно, філософія розглядається як особлива сфера досягнення світу, що базується на його духовному освоєнні передусім нераціональними методами [7].

Методи науки можуть бути застосовані у конкретній предметній галузі. Але самі ці методи постають абсолютно неадекватними, незастосовними до граничних, онтологічно-сміслових підстав буття, які не можна втиснути в рамки якось конкретного предмета.

Можна вважати, що найсильнішою стороною антисциєнтистських концепцій, виступає аналіз філософії й науки, їх взаємодії в широкому соціокультурному контексті. Представники

антисцієнтизму вважали науково-технічний прогрес носієм численних негативних чинників в екологічній, економічній, політичній і інших сферах життєдіяльності людини. Б.Рассел вбачав головну ваду цивілізації у надрозвитку науки, що призводить до втрати справжніх гуманістичних цінностей та ідеалів. Провину за це антисцієнтисти покладають не на суспільство і не на людину, а на знеособлену науку й техніку. Хоча, варто зауважити і процес розвитку науки і техніки, і використання результатів – прерогатива виключно людини.

І нарешті, в рамках антисцієнтизму детально розробляється *ціннісно-емоційна* сторона філософії, її розуміння як особливої форми ціннісної свідомості. Оскільки науки про людину повинні приділяти увагу як психе (душі), так і логосу [6], і герменевтичне завдання – узгодити, привести у резонанс логос науки про людину з основою її предмету (суб'єктом волі до змісту) – що б дозволило явищу, яке досліджується, бути видимим у контексті власного суб'єктивного життя.

Поділ на чуттєве і розсудкове в процесі дослідження людини став передумовою появи "деперсоналізму". Навіть коли предметом дослідження постає "особистість", все одно пошуки, які базуються на дуалістичній моделі організм-психіка, не здатні виявити зв'язки та єднальні чинники, які конституують духовне життя. Це цілком закономірно, оскільки в концепті самого дослідницького досвіду відсутня належна основа – його власний суб'єкт.

Деякі спроби подолати цю десуб'єктивізацію були в межах "описової" (В.Дільтей) та "феноменологічної" (Ф.Бrentано, Е.Гуссерль) методології. Особливості різновидів цієї методології можна показати на прикладі феноменологічного та герменевтичного аналізу. Екзистенційно-герменевтичний феноменологічний аналіз акцентує увагу на тому, що самовитлумачення особистості, персональний світо-проект від самого початку підпорядкований інтерперсональним формам, які мають витоки у спільному світі, що постає невід'ємним корелятом буття самості.

Герменевтико-феноменологічний аналіз виявляє *екстатичний* характер екзистенційної часовості, розімкнутість і, відповідно, взаємозалежність складників часового континууму (минуле-теперішнє-майбутнє), поза якою осмислити цілісну структуру Dasein і зрозуміти смисл онтологічної "стурбованості" неможливо [2].

Екзистенційне тлумачення аксіологічних аспектів людського буття виявляє принципіву цінність кожного моменту існування. На противагу дискурсам, які нині трапляються як у гуманітарному мисленні, так і в інших дискурсах про людину, індивідуальної апології та релятивізму в питаннях філософсько-антропологічного характеру, – екзистенційно-герменевтична феноменологія дозволяє чітко визначити онтологічне місце, призначення людини, смисл особистісного буття та становлення.

У сучасному науковому контексті феноменологія представлена не так у вигляді єдиної дослідницької програми, як у вигляді набору, низки дослідницьких стратегій, що відрізняються за своєю методологією, однак усе ж мають своїми витоками основи класичної феноменології [7].

Для сучасної феноменології характерна відмова від претензії на строгість науки та на першу науку. Так, у засновника феноменології Е.Гуссерля здійснена спроба через дослідження свідомості дати опис "значення", ноезо-ноематичний опис, опис інтенціональних переживань трансцендентальної свідомості разом з їхнім смислом. Поворот до наукового дослідження свідомості, що відбувся кілька десятиліть тому, спричинив появу потужної фізикалістичної традиції і різноманітних сцієнтистських (науковоорієнтованих) теорій свідомості. Новітня проблематика філософії свідомості дещо відрізняється від тієї, що переважала у 60-70 роках, в часи виникнення фізикалізму: на перший план, поруч з проблемою причиновості, виходить проблема свідомого досвіду або феноменальної свідомості, суб'єктивності чуттєвих якостей, проблема еволюційного походження свідомості і пояснення когнітивних здатностей [2].

Отже, антисцієнтизм, як характерна риса гносеологічної бази сучасних методологічних схем, заперечує універсалістські претензії сцієнтизму, вказуючи на його неспроможність дати адекватні відповіді на загальнофілософські смисложиттєві проблеми людини, "одісеї внутрішнього "Я", так розвиваються різноманітні напрямки та версії екзистенційної філософії та антропологічної філософії, що виливаються у екзистенційно-феноменологічний підхід до розуміння свідомості.

Феноменологічний вектор методологічних пошуків від Е.Гуссерля й до М.Гайдеггера – до деконструктивістів прагне подолати об'єктивізм і натуралізм, показуючи принципові відмінності інтенціональної свідомості й речі, буття і предметного суцього, змісту і дійсності.

Перехід кількісних змін, що нарощують інтелектуальний потенціал людини у якісно нові стани переходу на нові культурно-наукові та цивілізаційні рівні розвитку. Через заперечення застарілих теоретичних і практичних знань, отриманих людиною, цивілізація прагне до нових вершин соціального буття. У такій методологічній парадигмі людина постає пізнавальною

системою, що характеризується інтелектуальною тенденцією осмислення й переосмислення навколишнього світу, соціальних та цивілізаційних процесів.

Відтак, закономірною є поява й розвиток цілого спектру філософських напрямів та вчень, які взяли за предмет дослідження "людину-індивіда-персону-індивідуальність", де кожен з елементів є своєрідним підходом до пояснення феномену людини.

Основи антропологічно-зорієнтованої методології наукового пізнання були закладені завдяки екзистенціалістській та феноменологічній критиці наукового, раціоналістично-сциєнтистського світогляду, а також за відчутного впливу герменевтичної парадигми методології соціогуманітарного пізнання. Необхідність зміни методологічних взірців, яку зауважили представники точних наук і не помітили гуманітарії, стала причиною проникнення у сферу людинознавства ідей сциєнтизму та класичних наукових методів пояснення. Ця універсалізація методології призвела до деперсоналізації духовного життя. За умови, що завдання філософії не може бути зведене до аналізу лише наукового пізнання і вона може досліджувати всі системи цінностей, які існують у людській культурі. Це, з одного боку дає імпульс осмислення специфіки гуманітарного знання та його відмінності від природничих і математичних наук, а з іншого – аналізу філософії передусім як форми світогляду, що виходить за межі суто раціонального мислення.

По-друге, для класичного антисциєнтизму властиве не просто заперечення науки, а обмеження сфери її дії, особливо, коли йдеться про сутність людини, визначення її місця у світі. Відповідно, філософія трактується як особлива сфера осягнення світу, що базується на його духовному освоєнні, в тому числі й нераціональними методами. Антисциєнтисти визначили цілу низку негативних тенденцій науково-технічного поступу, хоча провину покладали на саму науку і техніку, нехтуючи відповідальністю суспільства над використанням їхніх досягнень. По-третє, антисциєнтизм є запереченням універсалістських претензій науки, її неспроможності дати адекватні відповіді на філософські, світоглядні, смисложиттєві проблеми людини. На цих засадах виникають різні напрями екзистенціалістсько-феноменологічної філософії. Відтак, антропологічно зорієнтовані концепції ХХ століття поступово формують оригінальні методології та методики аналізу, специфікуючи дослідницький вектор наукового пошуку – історичного, етнопсихологічного, лінгвістичного, культурно-еволюційного та інших.

Література

1. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история /В.Виндельбанд; [пер. с нем. М.И.Левиной, Г.Сониной]. – М.: Юрист, 1995. – 687 с.
2. Горан В.П. Философия и наука в европейской истории /В.П.Горан. – Москва, 2001. – 345 с.
3. Ильин И.А. О сущности правосознания [Электронный ресурс] /И.А.Ильин. – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/il/02/01.html>
4. Кант И. Трактаты и письма /И.Кант. – М.: Политиздат, 1978. – 556 с.
5. Полани М. Личностное знание /М.Полани. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
6. Франкл В. Человек в поисках смысла /В.Франкл. – М., 1990. – 322 с.
7. Философия /[Кузнецов В.Г., Кузнецова И.Д., Миронов В.В., Момджян К.Х.]. – М.: ИНФРА-М, 2004. – 519 с.
8. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии /С.С.Хоружий. – М., 2005. – С. 327-367.
9. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге /М.Хайдеггер. – М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.
10. Шпет Г.Г. Один путь психологии и куда он ведет /Г.Г.Шпет //Психология социального бытия (Избр. психол. труды). – М.; Воронеж, 1996. – С. 32-35.
11. Ясперс К. смысл и назначение истории /К.Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
12. Jaspers K. Philosophie : orientation dans le monde, clairement de l'existence, metaphysique /K.Jaspers. – Springer-Verlag, Paris, 1986. – 348 p.

Summary

Tsyntyla O. Antiscientific Tendencies in New Anthropodimensional Methodology. This article investigates the causes of antiscientism currents in philosophy and their influence in shaping the philosophy and methodology of science. The author considers the prospect of further development irrationalistic components to study the phenomenon of human cognition and its relation to the objective world. Keywords: scientism, antiscientism, science, anthropdimentional, methodology, philosophy of science, cognition, phenomenology, epistemology, personalism.

ГУМАНІСТИЧНІ ПАРАМЕТРИ ПОЛІТИЧНОГО ЗНАННЯ

Політичне мислення трактується як процес духовно-теоретичного освоєння політики, а політичне знання – як передумова певних переконань і відповідних дій у політичній сфері.

Ключові слова: політичне знання, політичне виховання, політичні відносини, політична свідомість.

Загострення глобальних економічних, політичних і соціальних проблем, спроби нав'язати людству систему цінностей однієї нації – переконливе свідчення суперечливості та недосконалості моделі світу, що склалася. Пересічна людина все більше стає заручницею амбіцій окремих політиків, релігійного фанатизму, неконтрольованого науково-технічного прогресу, який інколи перетворюється на руйнівну силу. Проте попри все вона не втрачає віри в перемогу істинно людських цінностей, утвердження гармонії духовного й матеріального, природного й штучно створеного її розумом і руками. Україна вступила в нове тисячоліття не лише з розчаруваннями та втратами, а й з надією на світле майбутнє, з вірою в збереження й розквіт національної культури, досягнення високої духовності й освіченості її громадян та утвердження рівноправної держави серед інших держав світу. На початку XXI століття, як ніколи раніше, стало очевидним, що суспільство може забезпечити свій динамічний розвиток лише за умови інвестицій в духовний та інтелектуальний розвиток людини.

Утвердження демократичного ладу, засадою якого є людина як особистість, спроможне розкрити його потенціал, а відтак постає одним з найважливіших національних пріоритетів. Саме за демократії розквітає громадянське суспільство – сфера самовиявлення вільних індивідів та їх добровільно сформованих асоціацій, для якої притаманні горизонтальні, не санкціоновані державою зв'язки між громадянами, що мають справді колективний характер. Сучасна демократія вимагає від особи не лише політичної активності, а й усвідомлення нею власної ролі та значення в життєдіяльності суспільства, а також дій відповідно до власних переконань і цінностей. Через це результативність суспільних перетворень в процесі демократичного транзиту залежить від відповідних змін у політичній свідомості та політичній поведінці мас. Це актуалізує дослідження політико-культурологічних змін, що відбуваються в українському суспільстві на сучасному етапі демократичної трансформації.

Термін “політична культура” має багато інших тлумачень: система переконань, вірувань та почуттів, які надають порядку і значущості політичному процесу й забезпечують прийняття засадничих правил, що спрямовують поведінку в політичній системі (*Л.Пай*); система переконань про моделі політичної поведінки та політичні інститути (*С.Верба*); модель орієнтації та поведінки в політиці (*В.Розенбаум*); “сукупність позицій, цінностей та зразків поведінки, що стосуються взаємовідносин влади і громадян” (*Є.Вятр*); “ідеологічне, надбудовче явище, особливий різновид культури, якість, спосіб (форми, рівні і т. ін.) духовно-практичної діяльності та відносин, що забезпечують відображення, закріплення та реалізацію докорінних класових і суспільних інтересів” (*Н.Кейзеров*).

В сучасній українській філософській та політологічній літературі цієї теми активно торкаються *В.Андрущенко, О.Бабкіна, В.Бебик, І.Варзар, М.Головатий, В.Горбатенко, В.Огнев'юк, М.Остапенко, В.Рибкало, С.Рябов, Л.Шкляр, П.Шляхтун* та інші.

Мета статті – дослідити особливості політичного мислення на сучасному етапі, а також визначити проблеми, які стають на заваді нормальному розвитку демократичного суспільства. Поставлена мета передбачає такі **завдання**: проаналізувати, що зумовлює низьку політичну та громадську активність населення; з'ясувати причини низької суспільної відповідальності.

Сьогодні становлення громадянського суспільства відбувається мляво, помітного підвищення суспільно-політичної активності людей останнім часом не відбувається, а тим часом впевненість громадян у своїх можливостях брати реальну участь в управлінні державними справами, контролювати діяльність влади знизилась.

В останні п'ять років спостерігається тенденція до зменшення частки громадян, які відчувають суб'єктивну причетність до суспільно-політичного життя. З грудня 2004 року по

листопад 2009 року показник суб'єктивного відчуття громадсько-політичної залученості, що є важливою психологічною характеристикою політичної участі, знизився удвічі (з 22 % у грудні 2004 до 11, 5 % в листопаді 2009 року) і практично наблизився до рівня, який фіксувався до “помаранчевої революції” (8,5 %). А кількість респондентів, що не відчувають свого впливу на суспільно-політичні процеси, навіть перевищила “дореволюційний” показник (74, 8 % і 67, 6 % відповідно) [4, с.58].

Переважає більшість українців переконана, що жодним чином не впливає на дії влади: 72,4 % опитаних вважають, що зовсім не впливають на центральну і 62,8 % – на місцеву владу. При цьому впродовж 2006-2008 років кількість громадян, впевнених у своїй неспроможності контролювати владу, зросла більше ніж удвічі (з 27, 6 % у 2006 до 69,4 % у 2009 році) [6].

Низька суспільна відповідальність є серйозною проблемою, що стає на заваді нормальному розвитку демократичного суспільства, адже його ефективність прямо залежить від відповідальної самоорганізації громадян, їх здатності ухвалювати консенсусні рішення. Ситуація погіршується через те, що в країні не має реального та дійового верховенства права, через системну безвідповідальність політичної еліти, що призводить до поступового унормування безвідповідальності на рівні повсякденних практик, а також до ще більшого дистанціювання громадян від політики, до загальної правової девіації, поширення в суспільстві настроїв апатії, песимізму та цинізму на тлі стійких патерналістських настановлень широких верств населення.

Такий стан політичної свідомості зумовлює низьку політичну та громадську активність населення. Українці досить охоче беруть участь у виборах представницької влади, проте інші форми політичної участі, що передбачають самодіяльність, самоорганізацію та самоврядування, залишаються малорозвиненими. Через це молода українська держава надзвичайно зацікавлена в цивілізаційній соціалізації молодого громадянина, у формуванні в нього демократичної політичної свідомості та культури, законослухняності, які обмежують прояви крайнощів і радикалізму, роблять людину соціально активною, спроможною до саморозвитку та реалізації.

Однак самої такої зацікавленості замало. Потрібні ще й практичні дії в напрямку заохочення участі молоді до розвитку державотворчих процесів, потрібна відповідна молодіжна політика, яка урахувала б інтереси молоді, визначала шляхи розв'язання проблем, які її хвилюють, конкретні дії щодо реалізації такої політики. Як зауважує М.Головатий – “Молодіжна політика, як і політика взагалі, лише тоді досягає успіху, коли вона зрозуміла, усвідомлена, підтримана, прийнята масами, спонукає їх до активної дії в суспільних процесах” [1, с 80].

Донедавна державна політика стосовно молоді була, як відомо, в основному декларативною і повчальною. Молодь розглядали не інакше як об'єкт ідеологічного, виховного впливу, а не як суб'єкт діяльності у власних і державних інтересах. Цьому сьогодні потрібно запобігти будь-що, зробити все, аби саме молодий громадянин став дієвим суб'єктом державотворення.

Становлення й розвиток державної молодіжної політики передбачає системний аналіз стану свідомості як методологічної засади цього процесу й водночас є неодмінною умовою формування політичної свідомості як засади високої політичної культури особи.

Політична свідомість є системою ідейно-теоретичних поглядів, настанов та емпіричного ставлення до явищ і процесів політичного життя суспільства, а також політичного розуміння, політичного усвідомлення. Вона зумовлює пізнавальні та практичні функції політичної діяльності, вибір форм і засобів, розвиток соціальної активності, а тому є визначальним фактором політичної поведінки особи.

Вивчення особливостей розвитку політичної свідомості передбачає дослідження тенденцій, динаміки розвитку соціально-політичних орієнтацій громадян, особливо молоді.

Для становлення української державності суттєве значення має формування політики національної злагоди, єдності громадян навколо загальнонаціональної ідеї. Саме національна ідея має бути консолідуючим чинником нації, народу. Про це добре сказав свого часу академік М.Жулинський. “Виникає загальна необхідність, – пише він, – формування цілісної системи ціннісних орієнтацій суспільства, концептуальним ядром якої має бути власна державна національна ідея. Головний принцип формування цієї системи ціннісних орієнтацій полягає в урахуванні інтересів усіх верств суспільства, усіх народів, що населяють Україну, а отже – передбачає охоплення всіх сфер економічного, інтелектуального й духовного життя суспільства. По суті, йде мова про відповідну

ідеологію, за допомогою якої можна було б формувати нові структури свідомості, нову ментальність нації в її національно-культурній єдності та духовній суверенності” [1, с. 93].

Участь громадян у суспільно-політичному житті має неабияке значення з огляду не лише на самореалізацію особи, конкретного громадянина, а й на реалізацію загальнодержавних, загальнонаціональних проблем. Іншими словами, досягти політичних зрушень у справі демократизації суспільства можна лише за наявності високої політичної культури максимальної кількості громадян. Задля формування такої культури варто було б мати і дбати про реалізацію комплексної державної програми соціально-духовного розвитку суспільства, в центрі якої мають бути питання формування громадянської позиції, активної політичної культури громадян. Занепад політичної культури, як свідчить соціальна практика, відбувається в тих суспільствах, де відсутня стабільна, впорядкована демократична, правова держава, тобто де немає однакового для всіх закону.

Коли існує безправ'я народу, проте процвітає бездіяльність владних структур, некомпетентність політиків, нездатність політичних партій висунути узагальнюючу концепцію подальшого розвитку національної держави, відбувається постійна боротьба між різними гілками влади, тоді занепадає політична культура, зростають песимізм і соціальна напруженість. Занепад політичної культури відбувається також тоді, коли відсутні певні соціальні вагомості соціальні цінності, якими надихається кожне нове покоління, тобто формується й утверджується на майбутнє шанобливе ставлення до своєї історії, мови та культури й відповідних владних структур. Серед найважливіших рис, які мають бути притаманні політично освіченій людині можна назвати освіченість, мудрість, людяність, працьовитість, інтелігентність, мужність, кмітливість, наполегливість, гнучкість, комунікабельність, чесність тощо.

Політична культура характеризується власним способом реалізації соціально-політичної діяльності людей, у процесі якої змінюються відносини між ними і створюються певні цінності. Політична культура окремої людини формується у процесі навчання, оволодіння професією, продуктивної діяльності зі створення матеріальних і духовних благ, участі в суспільному, громадському житті. Формування політичної культури, на думку багатьох людей в Україні, нині не може бути дієвим, бо демократія ще не вирізняється стабільністю, парламентський демократизм існує лише теоретично, а вибори не відображають істинної думки народу. У всякому разі такою є думка багатьох фахівців з філософії, історії, політології та соціології. Можна зробити висновок, що у свідомості старшого покоління склався ілюзорний імідж соціалізму, який забезпечував ідеальне “соціальне благополуччя” та повну зайнятість в умовах планової економіки.

Політична культура насамперед повинна сприяти усвідомленню загальноісторичної відповідальності українців як нації, вихованню в них справжнього патріотизму, національної гідності та самосвідомості. У справді демократичному суспільстві політична культура має бути спрямована на виховання громадян, особливо молодих, які поважають закон, проте чинять опір у тоді, коли їх права порушуються, її реалізація може бути дієвою, якщо у людини, особливо молоді, будуть чіткі ідеї обмеження влади і готовність боротися законними засобами для підтримки цих обмежень. Досягти такої ситуації можна лише через виховання, формування особистості.

Науковці виокремлюють рівні політичної культури: інформаційний, рівень цінності та переконання, рівень поведінки. На інформаційному рівні головною є міра (якість і кількість) знань, компетентність. Міра знань вимірюється політичною освіченістю і політичною грамотністю. Останні впливають на свідомий вибір або несвідому поведінку в певній політичній ситуації. Рівень цінності та переконання надає можливість аналізувати джерела і мотиви конкретного вибору в політичній поведінці. Цей рівень тісно пов'язаний з інформаційним, однак не зливається з ним. На переконання впливають традиції, стереотипи, історія, реальна ситуація. Як зазначає Л.Нагорна, одним з найважливіших параметрів, що визначають стан політичної культури, є прийняття чи неприйняття більшістю населення ідеї законності (легітимності) наявної політичної системи. Якщо втрачається повага до закону, презумпція його справедливості, навіть найжорстокіші його механізми підтримання страху не гарантують від нестабільності [2, с.19]. На думку українського дослідника С.Рябова, політична культура громадян – є визначальним компонентом політичної системи сучасного суспільства. Демократія – це, окрім іншого, ще й стан світосприйняття та самовідчуття людей, характер

їхніх уявлень про самих себе, свої права, можливості та відповідальність, про умови стабільності й імперативності чинного порядку, засади авторитетності влади [3].

У наш час боротися за демократію означає, перш за все, сприяти оновленню політичної культури, здійснювати політичну систему громадян або громадянську освіту. Як наголошує Френсіс Фукуяма, боротьба за ліберальну демократію у найближчому майбутньому відбуватиметься не у площині природи інституцій (з цього приводу вже досягнуто певне спільне розуміння в усьому світі), а на рівнях громадянського суспільства та культури [5].

Громадяни демократичних суспільств мають володіти потрібним мінімумом знань, умінь, позицій, підходів та прихильності до ідеалів і цінностей, що є засадами демократичної політичної культури. Ця культура, як зауважує С.Рябов [3] означає не лише цінування значення прав людини, їх застосування й дотримання, знання того як улаштоване суспільство та інститути урядування у ньому, готовність дотримуватися чинних суспільних правил, а й уміння не дозволяти владі обмежувати правомірні інтереси людей, брати участь у громадянському житті, розв'язувати конфлікти, вступати у спілкування й співпрацю. Зміст демократичної громадянської освіти складають також відповідні цінності – свобода, справедливість, рівність можливостей, здатність жити разом, повага до честі й людських прав, солідарність, міжкультурне взаєморозуміння, захист довкілля, відданість миру тощо.

Поряд з наданням знань і формуванням умінь суспільно-політичної дії ця освіта приводить до формування певного морально-духовного стану людей – відчуття власної свободи та водночас відповідальності, віри в суспільні цінності. Саме такий стан позначаємо поняттям “громадянськість”. Громадянськість – це інтегративна якість особистості, яка дає змогу людині відчувати себе юридично, соціально, морально, політично дієспроможною. Головними елементами громадянськості є моральна і правова культура, тобто почуття власної гідності, внутрішня свобода особистості, дисциплінованість, повага і довіра до громадян і органів влади, здатність виконувати свої обов'язки, гармонійно поєднувати патріотизм із почуттям поваги до інших народів. Моральна культура громадянина ґрунтується на національних і вселюдських моральних цінностях, а правова культура постає суб'єктивною засадою й передумовою існування правової держави, для якої є притаманним високий ступінь потреби у громадянських якостях особистості.

Люди не народжуються із заздалегідь засвоєними політичною культурою та досвідом. Громадянське дозрівання, заохочення людини до політики проходить певні вікові стадії. Воно починається вже у віці 3-4 років, коли через сім'ю, ЗМІ, найближче оточення дитина набуває перших знань про політику. На етапі первісної соціалізації діти одержують різні уявлення про правильну або неправильну поведінку, вчинки. Вторинна соціалізація – політичне виховання і навчання певною мірою відбувається в школі, період перебування в якій становить вторинну політичну соціалізацію. За цей час дитина вивчає основні, загальновизнані в суспільстві цінності та погляди, набуває початкового досвіду соціальної практики, особливо через участь в діяльності дитячих організацій. Третій етап доцільно пов'язувати з періодом життя від 16-18 до 40 років. У 16-річному віці люди одержують паспорт, у 18-річному віці – юридичне право на участь у політичній діяльності. Водночас вони здобувають ґрунтовні знання в суспільній сфері завдяки навчанню і роботі. Четвертий етап – політична соціалізація триває і з досягненням людьми зрілого віку (40-60 років) на їхню політичну поведінку значно впливають життєвий досвід, наявність дорослих дітей, сталість поглядів. Проте і в цей період люди вдосконалюються в політиці, краще й глибше оцінюють суспільно-політичні події, завдяки чому можуть вносити корективи у свої політичні погляди і поведінку.

Втім позитивні зміни у політичній свідомості та поведінці громадян неможливі без поліпшення соціально-економічної ситуації в країні, розвитку механізмів самоорганізації та самоуправління населення, ефективного функціонування механізмів залучення громадян до державного управління, забезпечення відповідальності та звітності влади перед суспільством, утвердження принципу верховенства права.

Висновки. Підсумовуючи все зазначене вище, можна зробити висновок, що нинішній стан політичної культури українського суспільства не відповідає вимогам партисипарної демократії. Політична некомпетентність та апатія громадян є серйозною перешкодою на шляху до подальших демократичних перетворень в країні. Саме громадянська освіта, надаючи людям

знання та вміння, потрібні для життя в демократичному суспільстві, здатна активізувати процеси політичної соціалізації, зміцнити громадянське суспільство.

Подальші дослідження в цій галузі можна спрямувати на дослідження політико-культурних змін, що відбуваються в українському суспільстві.

Література

1. Головатий М. Ф. Мистецтво політичної діяльності [навч. посіб.] / М. Ф. Головатий. – К.: МАУП, 2002. – 176 с.
2. Нагорна Л. П. Політична культура українського народу: історична ретроспектива і сучасні реалії / Л. П. Нагорна. – К.: Стилос, 1998. – 278 с.
3. Рябов С. Г. Особливості громадянської освіти у формуванні політичної культури перехідного суспільства [Електронний ресурс] / С. Г. Рябов. – Режим доступу: www.iteach.com.ua.
4. Україна передвиборна: електоральні наміри, політичні комунікації, громадсько-політична залученість: [інформаційний бюлетень / за ред. М. М. Слюсаревського; упоряд. Л. П. Черниш]. – К., 2009. – 66 с.
5. Фукуяма Ф. Главенство культуры [Електронний ресурс] / Ф. Фукуяма // Русский журнал. – 14.07.1997. – Режим доступу: <http://koi.aha.ru/-pinskiy7fukujama.htm>.
6. Яким чином протягом минулого року змінилася спроможність громадян впливати на дії влади? (динаміка, 2006-2008) [Електронний ресурс]: соціологічне опитування / Центр Разумкова, 2008. – Режим доступу: http://www.razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll_id=187

Summary

Ruban A. Humanistic Parameters of Political Knowledge. Problems of political thought as process of spiritual and theoretical developing of politics are regarded in the article. Especial attention gives to political knowledge as a premise of certain convictions and suitable influences in the political sphere. **Keywords:** political knowledges, political upbringing, political relations, political consciousness, political thought.

УДК 112

© Станислав Бескаравайный

Национальная металлургическая академия Украины (г. Днепропетровск)

ПРОСТРАНСТВО ПРЕДСКАЗАНИЯ В ФАНТАСТИКЕ КАК МОДЕЛЬ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ПРОГНОЗОВ

У статті аналізуються утилітарні якості передбачень і алгоритми їх використання. На основі цього аналізу створюється модель, яка об'єднує якості цілісності й детермінізму передбачення, а також впливу передбачення на суб'єкта.

Ключові слова: модель, передбачення, прогноз, свобода, суб'єкт, теорія надійності, фантастика.

Одной из приоритетных задач футурологии есть создание максимально достоверного, адекватного прогноза. Однако задача использования полученной информации порой относится к разряду второстепенных. Это скорее специфический вопрос, который исследуется специалистами по защите информации (и по разведке) – как планировать свои действия по довольно скудным фрагментам картины. Так же существуют методы оценки степени риска того или иного решения – преимущественно математически и, опять-таки, скорее имеющие отношение к теории надежности, чем к футурологии.

Но С.Переслегин в книге «Новые карты будущего» достаточно явно показал, что прогнозирование в абсолютно абстрактной форме по своей точности дает сравнительно низкие результаты. Можно лишь определить некое поле между «невероятным будущим» и «неизбежным будущим». А вот чтобы конкретизировать прогноз, необходимо воплощать свой собственный план действий [4, с.157-159].

Например, в работе «История будущего» Д.Уилсона – дается обзор истории попыток предсказания будущего. Но автор раз за разом ставит под сомнение достоверность и полноту

предсказаний, и, следовательно, люди следующие таким предсказаниям рассматриваются либо как фанатики, либо как жулики, либо как просто наивные обыватели [6].

Показательная история распространения книг французского фантаста Альбера Робида (1848-1926). Его книги были схожи с романами Жюль Верна в описании техники будущего и порой ему удавались совершенно ошеломительные прогнозы – предсказывался, например, переход от химического оружия к бактериологическому. Но его книги не содержали оптимизма и веры в силы прогресса. В результате Первая мировая война, на полях сражений которой воплотились многие из идей Робида, буквально перечеркнула популярность его сочинений – люди не хотели читать предсказания ужасов, которые видели вокруг [2]. Поэтому исследование тех форм, в которых протекает использование прогнозов – сохраняет свою **актуальность**.

Есть несколько массивов информации, обработку которых можно использовать для анализа использования прогнозов: развитие техники, политические процессы, экономика. Можно использовать даже статистическую обработку информации по прогнозированию результатов лотереи и ставок на спортивные состязания. Однако, каждая из этих областей дает сравнительно узкий пласт статистического материала – как бы это не казалось странным на первый взгляд. Чтобы оценить не только непосредственное воздействие прогнозов на изменение станков и состав акционерных обществ, но и вскрыть причинно-следственную связь таких процессов – требует значительное исследование, выходящее за рамки данной работы.

В фантастической литературе авторы могут позволить себе более подробное рассмотрение процессов. Разумеется, в текстах множество художественных преувеличений и откровенных глупостей, но авторы фантастических текстов пытаются дать *целостную* картину происходящего.

В статье не будет в полной мере использоваться классический хронотоп – как единство времени и места, основным инструментом исследования становятся формы времени [1], а, главное, знания об это времени. **Предметом** данной статьи будет предсказание в фантастике. **Объектом** – возможности реализации прогностических и утилитарных качеств предсказания.

Пророчества, предсказания, видения о будущем – один из самых устойчивых элементов фантастики. Как фэнтези наполнена бормотанием оракулов, так и научная фантастика редко когда обходится без данных, которые приносит машина времени или обеспечивает хроносдвиг.

Но с чем имеют дело фантасты, воплощающие на страницах своих текстов очередные тексты пророчеств? Какие приемы и комбинации, использующие «сведения о будущем» – будут логичны и непротиворечивы, а какие оставят впечатления хаоса?

Способы увидеть будущее классифицируются сравнительно легко – тут главное не увлекаться разбором бесконечных разновидностей мантики. Для начала необходимо отделить гадание от прогноза. Прогноз, в конечном итоге, это осознанный расчет, это алгоритм. Его автор экстраполирует существующие тенденции, пытается вообразить качественно новые факторы, смоделировать развитие ситуации. Если алгоритм прогноза раскритикован, то любой человек может повторить удачный опыт или убедиться в его ошибочности. Гадание – не может осуществляться без элемента тайны или даже чуда. Пророчество – покровительства высших сил, которое тоже тайна, но еще и заведомо непонятная для человека.

Возникает вопрос: имеет ли смысл использовать в анализе фэнтезийные (сказочные) предсказания? Если бы речь шла о методах получения информации, то сверхъестественные источники отсекались бы первыми. Но поскольку анализируется использование предсказания, то его источники не имеют принципиального значения. Множество брокеров пользуются инсайдерскими сведениями, военные – данными разведки, процветает плагиат – объединяет эти явления то, что получатели информации понятия не имеют о способе получения знаний, об открытиях, новых методах матанализа и т.п.

Если с будущим нет прямой связи, не поступает точных ежеминутных инструкций, то путешествия во времени и прямые указания из будущего – так же почти всегда сводятся авторами к вариации обработки инсайдерской информации. Сериал «Путешественник» («Journeuman») демонстрирует журналиста, который перемещается в прошлое – каждый раз, чтобы исправить очередную трагедию. При этом механизмы путешествия не проясняются, причины не указываются, люди (или силы), которые выбрали героя и дают ему задания – не раскрываются.

Но бывает, автор «настаивает» на естественнонаучном характере выдуманной им вселенной. С одной стороны любая тайна там лишь неразрешенная загадка. Однако целиком тайну устранить не получается – она сохраняется в виде парадокса. Путешествия во времени немедленно дают такое количество загадок, противоречий, искажений логики, что некая фигура умолчания неизбежно присутствует. При этом сказать, что герои трилогии «Назад в будущее» принимали заведомо внерациональные решения – нельзя. Предсказания (изображения на фотографиях, принесенных из будущего) были не только понятны, и еще имели четкую причинно-следственную связь с другими временами.

Если посмотреть, что общего есть у гадания, пророчества и прогноза, то определение предсказания станет очевидным: предсказание – это получение персонажем информации о будущем.

Какими же качествами может характеризоваться предсказание, каковы свойства знаний о грядущем? Эти свойства можно описать с помощью категорий диалектики, противоречия между которыми будут раскрывать те или иные качества предсказания.

Первый показатель, это *целостность* картины будущего, которая соответствует противоречию между *возможностью* и *действительностью*.

Само предсказание начинается с отрывочных сведений. Персонажи получают информацию о некоей потенциальной возможности. «Нарезка» будущего может быть любой – тут и любовь и деньги, и случайный выстрел в любимую вазу, и роковая рыбная косточка. В рассказе А.Бестера «О времени на третьей авеню» герой получил из будущего всего лишь стодолларовую купюру, на которой стояла его подпись в качестве министра финансов США. Любой оракул, почти все вещуньи, большая часть гадателей – видят в будущем лишь отдельные куски, некие фрагменты.

Сюжеты множества произведений вращаются вокруг одного и того же приёма – герои видели неясный отрывок из будущего, думали, что увиденные события предопределены (или же наоборот, поправимы), но не знали полной картины, потому и жестоко ошиблись. Один из самых известных примеров в кинематографии – «Звездные войны. Месть ситхов»: герой видит в будущем смерть своей жены, и в попытке спасти её, не только предаёт соратников, но и обрекает супругу на гибель. Так же героев могут вновь и вновь посещают видения, которые не описывают будущее целиком, но дают множество несвязных образов. В цикле Дж.Мартина «Песнь льда и огня» дано множество примеров подобных видений: тут и посещение Дейнерис магического Дома Бессмертных, тут и сны покалеченного Брана. Даже деревенская ведьма, проспав несколько ночей на месте бывшего капища, могла выдать бессвязные, но понятные читателям, описания будущего и настоящего.

В научной фантастике идеальным примером *фрагментарного предсказания* выступает начало сериала «Мгновенья грядущего» – все человечество отключилось на пару минут, в это время люди видели себя через несколько месяцев. Но продолжительность видения была слишком короткой, чтобы каждый отдельный человек мог понять, как он дойдёт до жизни такой, и что значат его переживания в те самые две минуты грядущего.

Чем более подробно и качественно предсказание, тем больше шансов протянуть непрерывную ниточку умозаключений от настоящего к условному будущему. Увидеть не просто фрагмент грядущего, но вариант действий, которые приведут к указанному результату. Поначалу это может быть единственный способ действий – все прочие тонут в тумане вероятностей. Если количество информации в предсказании еще больше, то появляется картина «павлиньего хвоста вероятностей», когда от точки настоящего расходятся линии возможного развития событий, есть очевидные развилки. Но что еще более важно – персонаж перестает рассматривать любую информацию из будущего (или о будущем) как критически важную. Если есть сценарий, наиболее благоприятного варианта развития событий, то слишком уж невероятные предсказания заведомо отменяются. От провидцев требуют не отрывочных видений, но «карты будущего». Таковы были предсказания ясновидящих в «Убике» Ф. Дика: будущее представлялось им в виде структуры, похожей на пчелиные соты, и в каждой ячейке был свой вариант развития событий. Аналогичный подход, уже на строго научной основе, продемонстрирован в романе «Полёт урагана» В. Головачева: в одном из институтов работал прогностический центр, который рассчитывал для ответственных лиц «дерево вероятностей», и этот прогноз персонажи настойчиво рекомендовали друг другу как способ избежать

неприятностей. Таковы и действия «наблюдателей» из сериала «Грань» – они знали очень многое о будущем, но всеведение было им недоступно. Потому будущее распадалось на варианты, и какой из них станет актуальным – они не знали.

Еще больше информации, еще больше знания о вариантах пока, наконец, герой не получает в свое распоряжение *все* варианты событий на определенном отрезке времени. Перед нами предсказание не отдельного варианта, но всей суммы возможных событий – *потокное предсказание*. Таким персонажем стал Муад'Диб (Пол Атридес) в книге Ф. Херберта «Мессия Дюны» – он настолько четко предвидел будущее, что даже потеряв зрение не утратил возможности общаться с людьми и управлять государством. Его глаза были незрячи, но пророческое чутье безошибочно подсказывало детали окружающей обстановки.

Подобное предсказание – предельно возможное по своей полноте и ограничивается количеством знаний предсказателя об окружающем мире (или возможностью обрабатывать полученные сведения). Потерять целостность «картинки» будущего довольно просто: А.Азимов в романе «Конец Вечности» описывает ситуацию временной петли, когда, чтобы создать вневременную организацию «Вечность», требовалось послать подготовленного человека в прошлое. Однако старший вычислитель Лабан Тиссел и техник Эндрю Харлан не располагали всеми деталями операции, не знали, на что именно им ориентироваться в воспитании будущего изобретателя «установки темпорального поля» Моллансона – в архивах «Вечности» хранилось лишь куцее описание «приняли, обучили, отправили». И нельзя сказать, чтобы А. Азимов допустил грубый промах: «Конец Вечности» создавался в докомпьютерную эру, в эпоху бумажных архивов, когда описание самой важной и секретной операции порой должно было уместиться в единственную папку.

Чтобы предсказывать будущее на неограниченном отрезке времени, надо быть либо божеством, либо демоном Лапласа – знание о настоящем так велико, что вселенная становится детерминированной структурой, калькулятором. *Возможность* как неопределенность, как проявление случая полностью исчезает – остается лишь *действительность*, границы между настоящим, прошлым и будущим в информационном плане попросту стираются.

Но высшие силы или столь специфические демоны сравнительно редко становятся основными персонажами фантастических произведений. Обычные герои имеют дело со всеми тремя формами предсказаний: ближайшее будущее просматривается четко, вполне определено, потом проявляется некий фактор неизвестности и можно говорить лишь о вариантах, наконец, долговременные предвидения дают лишь отрывочную информацию. Упомянутый Муад'Диб видел всё пророческим зрением не так долго – фактор хаоса возник, когда его жена родила двойню, а не единственного ребенка.

Абсолютное знание о вселенной неизбежно порождает такое же знание о себе самом. И тут мы видим очень важный водораздел между НФ и фэнтези, которое не проявляется при менее информативных предсказаниях: полное знание о мире и о себе в научной фантастике должно неизбежно затрагивать проблему саморефлексии – может ли система (человек, компьютер, биосфера) познать сама себя? Не систему, эквивалентную себе, а именно себя. В фэнтези эта проблема уже вторична, её устраняет таинственный характер пророчества. Но на первый план выходит другая сложность: полное знание о будущем лишает персонажа свободы воли. Он уподобляется Богу в рассуждениях Б. Спинозы: высшее существо не действует по свободе воли, а лишь по необходимости [5, С.346-347] – полное знание о мире подсказывает ему самый совершенный и единственно возможный образ действий. Кроме Муад'Диб все Атридесы, обладавшие пророческим даром, сталкивались с проблемой фатума, неизбежности, и лучший выход обнаружил его сын: для Лито II-го будущее было занавесом со множеством окошечек, куда он мог подглядывать. Он узнавал жизненно необходимые сведения, но не владея всей полнотой информации, сохранял свободу воли.

Взаимосвязь между полнотой предсказания и свободой воли очевидна – она следует из связи категорий необходимости и случайности – но свобода воли персонажа отражает совершенно другую характеристику предсказания: *детерминированность*, неизбежность исполнения, которая воплощает противоречие между *случайностью* и *необходимостью*.

Низший уровень детерминированности состоит в том, что персонаж, обладая сведениями о будущем, может произвольно выбирать и цель, и вариант поведения по её достижению. Необходимость практически не ощущается. Любой игрок, создающий персонажа в многопользовательской игре свободен в его использовании – он может просто ходить и смотреть на виды, которые ему открываются, может начать «карьерный рост», может использовать очередную «аватару» для выполнения служебных функций, а может вообще ничего не делать, а лишь «застолбить» интересное имя. Однако, чем дольше геймер использует персонажа, тем яснее формулируется цель – что человек хочет получить от очередного эльфа или камаэля? Если геймер месяц развивал персонажа, то вряд ли он пожелает бросить его, используя лишь в качестве продавца-спекулянта, простой личины, которая осуществляет обменные операции на рынке? И наоборот, какой смысл развивать персонажа, созданного только для «кибер-сквоттерства», для сохранения за собой интересного имени?

Аналогичный процесс происходит при создании текста: вначале очередной фэнтезийной эпопеи автор может выдумывать героев по своему усмотрению, но чем дольше развивается действие, тем сложнее «поломать» судьбу персонажа. Пример воплощения этой проблемы представляет трилогия «Странствия Сенора» А. Дашкова. Там нет недостатка как в пророчествах, так и в неожиданных поворотах сюжета, которые бросают Сенора из одной бездны в другую. Мир вокруг всё мрачнее, всё хаотичнее, всё безобразнее. Но чем дальше, тем больше автор вынужден «оглядываться» на те предсказания и обещания, которые были даны главному герою разнообразными оракулами. В результате становится попросту невозможно обострять интригу, вводя в повествование новые миры, очередные тайные силы, следующие проклятья и пророчества – текст угрожает полностью лишиться связного сюжета и обернуться просто набором кошмаров. Автор комкает финал, толком не отвечая на заданные в тексте вопросы, лишь уверяя читателя, что «все случилось во сне». Потому чем больше развит внутренний мир произведения, тем сложнее персонажу получить действительно случайное предсказание, это предсказание все больше связано с его целью. И отличие между фэнтези и НФ состоит лишь в том, что фэнтезийный герой может получать «целеуказания» в виде пророчеств, адресованных ему лично, считать, что мир устроен по лекалам этических норм, и надеяться на осмысленность бытия. В то время как НФ требует равнодушной к человеку вселенной, и осмысленность прогнозов и «хроносдвигов» основана на действиях персонажа и развитии сюжета.

Предельный случай, когда остатки свободы при выборе цели вырождаются в ограниченный список вариантов – можно вспомнить по русским былинам. Известная надпись на придорожном камне «Направо пойдешь – коня потеряешь, прямо – голову, налево – лучше и не ходить» сохраняет за богатырем свободу выбора.

Выбор из нескольких вариантов – обычно представляется в фантастических произведениях как высшая степень свободы. Абсолютно нетривиальное решение сложно объяснить читателю, а постоянный хаос или же произвол в действиях персонажа его утомляет. Поэтому авторы сужают абсолютную свободу выбора до нескольких вариантов – пытаются устранить произвол. Победит герой или злодей, спасут заложницу или не спасут. Проблема точности прогноза сводится не просто к обеспечению цепочки причинно-следственных связей, а к необходимому (победному) варианту развития событий – фактически всё многообразие мира сводится к нескольким «развилкам». Всё, что превышает по сложности сюжетную схему, может рассматриваться как «хаотизация».

Однако раскрытие бесконечной множественности вариантов – почти всегда идет на пользу произведению. В сериале «Семь дней» героя забрасывали на неделю в прошлое, чтобы он мог спасти от покушения президента, остановить распространение вируса и т.п. Среди прочего герой при первом же прыжке в прошлое поставил большие деньги на известный результат футбольного матча. Однако проиграл – то микроскопическое воздействие, которое он оказал на игру своим появлением и действиями (внешне никак не связанными с матчем), привели к изменению счета. В итоге сюжет как таковой не пострадал (хэппи-энд в серии обеспечен), но была показана многогранность мира.

Если представить, что все три надписи на камне перед богатырём одинаковы по содержанию, то вариативность в цели исчезает, остается лишь вопрос её выполнения – ехать по дороге или плюнуть на всё, и остаться в придорожном кабаке. Именно такой случай, когда цель ясно предсказана, имеется Пророчество, но возможность дойти до неё определяется

напряжением всех сил, всех возможностей персонажа – показан в цикле романов А. Сапковского о ведьмаке Геральде и принцессе Цири.

Второй уровень детерминированности – неизбежность заданного события, при том, что персонаж субъективно, для себя сохраняет свободу действий. Самый известный пример подобного фатума в мировой литературе – Эдип. Его не толкали под руку, его не кормили возбуждающими средствами, не существовало всемирного заговора, который бы вёл его от несчастья к несчастью. Эдип был свободен в выборе дороги, волен в своих поступках. Но пройти мимо предсказанной трагедии он не смог. Научная фантастика (хотя и на грани с фэнтези) дает образчик подобной предопределенности в романе «Восход Эндимиона» Д. Симмонса – главная героиня видела своё будущее, прекрасно знала, что все лично для неё закончится смертью, но шла к исполнению своей жизненной цели. И все, что она смогла – это в пути насладиться разнообразнейшими ощущениями и встретиться с любимым.

Чем более подробно и обстоятельно совещаются в предсказании будущие действие персонажа, которых он точно не сможет избежать – тем больше сокращается свобода маневра. Внешне человек может сохранять свободу действий, но по сути он всего лишь кукла судьбы. Такой куклой стал персонаж фильма «День сурка». Он мог грабить инкассаторов, прыгать с крыш, пытаться спасти умирающего – но все равно на следующие утро просыпался в своем номере под привычную мелодию, и второе февраля в городке Панксатон начиналось заново. И так до тех пор, пока он не смог честно завоевать сердце своей будущей жены.

Еще более жесткое следование заранее предписанному образу поведения вновь возвращает нас к примеру Муад'Диб, которому пришлось в свои несколько недель абсолютного предвидения в точности следовать собственному предсказанию, превратившись в марионетку своего пророческого дара – вплоть до каждого произнесенного слова и движения пальца.

Но какой путь он выбрал наилучшим, чем руководствовался при избрании такого варианта событий? Ему пришлось выбирать между жизнью жены и благом народа – он, в итоге, выбрал народ (и, заодно, благо для человечества) и отказался воскрешать Чани.

Когда детерминизм доходит до своего предела, однако при этом герой не владеет божественной полнотой информации о мире – то в этот момент до крайне степени обостряется проблема мотивации. Что выбрать целью своих действий – благо всего мира или только своего кошелька, спасти свою семью или же помочь своему народу?

То, как персонаж распоряжается полученной информацией, составляет третью характеристику пространства предсказания – *субъектность*. Эту характеристику определяет противостояние между статусом *объекта* и *субъекта*.

Чрезвычайно любопытно в контексте субъектности отрицание провидческого знания. В романе «Левая рука тьмы» У. Ле Гуин, описана целая индустрия пророчеств – специальные поселения, где живут предсказатели, особые коллективные ритуалы, нормы оплаты за предсказания. Однако ханддары считали своей основной задачей не ответы, а доказательство бессмысленности неправильных вопросов, а основу жизни видели в недосказанности. Они как бы боялись потерять себя и свою веру при получении точных ответов, при слишком большой осведомленности о событиях грядущего.

И нельзя сказать, чтобы этот страх был необоснован. Низший уровень субъектности – персонаж не может самостоятельно использовать полученную информацию, он подобен клиенту опытного адвоката, который заведомо не может выучить все тонкости юриспруденции, и вынужден слепо повиноваться своему защитнику. Очень подробно этот уровень предсказания разъясняется в романе Г. Каттнера «Ярость». Оракул говорит, что видит – клиент через неделю поедет в другой город, решит сыграть в лотерею и выиграет миллион. Но если сказать ему об этих перспективах открытым текстом, то переезд состоится не в той форме, будет куплен не тот лотерейный билет и т.п. Потому выдается некая невразумительная скороговорка, которая направляет клиента в правильную сторону, но ничего ему не объясняет. Львиная доля оракулов обосновывает туманность своих предсказаний именно нежеланием сбивать людей со счастливого пути. Однако, что считать благом для взыскующего гадание – решает именно оракул. Клиент оракула – объект.

«Клиент» может быть не только человеком, но и организацией или даже социумом. «Основание» А.Азимова рисует эпическую картину разрушения индустриального галактического общества, и одновременного возникновения некоего «общества, опирающегося

на знание». При этом изначальный план отца-основателя, Хари Селдона, был доступен только в самых общих чертах, и каждые четверть века происходила своеобразная процедура «сверки»: из хранилища извлекалась очередная запись, очередной фрагмент выступления отца-основателя, и просмотревшие его с облегчением вздыхали – всё нормально, всё идет по плану.

Однако почтение к оракулу – явление преходящее. Сегодня есть, завтра нет. Стоит персонажу хотя бы немного пообтереться в обществе людей, исследующих предсказаниям, или свести более короткое знакомство с оракулами, он почти сразу попадает в ситуацию «ученика чародея». И даже если персонаж абсолютно лоялен к оракулу или заведомо не может воспроизвести прогнозы, то рано или поздно возникает конфликт интересов: эту ситуацию идеально показал Р.Шекли в рассказе «Опека». Невидимый дух подсказывал человеку – абсолютно безвозмездно – где произойдут несчастные случаи. В результате необычная удачливость опекаемого привлекла внимание других духов, и у человека возникли большие проблемы.

После нескольких неудачных опытов самостоятельного гадания, или просто при смекалке и размышлениях – персонаж обретает качества субъектности. Он может сознательно использовать информацию о будущем в своих интересах. Второй уровень – *прогнозиста* – персонаж может предсказывать свою собственную судьбу, сравнительно узкий участок развития событий, но пророчествовать о судьбах мира – никак не выходит.

На этой ступени наиболее характерно противоречие между частым общением с предсказателями (вариант, сам часто предсказывает, гадает) и лучшим пониманием окружающего мира, которое позволяет не «заглядывать за горизонт» каждые несколько минут. Пример ежеминутного гадания дан в «Гиперборейской чуме» А. Лазарчука: описано некое зеркальце в обыкновенном бумажнике – если посмотреть в него под правильным углом, то замелькают картинки, показывающие вероятное будущее владельца бумажника через полчаса. Один из персонажей хвастается, что благодаря этому устройству в лихие годы избежал десятка арестов. Очень похожая придумка описана тем же А.Лазарчуком в романе «Посмотри в глаза чудовищ» – казна ордена «Пятый Рим» состояла не из золота-серебра, а из таблиц, которые позволяли рассчитывать простые факты близкого будущего. Например, номера выигрышных билетов. Образ оракула не только вдохновляемого высшими силами, но умного, могущего дать хороший прогноз на основе пророческого видения – являет слепец Тиресий из романа Г.Л.Олди «Герой должен быть один». Судьба Фив, Трои, близнецов Ификла и Алкида была не предметом его видений, но и *рассуждений*.

Однако забота о других меняет характер субъекта. Персонаж перестает действовать в одиночку, если его интересует не только своё будущее, но и будущее всё большего количества людей. Это процесс до некоторой степени неизбежный: фэнтезийный герой постепенно обрастает дружиной, оборудует базу и обзаводится прочими, полагающимися ему для успеха, атрибутами. Если же используется научный прогноз, то его алгоритм совершенствуют, пытаются снизить фактор случайности, уточнить прогнозируемые детали – для этого требуется лучше исследовать вселенную. К прогнозу получают доступ все более широкие социальные группы, организации, которые стремятся использовать его в свою пользу, что требует лучшего знания общества.

В результате *прогнозист*, который до того успешно освободился от опеки оракула, вдруг оказывается в его роли – постепенно возникают противоречия между субъектом, заглядывающим в будущее, и той структурой, в интересах которой он действует, с которой себя отождествляет. Можно говорить о новом уровне субъектности – *конструкторском* (конструктор общества, государства, мира). Едва ли не самый известный пример такого противоречия – жизненный финал Моисея. Когда самое главное его пророчество осуществилось, и открылась земля обетованная, ему пришлось умереть. Это вовсе не значит, что пророк или *конструктор* обречен на острое противостояние, но он обязан учитывать его возможность – конфликт интересов возникает практически всегда. Скажем, организация путешественников во времени, которую описывает А. Лазарчук в романе «Все способные держать оружие» имела достаточно ясную цель (предотвращение гибели цивилизации), превосходную техническую базу. Один из героев романа, которого в критической ситуации «вербуют» в 1961-м году, вполне разделяет цели этой структуры, однако, хочет гарантировать выживание в грядущей войне своего сына и внука, потому время от времени вмешивается в ситуацию, а в ночь перед решающей битвой фактически дезертирует.

Что же есть пределом возможностей индивида-предсказателя? Если растут его знания о вселенной, множатся способы воздействия на неё, если управление людьми становится не сложнее перемещения оловянных солдатиков? В итоге мир объектом и одновременно субъектом, потому что такой демиург сливается со вселенной в процессе самопознания и самостановления – подобного гегелевскому «абсолютному духу». Пример в фантастике – Авенезер Третий (А.Лазарчук «Кесаревна Отрада»). Этот чародей очень точно предсказал трансформацию мира просто потому, что он его переделывал – не просто начал войну и составил некое сверхмощное заклинание, но захотел перестроить самые основы бытия. Он становился очередным демиургом. И опять-таки, выбрав путь трансформации вселенной, он лишился возможности действовать по произволу, его шаги были расписаны им самим – среди прочего ему требовалось отчасти перевоплотиться в зверя и принести себя в жертву.

Итак, три характеристики как три измерения, три уровня в рамках каждого из них – получаем некий объем и двадцать семь вариантов предсказания, среди которых любой автор может попытаться найти мало использованные комбинации. Они образуют некое топологическое «пространства предсказания» – в рамках которого неизбежно будет действовать индивидум или коллектив, принявший к сведению прогноз.

Но к чему следует присмотреться внимательнее, так это к взаимосвязи характеристик. Как существует координация категорий диалектики, так и раскрывается взаимосвязь целостности предсказания, его детерминированности и субъектности персонажа. Начало пространства предсказания можно отсчитывать от низшей точки по всем характеристикам: человек живет только настоящим, им правит случай и нет нужды заглядывать в будущее. Можно сказать, что будущего для такого персонажа вообще нет. Своего рода растительное существование, которое, при необходимости, авторы изображают в виде сельской идиллии или, шире, просто беззаботной жизни.

Высшая точка «пространства предсказания» – тот уровень всеведения, когда прошлое, настоящее и будущее сливаются в одном информационном потоке. М.Бахтин приводит пример схожей ситуации в «Божественной комедии» Данте, но не по отношению к будущему, а по отношению к прошлому и, шире, ко всей оси времени: «Временная логика этого вертикального мира – чистая одновременность всего (или «сосуществование всего в вечности»). Все, что на земле разделено временем, в вечности сходится в чистой одновременности сосуществования. Эти разделения, эти «раньше» и «позже», вносимые временем, несущественны, их нужно убрать, чтобы понять мир, нужно сопоставить все в *одновременно*, то есть в разрезе одного момента, нужно видеть весь мир как *одновременный*. Только в чистой одновременности, или, что то же самое, во вневременности может раскрыться истинный смысл того, что было, что есть и что будет, ибо то, что разделяло их, – время – лишено подлинной реальности и осмысливающей силы» [1, с.192-193].

Если мы рассматриваем самое начало некоего цикла романов или сериала, и видим обычного, среднестатистического персонажа которого планируется развивать, вести к подвигам и победам, то автор должен представлять взаимосвязь будущих пророчеств или прогнозов, которыми будет пользоваться герой. Сквозь пространство предсказания будто проходит ось – от сиюминутного к глобальному. И персонаж может оставаться в той или иной степени человеческим, если он движется вдоль этой оси, то есть предсказания не гипертрофируют лишь одну характеристику, игнорируя остальные.

После получения схемы можно попробовать перейти от рассмотрения фантастики, как источника примеров и образов, к сравнению фантастик и прогнозирования.

Рассмотрим те граничные условия, при нарушении которых даже имея очень качественные прогнозы субъект покидает «пространство предсказания».

Вообразим человека, всеведущего прониру, который в силу обстоятельств получает доступ к некоему потоку информации. Не суть важно как: он может слушать болтовню влиятельного родственника, может поставить «жучок» или по ошибке стать получателем конфиденциальной электронной почты. Но какова будет субъектность такого индивидуума? Сможет ли он полномасштабно использовать полученную информацию?

Но такой персонаж, чтобы читатель увидел в нем кого-то кроме примитивнейшего сибарита, будет нуждаться в весьма специфических объяснениях своей бездеятельности. Таков «племянник Сатаны», Филипп Траум из одноименного фильма, снятого по повести Марка Твена: скучающий

демон в маленьком городке, у него есть время для разговора с детьми и для исполнения их желаний. Но при существующем дядюшке племяннику, собственно, и делать особо нечего.

К чему приведет подобное «всезнание» в реальности? Либо человек никак не использует большую часть информации, а лишь отдельные фрагменты, например, занимаясь мелкой спекуляцией, причем безопасной, (то есть сдвигается в нижнюю часть «пространства предсказания»), либо утрачивает субъектность, он даже может лишиться личности. Хранилище прошлого и будущего, где можно найти ответы на все вопросы – это любое магическое зеркало, хрустальный шар или же чаша с водой, над которой произнесены соответствующие заклинания – но как редко эти предметы ведут собственную игру, обладают собственным видением мира и планами переустройства вселенной. История, к сожалению, дает слишком большое число примеров, когда человек превращается в марионетку, в говорящий блокнот.

Если персонаж обладает четким, детерминированным знанием, но целостность его предсказаний сомнительна, и как субъект он сравнительно безынициативен, то мы видим раба собственного пророческого дара. Это Кассандра. Предсказания её весьма точны, но если не брать в расчет проклятье Аполлона, то основной причиной, по которой люди не верят очередной кассандре – есть сбивчивость и путанность предсказаний. Некое неизбежное событие пылает перед внутренним взором пророчицы, но вот в деталях рассказать путь к нему – отчего-то не выходит. Рациональных обоснований пророчества не предоставляется. А лжепророков, с упорством дятла рассказывающих о будущих войнах или смертях, хватало во все времена, и люди стараются таким не доверять.

Если же персонаж волею автора наделен слишком большой субъектностью, при недостатке предсказаний, то в итоге герой перестает прислушиваться к этим туманным и бесполезным предсказаниям. Полководец выслушает оракула, но побеждать в сражении ему придется самостоятельно. По сюжету получаем уже не пушкинскую «Песнь о вещем Олеге», а шуточную песню В. Высоцкого: волхвы что-то говорили о коне и смерти, но от них слишком разило перегаром, и «дружина взялась за нагайки» – князь к предсказанию не прислушался. В реальности фрагментарный или неясный прогноз, которые сами по себе точны, но уровень не совпадает с уровнем субъектности получателя этого прогнозов – окажется не востребован. То есть прогноз должен соответствовать задачам, которые стоят перед субъектом.

Какие же **выводы** можно сделать из представленных рассуждений? Качественные изменения в уровнях детерминизма, целостности и субъектности предсказания – дают критерии для оценки количества информации в прогнозе. Естественно, эти критерии нуждаются в дополнительной разработке. Сформулированный образ «пространства предсказания» позволяет визуализировать прогнозы, сравнивать их в относительно удобной схеме. Наконец, общим выводом может быть то, что прогнозы должны не сужать, а увеличивать свободу действий субъекта: от произвольного, но фактически слепого образа действий, он может переходить к осмысленному выбору вариантов – человек благодаря прогнозу воспринимает осознанную необходимость. Ограничение свободы наступает лишь в верхних областях «пространства предсказания».

Литература

1. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе /М.М.Бахтин //Литературно-критические статьи. М., 1986. – С.121-290.
2. Дружинин Ю. Опасные шутки Альбера Робиды "Литгазета" /Ю.Дружинин. – 11 января 1995.
3. Парнюк М.А. Необходимость и случайность /М.А.Парнюк, Е.Н.Причепий, В.В.Кизима и др.. – Киев: Наукова думка, 1988. – 311с.
4. Переслегин С.Б. Новые карты будущего или Анти-Рэнд /С.Б.Переслегин. – М.: АСТ, 2009. – 701с.
5. Спиноза Б. Этика /Б. Спиноза //Избранное. – Минск: Попурри, 1999. – 313-590с.
6. Уилсон Д. История будущего /Д.Уилсон. – М.: АСТ, 2007. – 286с.

Summary

Bezkaravainy S. Space Prediction and Freedom of Action in Space Fiction as Model Prognosis. The article analyzes the utilitarian quality of the predictions and algorithms for their use. Based on this analysis the author creates a model that combines the qualities of integrity and determinism predictions as well as the impact of predictions on the subject. **Keywords:** space predictions, an area of freedom, fantasy, prognosis.

ЖИТТЯ У ВИМІРАХ АБСОЛЮТУ ЯК ПРОБЛЕМА (Стаття друга)¹

Стаття присвячена окресленню змісту питання: «Навіщо людині, власне, жити у вимірах Абсолюту?». Стверджується, що життя у вимірах Абсолюту постає відвертою ситуацією незабезпеченості. Аналізується питання про шляхи наближення до абсолютних вимірів буття, про те, що власне своїм (своїм власне) для людини може бути тільки цілий світ, світ як ціле, що, своєю чергою, проблему пошуку людської ідентичності вводить в адекватне теоретичне і духовно-практичне русло.

Ключові слова: глибина, абсолютне, власність, власне, своє, розвинена особистість.

Метою другої частини статті є виявлення змісту запитання: «Навіщо людині, власне, жити у вимірах Абсолюту?». У першій частині статті ми з'ясували, чому людина здатна перекичувати, порушувати (аж до обриву) субстанціальні зв'язки: вона так чи інакше є всезагальною силою універсального буття. Те, що у християнській традиції іменується первородним гріхом, відпадинням від Бога, у філософії розпізнається як «відчуження»: людина відсторонюється і стає чужою тому, що її породжує, чужою своїй суті, самій собі, вона перестає впізнавати себе у світі, в бутті, у його цілісності, в іншій людині, вона збіднена до впізнавання і знаходження себе лише в тому, чим безпосередньо (ой, чи хіба безпосередньо? – досить посередньо) володіє, розпоряджається. Найпотворніше і нескінченно небезпечне, смертоносне породження ситуації відчуження – воля до влади, що переростає у «волю до волі». Воля моя – *uber alles*, де вже тут почути «волю Твою»? Почути воління, імператив, заклик, смисл, зміст самого Абсолюту, самої нескінченності ... Де вже тут бути чуйним до моментів абсолютного, його присутності у своїй діяльності! Людська пристрасть до володіння і розпорядження речами і людьми, як речами (а розпоряджатися людьми можна виключно після редукції їх до речей) зовсім сліпа у своїй впевненості, що речі в такому випадку належать людині як власність, за правом володіння. Важко не погодитися з В. В. Бібіхіним: «Річ належить тому, хто їй повертає її саму, має справу з нею за її істиною. Істина речі може включати її свободу від мене. Тоді я роблю її своєю тим, що поважаю її самостійність» [3, с. 378].

Митрополит Антоній Сурожський стверджує, що *гріх* є не просто порушення деяких законів, заповідей, а в першу чергу і по суті своїй – *втрата людиною зв'язку зі своєю власною глибиною*. Можна це інтерпретувати суто психологічно, але не потрібно: навряд чи варто «глибину», тим більше «власну», брати настільки поверхово. – *Глибина людини* – це Абсолют. Вірніше: Абсолют і є власною глибиною людини. І це її власна глибина, а не глиб якогось позалюдського і надлюдського Абсолюту. А ще точніше: бездонна глибіння Абсолюту як власна глибина людини.

А що значить: *власне*? У формулюванні мети цієї статті невипадково перебуває слово «власне» («Навіщо людині, власне, жити у вимірах абсолюту?»). У Гайдегера, наприклад, *подія* є явищем *власного*. Вслухаймося у слово «власність»: у ньому звучить *власне* як *справжнє, істинне, саме*. Це не примха мови, – зауважує В.Бібіхін. У власності *власного* *своє* чується не дарма. Своє, власне неприступне для плануючої свідомості, та й для свідомості взагалі. Припасти до власне себе, свого, власне свого [1, с.42-43]. «Ми нічому не належимо так, як своєму. Ми займаємося своєю справою, живемо своїм розумом і знаємо свій час. *Своє* визначає володіння в іншому сенсі ніж нотаріально завірене майно» [3, с.370-371]. Своє, *власне* інтимно пов'язане зі свободою. «Російське *свобода* походить від свого не в сенсі власності моєї, а в сенсі власності *мене*. Власне я, сам і свій, і є та вихідна власність, минаючи яку всяка інша буде непорозумінням. <...> У пізнього Гайдегера *подія* як явище, осяяння буття вказує одним зі значень на *своє, власне* (Ereignis – eignen). Від ковзної релятивності *свого* в сенсі, що щось комусь юридично належить, думка не може не повертатися до основи *власне* *свого* як

¹ Початок див.: Возняк В. Життя у вимірах абсолюту як проблема (стаття перша) //Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вип. 561-562. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. – С. 222-226

справжнього, чим людина інтимно захоплена без надії порозумітися, лише відчуваючи потяг захоплення. Свобода по суті не незалежність, вона прив'язана до таємниці *свого*” [3, с.371].

Власне *своїм* для людини по глибинній істотності може бути *тільки світ, цілий світ, світ як ціле*. “Суспільство не вбудовується як популяція у світове оточення, вибираючи в ньому собі нішу; воно, як каже наше слово ‘світ’ в одному із своїх значень, з самого початку *бере на себе ціле як проблему*. Про ціле людина знає не більше, ніж про світ. Наука незнання, вміння залишити світ у його спокої вимагаються мистецтвом життя (курсив мій. – В.В.)” [3, с.373]. Власне *своє* не може бути більш ясным, ніж світ. Своє як енергія, що живить, не відкрите свідомості. “В останньому горизонті *своє* власне є світ. Ми можемо мати його тільки як тему, питання. На питання, хто власне ми самі і де наше місце, відповідає тільки наша здатність думати про подію світу” [3, с.373].

У межах цієї глибини відмінність між *своїм* і *не-своїм* зникає. “У тому, що Гегель називає інтимною власністю духу, власність у кінцевому рахунку йде в таку себе, про яку безглуздо питати, чия вона. Вона *своя*. Справді, що в особистості крім обмеженості, поганих звичок, прихованості, личин, з яких часто складається вся її індивідуальність, належить їй, а не людству як роду. Приховані слабкості, так турбують особистість, по суті притаманні всім і всі їх однаково приховують. Навпаки, все рідше трапляється й по-справжньому унікальне те, що складає *суть кожного* і чого зазвичай не спостерігаєш в повноті, *рідне* і *родове*. Не вміщуючись ні в кому окремо, воно бажане кожному, хто хоче *бути собою*, і досягне тільки в міру перетворення людини в людину. Стань нарешті людиною, кажу я собі те, що говорять мільярди, і одночасно абсолютно конкретне і неповторне, не тому що я особлива людина і плекаю в собі якусь небувалу людяність, а як раз навпаки, тому що *саме загальне* (Геракліт), в якому я врятований і укритий, і *є справжнє я* (курсив мій. – В.В.)” [3, с.380].

Ставати, нарешті, людиною як людиною – значить не бути стурбованим своєю вузько зрозумілою “ідентичністю”, а ставати невпинно і непереборно дійсністю своєї сутності як ансамблю усіх суспільних стосунків¹ (за Ф.Михайловим – “*звернень*”). Ступінь *розвиненості* цього ансамблю, міра його *суб’єктної повноти* саме й є тим, що Ф.Достоевський називає “*сильно розвиненою особистістю*”: “Сильно розвинена особистість, цілком впевнена в своєму праві бути особистістю, вже не має за себе ніякого страху, нічого не може і зробити іншого зі своєї особистості, тобто ніякого більш вживання, як віддати її всю всім, щоб і інші всі були точно такими ж самоправно і щасливими особистостями. Це закон природи; до цього тягне нормальну людину. Але тут є один волосок, один самий тоненький волосок, але який, якщо потрапить під машину, то всі разом трісне і зруйнується. Саме: біда мати при цьому разі хоч який-небудь самий найменший розрахунок на користь власної вигоди ... Є [цит. за: 8, с. 87-88]. А якщо вклинюється такий розрахунок, то відразу ж індивід, який *вже містить і несе в собі силу* свого роду як силу всезагального, всезагальну силу і міць (загальну для всіх) *звертає проти всіх*, а значить – проти ближнього і *за рахунок* ближнього (на те й розрахунок, щоб за рахунок). Індивід несе в собі *не своє*, володіє і розпоряджається як *своїм не своїм*, не ним створеним – свідомістю, мовою, мисленням, його категоріальним ладом, який репрезентує своєю апіорністю й аподиктичністю (по відношенню до індивіда) не тільки силу і міць суспільно-культурного, родового, а й самого універсального буття. Роблячи підлості, індивід цю міць *звертає на інших людей*. Ось чому зло не тільки живе, але і володіє *колосальною енергією*. Тільки енергетика ця – *крадена*, не своя. Привласнена як своя і обернена *проти* інших – значить *крадена*.

Ми говоримо: “жити у вертикалі Абсолюту”. Вірно, де Абсолют – там і вертикаль (зворотне невірно). А ось у горизонталі буденності (повсякденності, соціальності та ін.) найчастіше ми живемо так, як ніби “вертикалі” як такої не було й близько. На горизонтальній площині у нас свої “абсолюти”, “абсолютики”, цінності (кар’єра, достаток, успіх) – чим не “вертикалі”? Від безбожною горизонталі ми втікаємо в рятівну вертикаль до Абсолюту, правда, зрідка, по неділях, вирушаючи до церкви. Їдко і розумно пише В. В. Бібіхін: “Ви занадто швидко біжите до Бога, не використавши ще всіх можливостей світу, і може бути ваш Бог зовсім не Бог, а таємний закуток світу” [2, с. 185].

Нам ох як не хочеться жити на хресті. Нам легше і комфортніше розводити “за різними підставами” горизонтальний і вертикальний виміри. Суть проблеми, напевно, у найтоншій діалектиці абсолютного і відносного – як по горизонталі, так і по вертикалі. І в

¹ Ця Марксова формула викликає роздратування (від недолугості, нерозуміння) у багатьох. Біда ж у тім, що, за Гегелем, сутність *будь-якого “щось”* є сукупність (ансамбль) його різноманітних зв’язків у складі конкретного цілого, котра і робить це “щось” ним самим, визначає його особливість. При чому тут, власне, Маркс? Читайте Гегеля. Правда, і Маркса теж. У над без благодатний час не читати Гегеля (тим паче – Маркса) – *не соромно*.

горизонтальному вимірі у всякому суто відносному – *утримувати абсолютне*, утримувати абсолютно свідомо, бо автоматизму тут бути не може. У різноманітних своїх стосунках зі світом, у тому числі – і зі світом повсякденності, з *іншими* – утримувати *момент абсолютного*, не даючи тяжкості злободенного повністю придушити нашу невідбутну потребу в утвердженні Істини, Добра і Краси. Мих. Ліфшиць говорить: “Справа у кожної людини більш-менш кінцева, і було б безглуздя, якби це було інакше, але цю кінцеву справу потрібно зробити так, щоб у ній відбивалася вся нескінченність” [6, с.419].

І в русі по “вертикалі” – вміти утримувати горизонталь. Лише тоді вийде хрест. А то ми бажаємо в одному – стояти, а в іншому – лежати. Розп’яття – не в наших звичках.

Для чого ж, власне, жити у вимірах Абсолюту? – Щоб *жити* власне. Щоб **власне жити**. Бути собою, *справжнім собою* власне, а це означає – ставати тим, *крізь що* проступає Абсолют. Ставати “чистою присутністю”, іншими словами – відсунутися, відійти *від власної поверхні* і починати жити у своїй істотності. У своїй суттєвості, сутності. “Істотність людини – присутність, буття-ось. Це зовсім не означає, що буття у мене в кишені і воно мені забезпечено всякий раз, коли я мислю: мислю – отже, існую. Це означає тільки, що для мене мова йде про буття. Те, що моє єство – присутність, зовсім не забезпечує мені що б то не було. Навпаки, це позбавляє мене надії забезпечити себе за допомогою речей. Я можу нагромаджувати речі у моєму володінні, матеріальні чи духовні, і, скажімо, наповнювати ними світ. Все це можуть виявитися непотрібні речі. Справа для мене йде не про речі, нехай навіть найвитончені речі культури. Те, що моє єство – присутність, означає, що я можу здійснитися тільки тоді, коли буття вимагає мене. Чи я є чи я ніщо – хто б мені це не пояснював, останнє слово за мною, і не те слово, яким я хочу когось або самого себе переконати, а те “так” або те “ні”, які говорить мені не моя свідомість, а моя совість, – нечутне нікому моє “так” і “ні” буттю і небуттю як тому, з чим я завжди насамперед і головним чином маю справу” [4, с. 70]. С. С. Хоружий згадує, що в останній розмові перед смертю В. В. Бібіхін говорив йому: мені необхідний світ, мені необхідно бути світом, щоб не зрадити Бога, триматися тим, через що міг би сказатися Бог [9, с.113.]

Коли ж ми можемо відчутти своє наближення до Абсолюту, злиття з ним? Та хіба мало коли і де! Наприклад, відчуття злиття з абсолютним може дати і сп’яніння. Мих. Ліфшиць у своїх мемуарних нотатках пише: “Під час винопиття Твардовський любив повторювати мій афоризм: ‘Так ми наближаємося до абсолюту’” [7, с.471]. У той же час сам Мих. Ліфшиць зауважує: способи подолання факту кінцевості людського буття самі заражені кінцевістю – любов, праця. “Більш вільними є ідеальні способи з’єднання з абсолютним: духовна творчість або ігри, алкоголь... У першому випадку ідеальність має деяку реальну основу, у другому випадку – це ілюзія. Не випадково алкоголізм буває пов’язаний з творчістю як професійна хвороба, звичайно, не обов’язково і, тим більше, небажана” [6, с. 426]. Отже, способи злиття з Абсолютним можуть бути дійсними, а можуть – ілюзорними, компенсаторними. До сурогатним формам злиття з Абсолютним можна віднести і бажання розчинитися в масі, в натовпі, в якійсь анонімній загальності (*das Man* Гайдегера). Писав же О.Безіменський майже в екстазі:

“Хочу позабыть свое имя и званье,

На номер, на кличку, на литер сменять!”

Звичайно ж, тут присутнє абсолютно щире і нормальне прагнення долучитися до великого, до великої спільної справи, відчутти себе часткою цієї справи. На жаль, на практиці виходять лише ерзаци злиття, спільності, а непідробний ентузіазм мас (не без участі вмілої суто маніпулятивної пропаганди) може бути безсовісно використаний можновладцями для вельми безбожних справ (що показали як сталінський, так і гітлерівські політичні режими, це стосується і наших українських “померанчових подій”), може бути каналізованим і спрямованим проти людського в людині – знову ж таки для забезпечення приватних корпоративних інтересів.

Але чи тільки духовна творчість наближає нас до Абсолюту? Коли дає про себе знати Абсолют? Коли ж ми пер буваємо з ним на зв’язку? Лише у вертикалі? Вважається, що залучення до Абсолюту (буття), до Соборного Розуму дається не завжди, а лише у *творчості*. Полемізуючи з цього питання з П.Флоренським, В. В. Бібіхін спокійно відповідає: ні, не так. “Не потрібно творчості для того, щоб Логос давав про себе знати: він дає про себе знати завжди, скрізь, на вулиці, не обов’язково в творчості, а в щирій людській розгубленості, і в мові маленьких дітей” [4, с.71] Ось так. Не тільки у творчості. Немає жодних підстав творчість зводити в абсолют, адже “жодна творчість не забезпечує нічого. Серед творчості – і гостріше, ніж без і поза творчістю – страшніше, грізніше – постає те ж незабезпеченість нам Буття, та ж неможливість нам здійснитися інакше, як – не в речах – а в Бутті, як його присутність, а не

присутність ніщо” [4, с.72.]. Що ж забезпечує? В. В. Бібіхін запитує: філософія? Ні. Релігія, богослов’я? Ні. Наука? Ні: “зовсім не творчістю тільки поетичною, а й простою совісною щирістю всякого слова і навіть мовчання дотримується рівновага (обох начал – Розуму соборного та індивідуальної, особистої думки – В.В.), якщо вона дотримується ..., ніякою творчістю долучення до Соборного Розуму, до божественного Логосу не забезпечене ... “ [4, с.76]. Адже “своїми силами людина забезпечити собі причетність до божественного логосу не може, ця причетність дається по благодаті, благодать сходить на людину не за її труди і зусилля, а знову ж по благодаті, по благодатному дару, дарувати який вільний тільки Бог, людина може тільки приготуватися до її прийняття, але благодать дається і неготовим, Бог посилає свій дощ на праведних і неправедних” [4, с.74]. У людському прагненні до Абсолюту нічого не забезпечене. Жити у вимірах Абсолюту – означає жити у *відвертій* ситуації незабезпеченості. Незатишно, скажімо так, зі звичайною точки зору. А інакше бути не може: “Ніщо мені забезпечити залучення до Розуму Соборного не може, ніхто мене переконати в тому, що я вже долучився до Розуму Соборному, не може” [4, с.69]. Жити у вимірах Абсолюту за такої принципової незабезпеченості – значить *жити над безоднею*. Але, як зауважує Григорій Померанц, тільки над безоднею і можна “чаю попити”.

На полях таких рядків О.С.Пушкіна –

*“Страшен хлад подземного свода
Вход в него для всех открыт.
Из него же нет исхода –
Всяк сойдет и в нем забыт”*

Мих. Ліфшиць написав: “**Повернення**”. Неминуче повернення всіх людей до абсолюту – *смерть*. Однак смерть – не зовсім те, вірніше – зовсім не те, що люди про неї думають і чого бояться. “Смерть, вчить філософія, буде не потім, вона для смертної людини завжди, і в тому, що стосується Розуму Соборного, смертельна небезпека піти кудись мимо, у ніщо сковзнути, в порожнечу, – це не далека небезпека, а вона гнітить мене завжди, змушує шукати, не знаходити, метатися, виходити з рівноваги, губитися” [4, с.70].

Так навіщо ж людині, власне, жити у вимірах Абсолюту? А так, не навіщо (не “немає чого” – а інакше: не-за-що). Великий Гете якось сказав: розуму немає діла до того, *навіщо*, розсудок не запитує, *звідки* [5, с.262]. Чому ж розсудку байдуже – *звідки*? Він все бажає зупинити, щоб *використовувати*. А для цього не має сенсу дошукуватися до *тайнства походження* тієї реальності, яку використовуєш, – був би результат. Ось саме для *розуму* це небайдуже – *смісли, зміст* реальності. Але йому ж немає зовсім справи: *навіщо*. При таких питаннях ми перебуваємо в полоні вузької і суто *зовнішньої* доцільності.

Жити у вимірах Абсолюту – значить жити не “навіщо”, а про що так (і це – дуже непросто), жити у всеповноті смислів, жити, *бути власне людиною*. Це – не прагнути жити “як у Христа за пазухою” (а що там робити?), а – *жити з Христом*. Тут не запитують “навіщо”. Тут такі питання *недоречні*, непристойні і нерозумні. Жити у вимірах Абсолюту – означає жити у зверненнях до Абсолюту, іншими словами – у *зверненнях* своєї суб’єктності до суб’єктивності інших (і тим самим – до себе самого) неодмінно *утримувати абсолютні виміри* Буття. Жити у вимірах Абсолюту – значить шукати і знаходити свою справжню Батьківщину. Не Батьківщина – Абсолют¹, а *Абсолют є наша Батьківщина*. Тільки *тут ми вдома*. І тоді у нас – “всі вдома”.

Отже, розгляд проблеми смислу людського життя у вимірах Абсолюту радикально активує найсерйозніші людські запитання, і насамперед виводять на екран теоретично-екзистенційної рефлексії проблему людської відповідальності перед Буттям, відповідальності за Буття як таке, яке збувається *крізь нас*, збувається *нами*, нашими вчинками, почуттями, волею і думками. Але тільки за таких умов проблема пошуку людської (у тому числі й суто індивідуально-особистісної) *ідентичності* вводиться в адекватне духовно-практичне русло.

Постмодерністська *тотальна релятивізація* усього, безперечно, виростає не на пустому місці, це не вигадка, а реакція на абстрактність раціоналізму, тоталізуючи тенденції у розвитку соціуму, певна відповідь на запити (“виклики”) часу. Проте відповідь – спрощена, однобічна, значить – неправильна. Людині не суджено остаточно порвати зв’язки з Абсолютом, – за усього її

¹ Чого ніяк не втямлять “національно стурбовані” “патріоти” усіх часів і народів, що вважають самих себе єдиними носіями правильної національної свідомості.

бажання. Вона *приречена* жити у вимірах Абсолюту; а тому краще це усвідомити одразу – цілісно й за істиною, ніж потім виправляти, лікувати – майже без надії на зцілення – хвору свідомість.

Література

- 1.Бибихин В.В. Проблема собственности /В.В.Бибихин //Гуманитарные науки в России. Психология. Философия. – М., 1996. – С.39-46.
- 2.Бибихин В.В. Мир /В.В.Бибихин. – 2-е изд., испр. – СПб.: Наука, 2007. – 431 с.
- 3.Бибихин В.В. Другое начало /В.В.Бибихин. – СПб.: Наука, 2003. – 430 с.
- 4.Бибихин В.В. Внутренняя форма слова /В.В.Бибихин. – СПб.: Наука, 2008. – 420 с.
- 5.Гете И.В. Годы странствий Вильгельма Мейстера, или отречающиеся /И.В.Гете //Собр. соч.: в 10 т. – Т.8. – М.: Худож. лит., 1979. – 462 с.
- 6.Лифшиц Мих. Что такое классика? /Мих. Лифшиц. – М.: Искусство XXI век, 2004. – 512 с.
- 7.Лифшиц Мих. Почему я не модернист? (Философия. Эстетика. Художественная критика) /М.А.Лифшиц. – М.: Искусство – XXI век, 2009. – 615 с.
- 8.Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским /Г.С.Померанц. – М.: Советский писатель, 1990. – 384 с.
- 9.Хоружий С.С. Памяти В.В. Бибихина /С.С.Хоружий //Вопросы философии. – 2005. – № 4. – С. 112-113.

Summary

Voznyak V. Life in the Dimensions of the Absolute as a Problem (Article Two). The article draws the content of the question: "Why man actually should live in the dimensions of the Absolute?" It is assumed that life in the dimensions of the Absolute appears as sincerely unreliable situation. It is analyzed how to approach the absolute dimensions of life, that the own (his own) to human can only be the whole world, the world as a whole, which introduces the problem of finding human identity in adequate theoretical and practical spiritual direction. Keywords: depth, absolute, ownership, own, developed personality.

УДК 130.2

© Олександр Гужва

Українська державна академія залізничного транспорту (м.Харків)

МИСТЕЦТВО ЯК РЕПРЕЗЕНТАНТ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ

Розкривається сутність мистецтва, що, сприймаючи функції духовної культури, піднімається до вирішення складних буттєвих колізій, чому сприяють індивідуальна та суспільна свідомість, які шукають злагоді поміж собою у межах художнього твору.

Ключові слова. буттєвий час і простір, художнє мислення, свідомість, творче Я, симфонізм.

Усвідомлення важливих світоглядних чинників, що заявляють про себе в творах мистецтва, дає можливість встановити за мистецтвом наявність функцій, які несе культура. Серед цих функцій виділимо чи не найважливішу гармонізацію відносин у суспільстві, яка дозволяє долати трагізм світовідчуття та зневіру.

Метою дослідження стає набуття мистецькими жанрами та формами загальнокультурного значення, завдяки відтворюваному зв'язку між індивідуальною та суспільною свідомістю, що прагнуть відобразити процес входження людини у світ і сам образ світу.

Невирішеною проблемою, що залишається актуальною у філософській антропології та філософії культури, є встановлення зв'язків між окремими видами мистецтва через пошуки тих внутрішніх артерій, що об'єднують усі види мистецтва у спробах подолання трагічності світорозуміння, його складної діалектики становлення. Для нас таким об'єднуючим поняттям стає симфонізм, що перш за все проявляється у мистецтві музики, поезії. Григорій Савич Сковорода зробив його творчим методом своєї філософсько-поетичної системи [1].

Саме у межах широкої індивідуальної та колективної свідомості народжуються типи художнього мислення, що дають змогу піднятися окремим жанрам з їх формою та змістом, поетикою та драматургією. Кожен окремий твір мистецтва постає як прояв художнього мислення, що має складну структуру і стає надбанням певного художнього середовища,

школи, стилю або напрямку. Усталений зв'язок існує й між різними видами мистецтва, завдяки чому з сукупності засобів виразності зростають образи, характерні колізії, коло художніх тем та ідей творчості, що відповідають характеру епохи.

Так, на початку минулого століття спільність творчих пошуків об'єднала композиторів нової віденської школи з представниками інших видів мистецтв і ці спільні думки знаходили відбиття в альманасі «Синій вершник». Так само під впливом імпресіоністичного живопису та поезії символізму формується світогляд Клода Дебюссі, який до того познайомився з музикою російських композиторів. До рішучого оновлення форм мистецтва приходять композитори французької шістки, також завдяки пошукам нових форм в літературі та музиці. Музика «Молодої Польщі» формується під впливом різноманітних мистецьких ідей. Як говорив Кароль Шимановський: «Музика – це ніби аромат культури в пору її цвітіння». Музика завжди реагує на новачі у мистецтві завдяки пануючій у ній стихії почуттів, які несе у собі кожна культура.

Майже завжди опанування змісту і розуміння цього змісту проходить через сприйняття тих засобів, завдяки яким цей зміст кристалізується. Але так само як у створення твору втручається інтуїція, що веде до нових змістовних обріїв твору, так само і сприйняття цього твору іншими особистостями може долати незвичність його будови та системи виразних засобів і сягати глибин змісту. А розуміння всієї системи мислення іноді приходить з її повною кристалізацією впродовж досить тривалого часу, навіть багатьох віків, і розуміння це приходить саме тоді, коли уся система художнього мислення, що знайшла своє повне втілення, починає відчувати на собі сейсмічні коливання, які можуть бути викликані народженням нової системи художнього мислення. Особливо це явище зміни однієї системи іншою притаманне сучасній європейській культурі, яка відчуває на собі прискорений рух історії, зміну картини дійсності та образу світу. Тож, перш за все, художній твір – це прояв свідомості, розширеної до макро або космічного «Я», що охоплює тип культури і відтворює космічні параметри буття.

Система художнього мислення завжди поширюється на всі онтологічні виміри конкретних жанрів та форм мистецтва, але не обмежується цими вимірами, бо поштовхом до її формування стає потреба у відтворенні реалій буття. Художня свідомість схиляється до відкритості. Вона є проявом взаємодії різних видів мистецтв, де формуються споріднені світоглядні установи.

Втім, не дивно, що кожна з систем художнього мислення вбирає в себе три основних рівня уявлень про буттєвий час, котрі набувають змістовного та узагальнюючого змісту: перший рівень уявлень про час, котрий відтворюється у мистецтві – це час вічності, у котрий занурюється кожна людина, вирішуючи для себе незмінні екзистенційні питання стосовно сенсу буття і який по-різному ставиться і вирішується, скажімо, у жанрах трагедії та комедії; другий часовий план – це уособлене відчуття ритму епохи: в музиці воно входить з ходою побутових жанрів: хоралу, знаменного розспіву, маршу, лендлеру, вальсу; третій часовий план – це пульс та биття самого серця людини, який відчувається у зміні її настроїв, почуттів, роздумів та дії і справді набуває конкретно історичного змісту, входячи до структури твору.

Поєднання різних уявлень про час у структурі художнього твору свідчить про багатомірність концептуального стрижня твору і неможливість його однозначного трактування. Уявлення про час ще більше ускладнюється, коли у межах твору актуалізуються образи-міфологеми, що проходять крізь усю історію мистецтва, або коли оповідальний план твору поширюється на різні епохи у пошуках філософських узагальнень.

Не дивно, що у межах твору народжується і нове уявлення про межі відображення – про сам буттєвий простір, який може бути застиглим, майже нерухомим, а може набути калейдоскопічної зміни кадрів, ущільнення подій, їх нашарування, або розведення по сюжетним площинам, як в «Божественній комедії» Данте.

Справді мистецький жанр входить у час та простір культури з тим, щоб кожний його вияв у конкретному творі набув значення символу, почав кореспондувати з образами з інших художніх галактик, навіть тоді, коли автори й не думали про це, бо кожна подія у житті окремої людини має загальнолюдський зміст, не обмежується її власною долею, а вливається у ріки пам'яті. У ріки пам'яті вливаються і долі окремих жанрів.

Включаючи європейське мистецтво ХХ століття в контекст усієї духовної культури, ми маємо змогу розширити не лише перспективу дослідження, а й наблизитись до розуміння єдиних процесів, що зумовлювали стрімкі зміни усієї системи художнього мислення та естетики творчості. Мистецтво залучалось до акту творіння світу, осмислення того, що відбувалось у самій дійсності. Воно почало обирати для себе світоглядні моделі, у яких подих історії ув'язнювався тим, що вже колись відбувалось, але залишилось незбагненим. Дійсність, яка ще не знайшла усвідомлення себе

як цілого, але вже постала як ціле в безлічі подій, явищ, предметів, що здавалось втратили душу, не відповідала прагненням окремої людини і вийшла за межі розуміння.

Мистецтво змушене було стати на шлях міфотворчості, відновлюючи зв'язки між тим, що є у дійсності і сприйняттям того, що є. «Нова речевість» замінила собою «річ» у розумінні Райнера Марії Рільке, як витвір людини, артефакт культури. «Нова речевість» не є *Sachlichkeit* – входила у життя з тим, щоб зруйнувати його. Завод, залізниця, літак, кулемет – всі ці явища руйнували усталений образ буття, а разом з ним, нескінченість доль.

Особистість в ситуації екзистенційного вибору є головний герой, який заявляє про себе у кожному творі мистецтва узагалі й у сучасному мистецтві також. Цей герой не може відсторонитись від реалій часу, так само, як і сам автор. Усі духовні прозріння проходять крізь площину буття, несучи на собі відбиття часу, до якого вони належать (про це, зокрема, у свій час говорив Нікола Буало).

У сфері духовної культури реалії буття мають досить складну структуру: вони легко можуть переходити з площини «концепту» в площину «феномену» (згідно середньовічної гносеології), з площини ідеї в площину структури або форми. Ідейність одного рівня, знаходячи втілення у конкретних структурних особливостях, стає ступенем для більш широкого розуміння, де знову з'являється необхідність надати ідеї відповідну форму втілення. Людина у першу чергу прагне охопити параметри свого існування: зв'язок з природою та універсумом, стосунки з родичами та народом, соціумом та державою, культурою та цивілізацією.

Цей процес узагальнення, а ще – руху від пізнання особистістю самої себе до пізнання світу, ніколи не зупиняється, бо постійно змінюється дійсність і, разом з нею, особистість. Ступеневість споглядання та відтворення образу світу, який притаманний свідомості одного автора і втілюється у його творі, в інших авторів може не мати такої динаміки та структури узагальнення, кожен ступінь споглядання та відображення образу світу може виступати у них відокремлено, відповідаючи зовсім іншому сприйняттю дійсності. Звідси інша естетика творчості, яка і є відповіддю на екзистенційні питання часу.

Враховувати цю структурованість духовного життя, насиченого динамікою та протиріччями у кожному історичному епоху, завжди варто віддати належне й Альпам (усьому масиву культури), і Монблану (вершинним її явищам), а ще, щоб зрозуміти те, з чого формувались найбільш ємні, часто не позбавлені протиріч у самому ідейному стрижні, художні задуми.

Звісно, коли у самому задумі з'являються протиріччя, то цей задум тяжіє до відкритості, певної параболічності, що відповідає самому образу світу. Ці художні задуми знаходять відбиття у найбільш світоглядно значущих жанрах, на різних теренах, у різні часи. І все ж подібні висновки потребують роз'яснень. Почнемо усвідомлення процесів оновлення художніх систем з фактору історичного часу.

Усі найвизначніші злети духу відбуваються у найбільш драматичні періоди історії для прикладу, період класики в культурі Древньої Еллади збігся періодом з тривалої війни з персами; *belle époque* межі XIX-XX століть, яка сконцентрувала у собі витoki найбільш фундаментальних зрушень у сучасному мистецтві, несла у собі передчуття глобальних конфліктів, що вирішувались впродовж століття під час світових воєн.

Система художнього мислення формувалась протягом XVIII-XIX століть і у багатьох країнах. (У першу чергу це стосується Австрії та Німеччина, Франції та Чехії, а також України, як про те свідчать дослідницькі розвідки автора). Ознакою цілісності системи стала єдність усіх видів мистецтва, де утверджувались закономірності жанру симфонії (у Сковороди вони знайшли вияв у його філософсько-поетичних творах), формувалась симфонізм як метод художнього узагальнення та розбудови образу світу.

Саме тут вже у минулому столітті творча практика все далі вела митців від усталених, традиційних форм, від рівня технології, засобів виразності до пошуків нової змістовності. Вже тут «форма починає трактуватися... як концепт» [2, с.40]. Звісно тут намічаються різні, але зведені в одне ціле явища: критика мови, пошуки індивідуалізованих жанрових рішень, усвідомлення нової залежності між усіма структурно-композиційними рівнями та ідейним змістом.

Симфонізм у якості парадигми культури відкриває можливості досягнення дійсності в мистецтві, розширюючи горизонт цього досягнення на весь Всесвіт, залучаючи до нього людину. Якщо «культура є простір індивідуалізації істоти, що мислить» [3, с.14], то для такої істоти культура це – усвідомлений досвід людства, що поширюється на всю його історію, має безпосередньо власні буттєві параметри, які існують, перш за все, у духовній площині, відбиваючись у рухах думок, почуттів, усіх ментально-психологічних проявах людської свідомості, скерованих на пристосування людей до умов життя та творчої діяльності. Тож може бути ще й таке

визначення: культура висвітлює та забезпечує *процес входження людини у світ, відкриття нею власного буттєвого горизонту через усвідомлення причетності до загальнолюдського древа*. Безумовно, таке розуміння культури дає змогу відкрити зв'язок між окремими сферами духовно-практичного освоєння дійсності, до яких належать, зокрема, філософія та мистецтво, психологія та культурологія, яка осмислює своє значення у бутті соціуму і самої людини.

Осягнення дійсності (явищ природних або соціальних, подій, що відбуваються навколо людини, до яких вона причетна або ні, так само, як артефактів культури, творів мистецтва, окремих наук, технологій виробництва) не знає часових та просторових меж, оскільки узгоджується з розгортанням ментально-психологічного часу та простору свідомості цієї ж людини, яка за різноманіттям площин буття та реалій перш за все шукає та стверджує себе саму. І то є істина та сенс буття, котра сполучає знання про світ та осмислення себе людиною в єдине нерозривне ціле людського існування.

Важливим в усіх випадках на шляху пізнання є відчуття досягнутої гармонії або світла, яке приходить на окрему мить (у Пруста та Мамардашвілі то «крапка» на шляху існування), що відповідає *духовному прозрінню*. Показова у цьому сенсі картина Рембрандта «Вчений» (власне повна назва картини «Вчений у своєму кабінеті», яку геніальний голландський художник створив у 1629 році). Постать вченого виринає із сутінок, яке досить драматизують обмежений простір кімнати, освітлена саявом, що надходить від його обличчя саме у момент духовних осянь, що не знають обмеженості простору і поширюються на весь світ.

Для Мамардашвілі «Культура – це розуміння смислу того, що сказано» [4, с.113]. Але для нього ж відкриття істини пов'язується з відмовою від стереотипів, звичок, навіть від «ідентичності» творчої особистості із собою, а скоріше «попереднім» собою з тим, щоб відкрити свою причетність до загальнолюдського древа, загальновизнаних істин. «І сила думки кожен раз складається із здатності переплавляти приватні враження в щось загальне, що залишається всередині цих приватних вражень» [там само, с.224].

Власне культура, що, за Шопенгауером, починається зі співчуття, – це протягнена нитка порозуміння від однієї людини до іншої, яку легко порвати, яка потребує зусиль кожної людини, щоб з хаосу існування винирнув і був створений храм суспільних відносин, у якому й знаходить собі місце духовний світ, душа людини. Так, саме спілкування «і складає, – за виразом Пруста, – універсальну людську душу» [4, с.219]. У якійсь мірі людська душа залишається незмінною (бо орієнтується на вищезгадані універсали культури), детермінованою буттям поколінь, змушених проходити один і той же життєвий шлях: від народження до смеріцання «зупиняє індивідуальні відхилення від лінії предків і оголює загальний стан і загальні риси» [4, с.168].

«Індивідуальні відхилення» це закладений в людину її творчий та духовний потенціал, разом з особливостями психіки та ментальності, що зумовлюють прокладання власного буттєвого шляху крізь традиції та звичаї, моральні та соціальні норми. Реакція на довкілля, усю сукупність площин буття набуває позитивного змісту при гармонійному співвідношенні самих особистостей як паростків загальнолюдського древа, що закріплюється спільною розбудовою форм «духовно-практичного освоєння дійсності».

Загальнолюдське древо буття варто сприймати у площині «нашого взаємного призначення», за Прустом [4, с.135]. М.Мамардашвілі транспонує цей вислів французького письменника у площину психологічну: «саме буття якогось стану наших емоцій, наших відчуттів існує як заповнене і продовжене в іншій людині» [4, с.135]. Йдеться про буття цінних для людини станів: любов, ніжність (саме там), – котрі також сприймаються як *духовні прозріння* і виринають з темряви та хаосу буття. Йоганн Фрідріх Шіллер писав у «Фантазії до Лаури»: «Вийми ти любов з снастей природи – // Всесвіт миттю розпадеться в прах, // Все поглине первовічний хаос, – // Плач, Ньютоне, це системи крах!» – переклад Миколи Лукаша [5, с.117].

Духовні прозріння відповідають «акту творення, у якому ніхто не може нас ні замінити, ні навіть співпрацювати з нами» [4, с.160], тут йдеться про «інстинкт», який один здатен об'єднати процес думки як цілеспрямованої діяльності свідомості з над – та позасвідомим, інтуїтивним, що позначається на кінцевому результаті.

Варто прийняти зауваження М.Мамардашвілі про те, що «Матерія байдужа, оскільки все може бути вкладене у неї думкою, але думкою, що шукає себе. Початок думки може бути закладено в будь-яку матерію, і по тілу цієї матерії можна прийти до кінця своєї думки» [4, с.165].

Можливо тому мистецтво здатне бути і є «більш за все реальним, самою суворою школою життя і дійсно останнім Судом» [4, с.160], що усвідомлення духовних параметрів буття тут розкривається через систему образів, їх взаємодію, думки та сподівання, безпосередньо почуття та настрої. Тобто мистецтво занурюється у буттєвий потік. «Коли ми

читаємо, то це не ми читаємо, а книга живе»,- наголошує М.Мамардашвілі [4, с.168]. Разом з тим «За допомогою читаного ми читаємо в самих собі, а не те, що читаємо» [4, с.167]. Схожу думку висловлює Г.-Г.Гадамер: «У тій мірі, в якій ми знаходимо в світі витвір мистецтва, а в окремому творі знаходимо світ, він не залишається для нас чужим космосом, в який ми по чарівництву переносимося на мить. Скоріше ми вчимося розуміти в нім себе...» [6, с.141].

Чому ж найважливіше у собі та зовні, що належить культурі і має відношення до низки духовних прозрінь, зростає з сукупності подій та явищ, що людини безпосередньо не торкаються? І чому культура як безпосередньо осмислений досвід інших людей тут стає необхідною ланкою духовно-практичного освоєння дійсності?

Не в усіх випадках окрема особа здатна піднятися до розуміння самої себе, а тим більше давати оцінку явищам та процесам, що відбуваються навколо неї. Але в усіх випадках читати навіть у «самих собі» означає завжди співвідносити себе, свої власні вчинки з тим, що знаходиться зовні. Досвід іншої особи або осіб – це постійно існуючий орієнтир у буднякій сфері буття.

Культура заявляє про себе через необхідність знаходження злагоди і блага для всіх вже на рівні буденному. Благо, про яке говорить Платон, має починатися з піклування про людину на рівні тілесному, фізіологічному, її потреб та умов існування. «Тіло» соціуму як матерії і носія загальної життєвої програми усієї людської спільноти, що має постійно відтворюватись, цілком залежить від умов існування окремого соціального атому. Як цей атом росте, розвивається, які умови існують для його появи, що є умовою відтворення усього соціуму? низка цих питань через фактори матеріальні виходить на рівень загальнофілософських проблем існування. Від вирішення цих питань залежить також те, чи вдасться подолати «байдужість матерії», тобто соціуму, котрий постає як матеріальне утворення на тілі власне природи.

Мужність буття (the courage to be) – формула екзистенціалістів, що почасти переростає у виклик долі, – це вимога існування у кожен епоху, яку у вимірах соціальних, у сфері відносин між людьми, корегує етичний кодекс, котрий зростає перш ніж з'являються окремі науки і який є основою усієї духовної культури. Етичний кодекс стає відбиттям колективної та індивідуальної свідомості, усіх, навіть потаємних сфер людського духу, він позначається на світовідчутті та світоспогляданні кожної епохи, він затверджується в релігії та мистецтві. Саме завдяки йому встановлюється гармонія стосунків, відбуваються пошуки злагоди, як і вершиться справжній «останній Суд», який висвітлює не лише окремі діяння, а й сутність людини, її життєвий шлях. Своєрідний каталог характеристик дає вже Священне Писання. Мета розширити сферу життєписів лягає на мистецтво, що стає скарбницею людської пам'яті.

Наскільки релігія та мистецтво беруть на себе обов'язок опіки над людиною, не пригнічуючи її, настільки у лиху годину одна чи інша форми духовно-практичного освоєння дійсності здатні доповнювати одна іншу, цементуючи злагоду у суспільстві і знаходячись у відповідних стосунках з економікою, правом, державним устроєм цього залежить сприйнятливості входження людини у світ буття і світ культури. Прекрасно розумів взаємодію релігії та мистецтва папа Юлій II, коли доручив у кінці 1508 року Рафаелю Санті прикрасити Stanza della Signatura чотирма сюжетами, що охоплювали чотири сфери духовної діяльності людини: Теологію, Філософію, Юриспруденцію та Поезію. Так з'явилися композиції Диспуту, Афінської школи (де знайшлося місце для самого художника), Мудрості, Міри, Сили та Парнасу.

Релігія і мистецтво від початку існування належать до колективних духовно-практичних форм діяльності людей. Колективне в них – це їх визначальна *родова* ознака, навіть за умов *відчуження* від усталених форм буття, що спостерігається і наростає у минулому столітті. Особисте в них – це те, що переживається та осмислюється усією громадою і невід'ємне від власного «Я». Згадаймо Фіхте: «Йдеться не про мене, якби взагалі справа була в моїй особі, я міг би зайнятися нею, не кажучи про це жодній людині. І взагалі для світу не має значення і не складає події питання про те, що мислить і чого не мислить окрема особа. «Ми» як община, що злилася і цілком пішла в поняття в абсолютному забутті наших індивідуальностей, – ось хто бажав мислити і досліджувати, і саме про це «Ми», а зовсім не про своє «Я» думаю я» (цит. за: [7, с.35–36]).

Живий зв'язок мистецтва з релігією у межах світської культури продовжував існувати навіть за умов тоталітаризму, оскільки релігійне і художнє сприйняття дійсності мають у своїй основі етично-естетичне спрямування, визначаючи місце людини у потоці буття.

По мірі відокремлення мистецтва від сфери сакральної в окрему форму духовно-практичної діяльності воно стає носієм символів як найбільш узагальнених проявів людських стосунків, окремих людських дол, ставлення до життя. За символами постають архетипи згорнених вічних сюжетів та вічних образів, людської поведінки у ситуації постійного екзистенційного вибору. Символ зумовлює наявність смислової глибини, що розширює ідейну та змістовну перспективу творів, як те відбувається у «Фаусті» Гете або «Майстрові та Маргариті» М.Булгакова.

Варто мати на увазі, що символіка, скажімо, музичної мови нарастає аж до межі XIX–XX століть, до піку найвищого формування тонально-гармонічної системи, що водночас став початком її руйнування [8]. У певній мірі тут спостерігається певна паралель з розвитком архітектури, що на межі XIX–XX століть пов'язується зі стилем модерн і цілком спирається на символ. «Архітектура стилю модерн, – пише дослідниця цього стилю С.І.Николаєва, – символічна тому, що кожна риска, кожна деталь у ній мають символічну природу, являються зародками символу» [9, с.6].

Наявність символів у кожному з видів мистецтва пояснюється світоглядом, що саме керує творчим процесом і знаходить відбиття у кожному з мистецьких артефактів, що зображують безпосередньо саму людину у її історичному бутті.

Час, простір – визначні поняття культури, що дають змогу особистості вважати себе громадянином світу, у будь-яку добу. Давид Гофштейн (1889-1952) писав: «О час! О простір! О число! //На грань хибку я ставлю юний крск, //Пр'яуючи своє р усло //В безмежний ваш поток!» – переклад М.Лукаша [5, с.378].

Неминуче постає питання про «мову як бачення світу», за Гадамером. У своїй книзі «Істина і метод» Гадамер вбачає «за мовою ...історичне життя духу» [6, с. 509]. Тут вчений наслідує В. фон Гумбольдта, якого досить точно інтерпретує: «Скрізь, де є мова, діє початкова «мовна сила» людського духу, і кожна мова здатна досягти тієї загальної мети, до якої прагне ця природна сила людини» [6, с. 508]. Ще більш важливим є твердження про те, що «скрізь, де є мова і є людина, людина ця не тільки підіймається або вже піднялась над натиском світу...підняття над оточуючим світом є для людини *підняттям до світу*; вона не залишає оточуючий її світ, але стає до нього у...вільне, дистанційоване відношення...» [6, с.513].

Підвестись думкою над буденним життям з тим, щоб осягти його сенс, самовизначитись у житті – це й є основа духовності, визначальна ознака духовної культури. Наскільки людина має змогу розкрити свій нескінченний творчий потенціал, наскільки соціум дбає про окремого індивіда – від цього залежать духовні параметри буття у відтворюваній картині світу.

Висновки. Усвідомлення духовних параметрів буття становить основу творчого методу, художнього стилю, безпосередньо з ним пов'язані усі жанрові метаморфози, радикальні зміни системи художнього мислення і відображуваної картини дійсності. Усвідомлення духовних параметрів буття становить функцію, яку виконує духовна культура у цілому та її найбільш визначний феномен – симфонізм. Сучасний симфонізм проходить шлях від модернізму до постмодернізму, відкриває для себе обрії минулого, опановуючи його художні моделі. В багатьох випадках симфонізм відтворює шлях до злагоди і порозуміння, яким йшла вся європейська культура, на який, зокрема, вказав у своїй творчості Григорій Сковорода.

Література

- 1.Гужва О.П. Григорій Савич Сковорода та європейський симфонізм /О.П.Гужва //Аспекти історичного музикознавства – IV: "Правда фантастики і фантастика правди. Магічне "дев'ять" в історії художньої культури: Збірник наук. праць. – Харків: ХДУМ ім. І. П. Котляревського, 2010. – С.228-241.
- 2.Сюта Б. Проблеми організації художньої цілісності в українській музиці другої половини XX століття. Дослідження /Богдан Сюта. – К.: НАНУ, 2004. – 120 с.
- 3.Стравинский И.Ф. Статьи и материалы /Игорь Федорович Стравинский; [сост. Л.С.Дячкова; под общ. ред. Б.М. Ярустовского]. – М.: Сов. композитор, 1975. – 527 с.
- 4.Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути) /Мираб Мамардашвили. – М.: Ad Marginem, 1995. – 547 с.
- 5.Лукаш М. Від Боккаччо до Аполлінера: Переклади /Микола Лукаш; [ред.-упоряд., авт.передм. М.Н.Москаленко]. – К.: Дніпро, 1990. – 510 с.
- 6.Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики /Ханс-Георг Гадамер; [пер. с нем., общ ред. и вступ. ст. Б.Н.Бессонова]. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
7. Гулыга А.В. Гегель. /А.В.Гулыга. – 2-е изд – М.: Мысль, 1994. – 272 с.
8. Гужва О. Ріхард Штраус на шляху до синтезу мистецтв /Олександр Гужва //Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. – К.: Міленіум, 2007. – № 3. – С.63-69.
- 9.Николаева С.И. Эстетика символа в архитектуре русского модерна /Светлана Ивановна Николаева. М.: Директмедиа паблишинг, 2003. – 191 с.

Summary

Guzhva O. Art as a Representant of Spiritual Culture. It's revealed the essence of art, that receiving function of the spiritual culture and rising to the decision complex life collisions, which contribute to individual and collective consciousness, seeking agreement among themselves within a work of art. Keywords: existential time, existential space, artistic thinking, consciousness, symphonism (symphonic thinking).

КОРЕЛЯЦІЯ ОБ'ЄКТА І РЕЗУЛЬТАТУ ТВОРЧОСТІ

У статті зроблено спробу встановити диференціацію між об'єктом та результатом творчості. Об'єкт інтерпретовано як елемент світу, що потребує зміни (впорядкування, вдосконалення, розуміння). Результат творчості визначено як присвоєний суб'єктом об'єкту сенс.

Ключові слова: творчість, об'єкт творчості, результат творчості, самовираження, смисл.

Явище творчості та пов'язані з творчою діяльністю проблеми достатньо ґрунтовно та різнопланово аналізуються в сучасній науковій літературі. Очевидно, що сучасний рівень проблематизації та концептуалізації творчості дозволяє розглядати її не лише з позиції різних галузей знання (психології, філософії, педагогіки, мистецтвознавства, логіки, евристики тощо), а все частіше застосовувати міждисциплінарний підхід, внаслідок чого творчий процес стає об'єктом дослідження гуманітарного (та не тільки) знання загалом. Все активнішим залученням засобів міждисциплінарного підходу до філософського розгляду творчості може бути пояснене те, що в тлумаченні творчої діяльності більш виразно знаходить вияв звуження предмета або, якщо завгодно, спеціалізація досліджень.

Йдеться мова про те, що розпочатий у першій половині ХХ ст. (А.Бергсон, М.Бердяєв) аналіз творчості як фундаментального феномену буття, що пронизує світ загалом, його *найзагальніших* ознак та особливостей, надалі поступається місцем більш вузькій інтерпретації. Передусім творчість аналізується ледь не виключно як людська діяльність та, що важливо, не будь-яка активність людини, а така, що повинна відповідати доволі жорстким критеріям (до прикладу, бути усвідомленою, продукувати об'єктивно нове тощо). Що ближче до межі ХХ-ХХІ століть, то виразнішими стають тенденції видової диференціації предмету філософської теорії творчості (зокрема, розгляд наукового (Б.Кедров, А.Майданов) чи художнього (Е.Спінеллі) її різновидів), прагматизації творчих технологій (до прикладу, у вигляді „теорії винахідництва” Г.Альтшулера) тощо.

Очікуваним наслідком таких процесів є надзвичайна різноманітність аспектів творчості, які опиняються в полі зору сучасних науковців. Зокрема, серед них можна назвати такі: вивчення продуктів або ж результатів творчості (їхніх кількісних, якісних параметрів, значущості); аналіз творчості як процесу, а також творчої ситуації; розгляд креативності як певної здатності, в її взаємозв'язку з когнітивними складниками діяльності (в першу чергу, з інтелектом); встановлення кореляції між особистісними та пізнавальними якостями, з якими пов'язане творче мислення; з'ясування ознак суб'єкта творчості [див. 5, с.190-193; 7, с.169].

Однак, на нашу думку, поза межами таких досліджень, до того ж цілком невиправдано, опиняється питання про *об'єкт* творчої діяльності. Такий елемент або взагалі не виділяється окремо, або має місце його підміна результатом. Звернімо увагу: будь-яка діяльність передбачає наявність суб'єкта, об'єкта, мети, засобів та результатів, а, отже, аналіз творчої діяльності жодним із цих елементів не може нехтувати. Тому *метою* статті є зміст об'єкта творчості, а також його кореляція з її результатом.

В причинах уникнення або ж підміни питання про об'єкт, на нашу думку, можна помітити щонайменше два важливі складники. Один з них (назвемо його „аксіологічним”) певною мірою пояснює „усунення” об'єкта з *процесу творчості*. Другий (означимо його як „епістемологічний”) пов'язаний з деякими труднощами, які виникають під час осмислення змісту поняття „об'єкт” загалом. Важливо відзначити, що обидва складники тісно між собою корелюють, оскільки є наслідком одного й того самого процесу – постання та утвердження неklasичного способу мислення та філософування.

Зміст аксіологічного складника окреслимо коротко, оскільки глибший аналіз був би справою об'ємного історико-філософського дослідження. Він пов'язаний з негативною оцінкою

„об’єкта” як елемента творчого процесу, яку помічаємо у згаданих вище теоретиків. Фактично предметний аналіз творчості значною мірою „виростає” з критики новочасної суб’єкт-об’єктної парадигми. Адже в період Нового часу творчість часто починає ототожнюватися передусім із процесом наукового пошуку і, з огляду на це, на передній план починають виступати предметно-практичні її елементи [див.: 4]. В контексті критики такої новочасної позиції „творчість” та „об’єкт” розглядаються як категорії, що перебувають у відношенні протилежності, а не підпорядкування (що виразно відображається в назві та змісті праці М.Бердяєва „Творчість та об’єктивація”). До цього також можна додати, що протиставлення „творчість”-„об’єкт” відбувається ще й за дисциплінарним принципом: гносеологізм, притаманний думці Нового часу, філософія XX ст. прагне долати не в останню чергу засобами онтології. Тому „творчість” (як те, що причетне до буття) виявляється несумісною з „об’єктом” як категорією гносеології.

Епістемологічний складник розглянемо більш докладно. Зміст його полягає у специфіці тлумачення самого поняття „об’єкт”.

Передусім, варто з’ясувати, що слід розуміти під „об’єктом”? Попри неоднозначність сучасної дефініції поняття, спричиненої фактом методологічного плюралізму неklasичної філософії, слід відзначити те, що „об’єкт” – це те, що неодмінно перебуває у певному ставленні до „суб’єкта”. В свою чергу, людина як вільна істота може перебувати у відношенні до будь-чого. А тому, уникаючи концептуальних ускладнень, визначимо об’єкт творчості як світ у своїх різноманітних проявах та у своєму перебуванні у відношенні з людиною-творцем.

Зрозуміло, що суб’єкт творчості не цікавиться світом самим собою. Кантіансько-гусерліанська традиція взагалі твердить, що нам слід відмовитися від претензій на знання світу *як він є*, оскільки, як висловився свого часу О.Гакслі, наше сприймання виконує роль своєрідного редуційного клапана, який пропускає у свідомість (виявляє для нас) лише *незначну* частину еманцій довколишнього світу. До цього також слід додати, що навіть те, що потрапляє до свідомості, навряд чи слід ототожнювати з речами світу самими собою. Це, скоріше, „речі-як-вони-дані-для-нас”.

Продовжуючи цю думку, зазначимо, що сприймання речей детермінується щонайменше двома групами факторів: а) факторами, що пов’язані зі специфікою функціонування органу сприймання та структурою, яка утворена попередніми сприйнятковими реакціями; б) факторами, що пов’язані із соціокультурною визначеністю нашого сприймання.

Йдеться мова про те, що, по-перше, світ, який проектується органами сприймання на свідомість, виявляється, ймовірно, деформованим відповідно до можливостей та особливостей самого органу. Наприклад, фізичний та, навіть, цілком матеріальний (з погляду „здорового глузду”) об’єкт „небо”, про існування та природу якого людина робить висновок на підставі даних, отриманих за допомогою органів чуття, насправді виявляється лише особливою картиною (чи то ілюзією), створеною засобами зорового апарату. Погляд на „небо” „з іншого боку” – з відкритого космосу – виявляє відсутність такого об’єкта з усіма його властивостями.

Ще складнішою виявляється детермінація нашого сприймання соціокультурним контекстом з його розгалуженою системою стереотипів як сприйнятково-світоглядних звичок.

Отже, світ як об’єкт постає перед нашою свідомістю вже у трансформованому (перетвореному) вигляді.

Застосовуючи такий висновок до розгляду об’єкта творчості, зазначимо, що оскільки сама собою творчість є діяльністю з перетворення чого, її об’єкт виявляє себе ніби у двох вимірах: а) актуальному (те, від чого відштовхується творча особа та що зближується значною мірою з об’єктом як результатом перетворювальної діяльності нашого сприймання) та б) потенційному (те, на що орієнтується творча особа, та що, врешті-решт, наближається до очікуваного результату творчості). Звідси творчість як взаємодія суб’єкта та об’єкта постає, у найзагальнішому окресленні, як діяльність перетворення актуально даного у сприйманні об’єкта на потенційний (конструйований засобами уяви суб’єкта) результат. Важливо відзначити, що в основі такої діяльності лежить певна суперечність між актуальним та

потенційним вимірами об'єкта, або між наявним і належним, саме прагнення „зняти” її, на нашу думку, є чи не найважливішим мотивом до творчості. Спробуємо це прояснити.

Відповідь на питання „Який світ як об'єкт творчості?” – це, значною мірою, відповідь на питання „Навіщо та чому людина творить?”. Напевно, єдиною функцією, яка іманентна самій природі творчості, є функція **самовираження**, тоді як усі решта функцій приписуються творчості ззовні (з боку того, що самою творчістю **не** є: наприклад, якщо свого часу домінантним критерієм мистецької та естетичної цінності в радянському мистецтві був принцип народності (часто ототожнюваної з партійністю), тобто, окрім усього іншого, здатності результату творчості служити ефективною зброєю в боротьбі прогресивної частини людства з „реакційною”, то не дивним видається *приписування* діяльності митців ідеологічної функції та поділ творчих осіб на тих, хто самовиражаються „правильно”, й тих, хто робить це „неправильно”). Отже, світ у баченні творця в цьому розумінні постає як те, що потребує певної зміни, яка була б співмірною **внутрішньому** змісту свідомості автора (інакше, навіщо трансформувати світ, відкривати щось нове, якщо він уже є єдиноможливим „найкращим зі світів”?).

Іншими словами, світ як об'єкт творчості постає таким, що потребує вираження (оскільки є невираженим), розкриття (бо є нерозкритим), осягнення, виправлення, вдосконалення. По суті, світ постає як проблема, що вимагає розв'язання. І це ми знаходимо в тому, що говорить, пише, повідомляє, оцінює суб'єкт-автор.

Наприклад, про що пише Д.Менделєєв як суб'єкт наукової творчості? Очевидно, що про світ як *упорядковану* систему елементів. Тобто, творчість російського дослідника стала наслідком реалізації потреби впорядкувати світ, який для буденної свідомості постає як непроблематизований хаос. Про що пише Дж.Орвел як суб'єкт літературної творчості в романі „1984”? – Про „світ-як-він-не-повинен-бути” (тоді як Т.Кампанела у „Місті Сонця” – про „світ-як-він-повинен-бути”). Натомість для буденної свідомості світ постає, скоріше, нерозкритим, хаотичним, неосягненим (з огляду на її залученість до самого світу), а отже, таким, який не може бути оціненим як „правильний” чи „неправильний”. Про що, нарешті, повідомляє нам В.Ван Гог як суб'єкт мистецької творчості у „Соняшниках”? – Про те, що світ *прекрасний*, що людина здатна побачити красу світу (тоді як буденна свідомість сприймає соняшник, скоріше, як „олієматеріал” або „соняшникове насіння”). Тобто, об'єктом творчості у наведених прикладах постають, відповідно: світ як те, що потребує впорядкування (Д.Менделєєв); світ як те, що потребує вдосконалення (Дж.Орвел, Т.Кампанела); світ як те, що потребує бачення (В.Ван Гог).

А що ж таке „впорядкування”, „вдосконалення”, „бачення”? Чи змінюється від цього світ? Чи додає щось самий світ, якщо людська думка його „впорядкує” чи „вдосконалисть”? Однозначно ствердна відповідь на останнє питання була б, очевидно, не завжди виправданим метафізичним припущенням, тому її потрібно викласти в такій редакції. Внаслідок впорядкування та інших процесів світ набуває іншого *смыслу* (*значення*), тобто, він змінюється *для людини*, для її свідомості. А беручи до уваги переконаність сучасної неklasичної філософії в тому, що ми не можемо знати світ самого собою, а лише в тому вигляді, в якому він увійшов до змісту нашої свідомості, то стає очевидним: по суті, світ буття дорівнює світу свідомості і, як наслідок, фіксація властивостей буття значною мірою є їх конструюванням свідомістю. І, нарешті, як остаточна відповідь на поставлене питання: світ *змінюється* від людської творчості.

Такий висновок визначає логіку подальшого розгляду: по-перше, слід встановити, чому сам світ (буття), або навіть конкретна річ, може бути джерелом часом дуже різних смислів; і по-друге, смисли, які продукує автор, слід розглядати як результат творчості.

Якщо вірити різним джерелам, то світ (речі) наділений надзвичайною неоднозначністю, яка пов'язана не лише з особливостями його сприймання суб'єктом (принаймні, найчастіше ми чуємо саме таке пояснення: речі неоднозначні, бо кожен сприймає їх по-різному), а й зі складністю самих спостережуваних речей, явищ, процесів (адже ми надаємо значущості, а, по

суті, „впускаємо” всередину свідомості лише певному прояву, тоді як уся множина інших залишається поза увагою).

Цю думку можна продовжити, використовуючи міркування російського дослідника А.Осанова, який веде мову про змісти (значення, смисли), що „одвічно потенційно” містяться в текстах творів, культури, Універсуму [див.: 3]. Німецький дослідник Г.Гекгаузен воліє говорити про те, що речі (світ, дійсність) мають певну валентність (вимогу), яка знаходить відгук саме в даного автора, якому притаманна певна напередзаданість – інтенція, спрямована на світ [див. 1, с.29].

Тобто, неоднозначність та багатоманітність смислів має своїм джерелом як „безмежну кількість модусів своєї [тобто, речової – Р.Д.] власної даності” [3], так і певні особливості авторського бачення, яке постає не простим відображенням об’єктивних закономірностей та зв’язків, а, власне, вибором, фіксацією, присвоєнням значущості одним та ігноруванням інших (хоча *об’єктивно* сутні і зафіксовані, і незафіксовані), або за словами Гусерля. Мають бути тематизованими.

Як зауважує А.Осанов, така вибірковість (обрання одних і „проходження повз” інші) пов’язана і з об’єктами (вони повинні мати надзвичайну силу притягування до себе), так і з суб’єктами (і тут уже постає проблема здібностей, талановитості, геніальності автора). В кожному разі, специфічний смисл, певний ареал буття речей, що фіксується автором, постає як нестереотипне (ширше кажучи, нове) та набуває статусу результату творчості.

Отже, результатом творчості постає певний смисл, тобто, особливий авторський спосіб, у який він сприймає об’єктивні зв’язки та закономірності буття. Особливість способу передбачає, що одне й те саме може набути *різних* значень у свідомості суб’єктів (навіть протилежних) та, отже, зафіксоване засобами слова, звуку, руху тощо, набути різного прояву та різної фіксації в культурі.

З огляду на це доцільно з’ясувати, по-перше, яким чином співвідносяться теза про смисл як результат творчості та поширене визначення творчого результату як „нового” і, по-друге, що слід розуміти під „продуктом” творчості.

Чимало авторів відзначають, що найвиразнішою ознакою смислу як результату творчості є *новизна*. Але розуміння творчості як діяльності з *продукування нового* не є єдиною позицією у спробах окреслити розглядуваний нами феномен. Творчість також може розглядатися як „характер діяльності людини (на відміну від механічної, шаблонної, стереотипної діяльності)” [2, с.121], що цілком узгоджується із запропонованим нами вище визначенням результату творчості як *особливого авторського* способу сприйняття. На користь такої позиції можна також аргументувати, що ні мистецтво, ні ідеологія, ні наука не можуть запропонувати щось радикально (абсолютно) нове, оскільки воно може бути сприйняте, лише як включене в систему „старого”, перекладене зрозумілою для спільноти мову. В цьому розумінні ми солідарні з позицією А.Шюца, який торкається проблеми співвідношення „нового” та „старого”, аналізуючи досвід сприймання людиною дійсності. Йдеться мова про те, що „новий досвід зовсім не обов’язково незвичний. Він може бути новим, але, всеодно... типово знайомим” [6, с.280-281]. Тобто, дещо може бути зафіксованим як нове в тому разі, якщо не перевищуватиме інтерпретативні можливості суб’єкта та, вужче кажучи, здатне зайняти позицію для порівняння, в інакшому ж випадку, можна припустити, що увага суб’єкта навіть не виділить його з цілості буття.

Говорячи, що щось здатне зайняти позицію для порівняння, ми маємо на увазі, що „нове” виступає, скоріше, певним *ідеалом* творчості, *цінністю*, з якою звіряється реальний творчий результат та який розуміють, радше, інтуїтивно, ніж відповідно до певних (окрім виключно прагматичних – тобто, наскільки результат задовольняє потреби практики) об’єктивних критеріїв (подібно до того, як ідеалом пізнання постає Істина з великої літери, яка, однак має, в термінології марксистів, конкретно-історичний характер).

Також потрібно брати до уваги, що існують певні різновиди нового, які можуть розглядатися як значущі результати творчості, зважаючи на *соціокультурний* характер цього

процесу. Таку вимогу задовольняє, передусім (та, можна додати, виключно), *об'єктивно нове*, тобто, те, що відкривається у своїй цінності *груповій* свідомості. Очевидно, що більшою цінністю для спільноти матиме також „*системно*” нове (як певна нова цілість), ніж „*структурно*” нове (новий елемент „старої” цілості). Те саме можна сказати про більшу цінність „*змістовно*” нового в порівнянні з „*формально*” новим або ж „*генетично*” новим (одержаним нестандартним способом, методом тощо). Хоча остаточний висновок про новизну творчого результату робиться навіть не сучасниками, а наступними поколіннями, оскільки сучасники не можуть передбачити віддалених наслідків реалізації (застосування) певного нового смислу, який може виявитися просто імітацією, квазі-новим. При оцінці новизни чогось важливим також є врахування рівня розвитку суспільства та культури, в умовах яких нове постало, тобто, зважання на зміни, які відбулися у світорозумінні нащадків порівняно з попередниками (звісно, що порівняно з людиною XII чи XIX ст. сучасна людина схильна вважати себе титаном, але наскільки виправданою є така зверхність?).

Також доволі часто замість поняття „результат творчості” вживають найменування „продукт”. На нашу думку, поняття „продукт” більш доречно використовувати, маючи на увазі матеріальний підсумок творчої діяльності, тобто, те, що може бути зафіксоване органами чуття (на відміну від смислу, що досягається нечуттєво). В такому разі до продуктів творчості належатимуть, наприклад, музичний звукоряд, послідовність рухів, статичні візуальні образи, зведення певних тверджень у вигляді текстів тощо.

Отже, завершуючи виклад, визначимо *об'єкт* творчості як світ (речі, явища, процеси), якому людина-автор намагається надати певний смисл. А присвоєний суб'єктом смисл, не зважаючи на реальність чи позірність його новизни, постає *результатом* творчості.

Такий висновок, проте, залишає без відповіді питання про *характер* діяльності з відкриття смислів, тобто, все, що стосується суб'єкта творчості. Тож подальший рух у цьому напрямку може бути вельми перспективним.

Література

- 1.Апрелева В. А. Философия творчества в процессе музыкального образования [Електронний ресурс] /В.А.Апрелева //Иновации и образование. Сборник материалов конференции. Серия „Symposium”, выпуск 29. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С.28–31. – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/apreleva/educinnov_03.html
- 2.Колчинская В. Ю. Художественное творчество как способ самоидентификации /В.Ю.Колчинская //Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. – 2006. – № 2. – С. 121-125.
- 3.Осанов А. А. Творчество как искусство претворяет смыслы (о прозрении гармонии в обличье хаоса) [Електронний ресурс] /А.А.Осанов //Topos Noetos (электронный философский журнал). – 2001. – Вып. 4. – Режим доступа: <http://ivanem.chat.ru/osanov.htm>
- 4.Сорокин Б. Ф. Философия и психология творчества. Научно-методическое пособие для аспирантов и молодых преподавателей. [Електронний ресурс] /Б.Ф.Сорокин. – Орел: ОГУ, 2000. – 100 с. – Режим доступа: <http://philosophy.allru.net/perv265.html>
- 5.Урусова М. Ю. Теоретические основы развития художественно-творческого мышления личности /М.Ю. Урусова //Научные проблемы гуманитарных исследований. – 2010. – № 3. – С. 189-194.
- 6.Шюц А. Размышления о проблеме релевантности /Альфред Шюц //Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом [пер. с нем. и англ.]. – М.: „Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 2004. – С. 235-398.
- 7.Юрина А. А. Влияние личностных характеристик субъекта творческой деятельности на результативность творческих достижений /А.А.Юрина //Вестник Адыгейского государственного университета. – 2006. – № 2. – С. 169-172.

Summary

Danyliak R. Correlation of Creation Object and Result. A difference between the object and the result of creation has determined. The object has interpreted as a world element, which needs to change (to order, to perfect, to understand). The result of creation has defined as a sense conferred on object by subject. Keywords: creation, object of creation, result of creation, self-expression, sense.

ПРОБЛЕМИ ФОРМУВАННЯ ДУХОВНОЇ ОСОБИСТОСТІ В СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ РЕАЛІЯХ

Досліджуються соціокультурні особливості та історичний потенціал духовності в цивілізаційному поступі української нації, з'ясовуються культурологічні, моральні, естетичні та релігійно-містичні аспекти цієї специфічної людської діяльності, розкриваються можливості нового розуміння сутності, структури, функцій та перспектив духовності в контексті культурного поступу.

Ключові слова: духовний світ особи, культура, духовні аспекти виховання, мораль, етика.

Актуальність обраної теми дослідження зумовлена реальною потребою з'ясування можливості функціонування та окреслення аксіологічних перспектив духовної коеволюції та національної самобутності української нації в умовах глобальних викликів та загроз, які наразі постали перед цілісністю українського суспільства та національної самоідентифікації. У сучасній науковій думці відбувається актуалізація вказаної проблематики, тривають наукові розвідки з метою їх ефективного використання в науково-пізнавальній та практичній площині.

Переважає більшість науковців вважає, що духовність людства формувалась за багато років до Різдва Христового. К.Ясперс вважав, що цей процес відбувався в епоху «висьового часу» – у 800-200 рр. до н.е. На підставі історичних, філософських і культурологічних розвідок можна зробити висновок, що історично сформувався особливий тип людини культури, людини – особистості, завдяки діяльності якої створено середовище для функціонування духовної культури, світових релігій, системи вселюдських і національних духовних цінностей.

Уже в первісну епоху складаються перші уявлення про духовний світ людини. Однак це поняття ще не відмежовувалось від тілесної суті. Вперше Платон відокремив тілесне й духовне, визначив, що духовність – це специфічна людська властивість, а тілесне – це те, що закладене природою людини, що наближає її до природного (тваринного) стану. Аристотель теж відокремив ці поняття, проте розглядав тілесне й духовне як рівно необхідні властивості людини.

Новий підхід виробляється у християнській традиції. Тут духовність наділяється новим обличчям і вважається, що духовність притаманна людині розумній, що виділяє її з тваринного світу та наближає до Бога. У такому контексті людина має можливість стати Людинобогом.

Дослідження поняття духовності завжди посідало вагоме місце у філософії історії і відігравало визначну роль у ключових проблемах: людина, її місце й призначення у світі, зміст її соціокультурного буття, культура, суспільне життя. Тож такі філософи як Платон, Аристотель, Юркевич, Григорій Сковорода вважали, що поняття "духовність" є похідним від слова "дух" (лат. *"spirit"* та грец. *"пнеума"*), що означає рухливе повітря, повівання дихання, носій життя.

Видатні зарубіжні та вітчизняні філософи присвятили цій темі чимало своїх праць, зокрема вивченню внутрішнього духовного світу людини (М.Бердяєв, І.Кант, Е.Фромм, К.Юнг, Г.Сковорода, П.Юркевич, В.Соловйов, С.Франк, А.Швейцер та ін.). Природу духовності, її витоки, особливості її виховання та збереження у культурологічному аспекті, з позиції християнської етики розглянуто у працях В.Вернадського, В.Зеньковського, І.Львіна, М.Бахтіна та ін. У загальнофілософському аспекті проблему духовності особистості розглядали В.Андрущенко, С.Пролєсєв, О.Яценко, С.Кримський, В.Федотова, В.Горський, Є.Бистрицький, Л.Сохань, В.Шинкарук, Л.Буєва.

Великий інтерес становить низка наукових робіт сучасних авторів, присвячених питанням розвитку духовності в педагогічній науці, розв'язанню проблеми підготовки та виховання особистості вчителя (Н.Белкіна, Л.Березівська, Г.Білавич, М.Головкова, Л.Журенко, Т.Львіна, І.Зайченко, О.Маїтальєр, О.Неживий, Е.Панасенко, І.Пінчук, Н.Побірченко). Суттєву допомогу в процесі теоретичного осмислення новітніх тенденцій у вітчизняній філософсько-педагогічній науці надають роботи А.Алексюка, М.Богуславського, О.Вишневського, Б.Герішунського, В.Галузинського, М.Євтуха, В.Курила, В.Лозової, М.Стельмаховича, О.Сухомлинської.

Метою наукової розвідки є дослідження історичних джерел, ціннісної структури і способів актуалізації потенціалу духовності в процесі творчої соціокультурної діяльності

людства загалом та українського суспільства зокрема. **Об'єктом** нашого зацікавлення буде феномен духовності в культурі, **предметом** – ціннісні потенції, що проявляються в органічній цілісності, взаємозумовленості та нерозривній єдності духовного й тілесного в людині.

Глобалізація – це дітище Заходу, вона здійснюється його цілеспрямованими зусиллями і до його вигоди. Разом з величезними інвестиціями та новими технологіями із Заходу поширюються також західні цінності, західний спосіб життя, побудовані на приматі матеріальної культури над духовною. Справді, ми погоджуємось з думкою сучасного філософа П.Кральнока в тому, що рівню розвитку передових технологій повинен відповідати рівень духовності людства, а певному ступеню розвитку техніки має відповідати адекватний ступінь розвитку моралі. При цьому як поняття техніки, так і поняття моралі трактується досить широко. «Техніка – це різні способи впливу людини на навколишній світ, передусім на природу. Мораль – правила, з допомогою яких людина організовує своє суспільне життя» [4, с.55].

Технологічна та культурна глобалізація викликає відповідний національний спротив народів другого і третього світів, є захисною реакцією проти експансії Заходу. Культурне протистояння не може вважатися адекватною відповіддю на глобалістські виклики сучасності. Такою відповіддю може стати діалог культур, соціокультурна коеволюція, співпраця в духовній царині. Духовний діалог культур – багатоплановий процес взаємного пізнання та розуміння культур, їх зближення, збагачення, обмін духовними цінностями. Проте діалог культур можливий за умови врахування національних особливостей кожного. Вони торкаються релігійно-світоглядних і соціокультурних засад людства.

Виникає питання: що ж може бути консолідуючою основою співпраці світової спільноти, який чинник здатний вивести людство з вимушеного кризового стану, що існує в сфері економіки, політики, в культурі та царині духу? Не викликає сумніву, що така основа може бути лише транскультурною, універсальною, яка враховує вселюдські духовні цінності. Нам видається, що в історичному досвіді людства є духовні ідеї та цінності, які здатні консолідувати світову спільноту, врятувати її від ворожнечі та самознищення.

Світові процеси однозначно призвели до різких зрушень і в нашому національному просторі. Життєдіяльність нашої національної спільноти відбувається на фоні глибоких соціокультурних, соціально-економічних та суспільно-політичних трансформацій. Для основної маси наших співвітчизників вселюдські цінності не стали духовними домінантами та пріоритетами. Зазначимо, що українське суспільство не може позбавитися ідеологічного вакууму, наслідки якого особливо гостро позначилися на свідомості, родині, колективних цінностях.

Після руйнації СРСР, коли наша країна стала незалежною, було скинуто тягар тоталітаризму, вождізму й моноідеологічності. Свідомість багатьох громадян зажадала нових віртуальних стереотипів, утопій, до яких звикли на тлі панування ідеології марксизму. Проте, замість однієї віри стали запозичатися інші віри, замість одних утопій – інші. В умовах економічної та політичної кризи початку 90-р. ХХ ст., коли раціоналізм науки та освіти виявився незахищеним з боку держави і несформованого громадянського суспільства, на науку, освіту, духовну сферу, через ЗМІ, усі можливі засоби впливу «вихлюпнулась» величезна кількість магічної, окультної, спіритичної інформації, яку підтримала «нова мода» політичного бомонду.

Люди, які перед тим десятиліттями розмахували партійними квитками, почали ходити в церкви та демонструвати натільні хрести і показну набожність, оголосили себе новими гуру, пасторами, і не лише в житті, а й у наслідуванні нетрадиційних релігій, «професійно» повчаючи про трансценденталізм, вчення Махатм, ауру, вихід в астрал, показуючи шлях у потойбічний світ і т. ін. Заявили про себе сатанинські секти типу Білого братства, Богородичного центру Йоанна Бериславського (Росія), сцієтологічних церков у Європі, АУМ Сенрікьо в Японії, «Посольство царства Божого» пастора Сандея Аделаджі тощо.

Власну оцінку означених процесів виказують сучасні науковці *В.Андрущенко* та *М.Михальченко*, зазначаючи, що в кризових соціальних ситуаціях громадська думка шукає нових соціокультурних орієнтирів, цінностей у нетрадиційних сферах людського духу, втікаючи в ірраціональний світ віри, пророцтв, шаманства, містики. Вони дивуються, адже чекати цього від людей, які здобули освіту в раціоналістичному ХХ ст., освоюють космос, використовують технології розщеплення атомного ядра і ядерного синтезу, бачать об'єктивні закони розвитку економіки та глобалізації, спостерігають за інформатизацією суспільного життя і дослідницько-освітнянських процесів, є свідками клонування живих

тварин тощо, – це виходить за межі здорового глузду, свідчить про соціальне та інтелектуальне невігластво. І схожі процеси відбуваються не лише в середовищі малоосвічених громадян, а й у колективах тих, які видають себе за аристократичну еліту українського суспільства: політиків, діячів науки та культури, професорів і т. ін.

Передбачити наслідки поширення новітніх містичних вчень (своєрідного соціального та інтелектуального безуму) важко. Грані між раціональним та ірраціональним, науковим та утопічним, реальним та ірреальним в українському соціумі настільки прозорі, що інколи важко визначити: раціональним, «шизоїдним» чи утопічним розумом керуються певні можновладці при розв'язанні найпрагматичніших питань в промисловості та сільському господарстві, науці й освіті, в культурній та духовних сферах. Одна справа – досліджувати історію і вплив релігій, інша – вносити релігійне (ірраціональне, ненаукове) знання в розум студентів XXI століття. Можуть бути релігійні навчальні заклади, свобода віросповідання. Однак не може бути ігнорований принцип відокремлення церкви від держави, а світської освіти і науки – від церкви, процес секуляризації, започаткований ще в епоху Відродження.

В.Андрущенко та М.Михальченко наголошують: «Ми закликаємо прямувати дорогами сучасної світової цивілізації та виконувати вимоги Конституції України щодо сутності нашої держави, напрямів розвитку науки та освіти і засобів регулювання діяльності в цих сферах. Наука має вивчати ірраціональне й використовувати те, що поступово стає раціональним, але не суперечить науковому пізнанню і тенденціям світового розвитку» [1, с.12].

Аналізуючи особливості суспільної свідомості на сучасному етапі, відзначимо, що ідеологічний та духовний вакуум призвів до розмитості суспільних норм, зниження терпимості, поваги, що має прояв в зростаючих агресивності та ворожому ставленні до ближнього. Підставою для їх проявів є посилення соціального розшарування, втрата духовних орієнтирів, різко негативне ставлення проглядається не лише до іншої нації, культури, а й до своєї влади, держави, громади, сім'ї постійні негаразди в економічному та політичному житті, політиці та культурі роблять наше суспільне життя вибухонебезпечним.

Створені складні умови соціокультурного життя, оскільки відповідальні проекти економічного та політичного устрою здійснювались власним баченням надскладних ситуацій, на власний глузд і у більшості випадків навмання. Підприємливі люди чи сучасні олігархи, не завжди з чистими руками та совістю, отримали доступ до ключових посад у державних структурах і тепер, своєю недалекоглядністю маніпулюють суспільством і це призводить до соціальної та моральної зневіри, загострює психологічну напругу. Країну руйнує казнокрадство, брехня, зубожіння широких верств населення, бездуховність. В.Андрущенко підкреслює, що за оцінками народних мас, вищий орган управління державою – «Верховна Рада – це нині анклав випадкових особистостей або ж представників кримінальних кіл, бізнесменів, які здобули свої капітали злочинним чином» [2, с.7]. Довіра народу до сучасної влади геть відсутня, як відсутні культурні та духовні орієнтири. Жити в такій країні надзвичайно важко.

У політичній царині спостерігається феномен приватизації влади, сутність якого полягає у прагненні провладної еліти збільшити владу заради самої влади з тим, щоб використати її для розподілу державних ресурсів, а не для реалізації програм, спрямованих на піднесення рівня життя громадян, що, призводить до безконтрольної корумпованості всіх гілок влади. Корупція пронизує владну вертикаль на всіх рівнях, а приклади такої поведінки подаються на найвищих щаблях державного керівництва. Як наслідок поміж владою та суспільством немає взаєморозуміння, шириться глибока прірва. Політична еліта власною поведінкою і безкарністю руйнує суспільство, що призводить до корозії морально-етичних цінностей. Особливо загрозливим є те, що в суспільній свідомості спостерігається тенденція до зниження морального порогу, пересічні громадяни переконані, що досягти елітного прошарку можна нехтуючи нормами моралі та ігноруючи кримінальне законодавство. Формування громадянського суспільства в Україні залежить від розв'язання низки непростих проблем. Одна з них – налагодження діалогу між державою і суспільством, владою і громадою. Нажаль, за роки незалежності в Україні не вдалося створити ситуацію, за якої більшість громадян відчували б себе повноправними суб'єктами політики, а не її пасивними об'єктами. Громадянське суспільство в Україні поки що не заявило про себе як центр впливу, з яким мусили б рахуватися владні структури, не стало протипоказом владі. Остаточний вихід з глибокої політичної й економічної кризи, у якій опинилася наша держава, можливий на шляху

поглиблення демократії, приведення в дію матеріального та інтелектуального потенціалу країни, залучення духовних скарбів нації.

Для цього народ як суверен всієї влади в державі повинен мати організаційні структури для реалізації власної владної волі, повинні запрацювати важелі відновлення духовних традицій нашого народу. В умовах подолання тенденції тотального зубожіння, відкритого і прихованого безробіття, жалюгідної оплати праці, низьких пенсій, кризи національної системи охорони здоров'я, корупції в освіті та захисті соціальних прав населення є центральною проблемою становлення громадянського суспільства та формування духовної ідентичності в Україні. При цьому вибухонебезпечні проблеми ОУН-УПА, голодомору, входження в НАТО, надання різних статусів російській мові, присвоєння звання «Героя України» варто обговорювати не на ток-шоу, а вони повинні вирішуватися на рівні вчених, експертів, широкої громадськості й лише потім пропонуватися владою на загальне суспільству.

Формуванню духовного світу особистості, нового толерантного суспільства, із духовними пріоритетами, повинно сприяти утворення громадянських інституцій. Г.Надтока вважає, що громадянське суспільство, як якісно нова форма устрою та функціонування соціуму, виростає на принципових засадах: «його стрижнем є загальнолюдські цінності, а соціальним матеріалом місцеві традиції державного управління, особливості політичного й економічного, культурного й конфесійного устрою, визначальні риси національного менталітету» [4, с.106].

Нажаль, після двадцяти років незалежності нашої держави, маючи реальні зрушення в економічній, зовнішньополітичній сферах, ми спостерігаємо й іншу реальність – сучасний етап розвитку українського суспільства все ще характеризується кризовою ситуацією, яка охоплює політичну, економічну, соціальну і духовну сфери. В політичній сфері все ще не подолано апатії та недовіри громадян до діяльності владних структур. В економічній сфері не існує довгострокової стратегії інноваційного розвитку та національної економіки. В соціальній сфері катастрофічно поширюється майнове розшарування, основна частина населення ледь животіє.

Найбільш глибокою небезпекою для суспільства є криза в духовній сфері, спостерігається втрата політичних, соціальних, історичних орієнтирів та ідеалів, відчувається криза світогляду, підґрунтя і смисл повсякденного існування, виникає несприйняття реальності. Нам видається, що не дивлячись на зовнішні виклики та загрози, головна проблема для України має внутрішній характер і полягає у втраті духовних ідеалів і цінностей. Після здобуття незалежності правляча політична еліта України, владні інституції, громадські організації, духовні лідери так і не спромоглися визначити стратегію розвитку суспільства, шляхи розв'язання проблем, що постали перед ним, не консолидували суспільство і не повели його за собою, не змогли зробити для народу того, що повинні були зробити, маючи владу, ресурси, важелі впливу.

Прикро, проте вітчизняна система освіти та виховання не завадили процесам руйнації духовної царини нашого суспільства. Як уже траплялося в історичному розвитку нашої держави, під впливом кризи останніх років духовна серцевина освіти – виховання, була принесена в жертву прагматичним інтересам. При всіх задекларованих пріоритетах нинішньої реформи освіти, видається, що всі вони нас віддаляють, а не наближають до джерел духовності.

Духовність особистості є суттєвою ознакою людини, здатної мислити, вірити, відчувати, трансформувати та створювати внутрішній світ за законами балансу розуму, добра і краси. Духовність є результат формування гармонічної людської душі та соціокультурного буття, мікро- та макрокосмосу, прагнення до високоморальної та глибоко естетичної поведінки у сім'ї, колективі, державі, світі згідно з вселюдськими та національними цінностями та ідеалами. Особистісні духовні орієнтири органічно пов'язані з її світоглядними позиціями та її життєвими планами і настановами. Духовність і соціальне буття людини – смисл, проект формування людського життя мають за основу гармонійну цілісність: гармонію душі та тіла, відповідальність вчинків, що відповідають цілісній природі людини і єдності Всесвіту.

Духовний світ особи формується у визначеному культурно-духовному просторі, який наповнює людину з дитинства й визначає наступне життя. Духовний простір має свої глибинні історичні координати, пов'язані з національними культурними традиціями народу, естетичними смаками та моральними цінностями.

Однак притаманні культурні та духовні ідеали нашого народу ніби канули в небуття. Натомість повсюди: егоїзм, жорстокість, наркоманія та проституція, пияцтво, чвари та лайки, брутальні слова, бродяжництво і як результат – духовна руйнація суспільства. Через ЗМІ,

телебачення культурна та сексуальна революція із Заходу вимиває з нашої свідомості образи наших національних героїв. Кудись зникли наші національні герої, які боролися зі злом і тиранією, з насильництвом, які боронили нашу віру і нашу землю. Сьогодні світогляд пересічного українця формується образами термінаторів, кіборгів, ніндзів, різних страхів і мутантів, зоряних прибульців. Вони негативно впливають на дитячу та дорослу психіку, приводять до різних розладів нервової системи, руйнують духовний осередок, який оточує людину з її народження. Все це деформує та руйнує духовне буття громадян незалежної України.

Кожна держава та її народ прагнуть сформувати власну ідеологію, проект життя громадян своєї країни. Погодимося з тим, що національна ідея – це не етична, а державно-політична категорія. Формування національної ідеї – справа не проста. На це, можливо, підуть роки. Однак уже сьогодні потрібно вирішувати реальні життєві проблеми, які сприяли б поліпшенню життя співвітчизників. Таким могло б бути питання викорінювання бідності. В майбутньому, коли бідність подолаємо, суспільство могло б сприйняти ідею соціального партнерства, про продуктивність якої свідчить і досвід європейських країн, де цей інститут функціонує багато років. Важливу роль у розв'язанні цього завдання може і повинна відіграти духовна еліта, яка професійно володіє словом, образом, гаслом, здатна апелювати як до сумління, так і до розуму, не повинна дотримуватись позиції відсторонення від державних проблем, а повернути собі втрачений голос, стати справжньою совістю нації та сказати своє слово так, щоб її почули і суспільство, і правляча еліта. Самі інститути громадянського суспільства потребують сильної державної влади, яка б створила правові, політичні, організаційні умови для їх існування, стала гарантом їх функціонування. Саме інститутам громадянського суспільства належить зосередити зусилля на розв'язанні головного питання: як при реформуванні суспільства і влади уникнути хаосу й захистити автономію і свободу людської особистості, не забуваючи при цьому про соціальну справедливість.

Якщо негативні тенденції в нашому економічному та духовному житті не подолати, то наслідком може стати становлення такого суспільного устрою, в якому категорії честі, порядності, відповідальності, професіоналізму перестануть сприйматися як духовно-моральні орієнтири соціальної поведінки. Жити в аморальній державі може стати нормою, а це – соціокультурний колапс. Ключовими ідеалами загальнодержавної стратегії духовного відродження могли б стати порядок, стабільність, патріотизм, гуманізм, демократія, соціальна справедливість.

Висновок. Сучасна суспільно-економічна, соціокультурна, духовна ситуація в Україні потребує об'єднання зусиль держави, суспільства, громадських організацій, усіх церковних конфесій для розв'язання насущних завдань по оздоровленню нашого суспільного життя.

Література

1. Андрущенко В.П. Гуманізм і гуманітаризм: спільне і специфічне /В.П.Андрущенко, М.І.Михальченко //Вища освіта України. – 2005. – №4. – С.5-12.
2. Андрущенко В.П. Стратегія для освіти /В.П.Андрущенко //Вища освіта України. – № 3. – 2006. – С.5-9.
3. Дудченко В.С. Ненасилля як духовний фактор соціокультурного розвитку людства: соціально-філософський аналіз: монографія /В.С.Дудченко. – Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2010. – 160 с.
4. Кралюк П. Проблема «недержавності» української нації в інтерпретації В. Липинського: сучасний контекст /П. Кралюк //Наукові записки. Серія «Філософія». – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія». – Вип.2. – 2008. – С.55-72.
5. Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации /С.Б.Крымский //Вопросы философии. – 1992. – №12. – С.21-29.
6. Осипов А.О. Проблема природы людини у розвідках вітчизняних філософів: духовність як засада єдності сутнісних характеристик людини /А.О.Осипов //Практична філософія. – 2010. – №1. – С.110-115.

Summary

Dudchenko V. Problems of Spiritual Personality in Contemporary Social and Cultural Realities. In the article the author investigates socio-cultural characteristics and historical potential of spirituality in civilization progress of the Ukrainian nation, might cultural, moral, aesthetic and religious and mystical aspects of this particular human activity, revealed the possibility of a new understanding of the nature, structure, functions and perspectives of spirituality in the context of cultural production humanity. Keywords: spiritual world of people, socio-cultural characteristics of nations, cultures and spiritual aspects of education, morality, ethics.

РОБОТА ЖІНОЧИХ ТОВАРИСТВ БУКОВИНИ ЗІ ЗБЕРЕЖЕННЯ НАРОДНИХ ТРАДИЦІЙ

Простежується робота жіночих організацій зі збереження і розвитку національних традицій в часи іноземного поневолення. Доведено, що вона була складовою частиною благодійної діяльності, як одного з напрямів жіночого руху кінця XIX – початку XX ст.

Ключові слова: жіночі товариства, благодійна діяльність, самореалізація особистості, роль жінки в суспільстві, народні традиції, вишивка.

Для українців у всі часи збереження народних традицій завжди було не лише міцним фундаментом історичної пам'яті, а й формою самозахисту. Безпрецедентні гоніння української мови та культури різними поневолювачами у минулому, загрожували українству знищенням і лише самовіддані зусилля кількох поколінь патріотів, а серед них і жіночі організації Буковини, підтримували в українському суспільстві цікавість до власної культури, мови, традицій.

У вітчизняному гуманітарному дискурсі, а особливо – у його провідній царині, тобто в культурній сфері, метою й головним завданням якої є опікування процесом становлення духовно-інтелектуальної ідентичності майбутніх поколінь як одним із найбільш помітних пріоритетів розвитку й збереження національного універсуму, всебічного захисту наріжних рис унікальності українського народу, за наявності яких й ототожнюють українців у європейській та світовій родині націй, християнським морально-етичним засадам у вихованні особистості приділялася і приділяється значна увага. А це в свою чергу і зумовлює актуальність даного дослідження.

Адже культура кожного народу єдина і неповторна, і якщо внаслідок якихось історичних колізій культура занепадає, то народ як носій цієї культури опиняється поза історією. Пізнання цих речей є засобом самопізнання і тільки так повинна виховувати себе морально здорова нація. Особливо це питання постає в умовах поневолення однієї держави іншою, тоді питання збереження національних традицій стоїть дуже гостро. Українські громадські жіночі організації, які діяли на Буковині в кінці XIX – на початку XX ст., добре розуміли цю проблему, тому різними зусиллями намагалися сприяти її вирішенню. У час розбудови української держави на сучасному етапі питання відновлення, збереження і розвитку національних традицій залишаються актуальними і потребують вирішення.

Основоположницею жіночого руху в Україні вважають письменницю і громадську діячку демократичного напрямку Наталія Кобринська, яка об'єднала чимало патріотично налаштованих жінок у жіночі товариства, які організовувалися в Галичині і на Буковині, а пізніше – й на Східній Україні. Активними учасницями жіночого руху були передусім прогресивні письменниці *Євгенія Ярошинська, Ольга Кобилянська, Дарина Полотнюк (Ірина Вільде), Олена Пчілка, Леся Українка, Костянтина Малицька (Віра Лебедова), Сидонія Никорович – Гнідий, педагоги Софія Русова, Марія Домбровська (Марійка Підгірянка),* перша жінка-лікар *Софія Окуневська* та ін.

Феміністичний рух на Буковині виник під впливом західноєвропейських суспільно-політичних віянь, а також під впливом загальноукраїнського жіночого руху, боротьби за рівні права жінок з чоловіками. І хоч жіночий рух не ставив перед собою завдань боротьби за докорінні соціальні зміни, він звертав увагу на нерівноправне становище жінки в тогочасному суспільстві, на її неможливість духовний розвиток, на необхідність активної боротьби за духовне розкріпачення жінки.

Першопочатки емансипаційного руху жінок на західноукраїнських землях загальноприйнято пов'язувати зі створенням перших українських жіночих організацій благодійно-доброчинного спрямування, а саме: "Товариства руських дам", що було засноване в 1878 р. у Львові, "Світського Товариства руських жінок", яке виникло 1884 р. у Станіславі в Галичині, та першого товариства на Буковині "Мироносиці", що було створене в 1886 р. у Чернівцях. Серед дослідників феміністичного руху існує думка, що українські жіночі організації такого типу лише "закликали жінок посвятити себе домашнім обов'язкам і філантропії" [2, с.122]. Поглиблене вивчення архівних матеріалів та аналіз періодики тих часів дають змогу дещо по-іншому оцінити діяльність українських жіночих організацій Буковини

благодійно-філантропійного спрямування, зокрема таких товариств, як: «Мироносиці» (1886-1940 рр.), «Кружок українських дівчат» (1902-1905 рр.), «Общество руських женщин» (1894-1910 рр.), «Жіноча Громада» (1906-1940 рр.), «Товариство православних русинок» (1908-1922 рр.).

Одночасно з появою перших українських жіночих товариств на Буковині розпочалася творча і громадська діяльність Євгенії Ярошинської [1, с.830], буковинської письменниці, педагога, фольклориста і активної учасниці жіночого руху Галичини і Буковини. Народившись в сім'ї сільського вчителя, в якій панував культ українського слова (народилася письменниця у 1868 р. в селі Чунькові Заставнівського повіту на Буковині), вона здобула освіту спочатку німецькою мовою. “Моє образованє, – писала Є.Ярошинська в листі до біографа І.Левицького у червні 1896 р., – було виключно німецьке, бо хоть в нашім домі говорилось по-руськи, то, пішовши до шкіл в Чернівцях, не чула-м нічого про руськість, бо там все було німецьке” [12, с.367].

Під впливом німецької літератури вісімнадцятилітня дівчина починає писати по-німецьки, спочатку поезії, пізніше – прозові твори. Написана німецькою мовою перша повість “Жіноче серце” була видрукувана у Відні. Редактори німецькомовного часопису заохочували молоду авторку і далі писати по-німецьки, проте сама вона вирішує інакше.

На свідомість Є.Ярошинської значний вплив справила літературна творчість Юрія Федьковича і дописи, вміщені в газеті “Буковина”, яка згуртувала навколо себе багатьох українських діячів культури. “В мені пробудилась національна свідомість, – зазначала сама письменниця, – я сказала, що краще вже трудитись для свого народу, як для чужого” [13, с.406]. Будучи дочкою сільського вчителя, який тоді вчителював у с. Брідок Заставнівського повіту, вона навчала сільських дівчат (80 учениць) усього, що їм практично потрібно вміти для життя (читати, писати, рахувати, вишивати, гачкувати, плести тощо).

Відомо також, що Є.Ярошинська у 1899 р. спеціально закінчила ткацьку школу у Німеччині, щоб пізніше навчати селянок цьому народному ремеслу – ткацтву. Вона була організатором народних читалень, збирачем фольклору, зразків народної вишивки, писанок, народного одягу тощо. Записи народної творчості дали змогу письменниці краще пізнати багатий духовний світ українського народу. “При сій нагоді відкрився мені весь скарб народної словесності, вся краса народної мови і поезії. Я пізнала, що сей наш народ... має великі інтелектуальні здібності”, – писала Євгенія Ярошинська [13, с.406]. В 1902-1903 рр. Євгенія Ярошинська листується з Костянтиною Малицькою, яка в той час редагувала журнал “Дзвінок” у Львові. Продовжується листування і тоді, коли К.Малицька переїздить на Буковину (в 1903 р.) і отримує місце вчительки в Лужанах. “...Думаю, що Ви, Пані, дасте собі раду у нашій зеленій Буковині, чого желяю Вам з щирого серця”, – пише Євгенія до К.Малицької. Вона обіцяє зустрітись і поговорити по щирості, надсилає їй свою повість “Перекинчики”, яка послужила причиною, що Євгенії Ярошинській відмовили надати посаду у Чернівцях [12, с.401].

Центральне місце в народних піснях, зібраних письменницею-фольклористом, займають пісні про жіночу долю. Вони переважно журливі, оскільки життя жінок тогочасної Буковини було дуже незavidне. Про це розповідає Є.Ярошинська і в згадуваній уже статті “Як ведєся нашим селянкам на Буковині коло Вікна” (1890). Не досить, що в тодішньому суспільстві не було нормальних соціальних умов для розвитку жінки, ще й чоловіки в селянських сім'ях тримали їх на правах рабинеь. “А жаль, що так дієся, – пише Є.Ярошинська, – бо сміло сказати можна, що тутешні жінки, якби їм дозволили вільно розвиватися, то перевищили би за якийсь час чоловіків. Мають-то вони великі духовні здібності, лиш одно, що нема кому ті здібності піддержати. Пісні, які тутешні селянки складають, далеко кращі від тих, що складають чоловіки. В них більше ніжності, та й краще вони оброблені. Прекрасні жіночі взори на вишиваннях, тканях, писанках, що вони самі з своєї голови вигадують, такі чудесні, що й найбільші вчені придивляються їх красі та дивуються, що непросвічені селянки щось такого гарного вигадують та такі орнаменти (прикраси) укладають. З сего видко, що в сім наші селянки не то рівні чоловікам, а навіть вищі від них” [13, с.359].

Як відомо, буковинські жінки здавна були вправними майстринями. З-під їхніх умілих рук з'являлися на світ чудові художні вироби ужиткового мистецтва – вишивки, килими тощо. Керівництво жіночих товариств намагалось заохочувати до підтримки й розвитку художнього промислу, щоб, з одного боку, популяризувати художню майстерність буковинок, а з другого – дати останнім можливість бодай скромного заробітку. Тож у діяльності жіночих товариств цей напрям так само зайняв поважне місце.

Такою ж благородною була діяльність і “Жіночої громади”. Зокрема, у січні 1910 р. у місті Чернівцях головним правлінням “Жіночої громади” створено спеціальну комісію для збору вишивок. До її складу увійшли: Є.Галіп, З.Грушкевич, Е.Стернюк, О.Луцька (Орися

Смаль-Стоцька) як кореспондентка з Віднем [3, с.7]. Одним з напрямів діяльності “Жіночої громади” була організація продажу сільськими майстринями кращих своїх робіт, зокрема вишивок [6]. Наприклад, у квітні 1910 р. “Жіноча громада” організувала виставку художніх виробів у приміщенні “Народного Дому”. Крім того, експонати було виставлено у Відні та в Гаазі. У Відні “комісія вишивок” товариства “Жіночої громади” з Чернівців здобула золоту медаль [6]. Жіночі товариства Буковини підтримували тісні зв’язки з “Товариством плекання домашнього промислу у Відні”. Зокрема відомий факт, що Українську групу було запрошено туди на бал, який воно проводило [10, с.6].

Із звіту “комісії вишивок” товариства “Жіноча громада” за 1912 р. дізнаємося, що до управи належали: Е.Смаль-Стоцька, О.Гузар, З.Грушкевич, Е.Стернюк. Проте весною 1912 р. Ольга Гузар “зрезигнувала”, і на її місце запросили Марію Петрашук. “Комісія вишивок” мала таку програму діяльності: 1) організовувати хоча б одну виставку вишиванок в рік; 2) видати друком дешеве видання візерунків народних вишивок; 3) заснувати музей візерунків у товаристві; 4) продавати колекції вишивок; 5) збирати монограми українською азбукою, хрестиками і до гафтування. “Комісія вишивок” засідала 9 разів. Управою було виготовлено і надруковано у двох серіях альманахи (одні – з гуцульськими візерунками, інші – з подільськими). Наукове товариство ім. Шевченка у Львові, ознайомившись з експонатами, придбало 8 колекцій візерунків для свого музею. “Комісія вишивок” зав’язала також торговельні відносини з товариством “Сокільський базар” у Львові [10, с.14-15].

1912 р. товариство “Жіноча громада” так само організувало в Крайовім базарі (заснований Краєвою управою) виставку виробів домашнього промислу (вишивок і суконь), які можна було продавати. Прибутки з продажу призначалися на дитячі установи, “захоронку”, які утримувало товариство. Цю подію було відзначено на сторінках буковинських газет. Газета «Нова Буковина» високо оцінила цю роботу із збереження народного мистецтва, поєднавши її з національним рухом: “Народне мистецтво іде у нас в парі з нашим національним рухом, – писала газета “Нова Буковина”. – Сей рух відкриває все нові й нові сторони народної вдачі, що досі перебувала в тумані забуття...Коли генії українського духу ознайомлять цивілізовану Європу з тією творчістю і покажуть їй ту ніжність, красу і гармонію нашої народної музи, – тоді і наша народна справа приєднає собі певного союзника; ми яко культурний фактор здобудемо ту моральну рівноправність, яку визнають лише рівновартним” [7].

Товариство “Жіноча громада” постійно підтримувало зв’язки з жіночими організаціями Галичини, адже діяльність їх на Буковині проводилась за прикладом жінок-галичанок. Зокрема, 20 липня 1912 р. товариство взяло участь у виставці народного промислу в Коломиї. Відомо також, що воно отримало грошову допомогу від “Товариства плекання домашнього промислу (Gewerbeförderungsamt) у Відні”, також від Крайового сейму “за свою діяльність около піднесення домашнього промислу” та від Краєвої управи.

Відроджується робота і в гуртках “Жіночої громади”, зокрема в містечках Буковини (Вижниці, Вашківцях, Кіцмані, Заставні). Наприклад, на засіданні виділу “Жіноча громада” у Вижниці у 1922 р. народна вчителька Іванна Гордійчук порушила питання щодо відродження українського домашнього художнього народного промислу, пошиття, вишивання, вироблення мережок [5]. Заклик Іванни Гордійчук про відновлення домашнього промислу потрапив на добрий ґрунт. Пожвавлюється виготовлення предметів ужиткового мистецтва. Почали організовуватися виставки. Зокрема, у травні 1924р. відбулася виставка українських вишивок, килимів, писанок, всіляких виробів українського домашнього промислу в залі “Народного Дому” в Чернівцях [4].

Продовжувалась робота жіночих товариств з популяризації і збереження народних традицій і в 30-х рр. ХХ ст. В умовах румунської окупації Буковини українські жіночі товариства не припиняли своєї діяльності, а навпаки намагалися різними шляхами урізноманітнити її. У руслі національно-патріотичного виховання українців Буковини жіночі товариства пропагували українську вишивку. Ця пропаганда була викликана тим, що в багатьох українських селах учителі та священники-румуни поширювали вироби румунської культури, пропагували і насаджували румунський дух. Зокрема, у січні 1933 р. у рубриці “Жіночі вісті” газети “Час” зазначалося: “Ми маємо любити своє понад усе і не допускаймо до того, щоби споганювали нам наші українські взори. Особливо це є завданням свідомих інтелігентних жінок на селі..., які повинні своє протиставити чужому” [11]. “Жіноча громада” активізує збір українських народних вишивок, народного одягу, виробів народних ремесел, а також організовує виставки у приміщенні “Народного Дому”.

“Жіноча громада” пропагує вироби української художньої вишивки та малярства

буковинців і за межами краю. Наприклад, було надіслано на виставку до Чикаго експонати народної творчості буковинців [9; 8]. В організації виставок брали участь і “Мироносиці”. Наприклад, газета “Час” у березні 1935 р. повідомляла, що голова товариства “Мироносиці” Олена Сірецька за участю гуртка студенток “Чорноморе” розпочали підготовку до організації “Виставки українського народного мистецтва” [11]. 24-25 березня 1935 р. заходами “Жіночої громади” у приміщенні товариства “Кобзар” було влаштовано виставку малюнків та різних видань Шевченкових творів, яку підготувала Ольга Гузар. “Виставка принесла великий моральний та матеріальний успіх”, – писала газета “Час” [11].

Влаштовували жіночі організації і спеціальні вечори з пропаганди українського народного одягу. Так, 29 червня 1936 р. за сприяння студенток гуртка “Чорноморе” у залі “Народного Дому” відбувся “Вечір народної ноші”. В ньому взяло участь селянство майже всіх регіонів Буковини. Це було перше таке велике і особливе свято. До журі (“оцінкової комісії”) увійшли О.Гузар, І.Гордійчук, проф. Є.Ліпецький, п. Білинський. Першу премію отримала гуцульська група в народних костюмах, другу – наддністрянська група, третю було вручено Марусі Ясеницькій за вишиту нею вечірню сукню. На цьому вечорі група жінок з сіл Виженки та Рівне продемонструвала фрагмент гуцульського весілля і декілька народних танків [8].

Виставка народних вишиванок відбулася в Чернівцях і в березні 1939 р. І хоч виставка була влаштована румунськими діями, а проте в ній “Жіноча громада” мала свій окремий відділ. Товариство “Жіноча громада” отримало на ній першу премію [8]. Маємо відомості, що робота з організації виставок та продажу жіночих ручних виробів (здебільшого вишиванок) продовжувалася аж до травня 1940 р. [11].

Отже робота жіночих товариств Буковини із збереження національних традицій мала важливе значення поряд з іншими напрямками роботи. Слід зазначити, що народні промисли – це не тільки майстерне творіння золотих рук народних умільців, а й скарбниця вірувань, звичаїв, обрядів, духовних устремлінь, інтелекту українського народу. На відміну від суспільної думки інших європейських країн, де проблеми бідності, хвороб і безкультур’я мислилося подолати шляхом технічного прогресу, підвищення продуктивності праці, за допомогою зусиль освічених монархів і соціального експериментування, українські жінки закликали до іншого. Зокрема, вони дбали про збереження, дотримання національних традицій та надання переваги духовному над матеріальним.

Література

- 1.Буковина, її минуле і сучасне /за ред. Д. Квітковського, Т. Бриндзана, А.Жуковського].– Париж-Філадельфія-Детройт: Зелена Буковина, 1956.– С.829- 848.
- 2.Жіночі студії в Україні: Жінка в історії та сьогодні /за заг. ред. Л.О.Столяр]. – Одеса: Астропринт, 1999.– 440 с.
- 3.Звіт з діяльності товариства “Жіноча Громада” на Буковині за рр. 1906 до 1912. – Чернівці, 1913.– 19 с.
- 4.Рубрика новини //Зоря (Чернівці). – 1924. – 3 квітня.
- 5.Рубрика новини //Каменярі (Чернівці). – 1922. – 20 квітня.
- 6.Рубрика новини //Народний голос (Чернівці). – 1910. – 6 жовтня. – 1910. – 3 лютого.
- 7.Рубрика новини //Нова Буковина (Чернівці). – 1912. – 6 березня.
- 8.Рубрика новини //Нова Хата (Львів). – 1935. – Ч.15-16. – С.3. – 1936. – Ч.17. – С.5. – 1939. – Ч.7-8. – С.10.
- 9.Державний архів Чернівецької області (ДАЧО). Про діяльність українського жіночого культурно-просвітницького і благодійного товариства “Мироносиці” (звіти, протоколи, заяви). 1933. – Ф.286, оп. 2, спр. 404, арк. 266.
- 10.Рубрика новини //Рідний край (Чернівці). – 1928.
- 11.Рубрика новини //Час (Чернівці). – 1934. – 18 квітня. – 1935. – 13 квітня. – 1935. – 5 квітня. – 1940. – 7 квітня.
- 12.Ярошинська Є. Вибрані твори /Є.Ярошинська. – К., 1958. – 367с.
- 13.Ярошинська Є. Твори /Є.Ярошинська. – К., 1968. – 406 с.

Summary

Hnatchuk O. The Activity of Women Societies of Bukovyna in Preserving of Folk Traditions. The article traces the work of women's organizations with the preservation and development of national traditions in times of foreign oppression. It is proved that it was part of charity as one of the areas of women's movement of the late XIX – early XX century. Keywords: women society, philanthropy, self-identity, the role of women in society, folk traditions, and embroidery.

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ОСНОВИ ВИВЧЕННЯ ПРОБЛЕМИ «МІФ МІСТА»

Статтю присвячено питанню становлення у філософії культури такої категорії, як «міф міста», ролі інших наукових дисциплін у її формуванні та невід'ємний зв'язок усіх галузей містознавства, а також визначено основні методологічні тенденції наукового дослідження цієї ситуації.

Ключові слова: міф міста, міська культура, мультикультурне місто, методологія, комплексний підхід.

Актуальність теми визначається насамперед загальнокультурним чинником: культурний міф міста може бути визначений як система світоглядних уявлень, які визначають семантичний часопростір, що в ньому відбувається щоденна інтерпретація суб'єктом головних складників його екзистенції. Отже, важливою є проблема вивчення стереотипів міста, його сформованих міфів і питань конструювання міфів, а також їхніх інтерпретацій.

Перехід від існування в селищі до міської культури є однією з фундаментальних ознак цивілізації (поруч з винайденням писемності та складанням релігійно-філософських систем, що витісняють «народну міфологію»); «багатолюддя» (πόλις) визначає нагальну потребу в осмисленні проблеми вихідної мультикультурності первнів міського культурного простору, так само, як відкритості й толерантності. Особливо чітко це спостерігається в постренесансному європейському міському просторі, який, відбиваючи мислення ери великих географічних відкриттів, по суті, будується вже не на вихідній архаїчній монолітній основі, а на діалозі різноманітних культурних чинників: релігійних, національних, соціальних, наукових, митецьких тощо. Увесь цей духовний комплекс в сучасній культурній свідомості найчастіше постає у форматі «міфу міста». Зокрема поширені наукові дослідження «міфу Риму», «міфу Києва», «міфу Москви», «міфу Петербурга», «міфу Праги», «міфу Венеції», «міфу Нью-Йорку» тощо. Категорія міфу у цьому казусі постає засобом місткого узагальнення: адже вона сьогодні отримала, врешті-решт, належний науковий статус.

Проблема вивчення «міфу міста» як своєрідної конденсації міської культури та методологічні принципи цього вивчення залежать від загальної концепції культури та погляду на шляхи її вивчення. Не можна сказати, що сьогодення філософія культури виробила такий методологічний інструментарій, тим більше, що тут доводиться інтегрувати дослідження з найрізноманітніших сфер знання. Спробуємо окреслити найбільш виразні «силові лінії» ситуації.

У ХХ ст. складається кілька таких концептуальних програм. Цікаво простежити, як поглиблювалася наукова думка, формувалися усе більш глибокі та результативні методології дослідження. Ця картина підводить вдумливого читача до розуміння руху самосвідомості суспільства, характеру та направленості його еволюції від соціологічно-статистичних узагальнень до досягнення обріїв філософії культури.

До початку ХХ ст. увагу місту приділяли якось спорадично, хоча подекуди були й спроби якихось узагальнень: принагідно тут можуть бути згадані російські вчені *К.Герман* та *К.Неволін*, які заклали підвалини типології міст Російської імперії. Втім впадає в очі, що справді наукове дослідження міста, з опорою на певну теоретичну базу, починається від рубежу ХХ ст. Саме тоді у світовій науці з'являються дослідження *Г.Зімеля*, прихильника «філософії життя», одного з фундаторів соціології та конфліктології, який вважав, що збагнути смисл буття можна лише через безпосереднє переживання індивідуальних форм реалізації індивідуумів та соціальних груп у культурі. А оскільки культура принципово відмінна від природи, де панує детермінізм, то *Г.Зімель* надавав великого значення «ігровим» формам поведінки людини, моді тощо, і пов'язував формування провідних напрямів духовного життя людини якраз зі значними культурними центрами [9]. Трохи згодом, проте знову ж таки у площині модернізації історичного мислення, у Франції формується т. зв. Школа «Анналів» (École des Annales) – згруповане навколо журналу «Анналі» (1929 – 1939) коло істориків (найвідоміші – *М.Блок*, *Л.Февра*, *Ф.Бродель*, *Ж.Ле Гофф*), які справили потужний вплив на вивчення історії, акцентуючи потребу в проблематичності та залученні цих суміжних наук; свою увагу вони зосередили на історичному

розвитку міста як цілісної системи в конкретних географічних умовах. Школа «Анналів» також зосередилась на вивченні масових ментальностей та їхній еволюції, та, що особливо важливо, спрямувала дослідника судити про життя епохи на основі створених в цю епоху митецьких образів, що безпосередньо спрямовує нас до ідеї міста як концепту.

Якщо раніше місто вивчалось в контексті інших явищ, у межах загальних комплексних праць з історії, економіки, географії і т. інше, то з кінця XIX ст. воно стає самостійним об'єктом дослідження. З 1920-х рр. воно осмислюється як соціологічний феномен; формується навіть особлива наукова дисципліна: соціологія міста. Саме в цю пору відбулося наукове визначення самого поняття «місто». Багато в чому визначили спрямування цих досліджень американські вчені Льюїс Мамфорд та Кевін Лінч. Л.Мамфорд, американський соціолог та фахівець з теорії та історії архітектури, підкреслював роль суб'єктивного фактору в формуванні вигляду та функціонуванні міста, нищівно критикував явища пригноблення індивідуальності в цій сфері та бездушність інженерно-технічного підходу до справи [24]. К.Лінч, автор книги «Образ міста», що набула дуже широкої популярності [11], був одним з найзначніших фахівців XX ст. з теорії містобудівництва та психології сприймання архітектури, що консультував багато міст та відповідних організацій у США та за кордоном. Якоюсь мірою вплинули на ситуацію й ідеї відомого французького географа XX ст. П.Клаваля, який підкреслив роль простору в соціально-економічних вимірах [10]. Особливо варто відзначити роль фундатора соціології М.Вебера, який виступив з працею «Місто», в якій подано дуже детальну конкретно-історичну панораму типів людських поселень від найдавніших часів (місто виробників, місто сільськогосподарське, споживацьке, політичне, економічне, місто-гарнізон; місто античне та місто плебейське; розглянуто особливості європейського та азійського міста) [5]. Цей напрямок має свою перспективу розвитку: відомий соціолог П.Сорокін писав, що соціокультурним факторам поступово надається дедалі більше ваги [19].

Зрозуміло, що, при зосередженості цих авторів у першу чергу на проблемах соціологічних, вони ніяк не обминали кардинальних питань культури і об'єктивно торували широкі шляхи нинішньому дослідникові філософії культури.

Характерно також, що і в післяреволюційній радянській країні, де ще не встановився лад тоталітарно-догматичного мислення, виникає у 20-ті рр., на хвилі ще вільного дослідження, низка праць М.Анциферова, у чомусь паралельних напрямку Г.Зіммеля, в яких, що важливо для нас, і подано формулу «міф міста» («Город как выразитель сменяющихся культур: Картины и характеристики», «Жизнь города», «Современные города», «Быль и миф Петербурга»). Наведемо дещо «ліричну» цитату з іншого дослідника цих років – І.Гревса: «Його (місто, Д.Ж.) варто зрозуміти як щось внутрішнє, цільне, як особливий «суб'єкт», збірну особистість, живу істоту, в «обличчя» якої ми мусимо вдивитися, зрозуміти його «душу», пізнати і поновити «біографію» міста», місто є осердям духовного життя місцевості [7, сс.249, 245].

Після Другої Світової війни, коли, зокрема, було зруйновано силу прекрасних міст, які втілювали ідею поступу культури, починається нова хвиля піднесення містознавства. З 1950-х рр. у центрі уваги постає вивчення конкретних аспектів міської культури на основі інтеграції методів різних наук. Формуються певні орієнтації досліджень: вивчаються міський спосіб життя у його відмінності від сільського життя¹; проблема міста як соціально-історичного та культурного феномена починає усе ширше ґрунтуватись на фундаментальних економіко-соціологічних засадах. Усе ширше враховуються розміри, вік і адміністративний статус міста, величина та склад міського населення, розвиненість соціальної інфраструктури, кількість та значущість установ культури. Було поступово науково осмислено проблему конкретно-історичного типу міста, хоч іноді з запропонованими класифікаціями сьогодні важко погодитися².

Проте важко сказати, що в результаті було вироблено якусь спільну методологію вивчення явища. По суті, кожний дослідник пропонує власні критерії аналізу міської культури, однак тут явно бере гору інерція домінування соціологічного підходу, звичного для минулих

¹ Так, місто, з точки зору М.Вебера, наприклад, має такі важливі характеристики: це замкнене велике поселення, якому притаманний постійний товарообмін, що є істотною складовою заробітку та задоволення потреб населення [5, с.335-336].

² Ось типова ситуація: Н.Галушкіна у своєму дисертаційному дослідженні намагалася виявити специфіку різних типів міст в історичні епохи – причому міст не лише тих, які реально існують, але й мислимих, «ідеальних», і пропонує такі «історико-культурологічні типи міст» – давнє місто, середньовічне та радянське [6, с.74-122].

десятиліть. Наприклад, метою роботи *Е.Орлової* є простежити, як міське середовище впливає на соціокультурну ситуацію [15], *О.Агєєва* розглядає місто водночас як «відособлене структурне об'єднання» та «частину й «дзеркало» всього суспільства», його основні функції та чинники формування, акцентуючи моменти співвідношення старого й нового в культурі міста та «аксіологічні аспекти» розвитку міста [1], *О.Ревіна* аналізує місто як багаторівневу систему організації соціо- та етнокультурного простору, з формуванням субкультур у сучасному місті та етнічностію як чинником ідентичності [18]. Плідними виявляються спроби поєднання соціологічного та філософського підходів. Так, *М.Паламарчук* не лише характеризує культурний простір та соціальний хронотоп міста, виявляючи специфіку їхніх проявів у сучасності, а й розглядає місто у річищі феноменологічного підходу – як об'єкт людського буття, що мислиться у свідомості [16]. *О.Філімонова* здійснює філософську рефлексію міста у просторовому вимірі, причому окремо докладно зупиняється на специфіці публічного та індивідуального просторів як структурних елементів міського середовища [22, с.134–178]. У дисертації *І.Тулганової* місто розглядається як соціокультурний простір, і до вивчення його пропонуються наступні підходи: ландшафтний, середовищний, соціологічний, антропологічний, культурно-семіотичний [21, с.11–12]. Усе це важливо й цікаво, однак не дозволяє досягнути справжньої панорамності у вивченні міфу міста.

Утім якщо ми говоримо про філософію культури як про науку, що досліджує форми міської культури як організації соціокультурного досвіду людства, який втілюється у способах організації людської поведінки та в артефактах, то варто, по-перше, взяти до уваги, що в інших «містознавчих» науках сумарно склалися такі основні напрями.

Так звана урбан-соціологія традиційно досліджує насамперед соціальний простір міста (*М.Вебер, Л.Хобхаузо, Е.Дюркгейм, В.Глазичев, В.Вагін, Л.Іонін, Б.Єрасов*). Продовжуються й традиції Школи Анналів: вчені зосереджуються на розвитку міста як цілісної системи в тих чи тих географічних умовах (започаткування *Ф.Броделя* та *Ж. Ле Гоффа* розвивають в Росії *В.Глазичев, Л.Коган*). Проте все ж таки тут не беруться до уваги суб'єктивно-індивідуальні фактори містотворення, психологія містянина.

З широким залученням методів семіотики – при опорі на позиції містобудівництва та мистецтвознавства – розгалужено описується організація міського простору, який фіксує традиції життя та побуту людей, соціальні та політичні ситуації, динаміку кордонів суспільного та приватного, запровадження у сталі й звичні межі нових проектів, зокрема митецького характеру, що покликані впливати на жителів міста й навіть змінювати їх психологію. Цікаво, що *Д.Фрісбі* стверджує: розгляд міста в якості тексту – «констеляція знаків та символів, що потенційно розшифровується» – був достатньо поширеним уже у XIX ст. [23, с.15]. Проте визначну роль у цьому процесі зіграли ідеї *Р.Барта*, який у своїй праці «Семіологія як пригода», присвяченій сутності семіології як найважливішої в рамках постмодерністської парадигми сфери теоретичного аналізу знаку, підкреслив: семіологія неминуче ставить проблему «місця, звідки говорять», і це саме та проблема, поза якою «не має смислу ніяка наука і ніяка ідеологічна критика» [4; див. також: 3]. Тим самим усталюється статус та авторитет міста як місця, де народжуються та оформлюються провідні ідеї. Це семіотичні дослідження *В.Топорова, Ю.Лотмана, З.Міну*. Сучасні дослідники плідно розвивають ці ідеї [див. напр.: 13]. Як зазначає *Н.Гришанін*, розвиток культурології в Росії багато в чому стимулювало звернення до ідей та методів Тартусько-московської школи (праці *Ю.Лотмана, В.Топорова, Б.Успенського, В.Іванова, А.П'ятигорського* та ін.); семіотичний підхід, ідеї та методи, вироблені представниками школи, дали імпульс розвитку російської науки про культуру <...> Семіотична модель міської культури, що включає структурні елементи тексту, символу, міфу, є затребуваним напрямом дослідження культури міста й потребує подальшої розробки. Особливо ж в епоху переважаючого в постмодернізмі дискурсу суб'єктивізму повернення до фундаментальних цінностей культури, втілених у символіко-міфологічній системі, не дає розпастися образу культури на окремі локуси та служить «стрижнем» для збереження цілісності й подальшого розвитку культурної самобутності [8]. *О.Сімонова*, наприклад, розглядає місто як сукупність знакових систем, які в умовах полістилістичності можуть вступати в суперечність чи, навпаки, співіснувати гармонійно, і за допомогою цієї міської семіотики можна не лише організовувати, а й програмувати поведінку людини в урбанізованому суспільстві [19]. Проте структурно-семіотичний підхід не включає аналізу сфери ідеології, яка потужно впливає на структуру міста й психологію його жителів.

Окрему групу становлять праці, спрямовані на вивчення архітектурно-естетичного образу міста (традиції *К.Лінча* й *П.Клаваля* продовжили дослідження *Д.Лихачова, А.Іконнікова* та

інші.). Зрозуміло, що це, як правило, – яскраві, побудовані на мистецтвознавчому аналізі архітектурних пам'яток розвідки. Все частіше видаються колективні праці, в яких йдеться про різні важливі аспекти проблеми міського культурного простору. Так, у репрезентативній збірці статей «Архитектура и культура» (рос. мовою) досліджуються культурно-екологічні аспекти вивчення міського середовища, інтелектуальний суверенітет архітектури, розвиток ігрової концепції простору в теорії архітектури, монументальний живопис в інтер'єрах сучасних суспільних будівель тощо [2]. Чимало ґрунтовних досліджень сьогодні присвячується дуже конкретним історико-культурним аспектам проблеми, яку ми розглядаємо. Такі дослідження, попри свій «вузький» характер, також містять чимало важливого матеріалу. Проте постановка проблеми у формулах типу *Архитектура и культура* сумнівна: хіба ж архітектура не є складовою частиною культури? Тут домінує виключно естетичний аспект, без якого, зрозуміло, не обійтися, однак естетичне мусить знову-таки сполучатися з етичним та ідеологічним моментом: собори, наприклад, будувалися не лише «для краси» – вони були вмістилищем духовного пошуку тієї чи тієї епохи та матеріалізували відповідні релігійні (а часом і політичні) концепції.

В останні роки формується новий специфічний підхід до вивчення міста – психогеографія, насичений лірико-суб'єктивним пафосом і особливою увагою до митецької атмосфери міста. Такий вимір притаманний розвідкам, в яких проводяться соціально-психологічні дослідження міста, образу міста в різних соціальних групах, суспільній думці, міських традицій [17]. Та при всій змістовності й насиченості такого матеріалу він виглядає загалом інертним, який тільки мусить стати опорою для широких узагальнень.

Реалізуючи прагнення зрозуміти загадкову «душу міста», дослідники починають виявляти цікавість і до «метафізичного» аспекту. Характерний такий пасаж сучасного вченого: «Отже, міста завжди мали якусь метафізичну ауру, яка слабшає чи посилюється з часом. Ступенем вираженості цієї аури, як ми вже говорили, багато в чому визначається здатність або нездатність міст породжувати пов'язані з ними супертексти. Саме наявність метафізичного забезпечує можливість переведення матеріальної даності в сферу семіотичну, у сферу символічного означування, і, отже, формування особливої мови опису, без чого немислиме народження тексту» [12].

Особливо виділяємо розвідки, в яких здійснено **спробу системного дослідження, що враховує сукупну дію усіх цих факторів**: це дослідження *М.Анциферова* «Душа Петербурга» та *М.Кагана* «Град Петровий в історії російської культури», в яких культуру міста розглянуто як інтегруючу динамічну єдність, живу ієрархію, взаємозв'язок всіх складових частин цієї системи. Серед новітніх не можна не згадати дисертацію *М.Міхельсон*, серцевиною якої є ідея про важливість системного дослідження міста та міждисциплінарної парадигми досліджень міської культури у контексті синергетики [14, с.14-17]. Однак досліджень дуже бракує.

Висновок. Увесь цей духовний комплекс у сучасній культурній свідомості сьогодні найчастіше постає у форматі «міфу міста», яке постає як інтеграційний символ культури тої чи тої спільноти, національної чи міжнаціональної. Це вже справді рівень філософії культури. Очевидно, що це поняття не можна обмежувати виключно історією того чи того населеного пункту, описом його пейзажно-архітектурного простору або аналізом міського фольклору; поняття міфу міста – набагато складніше. Засаднича в цій ситуації проблема міського топосу хоча й усвідомлюється як особливо важлива, та спроби підступити до неї часто обмежувалися інерцією позитивістського за своєю суттю соціологічного мислення XIX-XX ст., до того ж ускладненого різними ідеологічними заборонами. З іншого боку, архетип міста реалізується в різних культурах і різних ідейно-естетичних системах по-різному, залежно від настанов конкретної групи або індивідуума. Отож, культурний *міф міста* – це й узагальнений образ цього міста, і система уявлень, які в сумі своїй творять цей образ.

Видаються перспективними подальші інтегруючі наукові розвідки в напрямку системного дослідження цієї проблеми.

Література

- 1.Агеева Е.С. Город как социокультурное образование (функционально-типологический анализ): дис. на соиск. науч. степ. д-ра философ. наук: 24.00.01 «Теория и история культуры» /Елена Юрьевна Агеева. – Н. Новгород, 2005. – 355 с.
- 2.Архитектура и культура: сб. ст. /ВНИИ теории архитектура и градостроение; сост. И.Азизян. – М.: ВНИИТАГ, 1990. – 200 с.

-
3. Барт Р. Основы семиологии /Ролан Барт //Структурализм: «за» и «против»: сб. ст.: [пер. с англ., франц., нем., чеш., пол., болг.] /Под ред. Е.Я.Басина, М.Я.Полякова. – М.: Прогресс, 1975. – С.114-163.
 4. Барт Р. Семиология как приключение /Ролан Барт //Arbor mundi /Мировое древо. – 1993. – № 2. – С.76-99.
 5. Вебер М. Город /Макс Вебер //Вебер М. История хозяйства. Город; [пер. с нем.]. – М.: Конан-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – С.333–488. – (Публикации Центра Фундаментальной Социологии).
 6. Галушина Н.С. Город как объект культурологического исследования: дис. на соиск. науч. степ. канд. культуролог. наук: 24.00.01 «Теория культуры» /Наталья Сергеевна Галушина. – Спец.: 24.00.01 – Теория культуры. – М., 1998. – 153 с.
 7. Гревс И.М. Город как предмет краеведения /Иван Михайлович Гревс //Краеведение. – 1924. – № 3. – Т.1. – С.245-258.
 8. Гришанин Н.В. Текст, символ, миф в семиотическом анализе городской культуры: автореф. дисс. на соиск. науч. степ. канд. культурологии: 24.00.01 «Теория и история культуры» /Гришанин Никита Владимирович. – СПб, 2007. – 22 с.
 9. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь /Георг Зиммель //Логос. – 2002. – № 3–4. – С.23-34.
 10. Клаваль П. Пространство в географии человека /Поль Клаваль //Новые идеи в географии. Вып. 1. М.: Прогресс, 1976. – С.234-250.
 11. Линч К. Образ города, сост. Иконников А.В. /Кевин Линч; [перевод с англ. В.Л.Глазычева]. – М. Стройиздат 1982. – 328 с.
 12. Меднис Н.Е. Сверхтексты в русской литературе [Электронный ресурс] /Н.Е.Меднис. – Режим доступа: rassvet.websib.ru/text.htm?no=35&id=5.
 13. Михельсон М.О. Город как объект семиотического исследования /Мария Олеговна Михельсон //Человек и Вселенная. – 2006. – № 3 (56). – С.153-159.
 14. Михельсон М.О. Междисциплинарный подход к изучению городской культуры: автореф. дисс. на соиск. науч. степ. канд. культуролог. наук: 24.00.01 «Теория и история культуры» /Мария Олеговна Михельсон. – СПб, 2009. – 20 с.
 15. Орлова Э.А. Современная городская культура и человек /Эльна Александровна Орлова. – М.: РАН Институт философии: Наука, 1987. – 193 с.
 16. Паламарчук М.Л. Город как социокультурный феномен: автореф. дис. на соиск. науч. степ. канд. философ. наук: 09.00.11 «Социальная философия» /Максим Леонидович Паламарчук. – Архангельск, 2009. – 21 с.
 17. Пидодня Ю.А. Психологическая специфика образа города в различных социальных группах: дисс. канд. на соиск. уч. степ. психолог. наук: 19.00.05 «Социальная психология» /Юлия Анатольевна Пидодня. – Самара, 2006. – 203 с.
 18. Ревина Е.В. Мультикультурный город как пространство национальной идентичности: автореф. на соиск. науч. степ. канд. философ. наук: 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология, философия культуры» /Елена Викторовна Ревина. – Ставрополь, 2009. – 23 с.
 19. Симонова О.Б. Язык городской культуры: дисс. на соиск. науч. степ. канд. философ. наук: 24.00.01 «Теория и история культуры» /Оксана Борисовна Симонова. – Ростов-на-Дону, 2007. – 136 с.
 20. Сорокин П. Социокультурная динамика и эволюционизм /Питирим Сорокин //Американская социологическая мысль. – М.: Б. и., 1996. – С.372-392.
 21. Тулиганова И.В. Социокультурное пространство современного города: дис. на соиск. науч. степ. канд. философ. наук: 09.00.11 «Социальная философия по философским наукам» /Ирина Валерьевна Тулиганова. – Саратов, 2009. – 166 с.
 22. Филимонова О.Ф. Жизненное пространство города: концептуальные основания и ментальные структуры: дис. на соиск. науч. степ. д-ра философ. наук: 09.00.11 «Социальная философия» /Ольга Федоровна Филимонова. – Саратов, 2004. – 348 с.
 23. Frisby, D. The metropolis as text. Otto Wagner and Vienna's «Second Renaissance» /David Frisby //The Hieroglyphics of Space. Reading and Experiencing the Modern Metropolis /Ed. by Neil Leach. London: Routledge, 2002. – P. 15-29.
 24. Mumford L. The condition of man /Lewis Mumford. – N. Y.: Harcourt, Brace & Co., 1944. – 467 p.

Summary

Zhmundulyak D. Conceptual Bases to Study of the Problem of «Myth of the City». The article is devoted to the formation in the sphere of philosophy of culture the category Myth of the city, role of other scientific disciplines in its formation and integral connection of all branches of «citylogia» and identified key trends in methodological approach to this situation. Keywords: Myth of the city, forms of urban culture, multicultural city, methodology, comprehensive approach.

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ЗНАЧИМОСТИ В УКРАИНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Доказывается, что в украинском обществе постепенно создаются условия, актуализирующие доминанту субъективного, достаточную степень индивидуализированности и свободы, как предпосылки усиления и укрепления консолидирующей функции эстетического. Объединительный потенциал последнего не иссякает. Социум находится в процессе поиска адекватных и эффективных механизмов для его ассимиляции, направленных на формирование здоровых и разумных потребностей.

Ключевые слова: эстетическое, индивидуализированность, свобода, субъективное, искусство.

Обновление массового общественного сознания в бывшем Союзе начало именно искусство. Оно смело открывало негативы общественной жизни и одновременно рисовало образ будущего, как желаемого. Искусство пробуждало волю, поднимало ожидания советских людей значительно выше образцов, навязываемых тогдашней идеологией. В жизнь властно входила «гласность», начиналась «перестройка» [1, с.128]. Последняя почти четверть века продолжается в украинском обществе, в котором сегодня весьма распространена и небезосновательно тревога по поводу гуманитарной катастрофы и культурного коллапса. Искушение и интоксикация материальными продуктами, глобалистика и реформирование общества – обусловили разную реакцию культуры, которая, порой переоценивая ценности и адаптируясь к новым реалиям, по-прежнему, но не всегда адекватно влияет на происходящие цивилизационные процессы. Например, колоссальный консолидирующий потенциал эстетического остаётся существенно не задействованным на огромном социокультурном пространстве. Каково содержание и характер этого потенциала и как его оптимально активировать?

Эстетическое имеет множество толкований. Сфера его проявления распространяется на всё бытие человека, что даёт основание считать эстетическое, наряду с этическим и религиозным, исходным антропологическим измерением общества [2, с.104-105]. Иными словами, эстетические ценности имеют общие характеристики с ценностями этическими и религиозными, которые все в равной мере являются подлинно общечеловеческими и составляют ядро духовной культуры.

Взаимоотношения человека с миром свидетельствуют о том, что любое явление и предмет, могут стать объектом эстетического восприятия в системе категорий – прекрасное и безобразное, возвышенное и низменное, гармоничное и дисгармоничное, трагическое и комическое. Всё дело в условиях восприятия, нормативных и психологических установках, субъективных вкусах и предпочтениях, и даже в настроении, душевном состоянии. Все эти факторы процессуальны, динамичны и ситуативны. Поэтому одно и то же развивающееся явление в разных пространственно-временных обстоятельствах может оказаться (или не оказаться) в ракурсе или фокусе эстетического интереса [3, с.61-71]. Например, страшно находиться вблизи разбушевавшегося океана или низвергающего лаву вулкана, но как они прекрасно могущественны на расстоянии, как и большинство природных стихий!

Теоретическое осмысление природы эстетического возможно лишь на уровне существенно относительных закономерностей, тенденций, типологических моделей, мотивированной интерпретации культурных парадигм, национальной ментальности. Выделить же универсальные объективные свойства как эстетически значимые – проблематично.

М.Хайдеггер доказывал, что особенность гуманитарного знания состоит в том, что оно «чтобы быть точным, – должно быть нестрогим» [4]. В том же духе высказался М.Вебер, полагавший, что не существует «совершенно объективного» научного анализа культурной жизни, независимого от «особых точек зрения». Слишком бесконечен и подвижен предмет исследования, в котором познаётся только его «конечная часть». Культурные значения и их причины непознаваемы в системе законов и понятий, ибо соотнесены с ценностями. Объективно возможно лишь конструирование связей, которые представляются нашей фантазии достаточно мотивированными, хотя они не носят характер долженствования и образца. Инвариантной конструкцией реальных феноменов культуры выступает «идеальный тип» –

абстрактное средство соотнесения с бесконечно разнообразными феноменами, которое можно трактовать как ценностный критерий.

Целенаправленная фантазия и доступность субъекту лишь «конечной части» процесса образования эстетической ценности, подводит к выводу об определяющей роли в этом процессе субъективного. Когда нечто переходит в разряд ценности, оно наполняется смыслом. Становясь объектом эстетического отношения, вещь теряет свойство объективности. Любое явление потенциально заключает в себе возможность обрести эстетический модус. Свойства предметов могут трансформироваться в эстетические, но только при определённом и непосредственном участии субъекта их восприятия. Итак, проблематично наличие объективно существующих эстетических свойств, но однозначна абсолютная доминанта субъективного в образовании эстетических ценностей.

Согласно двум равноценным и конкурирующим мировоззрениям – религиозному и секулярно-атеистическому, – природное совершенство и гармония сотворены Богом либо явились результатом эволюции. Человек повсюду находит красоту и гармонию. Сфинксы, кентавры, драконы – всё это в равной мере эстетические ценности, несмотря на малопривлекательные их оригиналы, если вообще они есть.

Убедительное определение универсального, инвариантного критерия эстетического качества дал И. Кант [5]. Это «незаинтересованность суждений вкуса», «целесообразность без цели», при которых возникает чувство удовольствия, не отягощенное прагматическими интересами и целями. Кант определил условие, при котором эстетическое актуализируется. Философ шёл от субъекта, чьё незаинтересованное отношение к объекту, отсутствие практической цели являлось обязательным условием. В природе всё целесообразно. Возникнет ли чувство целесообразности в отношении с объектом? Зависит это от конкретного индивида, его эстетического опыта, вкуса, художественных пристрастий, психологической настроенности. От этого, в свою очередь, зависит, испытает ли он эстетическое удовольствие, наслаждение. Способность судить о предмете на основании чувства удовольствия или неудовольствия определяется вкусом, который развивается и воспитывается. Причём в этом формировании и воспитании задействовано всё окружение индивида – общество, коллектив, семья, система образования, СМИ и т.д.

Эстетические ценности существенно отличаются от иных ценностей. Первые артикулируются формой, символом, метафорой. Это всегда чувственно-конкретное образование – видимое, слышимое, зачастую со «смещённым» содержанием посредством переакцентировки формы, её элементов, идеализации, символизации, – вообще, разного рода преобразований в материальном мире или в образах-представлениях. В контакте с воображением, ассоциациями вещь обретает новый язык, знаковость, смысл, становится «красноречивой», форма выразительной. Именно «область выразительных форм, данных как самостоятельная и чувственно непосредственно воспринимаемая ценность» является предметом эстетики [6, с.454-478].

Непосредственное чувственное восприятие и созерцательное отношение – непреложное в эстетике. В таком восприятии-отношении включается и функционирует весь психофизиологический аппарат индивида. Спектр эстетических переживаний так велик, что личность в этом процессе может проявиться во всех своих жизненных ипостасях. Некоторые специалисты считают, что такая степень полноты эмоционально-психологических состояний совершенно несвойственна другим областям жизнедеятельности человека, включая нравственно-религиозную.

Смысло-содержательные элементы, порождаемые отношением к предмету, не оказывают существенного влияния на механизм возникновения эстетического удовольствия. В этом плане прекрасное и безобразное в искусстве могут быть равновесными. Определяющим является предметно-чувственное выражение смыслов, язык, способ их представления, чувственное явление идеи. В этике и религии, напротив, форма вторична. Моральное реализуется волевым выбором, регулируется нормативными установками, общепринятыми правилами поведения. Нравственные оценки фокусируются преимущественно на внутреннем содержании человека, существеннее не форма выражения добра, а само его проявление. В отношении природы это тем более очевидно.

Но форма тоже может быть предметом этической рефлексии. Нередко первая оказывается мимикрией, средством маскировки, сокрытия подлинных побуждений и чувств. Но она не является самодостаточной: в этике она может обладать ценностно образующим свойством, но

собственно ценностью, как в эстетике, она стать не может.

Совершенство может быть любой ценностью, в зависимости от того, каким критериям и целям отвечает данное конкретное его проявление. Совершенное прекрасное, безобразное, комическое возможно в качестве эстетической категории. Но не всё смешное в действительности представляет собой эстетическую ценность. Безобразное в жизни – привилегия этики, в искусстве им занимается эстетика, объясняя, почему оно доставляет удовольствие. Стоит им поменяться местами – и не станет доброй половины искусства. Когда эстетика занимается возвышенным и героическим в поведении человека, она вторгается тем самым в сферу этики. Прерогатива эстетики – чувство возвышенного, порождаемое явлениями природы и грандиозными творениями человека. Люди часто нарушают эти границы, стирая специфику и природу ценностей.

В религии, в отличие от морального сознания, роль чувственных форм выражения более значима, поэтому религиозные ценности ближе к эстетическим. Но со стороны смысло-содержательной, составляющей основу религиозных ценностей, они ближе к ценностям этическим. Эстетические ценности в церковном пространстве способствуют отпавлению религиозных культов, нисколько не подменяя собой ценностей религии.

Важнейшим отличительным признаком эстетических отношений и оценок является их ни с чем несравнимая максимальная степень индивидуализированности и свободы. Объясняется это тем, что эстетические суждения основывается на глубоко субъективном чувстве удовольствия и неудовольствия. Оно мало поддаётся стороннему контролю и давлению, тем более, что часто возникает интуитивно, бессознательно, как озарение.

Эстетические суждения свободны от нормативных требований и всеобщих установлений. Да и сами нормы здесь весьма изменчивы. Отсюда исключительно высокая степень свободы эстетического выбора, который у каждого свой, независимо от распространённости той или иной ценности, её общепризнанности. В сущности, многозначность эстетической ценности – следствие субъективной свободы. Многообразие оценок обусловлено многообразием эстетических вкусов.

В этике несоответствие поступков принятым нормам поведения нередко чревато драматическими последствиями для индивида или группы, вплоть до того, что они могут стать изгоями в своём сообществе. Ничего подобного в мире эстетического невозможно. В разных социумах вполне благополучно сосуществуют художественная элита и почитатели массовой культуры. Подлинно высокое искусство, как и элитарное, более всего индивидуализировано, в то время как искусство «среднего» уровня – обобществлено.

В религии нарушение её догматов и заповедей вообще греховно. Характерно, что жёсткая нормативность распространяется и на религиозное искусство.

В истории не редко бывало, что нормативность искусственно, т.е. принудительно насаждалась. Примеры тому – пролеткульт, искусство нацистской Германии, метод соцреализма, фанатичное (или по политической целесообразности) навязывание национального или иностранного в надуманных (оторванных народа) схемах-поисках самоидентификации. Их объединяла общая особенность – декларирование идеи подчинения чувству долга, служение государству, власти. И в этом случае, искусство становилось совершенно не самоценным и не свободным.

Подобную нормативность не следует смешивать с национальными художественно-эстетическими традициями, условностью языка, изобразительно-выразительных приёмов, которые не ограничивают свободу индивидуальной интерпретации и оценки.

Искусство, вероятно, более всего культивирует индивидуальную свободу, соотносённую с внутренним миром человека, с его потребностью понять и выразить себя.

Особая ценность искусства состоит в том, что оно порождено индивидуальностью и индивидуальности же адресовано. Это делает его произведения уникально неповторимыми. При этом эстетическая ценность результатов деятельности актуализируется, возрастает по мере снижения, угасания интереса к их утилитарно-функциональным свойствам.

Дар общения с искусством, который дан не каждому, предполагает уединённость и интимность, тайну переживаний, радостей и тревог, самоисповедальный акт, глубокое погружение в себя. Для большинства искусство – широко распахнутое окно в мир, для меньшинства – это умом непостижимый путь к себе, тернистая «дорога к храму». Выбор здесь обусловлен индивидуальными потребностями и интересами. Есть экстраверты и интроверты

аудитории искусства. Первые, как правило, тяготеют к массовому искусству, ценностное качество которого во многом определяется степенью воплощённости идеала, мечты. Вторые обычно предпочитают высокую классику, авангард. К ним примыкает художественная элита, для которой характерен позитивный эскапизм, уход от повседневной реальности, индифферентное отношение к идеалу, мечте. И те, и другие в соответствии со своими устремлениями обретают духовную свободу. Это их объединяет.

Сами по себе мысли, идеи, независимо от их качества, не имеют никакого значения с точки зрения эстетической ценности. Т.е. искусство не знает открытий в содержании, все художественные открытия касаются формы.

В эстетическом приоритетны субъективное и особенное как формообразующие факторы. Художник «оперирует» явлениями, ученый – сущностями. В произведении первого не извлекаются сущности, закономерности из многообразия явлений и случайностей. Там, как и в действительности, сущность и явление синкретичны. Более того, в явлении часто намеренно утаивается то, ради чего создавалось произведение. «Искусство подражает природе и в той ловкости, с какой она скрывает от нас связь своих явлений» [7, с. 138]. В религии сокрыт Божий Дух, в искусстве – тайный замысел художника. Явление в искусстве, будучи элементом формы, суть непосредственно данный в восприятии материально структурированный образ (мысли, идеи, чувства). Парадоксально скрывая явление, искусство выражает сущее. Его постижение требует воображения и эстетической культуры.

Аналогичную роль играет случайность в искусстве. Художник намерено создаёт иллюзию случайно складывающихся обстоятельств и судеб, неожиданных сюжетных поворотов, конфликтов, развязок. Вследствие этого художественное восприятие обретает полноту чувствований и переживаний. «Целесообразность в произведении изящного искусства, хотя и предумышленна, тем не менее, не должна казаться преднамеренной, т.е. на изящные искусства надо смотреть как на природу, хотя и сознают, что оно искусство» [8, с.322]. Чтобы в книге можно было бы жить – она, как хороший дом, должна быть немного неприбранной. «Необязательное – воздух искусства» – говорил кинорежиссер С.Герасимов. Случайность (или её видимость) в искусстве – специфически художественная форма проявления сущностно-необходимого, коим является авторский замысел. «Искусство нам дано, чтобы не умереть от истины» [9]. Художник не претендует на истину, по-своему интерпретируя её, обыгрывая, иронизируя, он не несёт за это никакой ответственности. В своих отношениях к ней он совершенно свободен.

Было время, когда искусство и наука чрезмерно сближались, вследствие чего считалось, что они, реализуя познавательные цели, в равной мере отвечают на вопрос «что». Различие усматривалось в способах отражения. Теперь же их чаще дистанцируют, понимая, что в искусстве важнее «как». Художественность отличает чувственно-созерцательная форма, выраженная в единично-конкретном, особенном, «видимости случайности». Качество художественности является результатом формотворчества. Благодаря чувственно-выразительной форме, мир художественного произведения предстаёт как праведный обман, видимость, «кажимость». О последней Гегель говорил, что «Наука отнимает у действительности черты кажимости». Возникающая эстетическая дистанция делает возможным приёмами акцентирования и комбинирования завести механизм катарсиса. Поэтому эстетическая реакция обусловлена, прежде всего, архитектурной произведением.

Вместе с тем, ошибочно недооценивать содержательность искусства, которое ввиду своей полифункциональности, представляет ценность коммуникативную, познавательную, нравственно-воспитательную и др. Словом, неправомочно два упомянутых вопроса («что» и «как») слишком разводить, но при обязательном условии, когда под «что» подразумевается субъективный мир художника, его чувства, личностные смыслы, отношение к миру. Не случайно, поэтому в целях распространения разных идей часто обращаются к искусству.

Под таким углом зрения обратимся к иконе и рассмотрим на её примере сближение эстетических и религиозных ценностей при явной разнонаправленности их функциональных свойств.

Иконография – бифункциональна, в ней органически сосуществует культовое и художественное, но главенствует религиозное содержание. Эстетическое безусловно присутствует, но не оно определяет значимость иконы. Тезис «иконой не любуются, ей молятся» является магистральным в отношении всего культового искусства – архитектурного,

скульптурного, живописного и музыкального.

Культовое произведение не всегда художественно ценно. Одни иконы – творения Рублёва и Дионисия, другие – товар простого ремесленника.

Итак, в классической иконе «паритетно» религиозное и эстетическое, но её бифункциональность может вызывать конфликтную реакцию. Так, сегодня дискутируется вопрос о статусе историко-культурных памятников, религиозно-церковной атрибутики. С одной стороны церковь, с другой – светские институты (музеи) предъявляют свои имущественные права на культовые ценности. Здесь важно ясно понимать, что с т.зр. богословия культура является следствием религии. «Культура, – писал П.Флоренский, – боковые побеги культа» [10, с.641- 642].

Религиозное сознание автономно. Но сознание каждого индивида, в том числе и глубоко верующего, неделимо. Поэтому молящийся не может не ощущать воплощенной в иконе красоты, которая для него – эманация Божественного света, небесный исток прекрасного. Но это не умаляет его эстетического чувства. Мирянин видит в иконе, как и в храмовом зодчестве, фреске, мозаике, прежде всего произведения искусства. Он с почтением относится к сакральному сюжету, хотя основное его внимание сосредоточено на художественных качествах рукотворного человеческого творения. Он наслаждается цветовой гаммой, композиционным совершенством, изысканным вкусом автора, который ему интересен как личность. Неотторжимы – «Преображение» и Феофан Грек, «Троица» и Андрей Рублёв. Приоритеты разные, но объединяет единое – потребность в духовно-возвышенном, прекрасном. И происходит это благодаря художественно-религиозной ценности культовых предметов.

Ещё с язычества вера и искусство, взаимопроникая друг в друга, одарили мировую культуру непреходящими духовными ценностями. Яркое тому свидетельство – скульптурные изваяния античных богов. Молельные дома, мечети, буддистские и христианские храмы являют собой образцы высокой архитектуры.

Сегодня церковь сближается с модернистским искусством в архитектуре, скульптуре, фреске, музыке. Такая терпимость к современному искусству свидетельствует о признании церковью особой значимости для неё эстетических ценностей и необходимости (важности) их постоянного или, по крайней мере, периодического обновления. Конечно, церковь, рассматривает искусство как средство, но и как средство оно самодостаточно. Конечно, не все церкви сближаются с модернистским искусством. Так, Православная Церковь, в т.ч. УПЦ, весьма традиционна в своей ортодоксально-канонической самодостаточности (понимании Святынь, исторической миссии и т.д.). Поэтому Православная Церковь достаточно осторожна и сдержана в сближении с модернизмом во всех его проявлениях.

В мире духовного есть три сферы человеческого бытия, относительно свободные от логики. Это – красота, вера и нравственность. Эти прародительницы муз навечно легли в основание культуры. Не случайно великие пророки, художники и дерзновенные проектанты идей, религиозных или эстетических, говорили о красоте и величии помыслов в мире земном и горнем. Творцы создавали, плебеи делили, догматики спорили, а подлинные вера и красота возвышались и возвышаются над мелкими страстями. Один приходит к своей иконе в храм, другой идёт на встречу с ней в музей. Каждый находит то, что ищет там, где в силу исторических обстоятельств нашли свой приют предметы их поклонения и интереса.

История искусства и эстетическая теория до XX века свои ценностные параметры сопрягали преимущественно с познавательной природой творчества. В лексике мыслителей и художников преобладали понятия мимесиса, подражания, воспроизведения, отражения. Искусство сравнивали с зеркалом, обращённым к внешнему миру. Оно отображало всё прекрасное и гармоничное.

В XX веке эстетическое сознание резко повернулось к внутреннему миру человека. Главенствующей стала идея самовыражения художника. Такая перемена в ценностной ориентации искусства объясняется кризисом или трансформацией прежних идеалов, в особенности просветительских, обещавших благоденствие человеку и животворное преобразование общества и культуры. Такой поворот в общественном сознании предвещали философы жизни, персоналисты и экзистенциалисты. Искусство перестало восприниматься как

ответ внешнего мира, как нечто вторичное. Напротив, всё чаще стала подчёркиваться его автономность, самоценность, самодостаточность, оригинальность художественной реальности.

Со второй половины XX века уверенно заявил о себе постмодернизм, в котором самодостаточность произведения достигла таких пределов, что оно практически не дистанцируется от внешнего мира и подобно древнему мифу стало такой же реальностью, как и всё вокруг. Т. Адорно заметил, что современное искусство часто отказывается от катарсиса, дабы публика не сопереживала трагическому, а испытывала бы его непосредственно на себе. В результате снятия эстетической дистанции между искусством и жизнью исчез и классический эффект катарсического воздействия, разрядки.

Постмодернизм отказался от ценностей классической эстетики. В нём аполлоническое вытеснилось дионисийским, гармоническая упорядоченность классических образцов сменилась дисгармоничностью и алогизмом. В художественном процессе отсутствует сколько-нибудь определённая творческая доминанта, как это было характерно для других культурно-исторических эпох. Зеркало искусства завертелось во все стороны, создавая калейдоскопические картины. Постмодернизм с его философией ризомности (деконструктивизма) отрицает структурную целостность форм, отдавая предпочтение мозаичности и эклектизму, энтропии, абсурду и хаосу.

В историко-эстетических реминисценциях, в диахромном звучании художественных идей прошлого и настоящего, сталкивая концепции и цитаты и манипулируя ими, постмодернизм предстал и преуспел как коллективный социальный пересмешник. Почти всё у него пронизано иронией, двусмысленностью, игрой без правил, в отличие от традиционного искусства, где у игры какие-то правила есть всегда. Поэтому, несмотря на свой нередкий скептицизм, постмодернизм: 1) приглашает в свои игры, отвлекая от однообразия будней и серьёзности жизненных проблем; 2) отвечает основным критериям искусства: есть и чувственно-созерцаемая форма, и «незаинтересованность суждений вкуса» [11, с.22-30].

В современное искусство активно вторгаются новые формы. Так, динамизация жизни, ускорение и усложнение социальной полиритмии способствовали рождению клипа, как явления межвидового искусства. Строгий хронометраж, множественная внутренняя трансформация, перетекание и зыбкость образов, неожиданная смена картин сделали клиповость востребованной в различных областях эстетического.

Феномен визуальной доминанты в искусстве и культуре известен давно. Сегодня он развился в новом идеографическом жанре, представляющем собой синтез изобразительного и словесного ряда. В частности, в творчестве А. Вознесенского это проявляется как идеографическая поэзия. Возникают так называемые видеомы, которые можно смотреть и читать одновременно, в результате чего рождаются новые художественные смыслы.

Суперполифонизм – явление художественных наслоений. Первый часто встречается в музыкальном, кинематографическом и изобразительном искусстве.

Искусство становится всё более камерным – явление симптоматичное с художественной и с экономической точки зрения. В театрах наблюдается отчётливая тенденция к дроблению, сокращению трупп, появлению малых сцен, с соответствующим репертуаром.

Знаком времени стала эротизация. Искусство вновь обратилось к телу. Такая история искусства переживала неоднократно, начиная с античности. Эротизация современного искусства в чём-то сродни ренессансным проявлениям, когда после средневековых запретов мир вновь почувствовал вкус гедонизма, в различных формах сохранившийся в классицизме, рококо и романтизме. Возможно, подтверждается мысль Н. Бердяева о том, что «всё подлинно гениальное эротично». Правда, современность в этом отношении часто далека от художественных высот предшествующих времён.

Исходной мерой антропологического измерения общества является не только материальный достаток, но и духовная развитость и зрелость, которые формируются и воспитываются. Знаменитые «Красота спасёт мир», «В человеке всё должно быть прекрасно...» останутся красивыми декларациями, пока на уровне общенациональных и государственных программ и их практических реализаций не включатся правовые и социально-экономические механизмы достижения нового качества жизни граждан. Демократическое, организованное, правовое общество способно созидать большинство

свободных, высококультурных, ярких личностей и индивидуальностей.

Чтобы сформировать и воспитать такое большинство необходимо: 1) признать духовную культуру приоритетной в развитии общества и, соответственно, существенно скорректировать комплексные усилия системы образования, воспитания, индустрии досуга, СМИ; 2) максимально удовлетворять эстетические потребности и вкусы разных социальных групп и слоёв; 3) культивировать: а) насыщенное духовным смыслом, возвышенное, классическое, элитарное искусство (идеалы и ценности взаимоотношений, воспеты в его шедеврах), которое максимально индивидуализирует; б) самобытные народные, отечественные, славянские, православные, христианские художественно-эстетические традиции; в) свободный эстетический выбор и индивидуальную свободу; г) гуманоцентризм.

Есть два рода ценностей, духовно освещающих жизнь – религиозные и эстетические. Одни дарованы, исповедующим Веру, другие – всему человечеству. Их консолидирующая функция потенциально огромна, по существу – неиссякаема. Исток этой неиссякаемости заключён в создании адекватных социокультурных условий для: а) освоения общечеловеческих эстетических ценностей; б) воспитания и формирования эстетических потребностей, соответствующих гуманоцентризму организованного общества; в) понимания того, что без Бога можно создать одно только безобразие, т.е. невозможно создать ничего красивого.

Литература

1. Андрущенко В.П. Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: Досвід соціально-філософського аналізу /В.П. Андрущенко. – К.: ТОВ «Атлант ЮемСі», 2005. – 498 с.
2. Бердяев Н.А. Смысл истории /Н.А.Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.
3. Андрущенко Т.І. Історико-культурні передумови становлення середньовічного розуміння естетичного /Т.І. Андрущенко //Нова парадигма: Журнал наукових праць /[Гол. ред. В.П. Бех]. – К.: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2006. – Випуск 58. – С. 61-71.
4. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство /Ю. Габермас. – Львів: Літопис, 2000. – 318 с.
5. Кант И. Соч. в 6 т. /И. Кант; [под. общей редакцией В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, И. Ойзермана]. – М.: Мысль, 1963-1966. – Т.1 /редактор первого тома А.В. Гулыга. – М.: Мысль, 1963. – 654 с. – (Серия: Философское наследие).
6. Оганов А.А. Эстетические идеалы /А.А. Оганов //Философия: Университетский курс; [под общ. ред. проф. С.А. Лебедева]. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. – С. 454-478.
7. Дидро Д. Беседы о «Побочном сыне» /Д. Дидро //Собр. соч.: В 10 т.; [под общ. ред. И. К. Луппола]. – М.; Л., 1935-1947. – Т. 5. – М.; Л., 1936.
8. Кант И. Критика способности суждения /И. Кант //Сочинения: в 6 т.; [под. общей редакцией В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, И. Ойзермана]. – М.: Мысль, 1963-1966. – Т.5. – М.: Мысль, 1966. – С. 161-564.
9. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла; Казус Вагнер; Антихрист; Ессе Номо: Сборник /Ф.Ницше; [пер. с нем.; худ. обл. М.В. Драко]. – М.: ООО «Попурри», 1997. – 544с.
10. Флоренский П.А. Имена. Иконостас. Столп и утверждение Истины /П.А.Флоренский //Сочинения: в 4 т.; [сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева) и др.; вступ. ст. игумена Андроника (А.С. Трубачева)]. – М.: Мысль, 1994-1998. – Т.1. – М.: Мысль, 1994. – 797, [2] с.
11. Андрущенко Т.І. Постмодернізм як різновид текстової або знакової реальності /Т.І.Андрущенко //Нова парадигма: Журнал наукових праць; [гол. ред. В.П. Бех]. – К.: Вид-во НПУ імені М.П.Драгоманова, 2007. – Випуск 73. – С. 22-30.

Summary

Kovalevych V. Aesthetic to Meaningfulness in Ukrainian Society. It is proved that in Ukrainian society the terms actuality the dominant of subjective sufficient degree of individual and freedoms are gradually created. The pre-conditions of strengthening and strengthening of consolidating function of aesthetic are analyzed. Society is found in the process of search of adequate and effective machineries for his assimilation, directed on forming of healthy and reasonable necessities. Keywords: aesthetic, individual, freedom, subjective, art, expectation.

ПРАВА ЛЮДИНИ ЯК КРИТЕРІЙ ОЦІНКИ І ЛЕГІТИМАЦІЙНА ОСНОВА СОЦІАЛІЗАЦІЇ

Досліджується феномен прав людини як демократичної цінності, як основний критерій оцінки та легітимацийне підґрунтя позитивного права в контексті соціалізації людини.

Ключові слова: легітимација, оцінка, права людини, право, соціалізація, філософія права, цінність.

Коли сьогодні обговорюють проблеми раціонально-практичної значущості права, коли запитують про принципи легітимациї сучасного права, то завжди натрапляють на тему прав людини. На концепцію прав людини покладений сьогодні тягар відповідальності, аналогів якому ми не знайдемо в інтелектуальному минулому людства.

Про захист прав людини заявляє більшість сучасних конституцій. Права людини розуміються сьогодні як критерій оцінки та легітимацийне підґрунтя позитивного права. Вони претендують на те, щоб слугувати достатнім критерієм розрізнення «правого» та «неправого» (Justum -injustum) права, справедливої та несправедливої політики. Будучи до-державними, до-конституційними, до-позитивними або радше над- (мета-) позитивними, права людини претендують на статус засадничих норм будь-якого позитивного законодавства. Права людини проголошено осердям і концентрованим смислом західної традиції. Їх проповідують з парламентських трибун, на круглих столах численних міжнародних конференцій, на шпальтах газет і на телевізійних каналах. Плюралістичний світ сьогодні відмовляється визнавати універсальну значущість істинних або тих релігій або метафізичних систем, однак робить виняток для концепції прав людини. Права людини та демократичні цінності «визначають сьогодні зону консенсусу». «Цей політичний консенсус навколо прав людини парадоксально, призводить до баналізації цих прав та нестачі законодавства» [5, с.219]. Деякі інтелектуали почали навіть розмірковувати про концепцію прав людини як про нову громадянську релігію [див.: 5, с.219-220; 6, с.40].

Під правами людини розуміють зазвичай права індивідів, що притаманні цим індивідам «за природою», а не на підставі їх належності до певної держави. Права, що притаманні людині на підставі її належності до певної держави, є громадянськими правами. Концепція прав людини виходить з ґрунтовної передумови: існують права, притаманні всім людям, оскільки вони є людьми. Тобто ці права глибинно поєднані з людською природою, з тими суттєвими рисами, які визначають humanitas людини. Збірне й родове поняття для прав людини та громадянських прав є поняття фундаментальних (основних) прав.

Чи насправді ідея прав людини має такий авторитет і таку силу, що спроможна стати у ХХІ столітті визначальним фактором вселюдського поступу? Чи є ця ідея достатнім легітимацийним ресурсом, що дозволить вибудувати систему нових стосунків між народами, здійснити просвітницькі прагнення «вічного миру»? Якщо ми відповімо ствердно, то одразу виникне інше питання: на чому тримається такий авторитет і така сила? Чи не можна вважати концепцію прав людини спадкоємницею християнської доктрини, або доктрини природного права, або ж емансипаторського пафосу Модерну (Просвітництва)?

Поставлені питання треба розглядати у трьох аспектах, на трьох різних рівнях. По-перше, треба виявити ідейні джерела концепції прав людини. По-друге, варто запитати про раціональні підстави зазначеної концепції (здійснити її філософський аналіз). Чи можна обґрунтувати права людини як мета-позитивні, загальнозначущі? Чи ці права можливо обґрунтувати лише як позитивні права, як результат консенсусу та широкої політичної згоди? В цьому випадку права людини є правами, обмеженими або зумовленими певною культурою, що ставить їх універсальність під сумнів. По-третє, важливо розглянути права людини в суто соціалізаційному аспекті.

Виникнення концепції прав людини було б неможливим без двох ідей, які сформувалися у двох культурно-історичних світах – у просторі греко-римського мислення і в традиції юдео-християнської релігійності. Античність сформувала ідею людини як раціональної істоти, що має на раціональних підставах будувати суспільне буття. Поняття у такий спосіб витлумачуваної істоти було пов'язане з теорією особистості, етичною доктриною доброчесного

життя та з правовою доктриною юридичної відповідальності вільної особи. Стоїцизм розвинув ці доктрини у величому контексті, проповідуючи вчення про універсальність людської природи (*humanitas*), космічних законів («природних» або «божественних» законів, що розумілися як підстави і критерії «людських» законів) та про універсальне громадянство у єдиній божественній державі («космополітизм»). Однак усі ці доктрини були пов'язані з концепцією природного рабства і дивно поєднувалися спочатку з еллінським, а відтак з римським почуттям переваги і винятковості. Ба, більше, поняття свободи, вільної істоти, були б неможливими без поняття рабства та залежності. Рабство ж історично передує свободі. Лише в аспекті феномену рабства люди отримали свободу – робити з іншими людьми все, що заманеться. Лише за умови рабства ідея класу вільних людей отримала власне значення [3, с.167].

У цьому контексті саме в Античності ми спостерігаємо розмежування (1) особистісної, (2) громадянської та (3) суверенної свободи. Свобода у першому значенні – це спроможність діяти на власний розсуд, не залежати від влади інших. Ми вільні, оскільки управляємо собою й іншими. Свобода у другому значенні – це можливість брати участь у колективній державній владі (сьогодні ми б казали про індивідуальну та політичну свободу). Так, вільновідпущеник (раб, що отримав особистісну свободу), відрізняється від раба. І ці відмінності юридично закріплюються (у римському праві вільновідпущеники – *libertini* мають обмежені права і, за деякими винятками, залежать від своїх патронів). Грецька правова культура обмежує у правах також і чужинців. Наприклад, громадянин Атен вільний не лише щодо раба, а й щодо чужинця. Один з таких чужинців, Аристотель, не мав права власності у межах Атен (тож Лікей до його смерті залишався власністю міста). Можна казати про градацію поняття свободи (і несвободи): раб, вільновідпущеник, чужинець, жінка, громадянин. Саме ж поняття свободи розуміється різними групами вільних людей по-різному: селяни та ремісники цінують передусім громадянську свободу, аристократія найвище цінує владу, честь і славу, вільновідпущеники і чужинці (метеки) – персональну свободу [6, с.170].

Християнство сформувало ідею людини як образу Божого, що стало підставою для обґрунтування цінності внутрішнього життя й людської гідності. Християнство заявило про себе як про релігію свободи і цей пафос свободи стає творчим імпульсом всієї європейської традиції. Християнство – єдина релігія, що оголосила свободу найвищою метою. Бо мета християнства – відкуплення, звільнення від духовного рабства. У зв'язку з цим можна навіть казати про «сакралізацію свободи». Перемога християнства призводить до інституалізації свободи за доби Середньовіччя. Чи означає це, що саме християнська доктрина є джерелом концепції прав людини? «Якби така думка була абсолютно правильною та відповідала дійсності, тоді б християнство вже давно, а точніше, завжди повинно було б підтверджувати існування прав людини, інший дискурс був би просто зайвим» [8, с.70]. Проте, не є секретом, що католицька церква спочатку критично поставилася до концепції прав людини (а православна церква ще й сьогодні приймає цю концепцію з серйозними корективами).

Звертаючись до ідейних джерел концепції прав людини ми помічаємо певний парадокс. Хоча засаднича роль прав людини, пріоритет прав людини перед державою, вперше були зафіксовані у Французькій декларації прав людини та громадянина (1789), історики вказують на англо-саксонські джерела цієї доктрини. Проте, коректніше було б сказати, що в Англії був розроблений лише попередній проект концепції та основні ідеї такого проекту спиралися на домодерні, середньовічні джерела. Французька Декларація, хоча й імітує зовнішню форму Вірджинської декларації 1776 року, проте докорінно змінює зміст поняття «права людини» (які в англо-американських документах є нічим іншим, як «природні права»).

Велика Хартія вольностей (*Magna Charta Libertatum*, 1215), яка складається з 63 статей, була видана від імені короля Іоанна Безземельного для владнання суперечностей між станами та королівською владою. Акт про «хабеас корпус» (латинська формула судового наказу, в якому суд вимагав пред'явити заарештованого) (*Habeas Corpus act*, 1679) – це англійський закон, що гарантує недоторканість особи та захист від незаконного ув'язнення. Згадування про цю процедуру ми знаходимо з XV ст. Правителі та вельможі досить часто ув'язнювали своїх ворогів без судового розгляду. «Англія розробила засіб судового захисту проти цього зловживання – наказ про *habeas corpus*, що означає «ви повинні пред'явити (в суді) тіло (затриманої особи)». Коли цю особу представлено в суді, суддя може наказати звільнити її, якщо для її затримання немає юридичного виправдання» [1, с.28].

«Білль про права» (Bill of Rights, 1689) був першим документом, який закріплював вже наявні права та врегульовував стосунки між королем і парламентом. Ось кілька важливих тверджень. «Духовні та світські лорди і общини..., що зібралися нині як повне і вільне представництво цього народу, після серйозного обговорення... заради захисту і затвердження всіх старих прав і вольностей проголошують таке: (1) що претензії на правомочність призупиняти або перешкоджати виконанню законів на підставі королівського авторитету без парламентської згоди, є незаконними; що (2) вибори членів парламенту мають бути вільними, що (3) свобода слова, зміст дебатів і всього того, що відбувається у парламенті, не повинні давати привід до переслідувань або розглядатися у якомусь суді або місці, окрім як у парламенті».

Всі наведені документи є продуктами англійської політико-правової традиції та закорінені в «англійському звичаєвому праві» (common law). Останнє спирається на християнсько-середньовічний фундамент (ми це побачимо пізніше). Що ще характеризує ці документи? Їхня конкретність, прагматизм і практичність. Ми не знайдемо в них розгорнутої концепції «прав людини» (як не знайдемо взагалі будь-яких абстрактних тверджень).

Завершує цей поважний перелік так звана «Вірджинська декларація», що стала засадою американської декларації незалежності (Virginia Bill of Rights, 12.06.1776). Саме в цьому документі окремо виділені певні до-державні права, названі тут невід'ємними («невідчужуваними») і такими, що їх порушення з боку певного уряду робить цей уряд нелігітимним. 12 червня 1776 року представники штату Вірджинія створили документ, який 4 липня був прийнятий тринадцятьма колоніями як Декларація незалежності Сполучених Штатів Америки (Declaration of Independence) (авторство належить Томасу Джефферсону).

Американське розуміння рівності дуже мало стосувалося особи. Як влучно каже Розеншток-Гюсі, державні папери Америки писалися бездоганною мовою англійського парламенту. «Рівність» 1776 року все ще належала до англо-саксонського світу цінностей, тоді як «егаліте» 1789 року проголошувало індивідуалістичну природу особистості.

Коли деякі американці або англійці писали і говорили про «права людини», то йшлося про права такої людини, котра усвідомлює себе суб'єктом англійського звичаєвого права (саме в такому контексті розуміли себе й американські революціонери). Не дивно, що Французька Декларація так не подобалася багатьом поколінням англійців. Бо вони добре усвідомлювали: в абстрактних формулах цієї Декларації промовляє зовсім інший дух.

Сказане ставить нас перед проблемою раціонального обґрунтування прав людини. Ми побачили, що питання не просте, і коли прикриваються певними історичними документами, то часто читають їх поза контекстом. Проблема прав людини варто розглядати на трьох рівнях – онтологічному, антропологічному та суто юридичному.

Після Другої світової війни виникло питання про правові засади нового міжнародного порядку. І саме в цей час права людини усвідомлюються як фундамент такого порядку. Першим кроком затвердження прав людини як міжнародних, загальновизнаних політико-правових стандартів, було прийняття на Генеральній Асамблеї ООН Загальної декларації прав людини (Universal Declaration of Human Rights, 10.12.1948). Якщо читати Декларацію постатейно, крок за кроком то впадає у вічі велика кількість проблем, кої мають різне походження та різні контексти. Так, четверта стаття забороняє рабство, а шоста вимагає визнавати кожну людину суб'єктом права (що свідчить як про існування рабства у деяких регіонах, так і про те, що у деяких країнах не кожна людина наділена правосуб'єктністю). Поряд з визнанням сучасних соціальних прав, не втрачає своєї актуальності (надто після Другої світової війни!) давня боротьба проти катувань і жорстокого поводження з людиною (стаття 5).

Відзначимо ті твердження, що окреслюють умови гідності людини (право на свободу думки, совісті та релігії (стаття 18), право на свободу переконань та вільного їх вираження (19), право на участь у житті свого суспільства (21), право на самореалізацію (22-27), право на мир і справедливий міжнародний порядок (28). Притаманними є звороти «гідність і вільний розвиток людини», «гідне людини існування». Ці формули подобалися і подобаються не всім через свою загальність і юридичну невизначуваність. Дехто називав цей документ «розпливчастим», спробою «охопити неохопне» [3, с.286]. Однак не можна заперечувати його важливість і позитивну роль у розбудові нового світового порядку. «Загальна Декларація є однозначна: проголошених нею прав вона не надає, але визнає їхнє існування, бо вони вписані в саму сутність

людської особи та її гідність. От через що саме нікому не дозволено позбавляти цих прав свого ближнього, оскільки це було б насильством над його природою. Усі без винятку людські істоти мають однакову гідність» [2, с.3]. Другим кроком до затвердження прав людини як універсальних стандартів, було прийняття Генеральною Асамблеєю ООН (16.12.1966) Міжнародного пакту про економічні, соціальні, культурні права й Міжнародного пакту про громадянські та політичні права. Перший пакт вступив у силу 3 січня 1976 року, а другий – 23 березня 1976 року.

Ці конвенції, на відміну від Декларації 1948 року, мають зобов'язувальну силу. В Преамбулі до першого Пакту стверджується: «згідно зі Статутом Організації Об'єднаних Націй держави зобов'язані заохочувати до загальної та дієвої поваги до прав і свобод людини». У Преамбулі зазначається, що «визнання гідності, притаманної усім членам людської спільноти, [визнання] їх рівних і невід'ємних прав, є засадою свободи, справедливості й загального миру». Підтверджується, що «ці права випливають із притаманної людині гідності».

Окрім цих Пактів ООН прийняла ще низку конвенцій з прав людини. Ці конвенції стосувалися політичних прав жінок (1952), расової дискримінації (1965), дискримінації жінок (1979), катувань (1984) і прав дитини (1989).

Важливим документом є також підписана у Римі 4 листопада 1950 року Європейська Конвенція про захист прав людини і основних свобод. Її підписали члени Ради Європи (Конвенція була ратифікована і вступила в силу в 1954 році). У статті 19 зазначається: «Для забезпечення дотримання зобов'язань, що їх взяли на себе... Сторони... утворюються Європейська Комісія з прав людини... [і] Європейський суд з прав людини».

Пітер Джон пропонує взагалі розділити всі права людини (сформульовані в основних конвенціях ООН) на шість категорій. Найперша і часто найважливіша категорія – це право на життя. Друга категорія – це право на свободу (або низку свобод). Третя категорія – право на власність. Четверта категорія – права, що стосуються статусу особи як громадянина: національні та демократичні права. П'ята категорія – це права, що стосуються діяльності держави, особливо права, пов'язані з верховенством права та із здійсненням правосуддя, такі як право не бути безпідставно заарештованим і право на справедливий суд. Шоста категорія – права людини, спрямовані на отримання певних соціальних, економічних і культурних благ. Статус прав останнього класу є доволі спірним, «частково через те, що вони піднімають спірне питання соціальної справедливості, а частково через сумніви у тому, що їх можна розуміти як права людини. Чимало країн третього світу не мають сьогодні ресурсів для забезпечення зазначених благ. Тож хіба не безглуздо говорити людям, що вони мають права на блага, які неможливо їм забезпечити?» [7, с.298-299].

Концепція прав людини має відігравати важливу, навіть виняткову роль у формуванні нового соціалізованого порядку. Легітимізаційну кризу, що поглиблювалася впродовж всього минулого століття, подолати не вдалося. Як вже зазначалося, у праві йдеться про фундаментальний вимір людського буття, яке може розгортатися та здійснюватися у просторі, покладеному правилами практичного розуму (тобто у модусах раціональності та регулярності).

За умови втрати орієнтирів (на які суттєву мету спрямовує людина своє існування і самореалізацію?) також і позитивне законодавство перетворюється лише на інструмент. Проте при цьому варто пам'ятати, що кожен інструмент є корисним лише в аспекті «для чого», «заради чого». Без такого «для чого» навіть сокира втрачає свій смисл (на це вказує Аристотель – *De anima*). Так само і будь-яке позитивне законодавство спирається на певну (часто навіть неусвідомлювану) концепцію людини й людського буття. Право не може бути просто інструментом свавільного насилля. Воно потребує певних корективів, певного виправдання. У традиції така роль відводилася природному праву. Доктрина природного права поєднувала у собі теологічні, онтологічні й антропологічні імплікації.

Права людини не є західним продуктом; вони лише були відкриті в межах західної культури. І навіть на Заході ідея прав людини лише поступово набувала свого значення. Хіба суперечить, наприклад, ідея свободи та рівності всіх людей або заборона на катування, певним культурам або релігіям? Не права людини повинні міряти себе на мірку різноманітних традицій, а, навпаки, ці традиції повинні міряти себе міркою прав людини.

Якщо існують культури, які поки що не визнають подібних прав, то чи не вказує це на простий факт: в цих культурах існує щось, що треба змінювати? Якщо представники якоїсь релігії вдаються до насилля, до залякування, до військових дій, якщо вони вбивають людей заради вищих цілей, то чи не означає це просто спотворення релігійної ідеї? Наприклад, сьогодні тероризм отримує моральну легітимацію (як і в Російській імперії у другій половині XIX ст.). Чи означає це, що західні інтелектуали повинні докладати зусиль до вироблення спільної з терористами етичної доктрини, бо гуманістичну етику терористи, на жаль, не приймають? Інша справа, якщо права людини проголошуються у формі радикального ліберального проекту і відображають культуру конкретних народів. Тут уже питання до тих, хто формулює ці права, хто артикулює їх у певних термінах і зворотах.

Концепція прав людини пов'язана з онтологічною і антропологічною проблематикою. Варто запитати, чому ідея людини є «інтеркультурно значущою»? Попри усілякі «однак» ми повинні вказати на щось універсальне й самототожне в людині, з чим ми поєднуємо такі поняття, як «людське буття», «людська гідність» тощо. Завжди проголошення прав людини починалося з констатації людської гідності.

Висновки. Людина як особа є вільною істотою, що має автономну волю. Це означає, що особа здійснює себе у просторі самозаконодавства розуму. Самозаконодавство розуму є фундаментом і визначальним критерієм усіх позитивних людських законів. На ньому ґрунтується здатність людини визначати й артикулювати власне буття за допомогою правил. Буття людини – регулярний порядок співіснування. Свобода такої істоти є визначеною свободою (самовизначенням на засадах практичного розуму). Йдеться не про емпіричне, а саме про розумове визначення. В антропологічному аспекті це означає, що у своїх вчинках людина трансцендує емпіричні умови. Тобто, сутність людини – самотрансценденція. Буттєве самоздійснення людини не може бути лише емпіричним самоздійсненням (наприклад, досягненням матеріального добробуту). Спроба обґрунтувати людську гідність за допомогою винятково емпіричних факторів (наприклад, на утилітаристських засадах) приречена на фіаско. Про це свідчать дискусії та суперечки новітньої доби. Про це свідчить історія людської культури, яка є досвідом подолання емпіричної партикулярності та свавільної випадковості. У теологічному аспекті це означає: емпіричний вимір людини є недостатнім. Людина не може обґрунтувати норми та цінності з самої себе як світської, секулярної, зануреної в емпірію істоти. Теологічний аспект можна визнавати, а можна не визнавати. Однак він узгоджується з онтологічним і антропологічним аспектами.

Література

- 1.Бачинин В.А., Сальников В.П. Философия права. Краткий словарь /В.А.Бачинин, В.П.Сальников. – СПб.: Лань, 2000. – 400 с.
- 2.Габермас Ю. До легітимації через права людини /Ю.Габермас; [пер. з нім.]. – К.: Укр. філос. фонд, 1999. – 62 с.
- 3.Керимов Д.А. Методология права (предмет, функции, проблемы философии права) /Д.А.Керимов. – М.: Аванта+, 2000. – 559 с.
- 4.Ковлер А.И. Антропология права: [учеб. для вуз.] /А.И.Ковлер. – М.: Изд-во НОРМА, 2002 – 480 с.
- 5.Локк Дж. Два трактата о правлении. Книга вторая /Дж.Локк //Соч.: В 3 т. – М., 1988. – Т. 3. – 668 с.
- 6.Нанейшвили Г.А. Действительность права и опыт обоснования нормативных фактов /Г.А.Нанейшвили. – Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та, 1987. – 127 с.
- 7.Пашуканис Е.Б. Избранные произведения по общей теории права и государства /Е.Б.Пашуканис. – М.: Наука, 1980. – 271 с.
- 8.Попович М.В. Рациональність і виміри людського буття /М.В.Попович. – К.: Сфера, 1997. – 290 с.

Summary

Kulichenko V. Human Rights as a Criterion of Evaluation and Legislation of Basis of Socialization. The phenomenon of human rights in terms of democratic values as the main criterion for evaluating and legislation basis of positive law in the context of human socialization is considered in the article. **Keywords:** legislation, assessment, human rights, law, socialization, philosophy of law, value.

АНАЛІЗ АКСІОЛОГІЧНИХ ПІДВАЛИН ПІДХОДІВ ДО СПРАВЕДЛИВОСТІ В КОНТЕКСТІ ЗМІН СВІТОГЛЯДНОЇ ПАРАДИГМИ

У статті розглядаються аксіологічні характеристики основних підходів до справедливості, популярних у сучасному філософському середовищі. Зокрема, виділяються їхні світоглядні підвалини, серед яких – релігійні, етичні, економічні, політичні норми та постулати. Висловлюється думка про те, що превалювання у сучасному світі підходів до справедливості, заснованих на цінностях політичної, економічної свідомості та цінностях релятивістської етики пов'язане із секуляризацією культури, відмовою від дієвості абстракцій у традиційному філософському сенсі.

Ключові слова: світоглядна парадигма, універсалістський підхід, релятивістський підхід, інституціональний підхід, конструктивістський підхід, ідеалістичне, матеріалістичне, прагматичне, реалістичне тлумачення справедливості.

Основним маніфестом сучасної наукової раціональності є визнання нелінійності світу, поліваріантності, множинності його відношень, структур, зв'язків. Класична раціональність, що вирізнялася чіткою прямолінійністю, імперативністю та категоричністю, часто не могла дати відповіді на запити людського життя, особливо ті, що стосуються сфери гуманітарного та філософського розгляду. Звільнивши світ з-під влади закону, нова раціональність заново проголосила стару тезу про пріоритет суб'єктивності над об'єктивністю, випадку над правилом, хаосу над порядком.

При цьому стає все більш помітним панування принципу секуляризму і в питаннях, пов'язаних зі смисловиттєвою, ціннісною сферою буття людини. Зокрема, людство знову повертається до давньої проблеми «універсалій», в основі якої лежить протиставлення об'єктивного ідеального та суб'єктивного ідеального, протиставлення реальному і загальному – мисленню та індивідуальному. Принцип деконструкції Жака Дерріди, застосований до ідеальних понять – добра, зла, щастя – є по суті своїй новим номіналізмом, в якому заперечується сама наявність сталих, визначених, раз і назавжди встановлених критеріїв таких філософських феноменів. Людство поступово відмовляється від сліпої віри в абсолют, протиставляючи їй тверезу оцінку етичних цінностей як результату суспільного «договору».

У своїй роботі «Криза лібералізму» Г.Рормозер зазначає: «Ніцше звертав увагу на те, що нігілістичною є не та культура, котра стверджує, що не існує жодних цінностей, а та, котра переконана, що хоча і є немало значимих та високих цінностей, проте за ними немає реальності. Суворі дійсності протистоять їм безвідносно до будь-яких цінностей, вороже. Ніцше мав на увазі під нігілізмом антагонізм між двома сторонами: дійсність, позбавлена цінностей, з одного боку, і цінності, що не мають нічого спільного з дійсністю – з іншого. Настане момент, казав він, коли сучасне людство опиниться перед альтернативою: або упразднити дійсність, або цінності» [5]. Схоже на те, що цей момент якщо вже не настав, то настане найближчим історичним часом.

Якнайкраще ці новітні тенденції ілюструє аналіз аксіологічних підвалин сучасних концепцій справедливості у порівнянні із традиційним підходом, характерним для епохи класичної раціональності (під поняттям «традиційний підхід» тут слід розуміти підхід, орієнтований на загальнолюдський вимір цінностей, популярний у європейській філософії класичного зразка, тобто до кінця XVIII століття. Зміни парадигми філософського світобачення в бік некласичності слід в даному випадку розглядати як закономірний процес переходу суспільств від консервативної моделі світогляду до ліберальної).

Проблеми трансформації ціннісних орієнтацій під впливом зміни світоглядних моделей розглядаються у багатьох працях, деякі з яких спеціально присвячені справедливості. Зокрема, такий аналіз представлено у роботі М.Марчука «Справедливість і потенціал індивідуальної свободи», у статтях С.Сарновської «Гуманістичні орієнтири комунікативної етики», З.Шевченко «Актуалізація принципу індивідуалізму в аспекті відносин особистості та

суспільства», Х.Сувайдана «Концепт соціальної держави як варіант ідеї соціальної справедливості» та багатьох інших. У зарубіжній традиції XX століття найвідомішими є праці Дж. Ст. Мілля «Утилітаризм», Дж. Роулза «Теорія справедливості», К. Поппера «Відкрите суспільство та його вороги» тощо.

Згідно давньої максими, справедливість полягає в тому, щоб *кожен вчасно отримав те, що йому належить*. Проте і досі не розв'язаною лишається проблема – а як же визначити, що власне належить *всім і кожному зокрема*? «Давати кожному своє – це означало б: бажати справедливості і досягати хаосу» – писав Ф. В. Ніцше [10]. Незважаючи на цілком стале загальне значення цього терміну – *відповідність винагороди внескові* – існує ціла палітра концепцій справедливості, ґрунтованих на протиставності критеріїв об'єктивності та суб'єктивності.

Так, думки сучасних вчених щодо самого існування справедливості як реального феномену, «універсалії», розділяються – від ствердження справедливості як абсолютної загальнолюдської цінності та реально існуючої і досяжної схеми («ідея справедливості неспростовна; вона виростає із моральних законів, із законів розуму, та із самого життя має; справедливість – слово, повне трепету життя» – зазначає А. Барбюс [10]) до анігіляції самого поняття, вказування на неможливість реалізації справедливості у масштабах навіть найелементарніших людських відносин. Серед аргументів до останньої тези як нищівне і неспростовне висувається твердження, що «універсальні принципи та загальні імперативи (в тому числі і принцип справедливості – А. М.), які намагаються сформулювати філософи від Канта до Апеля, Габермаса та Роулза, залишаються до цих пір формальними та пустими» [6, с. 59-60]. Остання точка зору набуває все більшої популярності серед дослідників концепту справедливості. Все частіше також звучать застереження стосовно моральності самого принципу справедливості, – адже якщо мораль будується на гуманізмі, любові до іншої людини, то вона передбачає милосердя, а принцип справедливості чітко говорить про віддавання лише «належного», а не «зверх того, що належить».

Метою даної статті є висвітлення ціннісних підвалин сучасних концепцій справедливості у їхньому безпосередньому зв'язку із основними імперативами суспільної свідомості – релігійним, етичним, економічним та політичним, одні з яких втрачають популярність як ідеологеми, а інші, навпаки, її все виразніше набувають. На нашу думку, процес «секуляризації» справедливості відбувається передусім через знецінення у сучасному світі класичних світоглядних парадигм, побудованих, зокрема, на традиціях апеляції до Загального Блага, абсолюту. Такою є парадигма релігійного світобачення, альтруїстична парадигма частини етичних вчень, парадигма природного права тощо.

Класичний філософський підхід, на якому базується припущення про наявність загальнолюдських норм та критеріїв справедливості, певних орієнтирів, закладених у людську свідомість «природним чином» (Платон), «априорно» (І. Кант), отримав назву **універсалістського**. Власне справедливість уявляється в цій традиції як певна **універсалія, імператив**, «відношення між базовими онтологічними характеристиками світу» [7]. Платон назвав таку справедливість «справедливістю природи, у відповідності до якої Всесвіт являє собою порядок (Космос)». Слідом за Платоном назву «природна» дав такому типові справедливості й Арістотель. Згідно універсалістського підходу, інтереси «загального блага» (англ. total goodness) є не що інше, як універсальні інтереси, властиві необмеженому колу осіб, а не так звані суспільні інтереси (або ж групові інтереси більшості) [2]. Людина тут розглядається як представник *загального*, людства, який потребує рівно того ж самого, що і інші. Відповідно, основою цього підходу можна вважати антропоцентричні, гуманістичні, моральні, а в контексті суспільно-політичного світогляду – **консервативні** цінності.

Універсалістський підхід, отже, явно аксіологічно базується на цінностях абсолютистської морально-етичної та релігійної концепцій справедливості. Свобода в ньому підпорядковується рівності, право – обов'язку. Він заперечує правильність та виправданість впровадження чи перебільшення егоїстичного інтересу, який може зашкодити впровадженню чи дотриманню інтересу та благ Іншого (загалу). «Існують два першопринципа справедливості – нікому не шкодити і приносити користь суспільству» – писав Цицерон [10]. В такому ракурсі цінність суспільства стає вищою за цінність людської одиниці, яка йде проти його норм та

правил. Автоматично актуальними тому є в його межах міркування стосовно правової та соціальної справедливості.

Серед виразників універсалістського підходу до справедливості назвемо стоїків, Платона, Т.Гоббса, І.Канта, Г.Гегеля, А.Шопенгауера,. Спроби обґрунтувати спроможність універсалістського підходу до справедливості були популярними і у XX столітті. Так, підходи в загальнолюдському, глобальному контексті розроблялися М.Ганді, М.Кінгом, А.Тоффлером, А.Уайтхедом, Ю.Габермасом.

Цікавим виглядає в контексті універсалістського підходу особливий **соборно-колективістський (візантійський) підхід**, який виділяє російська дослідниця концепту справедливості В.Лапаєва. Йдеться про Росію, як явну наслідницю релігійно-містичних традицій християнської культури, що має, до речі, спільні філософсько-культурні та історичні корені із вченнями стародавнього сходу та античності. Зокрема, згідно нього, «спільне благо розглядалося як певний владарюючий над індивідом початок. Прихильники морально-релігійної течії, що домінували у вітчизняній (російській – А.М.) філософії і яких можна, вочевидь, розглядати у якості виразників деяких фундаментальних особливостей російського менталітету, трактували спільне благо як форму вияву морально-релігійних цінностей милосердя, правди, соціальної справедливості тощо, що стоять над індивідом. При цьому духовна свобода оцінювалась ними незмірно вище, ніж «утилітарна» свобода в суспільному житті» [2].

Об'ємно виражений універсалістський підхід до справедливості у Платона: «Хто справедливе вбачає у воздаянні кожному належного і тлумачить це так, що людина справедлива ворогам зобов'язана шкодити, а друзям приносити користь, той не мудрець, оскільки шкодити – справа зовсім несправедлива. <...> Твердження, що справедливість наказує приносити користь друзям, шкоду ворогам належить будь-кому з тих людей, котрі занадто покладаються на свою силу і володіють багатством» [10]. Універсалістський принцип справедливого розподілу благ в суспільстві окреслює і Конфуцій: «Коли в країні справедливість, соромно бути бідним та нікчемним; коли справедливості немає, соромно бути багатим та знатним» [10]. Вислів означає, що при дотриманні загальнолюдського закону справедливості не повинно бути такого явища, як необґрунтована нерівномірність розподілу, а при відсутності справедливості, навпаки, така нерівномірність є звичайним і закономірним явищем. Багатство і знатність оцінюються тут Конфуцієм як такі, які можуть бути отримані за рахунок спекуляції на інших, шляхом штучного перерозподілу благ на користь впливових осіб. Тобто фактично Конфуцій засуджує реально існуюче в багатьох суспільствах, зокрема, олігархічних, використання політичної влади чи суспільного становища, а також корупцію та подібні їй механізми як підстави для перерозподілу благ на користь можновладців, оцінюючи їх як аморальні, несправедливі. Тобто рівність можливостей постулюється як аксіологічна цінність універсалістського підходу.

Релігійно-етичні аспекти справедливості актуалізують в підсумку якість «права справедливості», апелюють до певного критерію або сукупності цінностей, які вважаються більш високими ніж ті, які знайшли відбиття у законодавстві. Таку справедливість можна назвати нормуючою, оскільки вона містить неписані норми поведінки, уявлення про належний рівень міжособистісних та суспільних відносин тощо. Інакшими словами, в релігійно-етичному аспекті справедливість постає як **ідеал** (релігія) та **ідея** (етика). Визнаючи справедливість моральною чеснотою, що реалізується у громадянському суспільстві як **принцип** побудови останнього (соціальна справедливість), вони одночасно апелюють до романтичних прагнень і тлумачать справедливість як певний **суспільний ідеал** (етична справедливість). На нашу думку, вдало звучатиме у стосунку до них термін «**ідеалістичні**». Вони не враховують або ігнорують реально існуючі в світі матеріальних відносин фактори «волі сильнішого». Ідеальним світоглядним та ідеологічним середовищем для вираження універсалістського підходу були такі ідеології, як консерватизм, тоталітаризм, комунізм.

На інших аксіологічних підвалинах побудовані популярні в сучасній науці концепції справедливості релятивістського плану. В них виразно окреслюються позиції релятивістської етики, економічного та політичного тлумачень справедливості, що лягають в основу індивідуалістських, а не колективістських, як у класичній парадигмі, моделей справедливості і є дієвими у демократичних суспільствах з ліберальною ідеологією.

В економічному контексті справедливість має значення «еквівалентності обміну (товарами, працею, послугами)» [8, с. 479]). Категорії, з якими співвідноситься економічна справедливість – багатство, прибуток, власність. Завдяки впливу у сучасному світі світоглядних орієнтацій лібералізму та пануванню ринкової економіки багатство тут трактується як закономірний наслідок вкладення ресурсів виробництва (капіталу, землі, праці) його власником. Вони, таким чином, є факторами накопичення багатства певною особою, і тому справедливою вважається ситуація, коли той, хто працює, має усе, а той, хто не працює, не має нічого.

У політичному плані справедливість тлумачиться як «грунтова підвалина функціонування соціально-політичних інституцій» [4, с. 337]). Найголовнішим критерієм політичної діяльності можна вважати «доцільність», яка залежить від багатьох зовнішньо- і внутрішньополітичних та суспільних факторів. Вагому роль в політичному житті відіграє також інтерес. Треба визнати, що утилітаристська етика є найбільш відповідною суті політичної діяльності моделлю світобачення. Політична сфера справедливості являє собою гібрид позачасової моральної необхідності враховувати біологічні, соціальні, матеріальні, духовні потреби кожного члена суспільства і кожної суспільної групи та ситуативної «вигідності», «користі» для групи «обраних». Тому з-поміж всіх регуляторів відносин справедливості політика найчастіше стає інструментом лобіювання приватних інтересів. Якщо в релігії така постановка питання неможлива, оскільки альтернативи гуманному поведінню не існує, то в політиці, як в системі керування людьми, думка про необхідність жертвувати чиймись інтересами розглядається як реальність.

Із сукупності настанов політичного та економічного позиціонування світу, міркувань утилітаристського, прагматичного характеру складається «релятивістський» підхід до справедливості. Одним із найвагоміших його постулатів є **справедливість нерівності**. Серед його речників – Д.Дьюї, М.Вальцер, А.Баер, Д.Ролз. Основна відмінність його від універсалістського підходу в тому, що він розглядає справедливість не як націлену на загальну цінність, а як цінність індивідуального плану, яку, відповідно, треба оцінювати і вимірювати з позицій: індивідуальності, унікальності особистості та її місії (в крайніх, радикальних формах релятивізму: Н.Макиавеллі, Ф.Ніцше, Дж.Ст.Мілль); групових потреб та інтересів (поміrkовані форми релятивізму: К.Маркс, Д.Роулз). Релятивістський підхід споріднений з соціал-дарвіністськими моделями суспільства, в яких основним критерієм соціальної успішності визнається право сильнішого. Він орієнтований на безперервну боротьбу за виживання, і бере до уваги насамперед не духовні заслуги, а матеріальні фактори. «Приземленість» ідеалів такого світогляду дає нам підстави назвати тлумачення справедливості в межах релятивістського підходу **матеріалістичним**.

Серед теорій справедливості, які складені в межах релятивістського підходу у XX столітті, слід виокремити як одну з найрадикальніших, постмодерністську [2, с.63], прибічниками якої є Е.Левінас, Ж.Ф.Ліотар, Х.Менке, А.Хоннет. Зокрема, Е.Левінас у працях «Гуманізм і анархія» (1961), «Важка свобода» (1963), «Гуманізм іншої людини» (1972) та Ж.Ф.Ліотар у праці «Стан постмодерну» (1972) висловили думку, що справедливість носить інтерсуб'єктивний характер й проявляється лише у тісному міжособистісному спілкуванні (щонайширше – у малих соціальних групах). Внаслідок цього вона не має і не може мати реального ментального навантаження в суспільній практиці, зокрема, не пов'язана з її політичною та правовою сферами. З огляду на це Н.Луман називає мораль та справедливість «втраченою парадигмою» [3]. Відсутність імперативу справедливості створює елемент стихійності у її трактуванні, який в гіперболізованій формі приводить до думки про неможливість втілення справедливості або взагалі про фіктивність її існування, тобто про справедливість як вигадку. Так, антропологічні філософські теорії XX ст., абсолютизуючи відносність етичних ідеалів, приходять у підсумку до проголошення «неможливості справедливості» принаймні у чотирьох формах: 1) неможливість справедливості як ідеї; 2) фактична неможливість справедливості; 3) неможливість справедливості в царині індивідуального життя; 4) неможливість справедливості у міжкультурних відносинах (Т.Рентш). «Пророк нового прагматизму» Р.Рорті «вважає марною ідею існування абсолютного чистого морального закону, який нібито диктує універсальні моральні зобов'язання. Вчений вважає, що лише раціональність дозволить знайти консенсус для співіснування без насилля, єдино корисний для утвердження справедливості, бо раціональність може «замінити ідею універсального

морального обов'язку поважати людську гідність ідеєю лояльності стосовно... людства» [7].

Найкомпроміснішим різновидом релятивістського підходу є *партикулярний* підхід (поширений у менеджменті). Він вказує на «необхідність пристосовуватися до культурних відмінностей; згідно з ним чесність досягається шляхом усвідомлення і зважання на культурні відмінності при ухваленні управлінських рішень» [11].

Наступний підхід певним чином антитетичний двом попереднім. Останні актуалізують справедливість як здобуток особистого або соціального самовладдя. В них акцент ставиться на справедливості, яка витікає з дій індивіда і поширюється через групову діяльність на суспільство. У наступному визначенні, яке належить Аристотелю і взяте з його «Політики», «поняття справедливості пов'язане з уявленням про державу, бо вона впорядковує засади політичного об'єднання. А правосуддя є мірилом справедливості. Отже, справедливість сама стає благом, яке розподіляється централізовано і забезпечується механізмами державного контролю, зокрема, правом.

Інше визначення, дане В.Сокуренком, акцентує як джерело справедливості (в даному разі – суспільного розподілу) не конкретно державу, а різноманітні суспільні інститути, одним з яких є право. «Соціальна справедливість – пише дослідник – це обумовлена природним правом загальнолюдська цінність, яка представляє собою захищені правом і всім суспільним ладом рівні можливості доступу кожної людини до соціальних благ та інших життєвих цінностей, а також розподіл та законне їх використання з урахуванням власного вкладу в суспільство і збереження гідності людини» [9, с.6].

Підхід до формуючих факторів справедливості, який проглядається у даних цитатах, називається *аксіологічно-інституціональним*. В соціології він репрезентований роботами М.Вебера, Е.Дюркгайма, Р.Мертон, Н.Смелзера, П.Сорокіна, Т.Парсонса, Г.Грехэма, Р.Бека, Дж.Файнберга, Р.Порті. У праці «Елементарні форми релігійного життя...» Е.Дюркгайм проголошує як «головний постулат соціології» наступне: «...Створений людьми інститут не може базуватися на заблудженні та ошукавстві; в протилежному випадку він не міг би хоч скільки-небудь довго зберігатися. Якби він не корінився у природі речей, він зустрів би в ній спротив, котрого не зміг би подолати» [1]. Такий підхід, отже, визначається представленням соціальних інститутів як породження природної справедливості. На відміну від релятивістського підходу, аксіологічно-інституціональний не дозволяє секулярному, егалітарному інтересу встати над суспільним, соціальним. Він не виправдовує різноманітних спекуляцій на ідеї сили, постулюючи мораль як основу соціальних інституцій.

Однак, дана позиція у визначенні суб'єкта справедливості веде часто до позбавлення громадян права самим керувати відносинами справедливості в межах суспільства. Віддаючи всю владу інститутам, він наполягає на виконанні членами суспільства певних обов'язків по відношенню до цих інституцій. Таким чином людина потрапляє в залежність від них і більшу частину життя виступає в ролі виконувача їхньої волі, що часто подається як «суспільний, громадянський обов'язок». В такому ракурсі аксіологічно-інституціональний підхід стає обґрунтуванням політичної практики розподілу благ через державні та ідеологічні структури. Також актуальним в цьому плані є й недосконалість справедливості формального законодавства, в якому не завжди дотримано або навіть проігноровано норми «природної» справедливості, тобто, знову ж таки, акцентовано на обов'язкові, а не праві. Саме тому Аристотель в підсумку протиставляє таку справедливість «природній» і називає її «законною».

Прагнення контролювати життя індивідів через систему інституцій можна назвати *прагматичним*. Дійсно, така система створюється для уникнення хаосу та підтримання контролю, що співпадає з прагматичною, тверезою метою суспільства – захист своєї структури від руйнування зсередини. Свобода в даній системі не вважатиметься достатньою аксіологічною підвалиною, і навіть в певних моделях виступатиме як антицінність, як свавілля. Набагато ціннішою вважатиметься сила управлінського апарату. Так, «справедливість без сили – одна неміч, сила без справедливості – тиранічна. Потрібно, отже, узгодити справедливість з силою і для цього досягнути, щоб те, що справедливо, було сильно, а те, що сильно, було би справедливо» (Б.Паскаль [10]). Узгодження гуманістичного та силового варіантів встановлення справедливості є тією умовою, за якої інституціональний підхід буде продуктивним.

Найвдаліші на даний час спроби узгодження інтересів індивіда та суспільства зроблені в межах підходу, який отримав назву *конструктивістського*. Він розглядає справедливість як

результат одночасної дії багатьох формуючих факторів. Конструктивістський підхід розглядає можливості соціокультурного синтезу як нового опертя загальнолюдської єдності. Біля витоків цього підходу – історіософські ідеї О. Шпенглера, розвинуті такими вченими, як Й.Хейзінга та К.Ясперс. Ідея індивідуально-соціальної гармонії, висловлена Е.Фроммом, ідея духовно-індивідуальної (релігійної) гармонії, яку розвиває А.Швейцер, ідея соціальної гармонії, що належить А.Печчеї є яскравими спробами узгодити універсалістське, релятивістське та аксіологічно-інституціональне тлумачення справедливості.

В такому ракурсі справедливість виступатиме як **принцип** побудови суспільства рівних можливостей при розвиненому механізмі пропорційної відплати за дію індивіда, включеного у систему суспільних відносин. Справедливість тут вже трактується не як абстрактний ідеал, а як **суспільна цінність**, конкретний орієнтир. Нам видається можливим і доцільним акцентувати таке тлумачення як **«реалістичне»**, оскільки воно намагається врахувати всі фактори, які диктують образ справедливості, від індивідуальних, включених у систему історичних та соціально-культурних відносин до репресивно-інституційних, які стоять над цими відносинами.

Навряд чи, навіть зважаючи на превалювання у структурі сучасної суспільної свідомості парадигм індивідуалізму та матеріалізму, прагматизму та реалізму, можлива дійсна відмова від універсалістських, «ідеалістичних» тлумачень справедливості, оскільки зараз, в умовах поширення духовної кризи, надважливим виявляється повернення до ґрунтовних загальнолюдських орієнтирів, нагадування про існування об'єктивних критеріїв та гуманістичності у структурі справедливості. Адже, як твердить П. Вовенарг, «неможливо бути справедливим, не будучи людяним» [10], і важко в цьому з ним не погодитися.

Література

1. Дюркгейм Е. Соціологія. Її предмет, метод, призначення /Е.Дюркгейм. – М., 1995.
2. Лапаева В. В. Российская философия права в свете актуальных задач политико-правовой практики [Електронний ресурс] /В.В.Лапаева. – Режим доступу: http://philosophicalclub.ru/?an=Lapaeva_-_Rossiyskaya_filosofiya_prava
3. Луман Н. Власть /Н. Луман [пер. с нем. А. Ю. Антоновского]. – М.: Праксис, 2001. – 256 с.
4. Політологічний енциклопедичний словник: [навч. посібник для студ. Вузів] /[за ред. Ю. С. Шемшученко, В. Д. Бабкіна]. — К.: Генеза, 1997. – 395 с.
5. Рормозер Г. Криза лібералізму [Електронний ресурс] /Г. Рормозер. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/rorm/03.php
6. Ситниченко Л. А. Проблема справедливості в сучасній політичній філософії /Л.А.Ситниченко //Мультиверсум. – Вип. 5. – К.: Укр. Центр духовної культури, 1999. – С. 57-67.
7. Скоробогатская С. И. Справедливость как социокультурный идеал: диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.13. /Светлана Ивановна Скоробогатская. – Ростов-на-Дону, 2001. – 105 с.
8. Словник сучасної економіки Макміллана. — Вид. 4. /Гол. ред. Девід В. Пірс]. — К.: АРТЕК, 2000. – 729 с.
9. Сокурено В. В. Роль соціальної справедливості в розбудові правової соціальної держави: Автореф. дисерт. на здобуття наук. ступеня кандидата юрид. наук: 12.00.12 /Національна академія внутрішніх справ України. /Валерій Васильович Сокурено. — К., 2002. – 19 с.
10. Справедливость [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.aforizm.cn/?O_spravedlivosti
11. Justice in the Culturally Diverse Workplace. Справедливость в культурно разнородном месте работы [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.ecsocman.edu.ru/text/19177201/>

Summary

Makarova A. An Analysis of Foundations of Axiology of Going Near Justice in the Context of Changes of World View Paradigm. In the article is examined descriptions of axiology of the basic going near justice, popular in a modern philosophical environment. In particular, their world view foundations among that – religious, ethic, economic, political norms and postulates are distinguished. An idea speaks out that predominating is in the modern world of going near justice, based on the values of political, economic consciousness and values of relativistic ethics it is related to secularizing of culture, abandonment from effectiveness of abstractions in traditional philosophical sense. **Keywords:** world view paradigm, universalistic approach, relativistic approach, institutional approach, constructivism approach, idealistic, materialistic, pragmatic, realistic interpretation.

У ПОШУКАХ ХРИСТИЯНСЬКОГО ДУАЛІЗМУ

Проаналізовано проблему так званого дуалізму християнського вчення, особливу увагу надано питанню дуалізму душі та тіла. Доведено неспроможність тези про психофізичний дуалізм християнських мислителів на прикладі вчень Мехтільди Магдебурзької й Томи Аквінського.

Ключові слова: дуалізм, душа, тіло, тілесність.

Духовний досвід християнства є предметом аналізу багатьох філософських дисциплін: релігієзнавства, філософії релігії, історії філософії, етики та ін. Тож не дивно, що наявні міждисциплінарні проблеми, які потребують всебічного розгляду. Однак висвітлення окремих питань християнства з різних позицій зазначених вище наук часом призводить до суперечливих висновків. Найбільш показовим у цьому контексті є питання дуалізму. Про дуалізм християнської етики говорить, наприклад, А.Гаджикурбанов [2, с.477-486]. Питання дуалізму душі й тіла в християнстві та ширше в теїстичному світогляді розглядається у книзі сучасних американських філософів релігії М.Рея та М.Мюррея [9, с.375-381]. Про дуалізм душі й тіла у творчості Мехтільди Магдебурзької мимохідь згадує Р.Гуревич [5, с.311]. Однак в історико-філософській перспективі дуалізм є несумісним як із християнським віровченням, так і з християнською філософською думкою. З'ясувати, чи тотожні розуміння дуалізму в усіх цих випадках, чи правомірно говорити про дуалізм у християнських мислителів, хоч в одному із них – основне *завдання* нашого дослідження.

Термін «дуалізм» вперше з'явився у 1700 р. у праці Томаса Хайда «Древні персидські релігії». Автор позначає як дуалізм протистояння між двома головними богами зороастризму Орзмундом, носієм добра, і Аріманом, носієм зла. Про дуалізм можна говорити у вузькому та широкому смислах. У філософському розумінні поняття «дуалізм» почав використовувати Християн Вольф для позначення двох субстанцій – матеріальної та духовної, таке розрізнення отримало назву онтологічного дуалізму. Таку тлумачення є прикладом дуалізму у вузькому розумінні – філософської теорії, яка проголошує існування у певній сфері двох незалежних первнів, які не можуть бути взаємоусунутими [14, с.279].

У широкому розумінні дуалізмом називають співіснування двох різних нетотожних один одному принципів, світоглядів тощо. Однак ми маємо бути обережні з вживанням цього терміну у широкому розумінні, коли йдеться про цілу релігійно-світоглядну систему. Ми можемо сказати про дуалізм гріха й чесноти у християнстві, однак говорити про дуалізм добра і зла було б самовпевнено. Щоб визнати християнське вчення дуалістичним, варто розглянути наявність гострих суперечностей на кількох рівнях. М.Можейко виділяє кілька видів дуалізму, серед яких онтологічний, гносеологічний, психофізіологічний, етичний та ін.

Онтологічний дуалізм передусім пов'язують із іменем Декарта та його вченням про дві субстанції – *res cogitans* і *res extensa*, саме в такому контексті термін вживався й Вольфом. Гносеологічний дуалізм також полягає у постулюванні двох фундаментальних принципів, якими є суб'єкт і об'єкт, такий різновид дуалізму, на думку М.Можейко, притаманний вченням Канта і Г'юма [10, с.343]. Про психофізіологічний дуалізм йдеться у Спінози і Ляйбніца як про незалежність свідомості та тілесної організації, крім того, схожу позицію можна приписати й Декарту – автономність процесів душі й тіла, які взаємодіють лише через шишкоподібну залозу.

Етичний дуалізм – це опозиція добра і зла, однак не проста констатація їхньої співмірності, а опозиція універсальна, що виявляється в онтологізації фундаментальних первнів світу. Найяскравішим прикладом такого світоглядного й етичного дуалізму А.Гаджикурбанов називає синкретичні доктрини перших століть нашої ери: герметизм, гностицизм, маніхейство [2, с.478]. Такий тип дуалізму дуже нагадує витокове розуміння проблеми Т.Хайдом.

Виявляється очевидним, що найчастіше один вид дуалізму тягне за собою й інший – поділ сфер впливу на добро і зло для етики гностиків вимагає введення двох творців, що призводить

до онтологічного дуалізму. Тож цілком логічно, що релігійний дуалізм має включати і всі зазначені вище різновиди його філософських підвидів в одній універсальній системі. З'ясувавши, чи можна знайти у християнському вченні онтологічний дуалізм як існування двох рівноправних первнів буття, психофізіологічний як постулювання автономності душі й тіла, та етичний як рівноправність добра і зла, можна підтвердити або спростувати тезу про дуалістичний характер християнського вчення.

Майкл Рей і Майкл Мюррей, автори «Вступу до філософії релігії», ведуть мову про дуалізм і матеріалізм як світоглядні настанови, досить вільно інтерпретуючи історичне тло доктрин і мислителів, чії аргументи наводять. Акцент у книзі перенесений на те, що жодну з позицій – матеріалізм, дуалізм чи ідеалізм ми не можемо з наукового погляду ані спростувати, ані прийняти за єдино істинну. Однак при цьому автори книги не вказують, що матеріалізм та ідеалізм є різновидами позиції монізму. Традиційному теїзму, на їхню думку, доводиться проголошувати або деяку форму дуалізму субстанцій (існують реальні субстанції двох видів – матеріальні й нематеріальні), або певний різновид ідеалізму (існують лише духи, або інші нематеріальні субстанції). Майкл Рей і Майкл Мюррей зазначають, що можна бути прихильником дуалізму субстанцій, відкидаючи при цьому дуалізм душі й тіла, однак відтак, ніби забувши про це, приписують субстанційний дуалізм Томи Аквінському разом із дуалізмом душі й тіла, приходячи до висновку: «Теїстичній традиції... завжди була властива щонайсильніша тенденція до дуалізму субстанцій загалом, а конкретніше – до дуалізму душі й тіла» [9, с.377]. Знайти у Томи Аквінського субстанційний дуалізм – неможливо, його позиція може розглядатися лише як монізм, бо Першопричиною всього наявного для Аквіната є Бог.

Дуалізм душі й тіла автори пояснюють через дві позиції – Декарта й Аквіната. Перша – людська істота – це душа, що міститься в тілі, друга – людська душа – складне ціле, що складається з тіла і душі (курсив – *Л.Т.*). Різниця, як пояснюють автори, в тому, що з погляду першої позиції особистість може існувати у всій повноті й без тіла, а за другою – душа без тіла не є вповні сама собою. Справді, для Томи Аквінського людина – це не просто її душа чи її тіло, а лише конкретні душа й тіло поєднані разом, як це їм і було призначено, однак чи робить така позиція вчення Томи Аквінського дуалістичним? Щоб відповісти на це питання, варто з'ясувати, до яких висновків приходять дуалістичні вчення.

Починаючи з перших століть нової ери, християнство займає опозиційну позицію стосовно системи вчень, які умовно називають гностичними, безапеляційно кваліфікуючи їх як ересі. Гностицизм – складне явище, яке однозначно не може бути віднесене ні виключно до міфології, ні виключно до релігії, ні виключно до філософії, всі ці елементи у ньому розпорошені, проте на кожному з цих рівнів дуалізм є безсумнівним. Умовно можна виділити певний набір притаманних рис гностицизму, несумісних із християнством. У деяких варіаціях ці риси були властиві більшості ересей, які з'являлися в Європі у пізніший час: богоміли, альбігойці, катари та ін. Первісним принципом є проголошення двох творців – доброго і злого, від яких є похідними Догро і Зло у світі; власне творення світу – результат непорозуміння, помилки недоладного творця, який лише хотів наслідувати, однак не володів достатніми для цього потенціями, таким, наприклад, є творіння останнього бунтівливого еону Софії у вченні Валентина. Софія – Божа мудрість, одна із численних вічних сил, що забезпечувала порядок у суто духовному світі, забажала посісти місце Бога як Творця речей. Її сваволя і цікавість призвели до народження матеріального світу – невдалої спроби імітації світу суто духовного [2, с.122].

Творення людини є похідним наслідком від невдалого створення світу, причому однозначно злом є як творення плоті, так і творення душі – не було б першого помилкового творіння – відпала б потреба й у душі. Пітер Браун зазначає, що душа – усвідомлене «я» – це результат пізнішої ідеї. Справжнє «я» для гностиків – це лише дух. «Він був міцною засадою, на якій постали тіло і душа – мінливі, трагічно вразливі субстанції, приречені з часом бути витраченими» [Там само]. Людина – це занепалий космос в мініатюрі – вона також трагічно поділена – свідченням цього є наявність статей. Чоловіча стать – символізує дух, а жіноча – душу – спогад про нерозсудливість Софії [Там само, с.128].

Для гностицизму притаманний нерозривний зв'язок онтології й етики – оскільки створення матерії помилка – плоть є злом, отже, все плотське – народження, стать, шлюб,

тілесність самі собою є джерелами гріха. Зневага до плоті неодмінно пов'язувалася з полярністю чоловічого й жіночого, жінка і все жіноче як таке оголошувалося потворним і гріховним. Матерія – трагічна випадковість, яка має бути ліквідована, так само й жіноче має стати чоловічим, повернутися до чистого духу. Тіло, отже, насправді глибоко чуже нашому «я», воно виникло з матерії, тож і само є випадковим. Таке ставлення до тіла, очевидно, спростовує можливість вчення про Боговтілення, а отже, спокутувальну жертву Христа – звідси – докетизм – вчення про примарність Христових страждань. Для гностиків світ – не запланований, тож Бог не має до нього ні любові, ні співчуття, і його порятунок – справа безглузда.

Деякі секти гностиків розробляли вчення про нетотожність Ісуса й Христа, для них – це були різні персонажі. Складне вчення про Христа було продовженням ще заплутанішої космологічної системи, вони обоє – таємне знання – ключ до спасіння – порятунок лише для деяких обраних, які досягнули всі труднощі, досягнувши гносису, причому жінки завідома не заслужать прощення. Гностики відкидають воскресіння тіла, визнаючи лише воскресіння духовне [2, с.484]. Для гностицизму й усіх подальших християнських ересей – богомилів, катарів, альбігойців – дуалізм виступав консолідуючим фактором, навколо якого формувалося все подальше вчення. Варто релігійній свідомості взяти за засаду принцип дуалізму, і механізм побудови решти вчення буде закономірно гностичним, поєднання онтологічного й етичного дуалізму – неunikно призведе до зневаги тілесності та нехтування світом створеним. Таке вчення є несумісним із християнством, бо виключає його засадничі принципи – свободне творення світу Богом із любові, розуміння людини як образу і подоби Бога, вчення про втілення Христа. О.Лосев підкреслює, що основна характеристика, яка відрізняє гностицизм від античної філософії, – це персоналізм, сповідання абсолютної особистості [6, с.248]. Однак абсолютна особистість, відкрита гностиками, раптом зазнає карколомних трансформацій, починаючи діяти як людина, з усіма притаманними людині слабкостями й помилками. Якщо у християнстві першородний гріх вчиняє людина, то у гностиків грішить саме божество ще до появи матерії. Саме цей «натуралістичний персоналізм», як визначає його Лосев, є засадою болючого протиставлення в гностиків матеріального й ідеального. Якщо для гностиків матерія сутнісно є злом, то для ортодоксального християнства тілесна матерія лише знаходиться у злі, однак сама собою ще зовсім не є злом. «Матеріальне, тобто субстанційне боголюдоство Христа... є підставою для порятунку всієї матерії загалом» [Там само, с.251].

Онтологічний дуалізм, притаманний гностикам та деяким східним релігіям, був принципово ворожим християнству, оскільки для нього є лише один Творець всього – Бог як Трійця. Так само помилково було б шукати у християнському вченні й психофізіологічного дуалізму, в першу чергу через догмат Боговтілення. Як зазначає Жак Ле Гофф, – радикальне розділення душі й тіла у європейській свідомості відбулося лише у XVII ст., в епоху ж Середньовіччя стосунки душі й тіла були діалектичними, динамічними, однак не антагоністичними [3, с.32]. Ідея тіла як гробниці душі, яку хибно приписують християнству, є ідеєю неоплатонічною, а не християнською. Християнські мислителі намагалися подолати її у всі періоди, часто надмірна зневага до тіла призводила до звинувачень у ересі, як, наприклад, у випадку Орігена й Тертуліана. Навіть практика аскези, яку наводять як підтвердження пригнічення тіла, насправді, як доводить О.Муха, є «боротьбою не з тілом, а за тіло – повернення до такого, яким воно було до гріхопадіння [8, с.13].

Особливу роль у розуміння значення тіла для західної християнської традиції відіграла містика й містицизм як її теоретичне оформлення. По-перше, містичний досвід – це завжди, в першу чергу, досвід тілесний – видіння, які відвідували містиків, переживалися ними фізично, із залученням усіх органів чуттів. Новий досвід вимагав нової мови, яка могла б його описати у цій мові, пише Даніель Реньє-Болер, «як голос заговорило і тіло» [12, с.446]. З одного боку голосом тіла стали різноманітні містичні практики: екстази, зойки, вигуки, дар сліз, які були покликані виразити принципово невимовний досвід переживання Бога. Однак з іншого боку – теоретичне оформлення містичного досвіду – містичні трактати потребували концептуального осмислення тілесності та її ролі у розумінні людини. Досвід трансцендентного, якого містик прагнув, постійно наштовхувався на межі його власної тілесності, тож нарікання на свою плотську природу часто можна зустріти у містичних трактатах. Саме це, очевидно, і стало

підставою для вже згадуваної на початку статті тези про дуалізм душі й тіла у книзі «Струящийся Свет Божества» Мехтільди Магдебурзької. Сходження душі передбачає зречення від тіла і всього плотського: ... пусть твоя плоть умрет, пусть твоя речь замрет, пусть твое зрение перейдет и сердце твое истечет. Пусть душа твоя воспарит в вышину, а тело останется там внизу, пусть плоть твоя чувствовать перестанет, а дух перед Троицею предстанет» [7, с.13-14]. Однак на семикратному шляху любові, яким проходить душа, її супроводжують саме відчуття, які в поезії куртуазного діалогу названо «камергерами душі». Душа, прагнучи зустрічі зі своїм Нареченим – Богом, обіцяє повернутися до відчуттів, здобувши правильну стриманість, з якою вона буде слухатися відчуттів, позбувшись пасток земного світу [Там само, с.29]. Любовний діалог душі з Богом, який описує Мехтільда, означений постійною увагою до тіла. Велич душі – розкривається в любові, проте Мехтільда тут же додає, що краса тілесна виходить від святого християнського хрещення [Там само, с.32]. У день Страшного Суду блаженні тіла стануть ще прекраснішими, вважає містик. Важливе значення для прояснення зв'язку душі та тіла мають два діалоги: діалог Душі та Споглядання про серафимів і наймізернішу людину, та глава, у якій Любов повчає очерствілу душу і повертає її з охотою до тіла. У першому Споглядання запитує Душу, ким би вона бажала бути: ангелом чи людиною із душею і тілом. Душа приходить до висновку, що ангели, хоч і діти Божі, а все ж лише його слуги, а наймізерніша душа – «дщерь Отца и сестра Сына и подруга Святого Духа и истинная Невеста Святой Троицы»; хоча ангели люблять і знають Бога, однак не більше, ніж це властиво їм за природою. Наймізерніша людина може також досягнути цього через добру волю, віру, розкаяння і томління. Божественність Бога є набагато ближчою людині [7, с.32]. Варто звернути увагу, що йдеться про людину саме як про душу й тіло, а не просто близькість Бога душі. При цьому у другому із згадуваних діалогів душу застерігають від надмірної турботи лише про плоть, бо треба дотримуватися помірності: «Кто сотворил душу столь благородной, что не может она вкушать ничего, кроме Бога, тот не даст и телу погибнуть» [7, с.50].

Мехтільда проголошує вищість душі над тілом, проте постійно пам'ятає, що відблиск Божественності має в собі не лише душа, а й тіло. Так, вона каже, що під час євхаристії Божество єднається з нашою «невинною» душею, а Людськість Божа змішується з нашим «ганебним тілом», в такий спосіб Святий Дух набуває дому у вірі. Це блаженне єднання ми повинні всіляко оберігати [Там само, с.113]. Зрозуміло, що тут йдеться як про душу, так і про тіло. І надалі Мехтільда часто це пікреслює – відповідають на питання Бога і Тіло, і Душа. Саме тілесність відрізняє людину від ангела, однак на думку містика – це достоїнство людини: «В определенной мере ангел также сотворен по Святой Троице, однако же он есть чистый дух. А Душа вкупе с плотью своей есть единственная хозяйка на Небесах и сидит рядом с Вечным Хозяином, на Кого она более всего походит» [Там само, с.121].

У творі Мехтільди є пасажі, що насторожують читача і можуть бути трактовані як дуалізм, якщо сприймати їх не у загальному контексті книги. Так, у четвертій книзі Душа звинувачує тіло як свого ворога, заявляючи, що тепер, коли вона не зважає на мирські справи, вона бачить тіло по-новому. Воно протистойть душі досконалою могутністю своєї природи, Мехтільда говорить, що їй належить «подолати тіло в самій собі» [Там само, с.105]. Можливо, це визнання могутності природи тіла насправді свідчить про дуалізм? Тіло є могутнім, як і всіляке творіння Бога, однак на відміну від душі воно не володіє розумом, тож дослухатися до всіх його бажань було б необачно – саме це має на увазі Мехтільда. Непоміркованість тіла, його сваволя, на відміну від розумної волі, якою керується душа – результат першородного гріха. Тіла Адама і Єви були первісно непорочними, вважала Мехтільда, статеве розмноження було не передбачене. А діти мали з'явитися подібно до зблисків світла, які сонце залишає на воді, не пошкоджуючи його плеса. Однак заборонений плід прикрим чином змінив їхнє тіло, воно стало таким, яким ми його зараз бачимо [7, с.78]. Р.Гуревич у примітках до перекладу трактату зазначає, що ця ідея Мехтільди перегукується із антропологічним вченням про людину Григорія Нісського. Григорій вважає, що поділ людства на дві статі, здавалося б, мав суперечити Писанню, в якому сказано, що людина є образом і подобою Бога, а Бог такого розрізнення не знає. Григорій вважає, що існування двох статей є результатом серединності людини – розподіленості між божественним, позбавленим чуттєвості, та тваринним (скотським), зануреним у чуттєвість. Оскільки Бог

передбачив падіння людини, він передбачив й існування двох статей, бо людина, згрішивши, приречена себе на тваринний спосіб розмноження [4, с.45].

У Мехтільді в порівнянні з Григорієм аргументація менш витончена, однак символічніша. Статеві ознаки – ніби тавро, закарбоване на людині за непослух. Така теорія є яскравою ілюстрацією трансформації першородного гріха з гріха гордині у гріх сексуальний, про яку пише Жак Ле Гофф [3, с.7]. Проте називати таку позицію дуалізмом не варто, оскільки тіло не витоково є лихим, а лише розплачується за гріхи, візуалізує потворність вчинку перших людей. У видінні, що зображає Страшний Суд, Душа звертається до тіла ніжно й любовно: «Восстань, горячо любимое дитя моё, отдохни от всех своих печалей, от всех дней скорби твоих...» [7, с.218]. Кульмінацією примирення душі та тіла є опис шанування Святої Трійці – вічного шлюбного бенкету, де Нареченим є Ісус. У весільному танці, що відбувається там, Душа і Тіло вбрані у вінок чесноти, якою вони сплелися на землі в години святих молитов [Там само, с.264].

Розрізнення, яке проводить Мехтільда між душею та тілом, не мають фундаментального онтологічного характеру, тож не можуть вважатися дуалізмом гностичного гатунку. Тіло так само, як і душа – творіння Бога, однак творіння, яке зазнало змін, – це небезпечний елемент, який і призвів до можливості хибних тлумачень теорії.

Питання узгодження «дивності» людської природи, її душевно-тілесної структури та божественного прообразу було найповніше пояснено у вченні про людину Томи Аквінського.

У своїй праці «Святий Тома, прочитаний наново» Стефан Свежавський, аналізуючи антропологічне вчення Томи Аквінського, висвітлює багатоголосся середньовічних концепцій, що намагалися пояснити людину. Діапазон версій коливався від прихованого матеріалізму до крайнього спіритуалізму, за яким тілесність людини оголошувалася чимось випадковим, її тягарем – це неоплатонічне розуміння людини, як духу обмеженого і частково скаліченого своїм зв'язком із тілом. Неоплатонізм у Середньовіччі був домінуючим мисленнєвим напрямком [13, с.156]. Іншою версією крайнього спіритуалізму, популярною в університетських колах, була позиція Авероеса – немає індивідуального безсмертя, однак безсмертний дух людства.

Для Томи людина не є поєднанням тварини і янгола, бо не є взагалі поєднанням чи мозаїкою будь-яких елементів. Людина – це єдність. Ця теза, яку надзвичайно підкреслює Тома, на думку Свежавського, вписується у сучасну тенденцію холізму в концепції людини. Людина є єдністю як найбільш досконала природа у видимому світі, серед інших природ, утворених із матерії й форми, тож людина є нерозривною цілісністю. Ні матерія сама собою, ні форма, яка є душею, ще не можуть бути людиною. Людина – це єдність і цілісність матерії та форми. Тож зв'язок душі й тіла – не може бути випадковим, він сутнісний і субстанційний. У «Трактаті про людину», що входить до праці «Сумма теології», Тома зазначає, що сама думка про те, що Бог міг створити або тіло без душі, або душу без тіла, суперечить ідеї досконалості створення речей, оскільки й те й те є сутнісними частинами людської природи [16, с.265]. Між душею і тілом наявний глибинний незмінний зв'язок, закладений від моменту створення, тож Аквінату здаються безглуздими міркування про те, що після гріхопадіння у людському тілі щось змінилося, або в теперішньому його стані щось є потворним і недоречним. Це важлива теза, не знайдена Мехтільдою, сучасницею Томи, проте завдяки цій теорії спростовуються будь-які закиди щодо дуалізму.

Кожна природна істота, за переконанням Томи, влаштована Богом найкращим чином, з погляду її мети, а не в абсолютному сенсі. Метою тіла є розумна душа та її дії, оскільки матерія існує заради форми, а душа і є формою тіла. Отже, людське тіло якнайкраще відповідає потребам душі, якщо в чомусь воно може здатися недосконалим, то ці недосконалості потрібні для станів тіла, яких вимагають дії душі [Там само]. Хоча устрій тіла залежить від душі, однак і душа володіє своєю природною досконалістю лише будучи з'єднаною з тілом [Там само, с.254]. С.Свежавський наголошує, що неправильно говорити мовби душа перебуває в тілі – вона творить свій дім. Тож не можна погодитися із тезою Рея-Мюррея, за якою людина для Томи *складається* із душі й тіла (курсив – *Л.Т.*). Для Томи людина не може бути двосутнісною істотою, складеною із душі й тіла, така позиція передбачала б їхню субстанціалізацію. А отже, і вести мову про дуалізм у вченні Томи – безпідставно. Стівен Пріст в книзі «Теорії свідомості» підкреслює саме

цю рису дуалізму – теорії про те, що існують виключно два види субстанцій – духовні та матеріальні. Дуалізм розуміє під особистістю сукупність свідомості тіла. Однак крім того, Пріст зазначає, що більшість дуалістів переконані в тому, що людина сутнісно є своєю свідомістю і лише випадково своїм власним тілом. Точніше, особистість – і є її свідомість, однак при цьому вона має або володіє тілом. При такій позиції особистість існуватиме доти, доки існуватиме її свідомість. Загалом, свідомості можуть існувати без тіл, а тіла без свідомостей [11, с.21].

Для Томи душа людини – лише основа особистості, однак не особистість. Особистістю є лише людина у повноті [13, с.164]. Отже, пояснює Свежавський, кожна конкретна душа може конституювати лише одне певне тіло, ми утворені так, що природі нашої душі властиво бути пов'язаною із тілом. Особистість тому не руйнується, коли гине тіло, і не залежить виключно від свідомості, а в майбутньому буде відновлена. У майбутньому, після воскресіння ми будемо тими ж особистостями, із тим само тілом.

Душа і тіло, хоча й не тотожні одне одному, однак немислимі окремо. Такий тісний зв'язок навряд чи можна вважати дуалістичним, радше діалектичним. Оскільки він несумісний ні з дуалізмом Декартівського зразка, ні з гностичним дуалізмом. У вченні Декарта субстанції виключають одна одну і не залежать одна від одної, ні взаємно, ні односторонньо, а отже, між ними не може бути взаємодії, причинного зв'язку, як наслідок – ніякого спілкування. Чітко й достеменно людина пізнає лише протилежність душі та тіла, а не їх поєднання, оскільки людина виявляється єдиним винятком, у якому вони переплітаються [15, с.356]. Тож Куно Фішер вважає, що дуалізм Декарта приходить до суперечності, що закладена в самій його системі, та була помічена ще сучасниками – взаємодія субстанцій не може бути мислима без протяжності та матеріальності душі [Там само, с.366-369].

Для Томи Аквінського тіло немислиме без душі, так само, як душа без тіла, спільною для всіх душ властивістю Тома називає здатність наділяти тіло життям. Розумна душа – це одночасно і душа, і дух, така ідея унеможлиблює дуалізм гностичного гатунку, для якого душа виявлялася вторинним утворенням матеріального світу [16, с.329-330].

Висновок. Отже, на прикладі творчості Мехтільди Магдебурзької та вчення Томи Аквінського вдалося з'ясувати, що дуалізм душі й тіла у межах християнського вчення неможливий. Антагонізм, який може виявлятися у їхньому протиставленні, насправді є діалектичним, оскільки передбачає майбутнє возз'єднання душі й тіла. Варто навести позицію С.Пріста: «Вчення про те, що нематеріальна душа живе після смерті, не було частиною вчення Христа. Він учив про воскресіння тіла. Звідси випливає, що дуалізм «свідомості та тіла» й ортодоксальне християнство не лише логічно незалежні один від одного, а й несумісні» [11, с.24]. Субстанційне розрізнення тілесної та духовної субстанцій, притаманне новочасній філософії, є немислимими для філософії середньовічної, зокрема для Аквіната. В онтологічному аспекті позиція християнських філософів може бути лише моністичною, оскільки Бог є єдиною причиною всього сущого. Про етичний дуалізм християнської етики можна говорити лише в загальному розумінні, оскільки протиставлення добра і зла є засадничим, однак не є рівноправними, дуалізм функціонує лише на рівні чесноти й гріха. Серед великої кількості християнських мислителів, звичайно, можна знайти тих, у чиїх вченнях будуть наявними елементи дуалізму, однак тоді сумнівним буде, чи є в таких питаннях їхнє вчення християнським.

Література

1. Браун П. Тіло і суспільство. Чоловіки, жінки і сексуальне зречення в ранньому християнстві /Пітер Браун ; [пер. з англ. В.Т. Тимофійчука]. – К.: Мегатайт, 2003. – 520 с.
2. Гаджикурбанов А.Г. Европа: Средневековье /А.Г. Гаджикурбанов //История этических учений: Учебник /Под ред. А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2003. – с. 446-552.
3. Гофф Жак Ле, Трюон Николя. История тела в средние века /Жак Ле Гофф, Николя Трюон ; [пер. з фр. Е. Лебедевой]. – М.: Текст, 2008. – 192 с.
4. Григорий Нисский. Об устройении человека /Григорий Нисский; [перевод, послесл. и прим. В.М. Лурье]. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995. – 176 с.
5. Гуревич Р.В. Мехтильда Магдебургская и ее книга «Струющийся Свет Божества» /Р.В. Гуревич /Струющийся Свет Божества ; [пер. Р.В. Гуревич, Е.В. Соколовой, В.А. Сухановой]. – М.: Наука, 2008. – с. 297 – 333.

-
6. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития : в 2-х книгах. Книга 1 /А. Ф. Лосев. — М.: Искусство, 1992. — 656 с.
 7. Мехтильда Магдебургская. Струющийся Свет Божества /Мехтильда Магдебургская; [пер. Р.В. Гуревич, Е.В. Соколовой, В.А. Сухановой]. — М.: Наука, 2008. — 360 с.
 8. Муха О.Я. Категорія тіла в історико-філософській традиції раннього західно-європейського середньовіччя [Текст]: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 /Ольга Ярославівна Муха; Львівський національний університет імені Івана Франка. — Львів; 2007. — 22 с.
 9. Мюррей М., Рей М. Введение в философию религии /Майкл Рей, Майкл Мюррей; [пер. с англ. А. Васильева]. — М.: Библийско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2010. — xiv + 410 с.
 10. Новейший философский словарь /[сост. и глав. науч. Редактор А.А. Грицанов]. — Минск: Книжный дом. — 2003. — 1280 с.
 11. Прист С. Теории сознания /С. Прист; [пер. с англ. А.Ф. Грязнова]. — М.: Идея- Пресс: Дом интеллектуал. кн., 2000. — 287 с.
 12. Ренье-Болер Даниэль. Литература и мистика /История женщин на Западе: в 5 т.; [под ред. К. Клапиш-Зубер]. — Т.2 — Молчание Средних веков. — СПб.: Алетейя, 2009. — с. 409–459.
 13. Свежавски С. Святой Фома, прочитанный заново /С. Свежавски //Символ. — Париж., 1995. — № 33. — С. 7–183.
 14. Философия: Энциклопедический словарь /[под ред. А.А. Ивина]. — М.: Гардарики, 2004. — 1072 с.
 15. Фишер Куно. История новой философии: Рене Декарт /Куно Фишер. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. — 492 с.
 16. Фома Аквинский Сумма теологии /Фома Аквинский ; [пер. с лат. С. И Еремеева]. — Ч. 1: Вопросы 75-119. — К.: Эльга, Ника-Центр 2005. — 576 с.

Summary

Terekhova L. In Search of Dualism in Christianity. The problem of probable dualism of Christianity is analyzed in the article. A lot of attention is devoted to the question of soul-body dualism. It is proved that thesis of psychophysiological dualism of Christian thinkers is invalid for example in Mechthild of Magdeburg's and Tomas Aquinas theoretical systems. Keywords: dualism, soul, body, corporeality.

УДК 124.5+168.522

© Катерина Хребтова

Кримський університет культури, мистецтва і туризму

АКСІОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД І ЙОГО ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ МУЗИКОЗНАВСТВА

У статті розглядається музика як спосіб комунікативної взаємодії людини зі світом. Автор акцентує увагу на розробці аксіологічного підходу в музикознавстві. Крізь призму проблеми цінності розглядається сутність самої людини.

Ключові слова: музикознавство, методологія, цінність, гуманітарне знання.

Проблема цінності дозволяє зрозуміти унікальну природу людини, її виняткове місце у світі, адже які цінності, таке й суспільство, й особа. Цінності активно впливають на дійсність, не втручаючись у природні закони буття, тож не дивно, що аксіологічній проблематиці в філософській літературі приділяється достатня увага. Музика дана нам у чуттєвому досвіді, ми її чуємо, любимо, цінуємо, пізнаємо, зазвичай навіть не замислюючись над питанням: Для чого дана нам музика? Музика як забава, чи музика як професія, музика як мистецтво, або ж музика як доля. Проте сьогодні не менш важливим є питання у філософсько-аксіологічному ключі: що цей вид мистецтва спроможний дати людині? Що стоїть за зовнішньою формою, яка смислова глибинність? І, головне, навіщо нам цей вид мистецтва потрібний? Людина сприймає музику не лише предметно, вона для неї є цінністю. Музика перебуває в духовному світі людини й існує у вигляді оформлених музичних творів, або людина перебуває в духовно-звуковому світі, розчиняючись в сприйнятті музичних ідей? Тут невід'ємно пов'язані антропологічний і

аксіологічний принципи. Головна особливість музики полягає, мабуть, у тому, що вона є найбільш "чистою" моделлю мистецтва як особливої системи, що діє в особистісній площині людського життя. І розгляд музики як феномену з цієї філософської позиції припускає вихід за межі постановки питання "музики як різновиду мистецтва". Осягнення цінності музики, без якої не є можливим людське існування, не може бути розв'язне тільки однією сферою – музикознавством, а повинно здійснюватися на базі філософської думки і в союзі з нею, тому специфіка музики вимагає ціннісно-філософського пояснення її суті та існування.

Метою статті є вивчення феномену цінностей у музикознавстві, обґрунтування цінності музики як субстанції і музики як способу взаємодії людини зі світом, а також розробка аксіологічного підходу в музикознавстві.

Відповідно до теми і мети, визначені такі завдання: розкрити цінність музики як способу взаємодії людини зі світом; вивчити статус музики, розглядаючи музику як самодостатню субстанцію; дати обґрунтування субстанціональної суті музики і показати її нерозривний зв'язок з реальним музичним мистецтвом.

Про філософський аналіз музики ми можемо вести мову ще починаючи з давніх часів, однак аксіологічне осмислення цієї проблематики відбувається у XIX-XX ст. Проблемами філософії та аксіології музики займалися такі вчені як *Т.Адорно*, *М.Бахтін*, *О.Лосєв*, *М.Каган*, *А.Сохор*, *Ю.Холопов* та ін.

Для естетики і мистецтвознавства характерний погляд на музику як вид мистецтва, як суспільне, соціальне, комунікативне явище. В той же час ще на початку XX століття академік Б.Асаф'єв висловив думку: чи не є музика по своїй глибинній суті щось більше, ніж мистецтво, зважаючи на пізнавальну цінність музики, що має енергію фізично "звучної речовини". Сьогодні вже зрозуміло, що мислити музику тільки як різновид мистецтва вже недостатньо. Згідно з думкою А.Шопенгауера, музика відбиває образ якнайглибшої суті світу. Якщо такі різновиди мистецтва, як поезія і живопис, височіючи над життям, залишаються в уявному світі, то музика стоїть особіно серед мистецтв, оскільки нічого не наслідує і нічого не зображує. Музика сама є волею, вона говорить нам про сутність світу та нас самих: "Але ми бачимо, що одне мистецтво все-таки не ввійшло до нашого дослідження й не повинне було ввійти до нього, тому що в систематичному зв'язку нашого викладення для нього не знайшлося підходящого місця: це – *музика*. Вона стоїть особіно від усіх інших. Ми не бачимо в ній наслідування, відтворення якої-небудь ідеї істот нашого світу; і проте вона є великим й прекрасним мистецтвом, що так сильно впливає на душу людини й так повно й глибоко розуміється їм як загальна мова, що своєю виразністю перевершує навіть мову наочного миру" [5].

На відміну від природничих наук, які мають заданий предмет пізнання й намагаються осягнути його, музика як творчість такого предмета не має, що поріднює музикознавство швидше з дисциплінами соціально-гуманітарного циклу, хоча методи точних наук дуже часто використовуються для пізнання музичного твору. Музика створює свій об'єкт, породжуючи тим самим імпульс до осягнення – і того, що створено, і того, що (чи хто) за допомогою митця цей предмет актуалізує. Отже, в методології виявляється істотна відмінність між природничими науками та художньо-музичною діяльністю: методами музикознавства є не пізнання, а творчість, не аналіз, а переживання.

У цьому дослідженні ми розглядаємо музику як особливе мистецтво, зважаючи на наявність аксіологічної компоненти. З одного боку, музика виділена в дослідженні серед мистецтв, вона – особливе мистецтво, й навіть більше ніж мистецтво. З іншого боку, музика – цінність, зумовлена субстанціональною властивістю і способом ціннісної, естетичної взаємодії людини зі світом. Музика як різновид мистецтва завжди є цінністю, оскільки вона – прояв музичної субстанції, що взаємодіє з людиною, самою її сутністю; це дозволяє говорити як про онтологічний складник музики, так і про аксіологічний.

Перш ніж перейти до розгляду проблеми аксіологізації музичного сприйняття, доцільно уявити ті моменти філософської думки, що співвідносяться з концепцією цінності музики. В дослідженні цієї проблеми ми будемо спиратися на аксіологію як філософський напрям, що досліджує основну категорію "цінність", а також низку проблем, пов'язаних з нею, зокрема ціннісні судження, відносини тощо. Початковим твердженням було те, що аксіологія музики є

вченням про цінності, мета якого – досліджувати принципи побудови і сприйняття музичного твору. Можна з упевненістю стверджувати, що на сучасному етапі аксіологія тісно пов'язана з антропологією, навіть є її складовим елементом, а тому аксіологічний підхід передбачає досягнення музики у філософсько-антропологічному ракурсі з позиції ціннісної взаємодії музики зі світом людини і людини зі світом музичного мистецтва.

Як було зазначено вище, філософія відіграє невід'ємну роль в досягненні цінності музики. У світлі нового світовідчуття, уявлень, виявлених суперечностей на новому етапі розвитку людства філософія музики, наслідуючи розвиток сучасної філософської та естетичної думки, намагається по-новому осмислити музичні явища і процеси. Філософія музики займається питаннями, що межують із загальнофілософськими проблемами. Наприклад, до сфери філософії музики дотичні такі питання, як музика і світ людини (світ культури), природа музики, специфіка її змісту і форми, спосіб існування музичного твору.

З іншого боку, філософське знання про людину веде до усвідомлення й пошуків розв'язання проблем, пов'язаних зі ставленням людини до природи, стосунками з іншими людьми і суспільством в цілому, людини з самою собою. У цьому розумінні мистецтво, і, зокрема, музика, відіграють для людини і людства надзвичайно важливу, часом доленосну роль. Так, М.Гайдегер висуває думку про мистецтво як спосіб "буття в істині". Музика сприймається сьогодні як "спосіб бути у світі" (П.Булез), а схильність до естетичного досвіду – як природжена властивість людини, що забезпечує духовний простір її існування.

Для нас є близькою думка висловлена ще стародавніми греками, що музика – це філософське одкровення, а філософія – це музичний ентузіазм. Зв'язок музики і філософії, на наш погляд, передусім, обумовлюється здатністю музики втілювати взаємин світу і людини, тобто те, що, вочевидь, і є основним предметом філософського осмислення.

Існує проблема розвитку аксіологічного напрямку у філософії музики (аксіологія музики), що на наш погляд, перетинається, з одного боку, з філософською та культурною антропологією, з іншого – з естетикою та музикознавством; проблема, яку можна позначити як аксіологічну думку про музику. Важливим питанням цієї сфери філософії є форми і методи досягнення музичного буття, які розглядають музику, з одного боку, в онтологічному статусі, виділяючи музику як самодостатню субстанцію, і, з іншого – в аксіологічному світлі, розкриваючи музику як спосіб буття у світі.

Оскільки цінність музики хоча і включає оціночне знання, однак наслідуючи теорію цінностей, передбачає "особистісний смисл", тобто значущість для людини; йдеться про те, що говорити про цінність музики можна тільки у вигляді діалогічного взаємозв'язку: музика – людина. В цьому контексті аксіологічна тенденція перетинається з антропологією та психологією особистості, що закорінена в історико-еволюційному підході до розвитку людини та конструювання світів свідомості. Позначення філософського статусу цінності музики може бути визначене її місцем у системі: «людина – світ – музика».

З іншого боку, мистецтвознавство впроваджує інновації інших наук, зокрема, у світлі нашого дослідження. Ціннісний, тобто оціночний, характер властивий музично-аналітичним роботам. Можна сказати, що музикознавство тим і займається, що оцінює музичні твори, явища, історію музики та музичну культуру. Це оцінювання виступає як аксіологічна тенденція музикознавства, що має свої витоки в глибині музично-естетичної думки. Цінність міститься більшою чи меншою мірою в аналізі кожного з шедеврів музики, що зумовлено передусім самим твором.

У своїх працях музикознавці вбачають естетичну цінність музики, зазвичай, у високому мистецтві форми музичного твору, раціонально обґрунтувавши музично прекрасне (М.Вебер, О.Лосев). Водночас сучасне мистецтвознавство намагається завдяки тлумаченню музичного тексту розглянути музичний твір як смислове явище, що призводить до досягнення значущості музичного твору для духовного життя людини. Музичний твір як продукт свідомості має ідеальний і одночасно енергетичний потенціал. Тим самим завдяки музичним творам людина прагне наблизитися до пізнання світу і себе.

Прийнято виділяти такі основні функції музики, відповідно до аксіологічної концепції. Це естетична, етична, світоглядна функції, позначені як загальнозначущі цінності, що містяться в музичному мистецтві, такі, як цінності Краси, Добра, Істини. Так, російський фахівець в

естетиці та музикознавстві А.Сохор музику розглядає передусім як суспільне явище, [2, 3] яке несе всі ті громадські функції, що й мистецтво в цілому як специфічний різновид людського мислення і діяльності (Ю.Холопов) [4]. У зв'язку з цим, узагальнюючи попередній досвід, ми можемо представити призначення музики в наступних функціях: комунікативній (спосіб людського спілкування), виховній (що перетворює людину і суспільство), пізнавальній (освітній), етичній (нести добро, робити людину щасливою), естетичній, гедоністичній, прагматичній, світоглядній, емоційно-експресивній тощо.

З погляду аксіологічного підходу щодо комунікативної функції звертається увага не на діалог між людьми за допомогою музики, а на діалог самого музичного твору і трансцендуючої людини, де музика виступає як спосіб взаємодії на основі ціннісних констант. У контексті обраної позиції цінність музики передбачає своє онтологічне значення, теоретично прийнято розрізняти музику як передцінність і музику-мистецтво як цінність для людини.

Уявлення про цінність як ідеал, здатність її сприйняття вказує на те, що вона в людській свідомості має естетико-етико-світоглядне забарвлення, цінності існують в душі і свідомості людини як щось піднесене, прекрасне, вони освітлюють життєвий шлях, наповнюють життя смыслом. Тому розрізняються цінність музики, під якою розуміють її субстанціональне значення, і цінності в музиці, тобто ті смислові прояви, якими суб'єкт наділяє музику, її форми. Цінність у музиці як поняття передбачає: філософський аспект (смысл, яким людина наділяє духовно існуючий, онтологічний статус музики, конкретний музичний твір, на який спрямована увага і що відповідає на питання: навіщо моєму духові, душі, тілу потрібна ця музика); мистецтвознавчий аспект (професійна якість виконаної музичної форми, тобто багатшаровий художній зміст твору або явища в цілому, стилі, напрямку тощо). Осягнення цінностей музичного твору (як живого цілого змістовного організму, так і його елементів) відбувається завдяки ціннісним орієнтирам, установкам людини, що здійснює процес сприйняття. Кожен вичитує свій смысл, знаходить свій ідеал та свої цінності.

Людина, що контактує з музикою, ціннісно пізнає музику в такому аспекті, в якому вона нам чується і уявляється. Сприйняття відбувається на основі ціннісної взаємодії музики з нашим світовідчуттям, культурою, психікою, інтелектом. Саме ми виявляємо в ній те, що відповідає нашому духу, знаходимо для себе змістовну визначеність, або, як зазначав філософ М.Бахтін: "Все, що входить в художнє ціле, представляє цінність, але не задану і в собі значущу, а значущу для цієї людини в її долі, як те, щодо чого вона реально зайняла емоційно-вольову предметну позицію" [1, с.31].

У філософсько-антропологічному аспекті, смысл музики полягає в тому що вона служить утвердженню аксіологічного методу осягнення музики, оскільки музика, що сама по собою вже є цінністю, проте вимагає активного, творчого й інтелектуального відгуку у слухача. І людина приймає цей дар музики і використовує його, культивує музичну природу в міру своїх можливостей, таланту, інтелекту. З'єднуючись з музикою, загальнолюдські цінності як життєво важливі служать людині і можуть через музику виступати як феномени добра та зла. Водночас музика в реальному житті людини не завжди є благом. Аксіологічний підхід дозволяє ціннісно "мислити" музику, міфологізувати її на основі ціннісних доміант, проте це не знімає проблеми вербалізації музики. В той же час цей підхід є доцільним, оскільки дозволяє говорити про музику, сприймати твори, виходячи із зв'язку самої музики як такої і людини та її цінностей (загальнолюдських цінностей культури і особисто значущих цінностей). Ця людина – композитор, виконавець, інтерпретатор, музикознавець, слухач.

Місце музики у свідомості людини двоїсте: субстанція і вид мистецтва. Музична субстанція постійна, незмінна; це духовний первень у впорядковуванні художньої діяльності в музиці – у сфері звукового матеріалу. На підставі історії філософської думки можна говорити про музичну субстанцію і музику-мистецтво як дві нерозривні іпостасі єдиного цілого.

Говорячи про цінності в музиці, ми маємо на увазі ту її сторону, що живить людину духовно, душевно, психофізіологічно. Це ті загальнолюдські, інтерсуб'єктивні цінності людського духу, які є присутніми в кожному високому музичному творі. Значущість, зокрема, класичної музики різних епох сьогодні визначається цінністю не стільки історичного характеру, як смислового контексту музики для людини. Аксіологічний метод сприйняття музики, звернений до ціннісної свідомості,

ставити слухача в ситуацію вибору життєвих цінностей, які він сам неспроможний відчутти в музиці, слухаючи і розмірковуючи про неї. В цьому розумінні музика ніколи не завершена в собі, переживається і переосмислюється знову і знову. Переживання музики як "тут буття", переосмислення і перевідкриття для себе завжди є актуальним.

Музика унікальна тим, що в основі її лежить не слово, а, передусім – інтонація. Вона сходить до узагальнення інтонацій людської мови, але, зрозуміло, незрівнянно ширше від них. Джерело музичної образності – організація музичних звуків на основі ладу, що доповнюється тембром і динамічними засобами (темпом, гучністю). Все це в сукупності дозволяє виразити не лише розвиток почуттів і переживань людини, а й найглибші роздуми художника над смыслом життя. Отже, можна стверджувати, що мова музики спеціалізована. Музика не дає своєму слухачеві наукових знань, розуміння економічних або технічних проблем. Однак істинність і дієвість музики оцінюється тільки за однією формулою – художніх емоцій, що вона викликає у слухача.

Виходячи з усього викладеного вище ми можемо дійти таких висновків:

1. Музика є способом ціннісної взаємодії людини зі світом, виконує світоглядну, етичну, естетичну і інші функції. Цінність музики зумовлена тим, що вона є не лише різновидом мистецтва, а й самодостатньою субстанцією, способом ціннісної взаємодії людини зі світом. Однією з основних умов взаємовідносин у системі "людина – світ – музика" виступають загальнолюдські цінності, культурним стрижнем яких є Краса, Добро, Істина. Традиційна точка зору полягає в тому, що музика та її цінності впливають на людину, морально виховують її. Тільки ціннісна людська свідомість, ціннісне ставлення до музичного твору одухотворяє його, робить "живим", а не лише предметом матеріального світу (звуковий потік, нотний текст тощо).

3. У розгляді питання загальнолюдських цінностей у музиці містяться можливості їх вичитування в музичних творах. Через загальнозначуще в музиці і відбувається ціннісна взаємодія людини зі світом, при цьому музика не просто спосіб, провідник, вона субстанція і діє завдяки своєму музично-енергійному полю. Аксиологічний підхід обґрунтовує цінність прийняття художнього твору, бо спрямований не лише на сприйняття музики, але і її цінностей.

4. Сприйняття музики та існування музичних творів відбувається в соціокультурному контексті. При цьому музика виступає для людини і як спосіб ціннісної взаємодії, що методологічно зумовлює аксіологію музики.

5. Цінність музики як субстанції (по своїй суті) і як різновиду мистецтва зумовлена тим, що музика є способом буття у світі, ціннісної взаємодії людини зі світом. При цьому музика виводить людину на "внутрішній діалог" з самою собою і з навколишньою дійсністю. Ця взаємодія здійснюється завдяки естетичній цінності музики та естетичному досвіду людства, а також ціннісним орієнтирам особи, що сприймає музичний твір.

Література

1. Бахтин М.М. Автор и герой: К философским основаниям гуманитарных наук /М.М.Бахтин. – Спб.: Издательство Азбука, 2000. – 336 с.
2. Сохор А.Н. Вопросы социологии и эстетики музыки. Статьи и исследования /А.Н.Сохор. – Л.: Советский композитор, 1981. – 296 с.
3. Сохор А.Н. Музыка как вид искусства /А.Н. Сохор. – М.: Музыка, Изд. второе, перераб и доп., – М.: 1970. – 192 с.
4. Холопов Ю.Н. О сущности музыки /Ю.Н. Холопов //Юрий Николаевич Холопов и его научная школа. – М. 2004. – С 6-17.
5. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление /А.Шопенгауэр; перевод Ю.И. Айхенвальда. Собр. соч. в пяти томах. – Т. I. – М.: "Московский Клуб", 1992.

Summary

Khrebtova K. Axiological Approach and Its Value for Musicology. In the article music as method of communicative cooperation of man is examined with the world. An author accents attention on development of axiological approach in musicology. Through the prism of problem of value essence of man is examined. **Keywords:** musicology, methodology, value, humanitarian knowledge.

ГУМАНІСТИЧНО-МОРАЛЬНІ ОРІЄНТИРИ ДІЯЛЬНО-ТВОРЧОЇ ОСОБИСТОСТІ ЯК СТУПІНЬ ДОСКОНАЛОСТІ ЇЇ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ

У статті розглянуто основні проблеми самореалізації особистості, прояв її інтересів та особистісної позиції новому українському суспільстві. Обґрунтовано, що на сучасному етапі розвитку людства потрібно змінити технократичний стиль мислення.

Ключові слова: самореалізація, соціальна активність, демократичне суспільство, національна ідея.

Актуальність. Можна з упевненістю сказати, що не було і немає людини, якій самореалізація далася б легко і просто. Шлях людини до себе припускає правильне пізнання реально існуючих у неї схильностей. Якщо такого пізнання немає, то найсамовідданіша робота щодо саморозвитку буде здійснюватися даремно. Але якщо схильності визначені правильно, то перетворення їх у здібності потребує від людини безперервної роботи із саморозвитку. В цьому й полягає суть шляху людини до самої себе. Але кожна людина є суспільною істотою і не може жити в цілковитій самотності, адже в такому разі проблема самореалізації особистості просто зникне, а людина не бачитиме смислу свого життя. Тому держава, громадянином якої є конкретна людина, особистість, а не просто народ чи загальна маса, повинна також піклуватися про задоволення потреб вищого рівня свого населення, й окремої людини.

У даній статті буде здійснено спробу розглянути основні проблеми самореалізації особистості, з'ясувати умови розвитку особистості в сучасній Україні, прояву її інтересів, визначення її особистісної позиції. Матеріали, в яких порушуються питання гуманізму й самореалізації, почали з'являтися ще у працях Анаксагора, Демокріта, Арістотеля, Лукреція.

Першими кроками в дослідженні проблеми самореалізації особистості у вітчизняній гуманітарній науці стали роботи, присвячені засадним питанням людини: її сутнісним силам, структурі та умовам їх реалізації. Це дослідження таких учених як *І.Бекешина, І.Бойченко, Л.Буєва, А.Здравомислов, О.Мисливченко, Г.Смірнов, В.Шинкарук* та ін.

Метою написання даної статті є окреслення основних тенденції трансформації ціннісних орієнтацій особистості в умовах сучасного інформаційного суспільства, визначення нових гуманістично-моральних орієнтирів діяльно-творчої особистості як міри досконалості її самореалізації.

У соціально-філософській думці немає єдиної позиції щодо визначення поняття “самореалізація”. Деякі вчені самореалізацію ототожнюють із самоствердженням. Але самоствердження є значно ширшим поняттям, і воно не завжди може бути результатом самореалізації. Адже в сучасному суспільстві самоствердження особистості відбувається не завдяки її власним якостям та відданій, корисній для суспільства праці, а як наслідок підтримки та зв'язків. Самореалізація – це ідеальний, але дуже складний шлях до себе, пройти який під силу далеко не кожному.

Цілком слушною є думка Г.Сковороди про те, що людина в житті грає багато ролей (тепер ми їх називаємо соціальними). І не може самореалізуватися та людина, яка має і виконує у своєму житті лише одну роль. Усе починається лише тоді, коли проявляється характер, відповідно змінюються внутрішні якості особистості, а не тоді, коли людина розмірковує над доцільністю таких зусиль, оскільки рано чи пізно вона все одно помре.

Самореалізація – це такий соціальний процес, який триває впродовж усього свідомого життя особистості, хоча він і є суто індивідуальним. Проте самореалізацією може називатися і єдиний “пік” усього життя, якщо в ньому найповніше розкриваються результати діяльності людини. Крім того, самореалізація можлива за умов демократичного, громадянського суспільства. Демократичним можна назвати тільки те суспільство, в якому

самоствердження людини в будь-якій громадській чи державній структурі буде результатом її успішної самореалізації. Запорукою такого успіху можуть бути сформовані інтересами та потребами ціннісні орієнтири особистості.

Реформування нашого суспільства вимагає переосмислення, здавалося б, остаточно розв'язаних проблем, аналізу їх у контексті всієї світової теорії й практики. Найважливіша з них – визначення орієнтирів розвитку суспільства. Головні цілі цього розвитку є реалізацією відповідних принципів, ідей, імперативів, цінностей.

Наділена особливою, індивідуально і соціально сформованою якістю суб'єктності, особистість критично, творчо ставиться до свого природного та соціального змісту, активно перетворює його відповідно до власних переконань, системи цінностей тощо. Для неї немає раз і назавжди сталих стереотипів поведінки, навіть у тому разі, якщо вони вироблені традицією, суспільними інституціями. Особистість – це самодостатнє явище, яке власну життєдіяльність будує, виходячи із самої себе.

Показовим є той факт, що взаємозв'язок природної основи індивіда та його особистісного розвитку розуміли задовго до того, як він став явним завдяки найновішим досягненням науки. Підтвердження цьому – праці *М.Вебера*, *В.Вернадського*, *Ф.Ніцше*, *К.Ясперса*, *З.Фрейда*, *А.Адлера* та багатьох ін. З них випливає, що мета – головний орієнтир і механізм елементу буття цілісної особистості. Це зумовлено самою особливістю мети як ідеального образу об'єкта, на який спрямовано діяльність індивіда. Завдяки тому, що мета репрезентує різницю потенціалів між наявним буттям і належним, вона має у собі надзвичайний стимулюючий заряд, приводить у рух усе наше єство: здібності, потреби, інтереси, ідеали, волю, емоційний потенціал. І в цьому контексті мета виступає неперевершеною детермінантою життєдіяльності індивіда. Одна досягнута мета породжує іншу, вищу, досконалішу з погляду індивіда. Завдяки цьому, включається механізм формування цілісної особистості. Іншими словами, в процесі життєдіяльності та здійсненні мети індивід прагне адекватного, повного розкриття надбаних сутнісних сил, самореалізації власної індивідуальності.

Буття людини проходить неначе у трьох сферах, а саме: споглядання, діяльності та спілкування. Діяльність у цьому ряду стала провідним пояснювальним принципом у пізнанні людини, важливим фактором у розвитку культури, особливо такої її сфери, як мистецтво: воно стає основним способом зв'язку людей між собою, набуваючи статусу домінанти щодо інших способів ставлення до світу, включаючи їх тільки як компоненти.

Однак, зміст життя людей не вичерпується діяльністю, а їх активність – визначенням. Діяльність та спілкування взаємно зумовлюють одна одну. Відповідно, діяльність як спосіб самореалізації суб'єкта містить у собі декілька аспектів: 1) розуміння суб'єкта як епіцентру активного, продуктивного ставлення до світу; 2) інтерпретація предметності як базисної форми, що констатується в рамках діяльного ставлення до світу й задається характером самої діяльності, її динамікою та структурою, суспільними та історичними можливостями; 3) діяльність, хоча й спрямована на зовнішню реальність, на предметність й утримує її в силовому полі своєї активності, все одно повертається до свого епіцентру – особистості, завдяки чому вона набуває особливої властивості «буття для себе».

Знову ж таки людина здатна творити і перетворювати світ. Її активне ставлення до природи і соціальної дійсності виражається передусім через категорію свободи. Однак поняттям "свободи" не вичерпується пізнання суттєвих граней творчо-активного ставлення людини до світу, так як діяльність будь-якого соціального суб'єкта, оскільки він при цьому вибірково реалізує одну із багатьох об'єктивних можливостей, перебуває у неодмінному взаємозв'язку з об'єктивними тенденціями суспільного розвитку, тобто характеризується незмінною суб'єктивною настановою. Поєднувати інтереси може тільки людина як особистість. Для цього потрібно усвідомлювати розуміння інтересів особистих, їх співвідношення із суспільними інтересами. Однак не слід забувати, що "взаємодія" інтересів у свідомості є лише

маніпуляцією тими чи тими реальностями, точніше мислительними реальностями, поняттями як усвідомленими інтересами. До того ж сутність людини не збігається з її наявним буттям, вона завжди є розвитком, подоланням теперішнього і побудовою майбутнього відповідно до мети, планів, проєктів, активною діяльністю її свідомості. Саме свідомість – важлива, сутнісна сила людини, яка не тільки відображає, а й творить світ.

Властивості, що характеризують діяльність – це передусім завжди об'єктивовані властивості суб'єкта діяльності, що перетворює навколишню дійсність відповідно до своїх цілей, потреб та інтересів. Питання про якість суб'єкта дії є актуальним для нашого сучасного суспільства: активність, цілеспрямованість, ініціативність, свідомість, організованість висуваються сьогодні на перший план характеристик особистості. Це питання найбільш важливе також у галузі наукової творчості.

Як відомо, людська діяльність здійснюється у двох найбільш загальних формах – практичній та духовній. Їх відмінність полягає у предметі діяльності та її результатах. У процесі практичної діяльності (практики) відбувається перетворення природи і всього предметного, соціального середовища, в якому відбувається життєдіяльність людини. Духовне життя суспільства, у якому реалізуються потреби практики, виконують такі функції: пізнання предмета та умов діяльності; формування та орієнтацію суб'єктів діяльності; формування інтересів, спонукань, мотивації, волі; вироблення цінностей, цілей, планів та програм, а також формування, регулювання і контроль за здійсненням діяльності, організації та керування нею.

Для нашого дослідження особливо цікава ціннісна свідомість, її структура, функціонування та становлення. Ціннісна функція свідомості пов'язана з формуванням та усвідомленням інтересів та основаної на їх спрямованості не лише соціальної творчості, а й особистого життя індивіда. В системі цінностей виражено особистісний смисл подій і проявів життя індивіда, формується смисл життя і реалізується життєвий шлях тієї чи тієї особистості.

Усі види духовної діяльності (наукову, ціннісну свідомість, художню, естетичну тощо) неможливо розглянути в рамках нашого дослідження. Тому визначивши їх, ми виділяємо два загальні види духовної діяльності: пізнавальну та ціннісноорієнтаційну.

Аналіз цієї проблеми ґрунтується на соціально-психологічному зв'язку діяльності особистості та суспільної практики. При цьому важливо виділити спосіб прояву та засвоєння суспільних, групових потреб, формування інтересів, цілей, мотивів тощо в індивідуальній свідомості та поведінці; форми реалізації індивідуальних потреб, цілей, інтересів у діяльності суспільного суб'єкта; шляхи узгодження дій індивідуального в суб'єкті, особистості, групі, узгодження їх інтересів. На шляху до розв'язання зазначеної проблеми важливо дати відповідь на такі питання: як, у який спосіб особистість включається в процес функціонування і розвитку суспільної системи в цілому? Як персоніфікується в індивідуальній діяльності система цінностей, інтересів і цілей, притаманна різним соціальним групам? Як особистість стає активним і свідомим представником, розвиває і примножує соціальний досвід? Ключем до розв'язання цих питань є принцип єдності діяльності, суспільних відносин і свідомості.

Діяльність породжує нову реальність. У будь-якій ситуації перед діючим суб'єктом розкриваються безліч можливостей. У їх усвідомленні, "програванні" подумки різних варіантів вибору, велику роль відіграє уява, зіставлення реальності з ідеалом. Уява відтворює цілісну ситуацію, здійснює вихід за рамки "окремішності" індивідуального буття. В ньому полягає можливість передбачення майбутнього, що є результатом творчої діяльності людини, яка представляє творчу силу свідомості, створюючи ідеальні форми. Однією з таких ідеальних форм є прагнення людини до відкриття. Так звана снага відкриття в людини – вершина людського розвитку. Нею є неспецифічне визначення людського інтересу, що робить людську природу здатною до майже необмеженого резонансу. Під самореалізацією особистості ми розуміємо всебічну актуалізацію внутрішньобуттєвого потенціалу людини у відповідній сфері соціальної діяльності з користю для себе та в інтересах навколишнього середовища і суспільства.

Діяльність, спрямовану на самореалізацію, можна умовно поділити на внутрішню і зовнішню. Це своєрідний внутрішній психологічний процес, у якому людина має навчитися вивільняти придушене, пізнавати особисте "Я", прислухатися до голосу імпульсу, розкривати свій творчий потенціал, досягати розуміння, осягати істину. В цьому і полягає, на думку А.Маслоу, процес самореалізації. Своєрідний погляд на процес самореалізації запропонував В.Разумний. Він вважає, що створити себе, означає зіграти роль відповідно до ситуації, що змінюється.

У сучасній літературі існують різні погляди і на потребу самореалізації. З одного боку самореалізація потрібна лише для виконання людиною свого обов'язку перед суспільством. Отримані знання, навички, досвід вона повинна віддати виконанню певної, наперед визначеної суспільством мети. З іншого боку, самореалізація потрібна тільки для самої особистості, для примноження її можливостей. Підвищуючи кваліфікацію, рівень освіти, людина забезпечує собі успішну кар'єру, а кар'єра, у свою чергу, дає все – речі, гроші, славу та інші блага життя.

На перший погляд ці дві позиції протилежні. Одна – "все для суспільства", а інша – "все для себе". Спільним є те, що обидві позиції вбачають причину і рушійну силу самореалізації поза внутрішнім світом людини. І найбільш допустимою може бути та, яка синтезує дві попередні і допускає, що лише та самореалізація приведе її до розквіту, в якій поєднуються суспільні і особистісні цілі. Але неможливо процес самореалізації особистості розглядати, не враховуючи такого явища, як рефлексія. Серед українських учених цю проблему досліджував В.Волинка. Адже рефлексія – це розумова настанова того, хто уникає квапливості в міркуваннях та імпульсивності в поведінці. У вузькому значенні рефлексія означає розумову зосередженість при висвітленні ідей та аналізуванні почуттів. Психологічна рефлексія чи самоспостереження називається інтроспекцією. Цією проблемою свого часу займалися Фіхте, Гегель (Германія), Лашельє, Ланьо (Франція). На їхню думку, рефлексія дає можливість індивіду осмислити свою духовну єдність, що панує над мінливістю людської діяльності у світі. Рефлексія дозволяє нам по той бік почуттів людини, емоцій та індивідуального досвіду вивести їх універсальне людське значення; в цьому розумінні рефлексія навіть дозволяє нам доторкнутися до вічності (за Фіхте). Гегель називав такий стан "спекулятивним життям", а Бергсон ототожнював його з досвідом "тривалості" [3, с.389].

Цікавий погляд на досліджувану проблему запропонував А.Єрмоленко [2]. На його думку, проблема розробки етичних норм та цінностей у їх взаємозв'язку із соціальним світом людини є особливо нагальною сьогодні, коли розвиток науково-технічної цивілізації, загрожуючи існуванню самого життя на землі, потребує внесення коректив у сферу ціннісних орієнтацій суспільства, в мотиваційну сферу особистості, у способи регулювання соціальних конфліктів. Потреба пошуків нових морально-ціннісних орієнтацій зумовлена також руйнацією усталених етичних систем, які ґрунтуються на релігійних світоглядах, звичаях та традиціях, кризою раціоналістичних світоглядних систем.

На думку вченого, морально-етичні норми та цінності мають спиратись не тільки на наявне буття і відображати неодмінність його збереження, а й містити в собі абсолютні виміри людського існування, куди входить трансісторичний (попередній) досвід, що викристалізувався в традиції, так і можливий майбутній досвід.

Руйнація внаслідок суспільних перетворень "ідеологічної основи", що певною мірою виконувала ціннісноорієнтаційну та інтеграційну функції проблематизували легітимацію суспільного ладу. Однак відомо, що моральне становлення людини не збігається повністю із загальною тенденцією морального розвитку суспільства. Адже гармонія суспільних та особистісних інтересів досягається не завдяки підкоренню суспільних інтересів особистісним або, навпаки, безумовному наслідуванню індивіда суспільним вимогам. На рівні окремих соціальних груп, колективів і конкретної особистості інтериоризація моральних норм може певною мірою не узгоджуватися, а іноді й суперечити їх об'єктивному змістові.

Такими, що характеризують зміст моралі, ми визначаємо її компоненти: добро і зло, справедливе і несправедливе; також характеризуємо якісні оцінки певних моральних відносин,

оцінюємо моральні мотиви поведінки. Моральний розвиток особи – інтегральний процес. Адже він передбачає не лише результат впливу суспільно-економічних умов життя та цілеспрямованого виховання, а й здатність людини до моральної саморегуляції, морального самовиховання. Слід також зазначити, що моральний розвиток особи – це прогресивний процес якісних перетворень моральних рис особистості, що характеризується зростанням її здатності активно впливати на себе та соціальне середовище.

Людина, як відомо, наділена величезною кількістю неповторних індивідуальних фізичних, психологічних і соціальних характеристик. Тому поняття “особистість” характеризує сукупну позицію індивіда, його соціальну сутність, місце в системі суспільних відносин, міру його соціальності. Завжди слід пам’ятати про те загальне, що є основою визначення сутності моральної особи. По-перше, це певний рівень психологічного розвитку, коли у людини розвивається здатність до самоаналізу, перетворення власної свідомості і поведінки на предмет осмислення і оцінки. По-друге, моральність людини визначається певним рівнем соціальності, коли у неї розвивається здатність сприймати зовнішні для неї вимоги, що йдуть від інтересів цілого, як вияв власної волі і, керуючись нею, вибрати спосіб власної поведінки.

Здатність пов’язувати мету, до якої прагне людина, з реальністю, з кожним днем свого життя, свідчить про високу моральну зрілість людини. Які реалії життя – така і мета. Не може бути мета високою, а сьогоднішній день мізерним, індивідуалістичним і таким, що відокремлює людину від суспільних інтересів. До речі, людство вустами своїх кращих представників завжди привертало увагу до конкретних завдань сьогоднішнього дня, до розв’язання їх гідними засобами, бо лише через сьогодні лежить шлях до майбутнього.

Сьогодні Україна тільки починає розбудову своєї нової політичної системи, прагне створити систему демократичних інституцій й відносин, правових гарантій та культури політичної відповідальності всіх учасників демократичного процесу. Реально в Україні вже формується громадянське суспільство. Адже за кількістю політичних партій і громадянських організацій ми не поступаємося найбільш демократичним країнам світу. Вже маємо порівняно розвинуту публічну сферу, продекларовану свободу державної власності, а ринок охоплює все нові й нові прошарки населення. Набагато складнішою є проблема етносу громадянського суспільства – громадянина, орієнтованого на високі національні, моральні цінності та зразки поведінки. У нашому суспільстві донедавна панувало, з одного боку, право сильного і здирицтво, а з іншого – політична апатія, інертно-споглядацька утриманська свідомість, намагання повернутися під владу “сильної руки”. Але створення громадянського суспільства в Україні вимагає морального відродження, відтворення почуття солідарності й відновлення людської гідності.

Література

1. Буюева Л.П. Человек: Деятельность и общение /Л.П.Буюева. – М.: Мысль, 1978. – 216с.
2. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія: Підручник /Анатолій Миколайович Єрмоленко. – К.: Лібра, 1999. – 487с.
3. Жюліа Д. Философский словарь /Д.Жюліа. – М.: Международные отношения, 2000. – 538 с.
4. Левицька О.І. Моральний розвиток особи /О.І. Левицька. – К.: Політвидав. України, 1990. – 174 с.
5. Маслоу А.Г. Мотивация и личность /А.Г. Маслоу. – СПб.: Евразия, 1999. – 478 с.
6. Маслоу А. Г. Психология Бытия /А.Г. Маслоу. – К.: Ваклер, 1997. – 300 с.
7. Маслоу А. Г. Самоактуализация /А.Г. Маслоу //Психология личности. Тексты. – М.: МГУ, 1982. – С. 108-118.

Summary

Yukhymenko N. Humanistic and Moral Orientation Activity of a Creative Personality as the Degree of Perfection of Self-Realization. The main problems of self-realization of personality despite his interests and personality position are considered in a new Ukrainian society. Modern stage of development to people is necessary to change of technocratic stile of thought in persons is consider red. **Keywords:** self-realization of personality, social activity, democratic society, national idea.

НАШІ АВТОРИ

Аврахова Лаура Вікторівна – аспірантка кафедри філософії Національної металургійної академії України (м.Дніпропетровськ).

Бескаравайний Станіслав Сергійович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, Національної металургійної академії України (м. Дніпропетровськ).

Білоус Олександр Миколайович – аспірант кафедри філософії та методології науки філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Бродецький Олександр Євгенович – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Будз Володимир Павлович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ).

Возняк Володимир Степанович – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Ганаба Світлана Олександрівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософських дисциплін Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка.

Гасяк Орест Сильвестрович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Гнатчук Оксана Степанівна – кандидат історичних наук, доцент кафедри соціології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Гоян Ігор Миколайович – кандидат психологічних наук, доцент, декан філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м.Івано-Франківськ).

Гужва Олександр Павлович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри історії Української державної академії залізничного транспорту (м.Харків).

Даниляк Ростислав Петрович – кандидат філософських наук, доцент Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м.Івано-Франківськ).

Дудченко Володимир Степанович – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософських дисциплін Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка.

Дулін Петро Георгійович – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії Миколаївського державного університету ім. В.О.Сухомлинського.

Жмундуляк Дмитро Дмитрович – кандидат філологічних наук, заслужений працівник культури України, директор держархіву в Чернівецькій області.

Здоровенко Валентина Василівна – викладач кафедри філософії Дрогобицького педагогічного університету імені Івана Франка.

Іванова Євгенія Михайлівна – викладач кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

Ковалевич Варвара Василівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Миколаївського державного університету ім. В.О.Сухомлинського.

Козьмук Ярослав Романович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Корж Ганна Вікторівна – аспірантка кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету ім. Г.С.Сковороди.

Кришталъ Галина Володимирівна – доктор морального богослов'я (PhD), викладач кафедри богослов'я філософсько-богословського факультету Українського католицького університету (м.Львів).

Куліченко Віктор Володимирович – аспірант кафедри соціології та соціальних технологій Гуманітарного інституту Національного авіаційного університету (м.Київ).

Ларіонова Вікторія Костянтинівна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м.Івано-Франківськ).

Лимар В'ячеслав Богданович – аспірант кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Макаров Зоріслав Юрійович – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету.

Макарова Алла Олександрівна – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м.Івано-Франківськ).

Манчул Богдана Василівна – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Миргородський Андрій Олександрович – магістр української філології, вчитель української мови та літератури загальноосвітньої школи №13 м.Макіївки Донецької області.

Міщенко Олександра Валеріївна – аспірантка Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара.

Мороз Галина Василівна – аспірантка кафедри філософії та методології науки філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Мудраков Віталій Вікторович – лаборант кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Облова Людмила Анатоліївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного педагогічного університету ім. М.П.Драгоманова (м.Київ).

Олійник Галина Вікторівна – лаборант комп'ютерного класу філософсько-теологічного факультету Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Оржеховський Станіслав Петрович – аспірант кафедри філософії і методології науки філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Палагута Вадим Іванович – доктор філософських наук, завідувач кафедри інженерної педагогіки Національної металургійної академії України (м.Дніпропетровськ).

Пашкова Оксана Брониславівна – кандидат політичних наук, завідувач кафедри філософії і соціально-гуманітарних дисциплін ПВНЗ «Європейський університет» (м. Київ).

-
- Петриківська Олена Сергіївна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.
- Петрушкевич Андрій Вікторович** – аспірант Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв (м.Київ).
- Попадьїна Тетяна Сергіївна** – аспірантка кафедри філософії Національної металургійної академії України (м.Дніпропетровськ).
- Прудченко Інна Іванівна** – кандидат педагогічних наук, доцент Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова, докторант кафедри соціальної філософії та філософії освіти Інституту філософської освіти і науки (м.Київ).
- Рохман Богдан Михайлович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м.Івано-Франківськ).
- Рубан Алла Олексіївна** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри політології ДВНЗ „Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди”.
- Руснак Ігор Генадійович** – аспірант, кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Співак Володимир Васильович** – кандидат філософських наук, викладач циклу Гуманітарних та соціально-економічних дисциплін Чернігівського юридичного коледжу Державної пенітенціарної служби України.
- Столяр Марина Борисівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернігівського державного педагогічного університету ім. Т.Г.Шевченка.
- Суходуб Тетяна Дмитрівна** – кандидат філософських наук, професор кафедри філософії науки і культурології Центру гуманітарної освіти НАН України (м.Київ).
- Терехова Любов Володимирівна** – аспірантка кафедри історії філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.
- Халай Інна Олегівна** – аспірант, асистент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Харченко Лариса Миколаївна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди»
- Хребтова Катерина Владиславівна** – інспектор навчального відділу Кримського університету культури, мистецтв і туризму.
- Цинтила Олена Вадимівна** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Чорний Іван Павлович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Шишкін Дмитро Олександрович** – аспірант кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара.
- Щипковський-Бідюк Олег Васильович** – здобувач кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Юхименко Наталія Федорівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії ДВНЗ “Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди”.

ЗМІСТ

ГУМАНІТАРНО-НАУКОВА МЕТОДОЛОГІЯ

Гасяк О., Мудраков В. Раціональне та ірраціональне в методології науки	3
Шишкін Д. Тенденції сучасності в контексті кризи раціональності	7
Будз В. Раціональні та ірраціональні чинники суспільної онтології	12
Харченко Л. Сучасні виміри людського буття	17
Лимар В. Вибір онтологічної парадигми у методології дослідження свободи	22
Мороз Г. Філософія науки як самосвідомість сучасного науковця	31
Манчул Б. Синтез наук як умова становлення системи сучасного наукового знання	35
Халай І. Число Фібоначі – математична й антропокосмічна константа. (Стаття друга)	40
Щипковський-Бідюк О. Особливості становлення сучасної математики	44
Білоус О. Методологічна проблема реалізму в сучасній економічній науці	49
Иванова Е. Специфика системной концепции социальной работы как гуманитарного знания	54
Корж Г. Історична пам'ять і проблеми її об'єктивації в гуманітарній науці та виховній практиці	60

КЛАСИЧНА ГУМАНІТАРНА ПАРАДИГМА

Руснак І. Проблема гуманітарного знання в контексті методологічних настанов Вільгельма Дільтея	65
Здоровенко В. Логічний статус віртуального універсуму в міфах та філософії Древньої Греції	69

Чорний І. Міф у класичному психоаналізі Зигмунда Фрейда	78
Петрушкевич А. Зміст поняття несвідомого у різних наукових методологічних системах	84
Бродецький О. Ідейно-методологічна сумірність етичних доктрин у давньосхідних релігіях і античній філософії	90
Мищенко А. Особенности экзегетического метода Тертуллиана	96
Столяр М. Методологічна роль ідей М.Бахтіна у дослідженні радянської сміхової культури	100
Аврахова Л. М.Бахтин о проблеме героя в поэтике Ф.Достоевского	105
Кришталь Г. Роздуми над джерелами зла у світлі творчості Ф.Достоевського	109
Попадьина Т. Концепция аксиом правосознания в философии права И.Ильина	116
Миргородский А. Метафизика любви в концепции Льва Карсавина	125
Ларіонова В. Тематизація феному сакрального гуманітарною думкою XIX–XX століть	128
Дулин П. Теологичность системно-космической парадигмы	133
Співак В. Обґрунтування історико-філософського дослідження проповідницької спадщини Антонія Радивиловського	140

ПОСТ-КЛАСИКА ГУМАНІТАРИСТИКИ

Суходуб Т. Культура как проблема гуманитаристики XX века	145
Петриковская Е. Философское обоснование наук о человеке в контексте неклассического мышления	149
Гоян І. Екзистенціально-аналітична критика психоаналізу	158
Оржеховський С. Критика феноменологии як учення про “науку наук”	162

Рохман Б. Філософська антропологія як пріоритетний напрям розвитку гуманітарного знання в Україні	168
Пашкова О. Ідейно-ідентифікаційні параметри сучасного українського суспільства в контексті соціально-політичної консолідації	173
Палагута В. Изучение специфики педагогического дискурса в свете трансформации современного образования	179
Прудченко І. Постнекласична трансформація змісту вищої освіти	183
Ганаба С. Дидактичні аспекти адаптації ідей синергетики в освітній сфері	188

ПОСТМОДЕРН У СФЕРІ HUMANITIES

Облова Л. Уловки гуманітаристики: шантаж и террор	193
Козьмук Я., Олійник Г. Постмодерністські альтернативи детермінізму	199
Макаров З. Постмодерный субъект научного познания: отрицание или «отрицание отрицания»	205
Цинтила О. Антисциєнтичні спрямування нової людиномірної методології	211
Рубан А. Гуманістичні параметри політичного знання	217
Бескаравайний С. Пространство предсказания в фантастике как модель использования прогнозов	221

АКСІОЛОГІЯ ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

Возняк В. Життя у вимірах абсолюту як проблема (Стаття друга)	230
Гужва О. Мистецтво як репрезентант духовної культури	234
Даниляк Р. Кореляція об'єкта і результату творчості	240
Дудченко В. Проблеми формування духовної особистості в сучасних соціокультурних реаліях	245
Гнатчук О. Робота жіночих товариств Буковини зі збереження народних традицій	250
Жмундуляк Д. Концептуальні основи	

вивчення проблеми «міф міста»	254
Ковалевич В. Естетические значимости в украинском обществе	259
Куліченко В. Права людини як критерій оцінки і легітимацийна основа соціалізації	266
Макарова А. Аналіз аксіологічних підвалин підходів до справедливості в контексті змін світоглядної парадигми	271
Терехова Л. У пошуках християнського дуалізму	277
Хребтова К. Аксіологічний підхід і його значення для музикознавства	283
Юхименко Н. Гуманістично-моральні орієнтири діяльно-творчої особистості як ступінь досконалості її самореалізації	288
<i>НАШІ АВТОРИ</i>	293

Наукове видання

**Науковий вісник
Чернівецького університету
Збірник наукових праць
Випуск 563-564
Філософія**

Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць.
Вип. 563-564. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. – 299 с.

Свідоцтво Міністерства юстиції України
про державну реєстрацію засобу масової інформації
Серія КВ № 15876-4348Р від 28.10.2009 р.

Підписано до друку 27.09.2011. Формат 60х84/8.
Папір офсетний. Друк офсетний. Умов. друк. арк. 18,0.
Обл.-вид. арк. 20,0. Зам. 102-п. Тираж 100.
Друкарня Чернівецького національного університету
58012, Чернівці, вул. Коцюбинського, 2.