

**НАУКОВИЙ  
ВІСНИК  
ЧЕРНІВЕЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ**

---

Рік заснування 1996

Випуск 602-603

**Філософія**

**Збірник  
наукових праць**

Чернівці  
Чернівецький національний університет  
2012

Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Випуск 602-603.  
Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012. – 267 с.

*Naukoviyy Visnyk Chernivetskoho Universitetu: Zbirnyk Nauk. Prats. Vypusk 602-603.  
Filosofia. – Chernivtsi: Chernivtsi National University, 2012. – 267 s.*

Досліджується проблематика, пов'язана з гуманітарними вимірами філософії наукового знання, науковими парадигмами сучасної гуманітаристики, історико-теологічними та релігієзнавчими аналізами, історією філософської думки України та світу, різноманітними аспектами етики, естетики, філософії культури та освіти.

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

*Scientific bulletin investigates issues related to the humanitarian dimension of philosophy of scientific knowledge, scientific paradigms of modern humanities, historical and theological and religious analysis, history of philosophical thought in Ukraine and the world, various aspects of ethics, aesthetics, philosophy, culture and education.*

*For the scientists and teachers, postgraduated students, high scholars, everyone, who is interested in the religious, metaphysical 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](mailto:animus@ukr.net)

## ГУМАНІТАРНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФІЇ НАУКОВОГО ЗНАННЯ

УДК 167/168

© Борис Починок  
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

### СИТУАЦІЙНІ ДОСЛІДЖЕННЯ ТА ЇХ ГУМАНІТАРНО-ЕПІСТЕМНИЙ ПОТЕНЦІАЛ (Стаття перша)

*Аналіз генези ситуаційних досліджень свідчить про їх спорідненість із процесами пізнання світу людини й, отже, значний гуманітарно-епістемний потенціал. Ключові слова: гуманітарне пізнання, методологія, постнекласична раціональність, ситуаційні дослідження, ситуаційна логіка.*

**Актуальність** теми зумовлена тим, що в сучасній філософії науки помітним є зростання інтересу до проблем міждисциплінарних синтезів, діалогу когнітивних практик, історичних реконструкцій розвитку науки, підпорядкованих ідеї розробки ефективної методології, здатної прискорити розв'язання соціально-практичних проблем. На перетині цих процесів постають “ситуаційні дослідження” (case studies), евристичне значення яких особливо виявляється у пізнанні самоцінних, індивідуально-неповторних феноменів історії та культури. Ці дослідження широко використовуються в методології науки, антропології пізнання, когнітивній соціології, етнографії, культурології – всіх тих ситуаціях, осягнення яких передбачає врахування людської специфіки. Тим-то закономірно, що підходи і настанови ситуаційних досліджень чільні передусім у гуманітарній методології.

Ситуаційні дослідження – то квінтесенція логіко-гносеологічних, історичних, соціокультурних аналізів об'єкта з метою виявлення його цілісності, унікальності та невідтворюваності в загальному континуумі просторово-часових змін. Ситуативний об'єкт фокусує своє “тут” і “тепер”, минуле і потенційне майбутнє, конкретні детермінації, проте не як один з елементів певної множини об'єктів або чинник підтвердження загальної закономірності, а як самодостатній цілісний феномен, у якому просвічуються такі особливості відповідних контекстів, за якими ті відрізняються від собі подібних. Такі феномени зазвичай репрезентують не великі періоди історії, а її мікрорівень, особливо переломні етапи як симптом їх вичерпання і віднайдення нових можливостей подальшого розвитку. Саме в аспекті проблем історичної реконструкції тих або тих цілісних об'єктів (політичних подій, наукових відкриттів, культурних новацій, автобіографій) ситуаційні дослідження аналізуються у працях Л.Маркової, Л.Мікешиної, І.Касавіна, М.Малкея, Д.Блура, Г.Колінза, К.Кнорр-Цетіна, Б.Латура та ін. Враховуючи досягнуті тут результати, автор статті ставить за **мету** розкрити передумови становлення ситуаційних досліджень, їх гуманітарно-епістемну специфіку.

Зазначимо, що термін “ситуаційні дослідження” не має чіткого визначення, його зміст розкривається через опис головних ознак. Кейс стадіс – це міждисциплінарна методологія, що “містить переконання в унікальності культурного об'єкта, неможливості його пояснення на основі загальних законів; розуміння та феноменологічного опису методів аналізу як оптимальних; ситуаційної (тобто мінливої та локальної) детермінації об'єкта [2, с.560]. Смісл таких досліджень полягає в такій артикуляції і тематизації унікального об'єкта, які б не суперечили духу науковості та водночас демонстрували істотні зміни в ній в аспекті перспектив її подальшого розвитку.

---

Формування ситуаційних досліджень відбувається в руслі докорінних трансформацій сучасних технологій, пов'язаних із дистанціюванням від класичної нормативності та генезою нових форм. Цьому сприяють процеси становлення постнекласичної раціональності з властивими їй плюралізмом дослідницьких підходів, увагою до ціннісно-сміслових вимірів об'єкта, поява на предметному полі науки індивідуалізованих об'єктів і нестабільних систем, які історично розвиваються та включають у себе людину як активно діючого суб'єкта, становлення нових наукових дискурсів тощо. Цілісність та унікальність об'єктів ситуаційних досліджень – це сплав одиничного і загального, діахронічного та синхронічного, актуального і потенційного, сутнього і належного, а через те і кейс стадіс властиві ознаки універсальності, синтетичності та аналітичності. Осягнення (розуміння) цих об'єктів передбачає взаємодоповнюваність індивідуалізуючих і генералізуючих підходів, когнітивного і ціннісного моментів, усталених епістемних норм і творчих евристик, неявних передумов пізнання і принципів комунікативної раціональності.

Ситуативно-дослідницька методологія протистоїть імплікаціям історизму, пов'язаних із суб'єктивізацією та релятивізацією істин, аналізом історичних феноменів не в їх самоцінності, а лише як моментів, що відходять в минуле і готують прийдешнє. Водночас, враховуючи тенденції історизації та соціологізації епістемологічних досліджень, кейс стадіс реалізують істористську настанову “конкретного аналізу конкретних ситуацій”, і не випадково їх вважають альтернативою методу раціональної реконструкції науки К.Поппера. Втім, і К.Поппер не проти кейс стадіс, він навіть веде мову про ситуаційну логіку і вважає її важливою передумовою наукової специфіки “розуміючої” (теоретичної) соціології. Суть цієї логіки полягає у зведенні психологічних чинників суб'єкта до об'єктивної ситуації, в аналізі його поведінки як похідної від усієї ситуації. “Метод ситуаційного аналізу є хоча індивідуалістичним методом, – пише К.Поппер, – але не психологічним, оскільки він принципово виключає психологічні моменти і заміщує їх об'єктивними ситуаційними елементами. Я називаю його зазвичай “ситуаційною логікою” [4, с.74]. Проте попри “ситуаційність” цієї логіки її епістемне значення проявляється лише в поєднанні з принципом фальсифікаціонізму, що, зрештою, веде до заперечення самоцінності тієї чи тієї теорії аж до її спростування. Власне й сама “ситуаційна логіка” відкрита для раціональної критики і випробування процедурами підтвердження/спростування, а тому “логічне поняття “наближення до істини” неминуче для ситуаційно-аналітичної соціальної науки. Передусім ситуаційний аналіз раціональний і емпірично доступний для критики та покращення” [4, с.74]. У будь-якому разі предметно-методичні особливості ситуаційних досліджень імплікують низку питань, які безпосередньо стосуються їх методології: якою мірою дослідження унікального і неповторного сумісні з доконечністю та загальністю істин науки, як співвідносяться емпіричне і теоретичне цих досліджень, як кейс стадіс узгоджуються з ідеєю цілісності всесвітньо-історичного процесу, зрештою – в чому полягає методологічна значущість цих досліджень. Відповідь на ці питання передбачає аналіз процесу становлення кейс стадіс і виявлення їх гуманітарно-епістемного потенціалу, оскільки зазначені питання і суть цих досліджень значною мірою зумовлені особливостями пізнання світу людини.

Перша (наближена) відповідь на ці питання передбачає аналіз генези ситуаційних досліджень, адже, як відомо, будь-який метод є проєкцією певної проблемної ситуації.

Першовитоками кейс стадіс можна вважати традиції номіналізму, в яких пріоритет закріплювався за одиничними речами, що націлювало на дослідження будь-яких об'єктів у конкретних ситуаціях і виключало їх підведення під загальні схеми. Сприятливою для становлення кейс стадіс була криза нормативістської моделі науки, що розкрила обмеженість притаманних цій моделі настанов методологічного фундаменталізму, ціннісної нейтральності науки, кумулятивізму тощо. Знаковою у зв'язку з цим виявилась ідея некласичної раціональності про доконечність зіставлення об'єкта дослідження з пізнавальними засобами суб'єкта, що фактично означало визнання важливості в процесі пізнання ситуативних елементів і їх аналізу. Ними могли бути методи, принципи, теорії, норми, цінності, тобто, будь-які внутрішньонаукові та соціальні чинники пізнання за умов їх ситуативної специфікації в дусі ad

---

нос-гіпотези (від лат. ad hoc – для цього випадку). На цьому ґрунтуються ситуаційні за духом головні постулати конвенціоналізму, інструменталізму, операціоналізму, неопозитивістсько-аналітичні ідеї про наукову евристику “концептуального каркасу” (Р.Карнап), залежність значень мовних висловлень від методів аналізу і контекстів (“мовних ігор” за Л.Вітгенштайном) функціонування цих висловлень.

Ще більше становленню та легітимації кейс стадіс сприяли постпозитивістські дослідження науки в її історичному розвитку. Реконструкція динаміки наукового знання виявила не лише обмеженість кумулятивістської моделі науки і розкрила нелінійність наукового поступу, а й, що важливо – довела необхідність спеціальних досліджень конкретних передумов становлення, інституалізації та зміни тих або тих наукових ідей і теорій. За цих умов ситуаційні дослідження покликані були не лише розкривати природу несумірності та самодостатності теорій, парадигм, дослідницьких програм, особливості їх детермінації та функціонування, а й забезпечувати внутрішньонауковий дискурс і хоча б частково заповнювати ті прогалини в науці, що виникають внаслідок наукових революцій.

Зазначені трансформації методологічної свідомості науки відбуваються на тлі та під впливом аналогічних змін в історіографії, зумовлених кризою християнської філософії історії як європоцентристського “метанаративу ліберальної демократії” (Р.Порті), що окреслював перспективи лінійного та неперервного поступу історії та її смисл, слугуючи світоглядним гарантом поступу суспільства, культури, науки. Політичні та наукові революції внесли істотні корективи в ці інтерпретації історії та науки, поставивши під сумнів ідеї цілісності, неперервності та наступності їхнього розвитку. Історія постала немов би “розірваною” на локальні цикли, культури, цивілізації (М.Данилевський, О.Шпенглер, А.Тойнбі), а наука – на несумірні “епістемі”, “парадигми”, “теми”, “раціональності” (М.Фуко, Т.Кун, І.Лакатос, Дж.Холтон, А.Агасі). Т.Кун не випадково в обґрунтуванні концепції наукових революцій послуговується аналогіями між ними і революціями політичними. Було очевидно, що загальна картина розвитку історії та науки в аспекті їх цілісності та наступності набувала якісно нового характеру. Усвідомлення того, що ні в історії, ні в науці не буває абсолютних розривів і лінійностей і проблема співвідношення в них традицій, наступності та новацій не втрачає своєї гостроти, стимулювало й актуалізувало “ситуаційну методологію”. Як зазначає Л.Маркова, за умов, “коли на авансцену історичних досліджень виходять роботи на кшталт кейс стадіс, де першочергового значення набувають такі риси історичних подій, як індивідуальність, особливість, неподібність їх одне одному, неперервність і наступність їх розвитку втрачають свою привабливість для істориків, історичні події повинні залишатися відмінними між собою, відокремленими одна від одної, вони не можуть бути вишикувані в один ряд за допомогою узагальнення, вони можуть об’єднуватися лише шляхом спілкування. Самі поняття єдності та неперервності історії трансформуються” [3, с.426].

Безпосереднього і потужного впливу ситуаційні дослідження зазнали від методології “наук про дух”. Вони органічно сумірні, оскільки однаково націлені на досягнення індивідуально-унікальних об’єктів за певних історичних умов і ситуацій. Про це свідчить сама закоріненість у гуманітарному досвіді терміну “кейс стадіс”, він сягає юридичної практики, що ґрунтується на прецедентному праві, де прийняте під час аналізу конкретної справи рішення стає нормою для прийняття рішень з подібних справ [див.: 2, с.560]. Очевидно першим виявом ситуаційних досліджень на ниві гуманітаристики можна вважати методологічні новації Дж.Віко, які він протиставляє формально-генералізуючим настановам картезіанства. Мислитель доходить висновків: а) ми можемо достовірно пізнати лише те, що самі створили – історію та культуру, тобто, об’єкти, які втілюють цілісність, особливість і неповторність людського первня; б) попри існування в історії “божого плану”, вона розгортається не сама собою, а на основі вільного вибору її суб’єктів за певних умов, що й зумовлює принципову історичність, унікальність, а отже, ситуативну особливість її феноменів; в) у пізнанні гуманітарної предметності слід поєднувати знання універсальних засад людського буття та мовні вираження історичних епох, звичаїв, традицій. У подальшому ці ідеї отримують всебічну

---

розробку в програмі “критики історичного розуму” В.Дільтея. Він послідовно обґрунтовує історичну специфіку, цілісність, унікальність буття людини, зумовлених смислотворчою активністю її дій і суперечливим поєднанням різних “життєвиявів”. Ситуативно-дослідницьким за своїм характером є поєднання тріади “переживання-вираження-розуміння”, загальнологічних процедур і природничонаукових пояснень, які при цьому втрачають самостійне значення і підпорядковуються меті осягнення смислів.

Формуванню та з’ясуванню специфіки кейс стадіс сприяло також методологічне розрізнення у Баденському неокантіанстві на ціннісних засадах наук номотетичних і ідеографічних. Характерно, що В.Віндельбанд і Г.Ріккерт в обґрунтуванні індивідуального і неповторного предметів культури спираються не лише на цінності, а й на номіналістичний постулат про онтологічний та логічний пріоритет усього одиничного й окремого, що найбільш властиве для світу культури. Мотиви ситуаційних досліджень іманентні передусім ідеографічному методу осягнення особливостей соціокультурних феноменів.

Слід зазначити, що хоч основні настанови “ситуаційної методології” сформувалися в лоні “наук про дух”, її вихід на авансцену відбувся лише в останні 3-4 десятиліття у зв’язку з актуалізацією проблем історичної реконструкції розвитку науки. Тривале перебування кейс стадіс на периферії гуманітарної методології зумовлене не лише повільними темпами її формування і тиском на неї дослідницьких нормативів більш розвинутого природничонаукового пізнання, а й тим, що самі науковці (гуманітарії) зазвичай не здійснюють свідому рефлексію пізнавальних засобів, які лише в переломні періоди розвитку науки стають предметом спеціального – філософського – аналізу.

Аналіз генези ситуативних досліджень уможлиблює “робочу відповідь” на поставлені вище питання.

1.Зосередження кейс стадіс на цілісності та індивідуальності “ситуаційних об’єктів” (феноменів історії та культури) не суперечить ідеї загальності наукових істин, оскільки ці об’єкти репрезентують відповідні загальності (контексти, тенденції, закономірності, смисли), але не в їх окремішності та головної мети пізнання, а як компоненти цілісності й унікальності цих об’єктів. Доречною у зв’язку з цим є аналогія між кейс стадіс і гуманітарним пізнанням на основі їхнього спільного інтересу в осягненні особливого й унікального. “При цьому задіяним може бути який завгодно обсяг загальних знань, – пише Г.-Г.Гадамер, – мета ж бо полягає не в їх фіксації та розширенні для глибшого розуміння загального закону розвитку людства, а в осягненні того, якими ось ця людина, ось цей народ, ось ця держава, та яке в них було становлення, сказати б інакше: як могло статися, що вони зробилися ось такими” [1, с.14]. Іншими словами, у кейс стадіс генералізуючі засоби не протипоказані, але вони повинні “працювати” на осягнення цілісності та унікальності ситуаційних об’єктів.

2.Особливості (локальність та мінливість) цих об’єктів в аспекті їх детермінацій та аналізів зумовлюють у цілому емпіричний характер кейс стадіс, що, проте, не виключає можливості їх теоретизації. Втім, судячи з аналізу контекстів генези методології цих досліджень, нагальною тут була не так проблема співвідношення емпіричного і теоретичного, як взаємодоповнюваність когнітивного та ціннісного моментів, а відтак основи (схеми, моделі) їх узгодження. Функції такого первня виконували феномен життя в його метафізичних вимірах (В.Дільтей), трансцендентні цінності (В.Віндельбанд, Г.Ріккерт), конструкт “ідеальний тип” (М.Вебер). Хоча за формою це був рецидив класичного фундаменталізму, універсалістським інтенціям якого кейс стадіс перешкоджали, але в контексті цих досліджень це означало проблему визначення концептуальних засад узгодження методичних позицій, подолання фрагментарності знань, їх інтерпретації та інтеграції в загальну картину “ситуаційного об’єкта” і надання їй загального значення.

3.Утвердження в кейс стадіс пріоритету всього унікального та індивідуального історії, науки, культури істотно змінює усталені уявлення про наступність і неперервність їх розвитку. Тепер усе особливе в них трактується як самоцінне, а не як засіб реалізації “передвизначеності”, “тенденції”, “закономірності”, “смислу” тощо. Останні втрачають свою

---

фундаментальність і утворюють разом з рівнозначними їм “ситуативними феноменами” суперечливу цілісність історії та культури. Важливо, що співвідношення між ними реалізується не так за принципами ієрархії, субординації, детермінізму, як на основі комунікації, діалогу, ціннісно-смыслового дискурсу, плюралізму. “Кейс стадіс в їх нинішньому стані, – зазначає Л.Маркова, – є лише симптомом процесу звернення істориків науки до вихідних елементарних клітинок предмета історичного аналізу як певного зосередження загальності. Елементарна подія не прилучається до певного всезагального, що перебуває поза нею, а навпаки, це загальне виявляється в ньому самому і через спілкування з іншою особливою подією. В теорії, в логіці історії на передній план виступає спілкування замість узагальнення” [3, с.421].

4.Ситуаційні дослідження виражають також зміни в сучасній науці, пов’язані з переходом від дисциплінарної організації наукової діяльності до проблемно-орієнтованих і міждисциплінарних досліджень. Кейс стадіс дозволяють долати колізії цього переходу, здійснюючи синтез його суперечностей на основі принципу доповнювальності. В цих дослідженнях усі компоненти наукового пізнання оприявлюються контекстуально, динамічно і стереоскопічно: об’єкт пізнання, не втрачаючи своєї предметної ідентичності (цілісності та унікальності) і потрапляючи у поле взаємодій галузевих дисциплін, постає у формі дослідницької проблеми; осягнення ситуаційного об’єкт-проблеми здійснюється не так за допомогою інструментальних методів і монологічно, а на основі діалогіки, плюралізму підходів і настанов, вибір та взаємодія яких здійснюється за конвенційно прийнятими правилами; втрачає сенс ідея остаточного і фундаменталістського обґрунтування наукового знання, воно постає як принципово гіпотетичне і умовне, а його значущість вимірюється не так за нормами достовірності та істинності, як експертним оцінюванням за прагматичними критеріями; головною формою організації знання є не теоретичні побудови, а наративні описи. У кейс стадіс чільним є принцип доповнювальності, націлений передовсім на забезпечення єдності предметного змісту знання та його ціннісно-смыслових вимірів, зумовлених належністю цього знання до тих чи інших контекстів.

Водночас слід зазначити, що ситуаційні дослідження як вияв суттєвих зрушень в міждисциплінарній методології, зворотно впливають на постнекласичну методологію в цілому.

Методологічний потенціал кейс стадіс чіткіше виявляється за умов експлікації їх як чинника інтегративних тенденцій в науці, зокрема забезпечення в гуманітаристиці взаємодоповнюваності ідеографії та номотетики, пояснення та розуміння, когнітивного та ціннісного, що, з-поміж іншого, свідчить про їх міждисциплінарний статус. Про це мова піде в наступній статті.

**Висновок.** Кейс стадіс виявляють глибинну сумірність із гуманітарним пізнанням на спільній основі їх інтенцій на пізнання цілісних, індивідуальних і унікальних феноменів. Попри їх специфіку, вони не суперечать усталеним критеріям і нормам науковості. В контексті кейс стадіс загально визнані епістемні засоби мають підпорядковуюче значення і слугують осягненню “ситуаційних об’єктів”.

#### Література

- 1.Гадамер Г.-Г. Истина и метод /Ганс-Георг Гадамер; [пер з нім.]. – Т.1. – К.: Юніверс, 2000.– 464 с.
- 2.Касавин И. Ситуационные исследования //И.Касавин //Новая философская энциклопедия: в 4 т. – Т.3. М.: Мысль. 2010. – С.560-561.
- 3.Маркова Л.А. Общие модели истории науки //Л.А.Маркова //Философия и методология науки; [под ред. В.И.Купцова]. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – С.388-426.
- 4.Поппер К. Логика социальных наук /Карл Поппер //Вопросы философии. – 1992. – №10. – С.65-75.

#### Summary

**Pochynok B. Case Studies and Their Humanitarian-Epistemic Potential.** Genesis analysis of case studios is the evidence of their compatibility with processes of cognition of the human world, and thus their significant humanitarian-epistemic potential. Keywords: humanitarian cognition, methodology, postnonclassical rationality, case studies, situational logic.

## МАТЕМАТИЗАЦІЯ НАУКИ І СПЕЦИФІКА ФАХОВОЇ ПІДГОТОВКИ НАУКОВОГО СПІВТОВАРИСТВА

*Розкрито особливості математизації як важливого етапу розвитку науки. Акцентовано увагу на застосуванні математичних методів, насамперед у біологічних науках. Зазначено, що рівень математичної підготовки фахівців природничого профілю не завжди достатній для того, щоб коректно використовувати існуючі чи створювати нові математичні підходи до розв'язування задач сьогодення. Ключові слова. Природничі науки, математизація, математичні методи, математична підготовка, фахівець.*

**Актуальність дослідження.** Математичне пізнання людиною світу відбувається у процесі її життєдіяльності, а вихід математики в реальну дійсність – у результаті застосування існуючих теорій до практичних проблем, а також розробки нових методів і теорій для їх розв'язання, якщо наявні не дають очікуваних результатів. Застосування математичних теорій не завжди є задовільним. Водночас практика й, зокрема, техніка є також органічним складником математичного наукового дослідження. Математична наука постає своєрідним ресурсом розвитку суспільства, ефективність якої зумовлюється передусім творчим потенціалом наукового співтовариства як особливої соціальної групи, що поповнюється обдарованими особистостями.

Проникнення математики у природознавство передбачає ознайомлення суб'єктів навчання з основними прикладними напрямками, зокрема в біології, хімії і фізиці, а застосування певних розділів математики до опису біологічних, хімічних або фізичних процесів вироблятиме в них розуміння можливих шляхів її використання. Проте, досі недостатньо ще розроблено концепцію інтеграції математики і природничих наук як для ЗНЗ, так і ВНЗ.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Математика, пронизуючи всі природничі науки, поділяє з ними значні успіхи у розв'язанні сучасних проблем науки і техніки. Аналіз відповідних галузей наукових знань, спрямованих на виявлення “золотого фонду” основ наук і міжнаукових галузей знань, що зумовлюють як їх інтеграцію в межах одного предмета, так і узгодження між різними предметами (Є.Щукін, Ю.Соколовський, М.Шевчук та ін.) виявляє загальні наукові основи сучасного виробництва, відображення яких має знайти місце в системі міжпредметних зв'язків.

П.Кікель, досліджуючи математику як науку, що посідає особливе місце в цілісній системі знань, трактує її як своєрідне дзеркало, що відображає історію цивілізації, основу аналізу загальних тенденцій розвитку сучасної духовної та матеріальної культури [див.: 7]. А.Субетто вважає, що у ХХІ ст. посилиться процес математизації якісних галузей природознавства, наукових галузей людино- і суспільствознавства; виникне нова парадигма комп'ютерної індустрії на базі континуальної математики, мови топології; відбудеться синтезація математичного природознавства з математичним блоком гуманітарних наук [див.:10].

Зв'язок математики з природничими дисциплінами полягає в тому, що математичні знання, вміння і навички, які здобувають суб'єкти навчання, слугують ґрунтовною основою для вивчення природничих дисциплін.

Відповідний аналіз за предметами природничо-математичного циклу проведено багатьма дослідниками: фізика – математика (В.Арнольд, І.Воробйов, В.Келбакіані, В.Монахов, О.Шебалін та ін.) [див.: 2; 6]; хімія – математика (М.Голобородько, Є.Шлецклер, Т.Алексендрова та ін.) [див.: 1]; біологія – математика (В.Максимова та ін.) [див.: 8].

**Мета статті** полягає в дослідженні процесу математизації науки з погляду фахової підготовки наукового співтовариства.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Математика забезпечує процес функціонування наукового пізнання як такого, осмислення його певної динамічної цілісності,



---

суттєво впливає на вдосконалення відповідних наук, задає вектор розвитку сучасної комп'ютеризованої цивілізації. Цінність математичної освіти полягає в практичних можливостях математики, її методів і результатів для пізнання довкілля, реалізація чого можлива за навчання математики і природничих дисциплін на основі міжпредметних зв'язків. Проте математична освіта сьогодні суттєво відстає від науки як у плані математизації знань, так і в запровадженні сучасних наукових розробок освітнього процесу; викликає особливу стурбованість проблема збереження науковості та фундаментальності математичного складника в навчальному процесі.

Потреба в якісно новій інтеграції стає невід'ємною і задовольняється шляхом проблемної спеціалізації, а також взаємним синтезом суміжних дисциплін і створення на їх основі нових напрямів. Знання та їх реалізація в технологіях є специфічним продуктом, який використовується переважно на науковому ринку чи у сфері освіти. Особливо це стосується математичних досліджень, а тому при зверненні до широкого загалу щодо схвалення та визнання наукових досягнень у математиці відбувається своєрідна "ринкова" вульгаризація наукової істини та діяльності.

Розвиток освіти і науки передбачає зміну способу матеріального виробництва, перетворення науки і техніки в домінуючий чинник соціальних змін, утворення промислової техноінфраструктури, становлення масової освіти тощо. Для цього потрібна певна система знання, що не може бути продуктивно запозичена без відповідної їй системи освіти. Зміст математичної освіти визначається математичною наукою, оскільки навчальний матеріал відображає перевірені часом досягнення, сучасну методологію, рівень філософського осмислення явищ, законів, теорій.

Науки розвиваються не ізольовано, в них відбувається постійне взаємопроникнення методів і засобів окремих наук. А тому розвиток конкретної галузі науки реалізується не лише за рахунок вироблених у ній прийомів, методів і засобів пізнання, а й – постійного запозичення наукового арсеналу з інших наук. Як свідчить історія, математичні методи і засоби можуть розроблятися не лише за потреб науки чи практики, а й незалежно від галузі та способів її застосування. Універсальність математики дає перспективи її застосування в різних науках.

Застосування математичних методів для вивчення конкретних явищ дійсності ґрунтується на тому, що в цьому процесі можна не враховувати якісну природу явищ, а зосереджувати увагу на кількісних закономірностях. Оскільки кількісні відношення у певних явищах є однаковими, то математичні методи можна застосовувати для кількісної оцінки різних явищ природознавства, техніки, економіки тощо.

Зв'язок математики і природознавства є двоаспектним: якщо природознавство надає математиці вихідний матеріал для її подальшої роботи, то математика природознавству – розроблений метод для дослідження кількісних закономірностей у природничих науках. Крім того, математика і природознавство відрізняються і методом дослідження. Основними методами природознавства є експеримент і спостереження, а математики – абстракція та ідеалізація. Визначити значущість математичних методів у довірливій науці допомагає загальна схема розвитку наук, запропонована А.Дородніциним [див.: 3; 4].

Розпочинається розвиток наук із цілеспрямованого накопичення та систематизації фактів. У міру накопичення інформації система класифікації модифікується з метою відповідності отриманим фактам. Крім того, встановлюються зв'язки між об'єктами і явищами, що вивчаються. Ці етапи характеризують описовий період розвитку науки. Водночас на кожному з них виникає ситуація, коли зібрані відомості про взаємозв'язки між об'єктами і процесами, що вивчаються, дозволяють виокремити з них найголовніші чи визначальні величини. Завершенням цього процесу є перехід від описового до точного знання шляхом побудови математичних моделей об'єктів або процесів, що вивчаються певною наукою [див.: 5].

Математизація природничих наук є значущою в інтеграції сучасного природознавства. Особливо ефективна важливість математики в галузі наукового природознавства, оскільки довкілля має кількісні та якісні характеристики, що перебувають у діалектичній єдності. А тому

---

питання про значущість математики у природознавстві зводиться до застосування математичних методів, передусім у біологічних науках. Наведена схема розвитку наук допомагає виявити місце математичних методів на кожному етапі розвитку біології.

*Нагромадження фактів* – процес їх отримання може бути істотно раціоналізованим за допомогою планування експерименту, що дозволяє не лише зменшити витрати на проведення лабораторних і польових випробувань, а й отримати дані у вигляді, прийнятному для використання на наступних етапах не лише біологами.

*Класифікація* без застосування математичних методів ускладнюється, а застосування комп'ютерної техніки дозволяє прискорити упорядкування експериментального матеріалу і полегшити його подальший аналіз. Крім того, об'єктивна класифікація допомагає виявити найглибші внутрішні зв'язки між групами досліджуваних об'єктів і, отже, сприяти розумінню їх значущості в еволюційному процесі.

При встановленні взаємозв'язків між об'єктами і процесами використовуються певні прийоми статистичного аналізу. Варто зазначити, що пошук і кількісний опис взаємозв'язків ведеться в межах кореляційного аналізу, яким не вичерпуються можливості математики. Найскладнішим є етап, який пов'язаний з пошуком визначальних величин. Він є і, мабуть, залишиться заснованим на інтуїції людини. І, нарешті, етап математичного моделювання базується на математичних методах. Перш ніж вивчати певне явище, створюється його математична модель, для чого перераховуються всі особливості явища, які будуть братися до уваги. Модель спонукає дослідника обирати ті математичні засоби, які адекватно відображатимуть особливості явища, що вивчається, та його еволюцію.

Процес математизації в біології проходить такі етапи: переведення завдання в мову математики (побудова математичної моделі); розв'язання завдання в межах математичної теорії (розв'язання змодельованої задачі); переведення результату математичного розв'язання задачі на мову біології (інтерпретація математичного розв'язку). Зазначимо, що майже на всіх етапах розвитку біології використання математичних методів є доцільним і неунікним.

Шляхи проникнення математики в біологію важкі й тернисті. Пояснюється це тим, що біологія має справу з об'єктами і процесами складнішими за ті, що вивчаються у фізиці чи хімії та інших науках. А тому окремі спроби використання неадекватних математичних методів у розв'язанні біологічних проблем привели до математичного формалізму, який не наблизив до розуміння суті досліджуваних процесів, породивши водночас певний песимізм щодо можливостей математики у біології загалом.

Варто визнати, що існуючий арсенал математичних методів не задовольняє “потреби” біології, а тому варто розробити новий спеціальний апарат, який би найповніше враховував специфіку біологічних задач. З іншого боку, рівень математичної підготовки біологів не завжди є достатнім, щоб коректно використовувати існуючі чи створювати нові математичні підходи до розв'язування задач сьогодення. Сьогодні важко знайти біологів, які б вагалися в потребі математичної обробки результатів експерименту. Однак можливості математичних методів значно ширші: вони можуть і мають бути засобом виявлення аспектів об'єктів дослідження, недоступних для інших методів, а також основою для інтегрування даних з різних галузей знання. Реалізація цих можливостей становить основну задачу і перспективу використання математики у біології та інших природничих науках.

**Висновки.** Підсумовуючи викладене, зазначимо, що математизація в сучасному природознавстві виконує суттєву роль і часто нова теоретична інтерпретація певного явища природознавства вважається повноцінною, якщо можливо створити математичний апарат, який відображає основні його закономірності. Проте не варто думати, що все природознавство буде зведене до математики. Побудова різних формальних систем, моделей, алгоритмічних схем – лиш одна зі сторін розвитку наукового знання, а природознавство розвивається передусім як змістовне знання. Неможливо формалізувати власне процес висунення, обґрунтування та спростування гіпотез, наукову інтуїцію. Глибина пояснення, достовірність передбачення

---

залежні передусім від тих конкретних посилань, на які вони спираються, і математизація не може заповнити прогалину за їх відсутності.

Математизація є рухом до еволюційної зрілості суспільства, сучасного світу інформації і знань, необхідним компонентом формування цілісного, ноосферного мислення людини і, як наслідок, реалізація стійкого розвитку суспільства.

Для ефективного застосування понять і методів математики мають існувати початкові, вихідні необхідні умови як у математиці, так і в математизованій галузі науки. Говорячи про застосування математики у певній галузі науки, варто мати на увазі, що математизація знання поживається тоді, коли об'єкт дослідження складається з простих і однорідних елементів. Якщо він складної структури, то застосування математики ускладнюється.

Наразі математика стає королевою наук завдяки сучасній ідеології неопіфагоризму, заснованій на ідеї гармонії Всесвіту та математичній теорії гармонії; появі синергетики як загальної теорії самоорганізації, методи якої мають генетичний зв'язок із математикою; стрімкому розвитку інформаційних технологій. Проте повної відповідності між математичною і фізичною, хімічною чи біологічною реальністю не існує.

### Література

- 1.Александрова Т.К. Формирование межпредметных умений учащихся в учебной деятельности /Т.К.Александрова. – Л.: ЛГПИ им. А.И. Герцена, 1988. – 41 с.
- 2.Арнольд В.И. Математика и физика: родитель и дитя или сёстры? /В.И.Арнольд //Успехи физических наук. – Т. 169. – 1999. – № 1. – С.311-1323.
- 3.Дородницын А.А. Новые практические применения математических методов /А.А.Дородницын //Вестник АН СССР. – 1966. – № 7. – С.24-29.
- 4.Дородницын А.А. Математика и описательные науки /А.А.Дородницын //Число и мысль. – М.: Знание, 1977. – С.13-21.
- 5.Дородницын А.А. Проблемы математического моделирования в описательных науках /А.А.Дородницын //Кибернетика. – 1983. – № 4. – С.6-10.
- 6.Келбакиани В.Н. МПС в естественно-математической подготовке учителей /В.Н.Келбакиани. – Тбилиси: Ганатлеба, 1987. – 292 с.
- 7.Кикель П.В. Научные концепции, проблемы, результаты (Математическое познание как особый способ репрезентации реальности) [Электронный ресурс] /П.В.Кикель. – Режим доступа: <http://www.bspu.unibel.by/teacher/kikel/doc/konceptcii.doc>
- 8.Максимова В.Н. Межпредметные связи в процессе обучения /В.Н.Максимова. – М.: Просвещение, 1988. – 191 с.
- 9.Математизация современной науки: предпосылки, проблемы, перспективы // [Сб. трудов под ред. В.И.Купцова]. – М.: Центр. совет философ. (методологических) семинаров при президиуме АН СССР, 1986. – 151 с.
- 10.Субетто А. Приоритеты и философия целеполагания фундаментальной науки в XXI веке. Трансформация парадигм университетского образования [Электронный ресурс] /А.Субетто. – Режим доступа: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/avtr/00/0008-00.htm>

### Summary

**Zhityayuk I. Mathematization of Science and Specifics of Professional Training of Scientific Community.** The features of mathematization are in-process reflected as the major stage of development of natural sciences. Attention is accented on application of mathematical methods, first of all in biological sciences. It is marked that the level of mathematical preparation of specialists of natural profile not always suffices in order that it is correct to use existing or create the new mathematical going near untying of tasks of present time. **Keywords:** Natural sciences, mathematization, mathematical methods, mathematical preparation, specialist.

## ПОНЯТТЯ РЕЛЕВАНТНОСТІ ТА ПРОБЛЕМА ВИБІРКОВОСТІ СВІДОМОСТІ

*Проаналізовано зв'язок між Гусерлевим поняттям інтенціональності та концепцією релевантності А.Шюца. Вибірковість свідомості розглянуто як взаємодію різних форм релевантності. Встановлено роль релевантності в процесі стереотипізації. Ключові слова: релевантність, інтенціональність, свідомість, феноменологія, стереотип.*

Однією з центральних проблем феноменологічного та спорідненого з ним (зокрема, прагматичного) вчення є пояснення явища вибірковості людської свідомості. Зрозуміти, чому з усієї різноманітності сутнього свідомість фіксує лише щось, а також чим визначаються відмінності сприймання одного й того ж різними суб'єктами, прагнули Е.Гусерль, В.Джеймс, М.Мерло-Понті, М.Шелер та інші дослідники. *Значущість* такої проблеми не обмежується, однак, лише теоретичною чи, вужче, методологічною сферою згаданих підходів, а виявляє себе для цілого комплексу практичних завдань, які прагнуть реалізувати прикладні дисципліни на кшталт психології, психофізіології, соціології, політології, маркетингу тощо.

Особливо детальною, на нашу думку, спробою розтлумачити вибірковість сприймання дійсності, був проект соціальної феноменології А.Шюца. Евристична цінність його концепції виявляється в цілеспрямованому прив'язуванні механізмів діяльності людської свідомості до соціального характеру буття індивіда.

Соціальна феноменологія А.Шюца (що також часто йменується “проектом феноменологічної соціології”) як у цілому, так і в окремих аспектах ставала предметом осмислення українських і зарубіжних учених. Зокрема, В.Кебуладзе досліджував спадкоємність ідей між Гусерлевою феноменологією та вченням А.Шюца, М.Мінаков звертався до Шюцевої концепції в межах власного аналізу поняття досвіду, а С.Щербак аналізувала його позицію, викладаючи підходи до проблеми інтерсуб'єктивності та у зв'язку з методологією соціальних досліджень. Різні аспекти соціальної феноменології австрійського мислителя вивчали російські автори, наприклад, у контексті соціології знання (Є.Руткевич, В.Шульц), через поняття соціального запасу знання та соціального конструювання дійсності (І.Клімов). Західні дослідження найбільш повно відображені у творчості “спадкоємців” А.Шюца, а саме, П.Бергера, Г.Гарфінкеля, Е.Гофмана, Т.Лукмана, М.Натансона, А.Сікурела та у працях, присвячених ситуації в сучасній соціальній теорії (наприклад, Х.Абельса).

Попри все, один із аспектів Шюцевої концепції, а саме, поняття *релевантності* та його зв'язок зі здатністю свідомості фіксувати нове, продовжує залишатися недостатньо висвітленим. Джерелами тлумачення поняття є переважно праці самого А.Шюца, передусім, “Роздуми про проблему релевантності”, “Рівність і сенсоструктура соціального світу” та підготовані до друку Т.Лукманом посмертні “Структури життєсвіту”. Більшість згаданих вище дослідників спеціальної уваги вченню про релевантність не присвячують; виняток становлять лише російська дослідниця Н.Смірнова та українська авторка О.Садоха, яку цікавить післяшюцівський розвиток концепції соціальної релевантності (зокрема, у Р.Гратгофа). Така ситуація є, принаймні, дивною, зважаючи на визнання самого А.Шюца, що проблема релевантності є “найважливішою і водночас найскладнішою проблемою, яку слід розв'язати в описі життєсвіту” [6, с.199] та, додамо від себе, володіє значним евристичним потенціалом для дослідження вибірковості свідомості.

Тому *метою* статті є окреслення евристичного виміру поняття релевантності в поясненні явища вибірковості свідомості. Для реалізації мети ми маємо намір, по-перше, експлікувати саме поняття релевантності та, зокрема, виявити його спадкоємність із Гусерлевою феноменологією; по-друге, зіставити релевантність зі стереотипністю людського сприймання.

---

Звернення А.Шюца до проблеми релевантності, як зазначає Н.Смірнова, може здатися, на перший погляд, своєрідним поверненням австрійського автора “в лоно” класичної (гусерлівської) феноменології [див.: 3]. Безвідносно до аргументів російської дослідниці, яка вважає, що своїм кроком А.Шюц, тим не менше, не полишає сферу соціальної феноменології, зазначимо, що сама позірність повернення не є випадковою.

Річ у сутнісному зв'язку між фундаментальними концептами Е.Гусерля та проблемою релевантності в тлумаченні А.Шюца. І якщо успадкування ним Гусерлевої теми інтерсуб'єктивності є очевидним для дослідників, то відношення “інтенціональність-релевантність”, на нашу думку, не цілком достатньою мірою висвітлюється коментаторами. Важливо, що австрійський філософ розвиває концепцію релевантності на основі уявлень Е.Гусерля “про феноменологічно фундаментальне структурування поля свідомості на тему та горизонт як пояснювальний принцип вибіркової активності розуму” [4, с.816], а те, що кожне переживання має горизонт, Е.Гусерль називає основною рисою інтенціональності [див.: 1, с.63]. Зв'язок між інтенціональністю та релевантністю, однак, можна виявити і в іншому (так би мовити, методологічному) контексті. Прослідкуймо це.

Післягусерлівський аналіз теорії інтенціональності дозволяє дійти висновку, що вона “працює” лише за врахування певних специфічних рис класичної феноменології: по-перше, в межах запропонованої феноменологією *моделі* свідомості, приймаючи яку, дослідник нехтує як неістотними окремими притаманними свідомості характеристиками; по-друге, важливою умовою “роботи” інтенціональності є орієнтація феноменолога на трансцендентальну сферу, що, при ближчому розгляді, теж виявляється модифікацією, в якій фіксуються лише значущі для дослідника моменти.

Перша зі згаданих рис аналізувалась Е.Левінасом і, особливо, Б.Вальденфельсом у контексті так званої “респонзивної” феноменології. Не відкидаючи в цілому поняття інтенціональності як пояснювального принципу діяльності свідомості, згаданий німецький автор, тим не менше, зазначає, що її ресурсів явно недостатньо для такого пояснення, оскільки інтенціональність як спрямованість “на щось”, виключає спрямованість на “щось іще”, що лежить поза межами сфери, так би мовити, “освітленої” інтенціональним “променем”. Таку сферу Б.Вальденфельс називає “чужим”.

Здавалось би, зауваження німецького феноменолога не ставить під сумнів поняття інтенціональності як пояснювального принципу вибіркової свідомості. Якраз навпаки: свідомість “обирає”, спрямовуючи на щось “промінь” інтенціональності.

Однак, досвід свідомості свідчить, що окрім ситуації, коли вона *звертає* увагу на щось, мають місце також випадки, коли річ *привертає* увагу. Тобто, *вихідним джерелом* вибіркової активності постає не свідомість зі своєю інтенціональністю, а щось, що лежить поза межами самої свідомості. Б.Вальденфельс радикалізує такий погляд, доводячи, що базовим принципом “роботи” свідомості постає “респонзивність”, яка полягає в тому, що “моє мовлення, будь-яке мовлення, саме починається не тут” [2, с.32], тобто, моя свідомість лише відповідає на звертання з боку чогось чужого.

Така позиція не збігається з тлумаченням класичної (гусерлівської) феноменології в силу другої умови – розгортання її в трансцендентальній сфері. Трансцендентальна феноменологія описує досвід свідомості, позбавленої (внаслідок застосування редукції) “зайвого” контексту, яким вона “навантажена” в межах властивого буденному мисленню “натуралістичного” бачення. Перевагою Вальденфельсового підходу є, так би мовити, більша реалістичність, оскільки досвід справжньої людської свідомості завжди розгортається у сфері, яка за вихідними характеристиками протиставлялася трансцендентальній у Гусерлевій феноменології. Післягусерлівська феноменологія якраз відзначається поворотом від “трансцендентального” до “натуралістичного” бачення, своєрідною “реабілітацією” його внаслідок усвідомлення доконечності *соціального* характеру свідомості. Б.Вальденфельс значною мірою продовжує те, що всередині ХХ ст. започаткував А.Шюц у програмі соціальної феноменології.

---

Тобто, ми припускаємо, що введення поняття релевантності є спробою А.Шюца “доповнити” теорію інтенціональності з огляду на дві можливі переваги соціальної феноменології. По-перше, концепція на основі поняття релевантності не просто враховує *соціальне* тло буденного життя людини та її свідомості, а бере його за основу. По-друге, диференціація австрійським дослідником *типів* релевантності дозволяє розв’язати проблему, окреслену вище: чому щось *мимовільно* привертає увагу суб’єкта. Для перевірки припущення розглянемо коротко найважливіші моменти Шюцевого поняття релевантності.

Релевантність тематизується найбільш виразно в контексті аналізу А.Шюцем ситуації, описаної античним скептиком Карнеадом. Суть її така: людина заходить у темне приміщення й не може зрозуміти, чим є предмет, який лежить у кутку – мотузкою чи змією. Карнеад використовує такий опис у суперечці зі стоїками, предметом якої є процес інтерпретації з метою верифікації та форми вираження істини у знанні (правдоподібність, імовірність тощо). Але австрійський філософ звертає увагу на інакший аспект. Людина прикладає до зафіксованого органами чуття (образу видовженого та тонкого кільцеподібного предмета) інтерпретаційні здібності. Важливо ось що: “чому цей об’єкт настільки привертає її увагу, що стає темою її інтерпретаційної активності? Що взагалі змушує її проблематизувати інтерпретацію цього об’єкта?” [5, с.253]. Відповідь А.Шюца така: “Та річ, яку вона намагається інтерпретувати або як моток мотузки, або як змію, є у певному розумінні привілейованою серед інших об’єктів, що перебувають у приміщенні. Вона виокремлюється з них, вона первісно – введемо цей термін, випереджаючи подальші результати, – релевантна їй (людині – Р.Д.)” [5, с.254].

Практично відразу ж аналіз поняття релевантності автор починає з диференціації за типами (або ж формами), розрізняючи тематичну, інтерпретаційну та мотиваційну релевантності. Аналіз тексту засвідчує, що типи релевантності можна трактувати також як пов’язані між собою алгоритми (способи) функціонування свідомості. Стосовно ж речей, які стають предметом того чи того типу, доречно стверджувати, що вони володіють відповідними властивостями (властивістю тематичної релевантності й так далі). Розглянемо їх.

Тематична релевантність – це алгоритм, згідно з яким щось стає проблематичним (тематизується) для свідомості. За її допомогою “предмет конституюється як проблематичний у межах неструктурованого поля неproblemатичного знайомства, й отже, структурується на тему та горизонт” [5, с.255]. Також можна сказати, що тематична релевантність – це спосіб, у який щось тематизується. Стосовно предмета такого типу релевантності правильним є твердження, що він володіє властивістю бути тематично релевантним, тобто, бути тематизованим (проблематичним) для свідомості.

Інтерпретаційна релевантність – алгоритм, відповідно до якого свідомість здійснює тлумачення того, що стало для неї проблематичним (тематизувалося). Стосовно предмета такий тип релевантності виявляється у властивості мати безпосередній зв’язок з річчю чи явищем, які вимагають інтерпретації. Тобто інтерпретаційною релевантністю свідомість наділяє найближчий контекст того, що має місце та буде, врешті-решт, інтерпретоване.

Мотиваційною релевантністю можна назвати алгоритм, згідно з яким свідомість мотивована здійснювати ту чи ту інтерпретацію проблематичного. Важливо, що якщо попередні два типи релевантності стосувалися самої речі, то мотиваційна релевантність визначає *поведінку* людини, яка різнитиметься залежно від інтерпретації тієї речі, яку вона спостерігає (в ситуації, описаній Карнеадом, дії людини, яка інтерпретує незнайоме як мотузку, відрізнятимуться від дій тієї, що розтлумачить невідоме в якості змії; але в обох випадках поведінка буде прямо впливати з мотиву, який лежить в основі інтерпретації). Тому предмет володіє властивістю мотиваційної релевантності, якщо він може бути визнаним як мотив інтерпретаційної діяльності.

Кожна з описаних релевантностей може бути як “нав’язаною” (в українському перекладі “Структур життєсвіту” вона також іменується “вимушеною увагою” [див.: 6, с.203]), так і “внутрішньою” (або ж “довільною”, “мотивованою” чи “добровільним зверненням” [див.: 6, с.207]). У випадку “нав’язаної” релевантності суб’єкт незалежно від власної волі звертає увагу

---

на річ, тобто, щось “впадає у вічі” (“нав’язана” тематична релевантність), у його свідомості починають хаотично з’являтися образи, асоціативно пов’язані з річчю (“нав’язана” інтерпретаційна релевантність), а також обриси можливих дій без критичного осмислення наслідків (“нав’язана” мотиваційна релевантність). “Внутрішня” релевантність, натомість, пов’язана зі *свідомим* звертанням уваги на річ, контрольованою інтерпретацією та прийняттям критично оціненого рішення про подальші дії.

Описана вище типологізація включає також істотну кількість підтипів релевантностей, але їх детальний аналіз виходить за межі мети нашої статті. Звернімо увагу на таке.

Тематична релевантність є формою, що виявляє найбільшу спорідненість з інтенціональністю як ключовою рисою гусерлівської моделі свідомості. А.Шюц особливо наголошує, що “жодна свідомість не може бути сприйнятою без структурування на тему та горизонт”, а також підкреслює, що “в полі свідомості завжди є тема” [5, с.262].

Щоправда, тлумачення тематичної релевантності є ширшим, ніж розуміння інтенціональності, оскільки вона може бути зіставленою головню з “внутрішньою” тематичною релевантністю як тим, що пов’язане зі *свідомим* спрямуванням уваги на річ. Зіставлення можливе тому, що зміст поняття “внутрішньої” релевантності (неважливо, якого саме типу) корелює із запозиченим феноменологією від класичного трансценденталізму поняттям суб’єкта (Я) як внутрішньо цілком прозорого та зрозумілого для себе, як того, хто *контролює* власні інтереси і діяльність з їхньої реалізації. Згаданий погляд на суб’єкт неначе ігнорує ті елементи детермінації Я, які були відкриті, зокрема, психоаналізом (а також етичним поворотом Е.Левінаса, який, напевне, як ніхто інший розумів і критикував таку тенденцію гусерлівської феноменології).

Евристична цінність Шюцевої концепції знаходить вияв у тому, що релевантність може бути визнана пояснювальним принципом вибіркості свідомості навіть у світлі післягусерлівських віянь у дефініції суб’єкта. Тобто, якщо поняття “внутрішньої” релевантності корелює з розумінням інтенціональності як акту самототожної свідомості, то зміст поняття “нав’язаної” релевантності можна узгодити з таким трактуванням свідомості, що передбачає участь у її самоконституюванні елементів “чужого” (наприклад, несвідомого, Іншого, суспільного тощо). Варто цілком погодитися з А.Шюцем, що “ми не тільки центри спонтанності, які вбудовуються у світ та здійснюють у ньому зміни, а й пасивні реципієнти подій, що виходять за межі нашого контролю та відбуваються без нашої уваги” [7, с.564]. Як наслідок, релевантні ситуації, що не визначаються нашими інтересами та волевиявленням, стають “нав’язаними”. Отже, поняття “нав’язаної” релевантності як таке, що не просто допускає існування чогось “чужого”, не “освітленого” “променем” інтенціональності, а включає його до системи детермінації свідомості, на нашу думку, більш адекватно відображає ситуацію, що має місце в соціально-повсякденному світі, ніж це може зробити класична феноменологія.

Ще більш виразними стають переваги соціальної феноменології, якщо з’ясувати значущість інтерпретаційної та мотиваційної релевантностей.

Всі типи релевантностей сутнісно пов’язані з таким важливим елементом Шюцевої концепції, як “запас знання” (також це поняття конкретизують як “підручний запас знання” (“knowledge at hand”) або ж “суб’єктивний запас знання”). Під останнім мають на увазі сукупність уявлень про світ та його оцінок, яка складається в індивіда спонтанно впродовж життя під впливом обставин особистої та соціальної біографії.

“Підручний запас знання” є “осадам попередньої діяльності нашого розуму, що керується системою переважних оперативних релевантностей різних типів” [5, с.288]. Важливо також, що тільки “невелика частина нашого підручного запасу знання виникає в нашому особистому досвіді. Значно більша частина має соціальне походження, виникає в досвіді інших і передається мені комунікативним шляхом” [5, с.303].

Останні твердження, на нашу думку, демонструють все ж залежність А.Шюца від гусерлівської феноменології та успадкованого нею від класичного трансценденталізму уявлення про суб’єкт (Я). Тобто, коли австрійський філософ веде мову про “розум” і “особистий досвід”, це явно вказує на “дорослість” суб’єкта розуму та досвіду, на те, що він наділений свідомістю тощо. Здавалося б, у такому випадку суб’єкт міг би ретроспективно відстежити процес формування власного “запасу знання”, уявно відтворити основні етапи

передавання фрагментів знання від інших до себе. Звісно, що частково ми можемо це зробити – наприклад, згадавши якісь епізоди, пов'язані зі шкільними чи студентськими роками. Однак, рух до “витоків” нашого “запасу знання”, як відзначає А.Шюц, принципово не може бути завершений досягненням, так би мовити, “первісних сприйняття, на яких може бути засноване все наступне знання” [5, с.295].

Можна припустити, що це пов'язано з тим, що в соціально-повсякденному житті “запас знання” починає формуватися в індивіда тоді, коли “механізм” свідомості ще не функціонує на повну силу, тобто, на якійсь “досвідомій” стадії психічного життя. А саме, агенти первинної соціалізації демонструють готові зразки бажаної поведінки та соціально-узагальнені кореляції між явищами, які внаслідок багатократного повторення закріплюються у сприйнятті реципієнта як стереотипна система поведінкових реакцій.

По суті, “запас знання” постає системою стереотипних уявлень, яка є тлом для сприймання дійсності.

В такому контексті роль системи релевантностей у виборі свідомістю значущого для неї виявляється амбівалентною. З одного боку, свідомість фіксує, але без проблематизації, те і в такому вигляді, що і в якому “звичка”. З іншого ж боку, проблематизація (тематизація) як “увімкнення” тематичної релевантності є рухом, який руйнує “ззовні” систему стереотипних уявлень про щось. Подальші зусилля свідомості спрямовані на недопущення руйнівного впливу на стереотипне “звичне” знання з боку чужорідного “незнайомого” елемента (це один із аспектів мотиваційної релевантності). Така захисна програма реалізується засобами інтерпретаційної релевантності. В разі успіху відбувається реконструкція системи стереотипних уявлень (річ, яка спочатку здавалася “незвичною”, свідомість ідентифікує як “уже знайому”). У випадку, якщо “незвичність” речі перевершує інтерпретаційні здатності свідомості, може відбутися корекція самої системи стереотипного.

Такий висновок, однак, залишає без відповіді питання про межі можливої корекції системи стереотипних уявлень та про міру “незвичності” речі, достатню для ідентифікації зі “знайомим”. Їхнє окреслення видається доволі перспективною справою.

#### Література

1. Гуссерль Э. Картезианские медитации /Эдмунд Гуссерль; [пер. с нем. В.И.Молчанова]. – М.: Академический Проект, 2010. – 229 с. – (Философские технологии).
2. Интервью с Бернхардом Вальденфельсом //Вальденфельс Б. Мотив чужого: [сб. пер. с нем.; науч. ред. А.А.Михайлов; отв. ред. Т.В.Щитцова.]. – Минск: ПроPILEI, 1999. – С.9-42.
3. Смирнова Н.М. Концепция релевантности А.Шюца и ее значение для социальной философии [Электронный ресурс] /Н.М.Смирнова //Социемы. Журнал по социальной философии и методологии общественнознания. – №10. – 2004. – Режим доступа: <http://csp.philos.usu.ru/usu/opencms/ru/publications/sociemi/10/smirnova.htm>
4. Смирнова Н.М. Релевантность феноменологическая /Н.М.Смирнова //Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2009. – С.816-817.
5. 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.
6. Шюц А. Структуры життєсвіту /Альфред Шюц, Томас Лукман. – К.: Український центр духовної культури, 2004. – 560 с.
7. Шюц А. Хорошо информированный гражданин /Альфред Шюц //Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом; [пер. с нем. и англ.]. – М.: “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 2004. – С.557–572.

#### Summary

**Danyliak R. Concept of Relevance and Consciousness' Selectivity Problem.** Connection between Husserl's concept of intentionality and relevance conception by A.Schutz was analyzed. Consciousness' selectivity has considered as cooperation of different forms of relevance. Relevance' role in the stereotypification process has been determined. Keywords: relevance, intentionality, consciousness, phenomenology, stereotype.



**ГОЛОНОМНІСТЬ СВІТУ: СИЛЬНА ТА СЛАБКА ВЕРСІЇ**

*Здійснено спробу філософської інтерпретації квантової механіки. Стверджується, що у Квантовій Реальності відсутні простір і час, завдяки чому можлива цілісність нашого світу. Проаналізовано такі незвичні феномени, як детермінація майбутнім і т.ін. Ключові слова: квантова механіка, час, детермінація майбутнім, явне буття, вічність.*

Сучасна позитивістська наука виходить з того, що світ підкоряється законам, які за допомогою математики можуть бути доступні розуму. Коли зв'язки між явищами природи виражені в математичній формі, то їх можна трансформувати у технологічні процеси і в такий спосіб тиражувати у виробництві. Проте абсолютизація можливостей математики може призвести до парадоксальних висновків: наприклад, один із провідних фізиків-теоретиків сучасності Стівен Хокінг підкреслює, що він позитивіст і що з погляду позитивістської філософії неможливо визначити, що є реальним. «Усе, що можна робити, – це знаходити математичні моделі, що описують Всесвіт, у якому ми живемо» [9, с.68]. Якщо ми справді живемо на брані (брана – фундаментальний елемент М-теорії, що може мати різні просторові розмірності). В загальному випадку р-брана має протяжність у р-напрямках: 1-брана – це струна, 2-брана – це поверхня чи мембрана тощо. У просторі з додатковими вимірами, гравітаційні хвилі, що виникають при русі тіл на брані, повинні йти в інші виміри» [9, с.199].

Я не можу погодитися з подібними міркуваннями передусім тому, що у світі, виведеному з математичних інтерпретацій квантово-механічних явищ, немає місця людині. Той, хто відмовляється від людиномірності світу (антропного принципу), виключає і світомірність людини, атрибутами існування якої неминуче стають випадковість і тимчасовість. Чого варте хоча б уявлення, що набуло поширення, про мультивсесвіт як безліч всесвітів, які не можна бачити, де представлені всі можливі варіанти розвитку, і вибір одного з них (що реалізується в нашому світі) має імовірний характер? Подібна «дурна нескінченість» не стикається зі здоровим глуздом.

На відміну від С.Хокінга, я гуманіст, вірю в людину та вважаю, що найбільш фундаментальними, тобто такими, які відповідають істині, будуть фізичні моделі, здатні уверджувати особливий статус людини у світі і відповідають таким вимогам: світ має смисл; цей смисл доступний людині; через нього людині відкривається вічне життя. Виходячи з цього, я спробую викласти свою концепцію світобудови (детальніше див. мою роботу [4]).

У 1935 році світ побачила робота А.Айнштейна, Б.Подольського та Н.Розена «Чи можливо вважати квантовомеханічний опис фізичної реальності повним?» [12], відтоді в квантовій механіці поширились уявлення про заплутаний стан ЕПР-пари (Айнштейна–Подольського–Розена), коли «зчеплені» частки поведуться строго взаємоузгоджено, тобто зміна стану однієї з них призводить до миттєвої зміни іншої, незважаючи на відстань між ними. Відокремлені частки на якомусь більш фундаментальному рівні реальності не є окремими об'єктами, оскільки їхня відокремленість – це ілюзія і вони є складниками цілого. Квантова заплутаність – це стан неподільної цілісності, єдності. Це такий стан системи, коли її неможливо розділити на окремі незалежні частки. Заплутаність – несепарабельність, тобто неподільність.

У сучасних наукових дослідженнях йдеться вже про кількісний опис квантової заплутаності, про процеси її появи та збільшення, а також зменшення та зникнення. Зменшення квантової заплутаності призводить до розпаду цілісності, що існувала в максимально заплутаному стані. Внаслідок чого складники починають відокремлюватись аж до повної незалежності (сепарабельності). Цей процес називається декогеренцією. Зворотній процес збільшення, «концентрації» заплутаності, називається рекогеренцією. Це процес, коли один об'єкт нібито «відчуває» свою єдність з іншими, так звана квантова кореляція. Квантова теорія стверджує: все, що існує в максимально заплутаному стані, позбавлене самостійності, воно не може змінюватися незалежно від цілого.

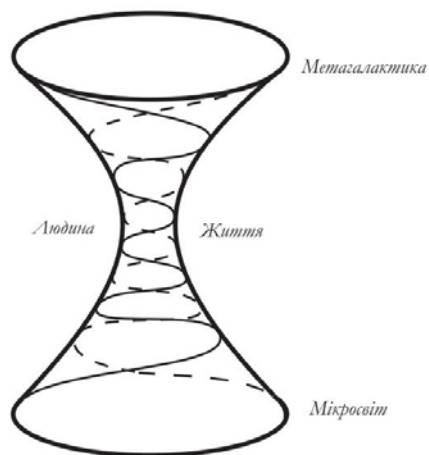
Коли один з корефеїв сучасної фізики Д.Бом у своїй «Квантовій теорії» пише, що всесвіт,

включаючи й усіх своїх спостерігачів (нас з вами), на субквантовому рівні існує як неподільна одиниця [1], він, я вважаю, має на увазі що «все пов'язане з усім». Але чи можливо раціонально збагнути, як саме реалізується цей зв'язок, як це єдине всесвітнє ціле співвідноситься з очевидною множиною і розрізненістю природи? Спробуємо, хоча б приблизно, відповісти на це запитання.

Хай Всесвіт-ціле Д.Бома (так би мовити «Потойбіччя») існує разом (паралельно) з нашим, звичайним світом. Перший, на відміну від другого, існує у так званому чистому стані, тобто він є замкненим і для нього не існує підсистем, оскільки не існує навколишнього середовища, він сам для себе є і внутрішнім і зовнішнім, нелокальним, нествореним, існуючим поза простором і часом.

Декогеренція може бути основним процесом, який визначає ступінь класичності та заплутаності будь-якого фізичного об'єкта. Вона є процесом переходу від чистого стану до змішаного. У змішаному стані з'являються підсистеми, тобто метagalактика в цілому: зірки, планети, біосфера, ми з вами. Природа і ми з нею (або вона з нами) «відпала» від чистого стану, але частково й не остаточно, тобто перебуває в заплутаному стані. Ми не можемо спостерігати Всесвіт-ціле, оскільки для цього треба опинитися ззовні щодо нього. Але завдяки процесам рекогеренції, яка завжди відбувається разом з декогеренцією, ми здатні відчувати його наявність і свій зв'язок із ним. «Декогеренція пояснює, чому здається, що макроскопічні системи мають звичайні класичні властивості; пояснює, чому певні об'єкти здаються нам локалізованими у просторі; пояснює, чому з'явилися раніше суперечливі рівні опису у фізиці (класичний та квантовий). Жодних додаткових класичних концепцій не потрібно для самодостатнього квантового опису. Не існує жодних часток. Не існує жодного часу на фундаментальному рівні. Існує лиш один основний каркас для всіх фізичних теорій: квантова теорія» [13]. За допомогою цієї теорії можуть досліджуватись як несепарабельні, так і сепарабельні стани. Останні є лиш її окремим випадком, тут діють закони класичної фізики.

Фізична картина світу, на мій погляд, може виглядати так. Існує безмежний Світ-ціле, так зване «Потойбіччя», яке фізики називають Квантовою Реальністю, з якої йде імпульс декогеренції, що утворює все створене в нашому світі. Досягаючи своєї межі (а вона існує, оскільки все, що утворюється, не може не мати межі), вона породжує зворотній імпульс рекогеренції (оскільки стан матеріалізованих речей залишається заплутаним, вони не можуть вийти з-під впливу «Потойбіччя»). Накладаючись один на одного, ці обидва імпульси утворюють полівіхор (полівіхор – це двоєдина хвильова система «імпульс–відгук», що складається з двох сферичних хвиль різних параметрів, які пронизують одна одну і обертаються в протифазі [1]). Максимальне значення заплутаності відповідає мінімальному значенню декогеренції (max рекогеренції), і навпаки, мінімальна заплутаність відповідає максимальній декогеренції (min рекогеренції), що в математиці описує гіпербола  $X \times Y = \text{const}$ . Геометрично цей процес добре відбиває поверхня, що має назву октаедра, гранично – це два спарені конуси.



---

З одного боку, ми маємо тах декогеренції, тобто метagalактику в цілому, з другого – *мін* декогеренції, тобто елементарні частки мікросвіту. Кожна природна річ або процес є результатом певного співвідношення декогеренції та рекогеренції. «Під когеренцією, – пише А.Пелипенко, – розуміється незалежна від часу, на високому рівні абстрагування – і від простору кореляція/узгодження онтологічних модусів будь-якого роду об'єктів/явищ, яка бере початок від рівня квантових станів, а можливо, й глибше. У свій атемпоральності когеренція протистоїть каузальності як зв'язку, розгорнутому в часі» [5, с.153-154].

Людина, як і всі живі істоти, існує на перетині конусів, у «горловині», яку утворює полівихор декогеренції-рекогеренції. Значущим, на мій погляд, є розуміння існування не як стану, а як процесу, оскільки все існує у Всесвіті є результатом процесу взаємопеходу декогеренції-рекогеренції, тобто збільшення чи зменшення заплутаності. У «горловині» взаємодія нашого світу та Світу-цілого відбувається найбільш інтенсивно: вирва полівихору спресовує перетин між світами. Проте було б зухвалим вважати, що цей примітивний образ може щось остаточно прояснити, у кращому разі він тільки наближається до істини.

Коли говориться, що предмет у заплутаному стані частково належить нашому світові, а частково Світові-цілому, доцільно враховувати, що Світ-ціле як стан абсолютної заплутаності не може бути представлений частково, бо частина Цілого є Ціле, а частина нескінченного є нескінченне. Тобто в кожному вияві (у матеріалізованих предметах нашого світу) Світ-ціле представлений повністю.

Вперше ця ідея була сформульована Д.Бомом у 70-і роки та подана в монографії «Повнота та імплікативний порядок» [11]. «Одне з найбільш революційних припущень Бома полягає в тому, що наша відчутна реальність насправді – всього-на-всього ілюзія, подібна до голографічного зображення. Під нею знаходиться більш глибокий порядок буття – безмежний та початковий рівень реальності, з якого народжуються всі об'єкти, зокрема видимість нашого фізичного світу, аналогічно тому, як зі шматочка голографічної плівки народжується голограма. Бом називає цей рівень імплікативним (тобто «прихованим») порядком, у той час, як наш власний рівень існування він визначає як експлікативний, або розкритий порядок» [8, с.60].

Існують різні можливості інтерпреації голографічності Всесвіту. Одна з них – голістична – зводиться до того, що наявна первісна, принципово неподільна цілісність виявляється у всіх можливих компонентах, позбавляючи їх самостійності, тобто стверджується, що окремі елементи є тільки видимістю та підкоряються єдиному. Це класичний голізм, який представлений в українській філософії І.Цехмістро. Коли він пише про відсутність фізичного агента взаємодії та неможливість силової кореляції, то як аргумент посилається на експеримент А.Аспека, в якому простежується кореляція між частками і доводиться, що будь-який фізичний процес, який відбувається зі швидкістю меншою, ніж швидкість світла у вакуумі, не може «скорелювати» їх стан і, отже, неможлива квантова телепортація («надсвітовий телеграф») [див.: 10, с.131-132].

Я пропоную принципово інший погляд на проблему цілісності. На відміну від голістичного підходу, вважаю можливим назвати запропонований підхід голономним. Якщо мають рацію ті фізики, які вважають, що на глибинному імплікативному рівні (Квантова Реальність Бома) часу та простору не існує. Наприклад, Ю.Владімірова вважає, що первісним є відношення між елементами, і тільки на цій основі формується простір і час [3] і що вони виявляються в результаті згортання-розгортання нашого світу, тобто в процесі декогеренції, то процес рекогеренції, що протікає одночасно з ним, відбувається миттєво – вихідне Єдине не може зникнути, зв'язок із ним (рекогеренція) може лише змінитися від нескінченності до нуля (ніколи не досягаючи його) на імплікативному рівні (у нашому світі). Отже, все, що існує, нероздільне з Єдиним саме тому, що у Квантовій Реальності відсутні простір і час. Такий зв'язок може бути сильнішим або слабшим тільки з «боку декогеренції», з «боку рекогеренції» він незмінний, бо охоплює все, що існує (немає простору) і все, що існувало (немає часу). В цьому розумінні не можна частково не погодитися з голізмом, не доходячи, звичайно, до заперечення існування окремого та визнання його специфічності.

На мій погляд, відповідно до наведеної схеми, формування світобудови є двоєдиним процесом: з одного боку (з боку Квантової Реальності, або Бога), йде згортання (рекогеренція) від розгалужених форм до цілісності, тут діють акаузальні зв'язки; з іншого боку (з боку

---

наявного буття), здійснюється процес розгортання (декогеренції) від простого до складного і панують причинно-наслідкові зв'язки.

Онтологічні та гносеологічні аспекти розгортання-згортання збігаються, бо пізнання теж постає як двоєдиний процес: з одного боку, як інтуїтивне бачення майбутнього, а з іншого боку, як інтерпретація цього бачення за допомогою тих поняттєвих засобів, які надає культурно-історичний рівень розвитку науки і культури (у цьому розумінні процес пізнання поєднує знання *a priori* та знання *a posteriori*).

Отже, в межах зростаючої диференціації є механізм (пов'язаний передусім з відсутністю часу), за допомогою якого зберігається цілісність сутнього. Цей механізм використовується живими організмами, точніше вони завдяки йому існують і пристосовуються до умов природного середовища, що змінюється. Рослини чи тварини здатні реагувати на інформацію, що йде з майбутнього, якщо від неї залежить їх існування. Вони отримують її завдяки тому, що у Квантовій Реальності немає часу. Ця інформація стосується як локальних загроз у конкретній ситуації, так і глобальних загроз, наприклад, аномально холодної зими чи посушливого літа. Живі організми, безперечно, не усвідомлюють ситуацію, але відчують неспокій та інстинктивно прагнуть уникнути небезпеки.

Можна, наприклад, провести такий експеримент: у групі свиней, яких мають забити, або щурів, яких використовують для дослідів, кожній тварині надається номер. Потім за допомогою випадкового вибору, який реалізується спеціальним пристроєм, обираються ті тварини, яких мають умертвити. Якщо, ще до вибору в поведінці та/або стані організмів цих тварин будить помічені характерні зміни, порівнянні з тваринами, які zostалися живі, то має місце детермінація майбутнім, не пов'язана з якимсь відображенням-випередженням або «зчитуванням» намірів людей, які проводять експеримент. Подібні та деякі інші міркування змушують уважно розглянути можливість існування в природному та соціальному середовищі такого явища, як детермінація майбутнім і введення відповідного поняття.

У загальному вигляді наявність такого явища могла б вплинути на теорію еволюційного процесу. В роботі «Ідея коеволюції» С.Родін формулює коеволюційну парадигму [7, с.271], яка, на його думку, допомагає розібратися в процесах одночасного виникнення адаптованих, підігнаних один до одного геобіоценозів – однієї із найважливіших проблем теоретичної біології.

Людина, на відміну від тварини, може концентрувати свою увагу як на різних обставинах своєї життєдіяльності, так і на будь-яких предметах, не пов'язаних з нею. Вона може перш за все любити, співпереживати, співчувати, отожднювати себе з предметом своєї зацікавленості. Вона може також за певних умов передбачати пов'язані з ним майбутні події. Це можуть бути обставини життя людей, пізнання явищ природи і навіть власна доля. Однак у мене не має перевірених фактів, щоб обґрунтувати провідну роль детермінації майбутнім, що змушує мене звернутися до сфери, яку іменують позанауковою, але я постараюся робити це максимально коректно.

Йдеться про так званий регресивний та прогресивний види гіпнозу. Якщо про перший зазвичай говорять як про встановлений факт, то другий здається досить екзотичним. У Віпекідії написано, що «регресивний гіпноз або регресивний самогіпноз останнього часу часто використовується як інструмент особистого зростання в різноманітних тренінгах езотеричної спрямованості... Після того, як пацієнт під гіпнозом «згадував» своє «минуле життя», його повертають у бадьорий стан, знайомлять із отриманою інформацією, а потім знову під гіпнозом просять назвати її джерело. За допомогою цієї методики вдалося знайти раціональне пояснення цілком дивовижним випадкам спогадів про минулі життя» [[http://ru.wikipedia.org/wiki/Регрессия\\_прошлой\\_жизни](http://ru.wikipedia.org/wiki/Регрессия_прошлой_жизни)].

Тут, приваблює можливість того, що перебуваючи під впливом гіпнозу, пацієнти бачать реальний процес життєдіяльності людей, які жили в минулому і що при цьому час та відстань не відігравали ніякої ролі. На мій погляд, існує досить проста можливість довести наявність також прогресивного гіпнозу. Для цього потрібно занурити у гіпноз одного з фанатів баскетбольної команди, який збирається піти на найближчу гру й уже купив квиток. Йому треба навіяти, що він перебуває на матчі й бачить на майданчику те, що відбувається (гравців, штрафні, рахунок тощо). Наприкінці сеансу його треба спитати, чи виграли наші, чи програли та з яким рахунком. Якщо цей рахунок через декілька днів підтвердиться (а це чотири цифри, як у будь-якому пінкоді), то можна з упевненістю стверджувати, що прогресивний гіпноз можливий і що в стані гіпнозу і минуле, і сучасне, і майбутнє співіснують.

---

«Сильна» версія голономності припускає можливість проникати як у минуле, так і в майбутнє, змінюючи події в процесі таких проникнень. «Слаба» версія полягає в тому, що можна «відвідувати» тільки минуле, але нічого там змінювати не можна. Я дотримуюся «проміжної» позиції, коли можна проникати і в минуле, і в майбутнє, однак змінювати там нічого не можна. Впливати можна тільки на процеси, які відбуваються в сьогоденні.

Отже, з боку зовнішнього спостерігача, який перебуває у Квантовій Реальності, наше минуле, сьогодення та майбутнє існують водночас з усіма взаємозалежностями та взаємопереходами. Розгорнута повна картина того, які причини та наслідки будь-якої події, що відбувається в нашому світі. Ба більше, ця картина не запис і не копія, а реально існуючий процес, який відтворюється з будь-якої точки, в яку потрапляє потойбічний спостерігач. А це означає, що наявне буття має абсолютний статус і те, що ми вважаємо минулим, сучасним та майбутнім співіснують вічно. Наше сприйняття часу обмежене. Всесвіт не просто існує в кожен даний момент часу, а й існує (для зовнішнього спостерігача) в усі моменти часу. Отже, *наявне буття є вічність, і всі наші хороші та погані справи не можна змінити й виправити – вони залишаються такими назавжди.*

В утвердженні примату наявного буття над голономно-нерозчленованим, «потойбічним» буттям полягає основна відмінність моєї інтерпретації від інтерпретації А.Пелипенка, який стверджує, що будь-якій онтологічній визначеності передують інтенціональність, яка здатна реалізуватися в наборі варіантів. Звідси випливає і його ідея психосфери як особливої буферної зони між імплікативним і емпіричним світами [див.: 6]. У мене ж немає потреби вводити поняття психосфери. Є тільки наявне буття та Квантова Реальність, голономно-нерозчленоване буття, в якому немає часу й завдяки цьому можлива детермінація майбутнім. Це єдиний і достатній механізм «аказуальної кореспонденції».

Але, навіть знання майбутнього, а всі ми достеменно знаємо, що померемо, нічого не змінює в нашій життєдіяльності. Та коли ми будемо знати, що наше життя і наші моральні вибори залишаться назавжди у Квантовій Реальності і будуть необмежену кількість разів відтворюватися для будь-якого зовнішнього спостерігача з будь-якої епохи, включаючи і нас самих, нам, перед обличчям Вічності, не залишається нічого, як зробити остаточний вибір: служити Добру або Злу, утверджувати життя, або руйнувати його, прирікаючи себе муки совісті та вічні страждання.

Критерієм правильності побудови світогляду є система етичних уявлень про вищі цінності, ідеали та смисл життя людини. Я вважаю, що моя позиція достатньо універсальна: визнання пріоритету наявного буття відповідає позиції атеїзму; визнання загального зв'язку внаслідок відсутності в Квантовій Реальності простору та часу – позиції пантеїзму; визнання можливості видатної людини задіяти могутність усього, що є в Квантовій Реальності – відповідає теїзму. Єдине суттєве уточнення полягає в тому, що традиційні світові релігії заперечують грішне земне буття (світову ілюзію – майя) та обіцяють людям винагороду на Небесах (досягнення Царства Божого, або Нирвани), і в цьому розумінні вони утверджують Небуття. Але хіба може потойбічний світ порівнятися з наявним буттям, із багатством Живого Життя, де є боротьба Добра і Зла, є доленосний Вибір і є Творчість.

Я сподіваюся, що запропонована мною онтологічна конструкція долає сумніви щодо можливості існування вічних цінностей, бо є нескінченна й вічна Квантова Реальність. З іншого боку, людина, яка завдяки особливому статусу в бутті має призначення опікуватися долею створеного світу (бо людина і цей світ мають спільну долю як «зчеплені частки») й утверджувати Життя.

#### Література

- 1.Бом Д. Квантовая теория [Электронный ресурс] /Д.Бом. – 1965. – 732 с. – Режим доступа: <http://lib.mexmat.ru/books/5536>
- 2.Бугаев А.Ф. Структура акта творения: как физика природы создает геометрию мира /А.Ф.Бугаев //Збірник наукових праць Інституту проблем моделювання в енергетиці ім. Г.Є.Пухова НАНУ. – Вип. 44. – К., 2007. – С.143-151.
- 3.Владимиров Ю.С. Реляционная теория пространства-времени и взаимодействий /Ю.С.Владимиров. – Ч.2: Теория физических взаимодействий. – М.: МГУ, 1998. – 273 с.
- 4.Зарубицкий К.С. Почути музыку сфер. Земний прообраз світу Пандори /К.С.Зарубицкий. – К.: «Стилос». – 152 с.

- 
- 5.Пелипенко А.А. Проблема трансперсональности и трансцендирования в свете гипотезы психосферы. /А.А.Пелипенко //Личность. Культура. Общество. – Том XI. – Вып.3. (№ 50).– Ч. 2. – 2009. – С.137-151.
  - 6.Пелипенко А.А. Импликативный мир и культура /А.А.Пелипенко //Личность. Культура. Общество. – Том XII. – Вып.3. (№57-58).– 2010. – С.57-70.
  - 7.Родин С.Н. Идея коэволюции /С.Н.Родин. – Новосибирск: Наука, 1991. – 271 с.
  - 8.Талбот М. Голографическая Вселенная /М.Талбот. – К.: София. 2011. – 416 с.
  - 9.Хокинг Стивен. Мир в ореховой скорлупе /Стивен Хокинг. – СПб.: Амфора, 2007. – 219 с.
  - 10.Цехмістро І.З. Голістична філософія науки /І.З.Цехмістро. – Харків: АКТАС, 2003. – 285 с.
  - 11.Bohm David, «Hidden Variables and the Implicate Order», in Quantum Implications, ed. Basil J. Hiley and F. David Peat (London: Routledge & Kegan Paul, 1987), 380 p.
  - 12.Einstein A. Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete? /A.Einstein, B.Podolsky, N.Rosen //Phys. Rev. 47, 10, 777–780 (1935).
  - 13.Joos E. Decoherence Website is maintained by Erich Joos [Електронний ресурс] /E.Joos. – Режим доступу: <http://www.decoherence.de/>

#### Summary

*Zarubytsky K. World Holonomy: Strong and Weak Versions. The article attempts a philosophical interpretation of quantum mechanics. We claim that in quantum reality there are no space and time, making possible the integrity of our world. We consider such unusual phenomena such as determination of the future, a quantum transition, and others. **Keywords:** quantum mechanics, time, determination of the future, available existence, eternally.*

УДК 14

© Роман Онуфрійчук

Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

### ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОСТІ В КОНТЕКСТІ НОВІТНІХ ВЕРСІЙ РЕАЛІЗМУ

*Сьогодні філософія науки пропонує широкий спектр уявлень про природу реальності. Витоки такого плюралізму знаходимо ще в некласичній науці та філософії. Тому в статті здійснено аналіз найбільш значущих ідей про реальність, представлених у філософії науки першої половини ХХ століття. **Ключові слова:** концептуальний реалізм, номіналізм, онтологія, реалізм, реальність, неореалізм.*

**Актуальність** означеної теми зумовлена тим, що дискусія про природу реальності чи про смисл концепту «реальність» триває й сьогодні. Мислителі, вчені, філософи постійно повертаються до неї. Для сучасної філософії характерними є спроби визначення центральної філософської проблеми для кожної з попередніх епох. Пропонуються різні формули, зокрема «космоцентризм – геоцентризм – антропоцентризм». Поруч із цією проблемою можна поставити ще одну – «проблему реальності».

**Метою** нашої розвідки є спроба дослідити проблему реальності крізь призму новітніх версій реалізму.

При реконструкції історії поняття реальності не можна не враховувати тієї обставини, що з кінця ХІХ століття від філософії відокремлюється методологія науки, яка надалі розвивається відносно незалежно. Вчені, не бажаючи довіряти настільки відповідальну справу філософам, самі прагнуть визначити фундаментальні поняття і схеми своєї науки. Ця обставина породжує потребу в окремому аналізі еволюції поняття реальності в науці.

Як відомо, розвиток філософії у ХХ столітті відбувався в умовах зростання інтересу до мови, вірніше, до тієї особливої ролі, яку, як з'ясувалося згодом, відіграє мова в процесі мислення. У цьому контексті особливо значущою стала проблема співвідношення мови і реальності.

Дискусії про онтологічний і епістемологічний статус поняття «реальність» велись як в аналітичній, так і у феноменологічно-герменевтичній філософських традиціях [див.: 4, с.330]. Слід також зазначити, що суперечки про природу реальності характерні практично для всіх течій сучасної філософії. Як правило, ініціаторами цих дискусій були філософи, які задекларували свою прихильність до реалістичної позиції.

---

В англійській філософії суперечки про реальність започаткувала стаття Дж.Е.Мура «Спростування ідеалізму». Зауважимо, що наприкінці XIX століття в Англії панували різні ідеалістичні напрями. Окремі з них, наприклад беркліанство, стверджували принципову недоводжуваність існування зовнішнього світу. Інші намагалися розвивати абсолютний ідеалізм у дусі Гегеля, хоча й не заперечували зовнішній світ, але витлумачували реальність винятково як породження суб'єкта.

У специфічній манері Дж.Мур аналізує всі можливі наслідки цієї настанови, показуючи її неспроможність. Він показує, що наші відчуття не достовірніші, ніж їхній зміст: «Які в нас підстави стверджувати, – запитує він, – що матеріальні предмети не існують, якщо їх існування точно засвідчене у такий же спосіб, як існування наших відчуттів?» [6, с.265].

У більш пізніх своїх статтях Мур дещо трансформував свою позицію, перейшовши від «концептуального реалізму» до «реалізму здорового глузду». Його тексти містять тонкий і дотепний аналіз значень висловлень про існування зовнішнього світу. Мур відкидає кантівський принцип «об'єктивної реальності зовнішньої інтуїції», який, на його думку, неспроможний щось прояснити. Англійський філософ переконаний у необхідності строго розрізняти твердження «речі поза нами», «речі зовнішні щодо нашої свідомості», «речі зовнішні щодо наших тіл» і «речі, які повинні зустрічатись у просторі» [4, с.332]. Послідовно порівнюючи їхні значення, Мур підводить до думки про те, що різні концептуальні системи породжують зовсім різні підходи до проблеми реальності. І кожна така система містить у собі слабкі елементи.

Мур знаходить вихід у поверненні до здорового глузду, наводячи як доказ існування зовнішнього світу, свої праву та ліву руки, які він здатний показати і назвати. Якщо після цього визнається їх існування, припускає Мур, то існування всього іншого можна вважати доведеним.

Публікації Мура сприяли народженню нового філософського напрямку – аналітичної філософії. Однак далеко не всі його представники виявилися реалістами. Слід зазначити, що аналітична філософія сформувала новий спосіб постановки традиційних проблем, відтворивши відтак тодішні концептуальні альтернативи.

У першій половині XX століття в Німеччині виникли два найбільші реалістичні вчення – критична онтологія М.Гартмана та фундаментальна онтологія М.Гайдегера. Обидва мислителі вийшли зі школи Гусерля, пізніше відмовившись від головних тверджень феноменологічної доктрини. І кожен на свій лад спробували перебороти вади як традиційної метафізики, так і новоєвропейського гносеологізму.

Філософське вчення Гартмана містить у своїй основі уявлення про реальність не тільки окремих речей, а й життя, сфери психічного, а також духу. Ці феномени різної природи є, за Гартманом, шарами буття [4, с.332]. Сучасна наука породила чимало таких моделей реальності.

Справді, всі новоєвропейські філософи, зосереджені на гносеологічній проблематиці, були переконані, що людина знає про саме пізнання більше, ніж про його предмет. Але пізнання, заявляє Гартман, є принаймні не меншою загадкою, ніж сам світ, оскільки воно має справу з трансцендентним, яке виходить за межі свідомості.

Отже, реальний світ даний нам і його незалежне існування очевидне. Емоційне ставлення до світу не дає нам можливості сумніватись у цьому. Бажання і воля, сумніви і страх, прагнення та занепокоєння – всі ці емоційно-трансцендентні акти служать, за Гартманом, кращим гарантом «нестворення» реальності. Але чи пізнавана вона? Відповідь Гартмана негативна. «Саме буття не можна ні визначити, ні пояснити. Але можна відрізнити види буття й аналізувати їхні модуси. Тим самим їх можна освітити зі середини... Модальний аналіз – ядро нової онтології» [1, с.322].

Модальний аналіз – ключ до розуміння реальності. Вчення про шари реальності, що є основою всієї філософії Гартмана, дає принципово нове розв'язання дихотомії речей та ідей через нову інтерпретацію модальностей. Фактично, німецький мислитель повторює прийом Аристотеля, який перевів платонівські ідеї у сферу потенційного буття. Головна відмінність нової онтології Гартмана полягає у принциповій неможливості побудувати метафізику на одному принципі або навіть на групі принципів.

Створена Гартманом онтологічна доктрина трактує світ як чотиришарову структуру, кожен елемент якої має якісну специфіку. Шари співвідносяться один з одним за принципом субординації, створюючи систему з чіткою та незмінною ієрархією. Механізм взаємодії шарів є складним і несиметричним.

Шарів усього чотири: неорганічний, життєвий, душевний і духовний. Кожен шар має свої власні закони і принципи: «Без матеріальної природи немає ніякого життя, без життя немає

---

ніякої свідомості, без свідомості немає ніякого духовного світу» [2, с.623]. Це твердження, що формулює основи категоріальної залежності, дістало у Гартмана назву «закон сил».

Цей закон не позбавляє вищі шари автономії. Хоча матеріальний і є тим ґрунтом, з якого виростає життя, проте морфологічне розмаїття живого зумовлене зовсім не властивостями ґрунту, в чому, на думку Гартмана, полягає другий закон буття – «закон свободи». Активність нижчих шарів є значною, проте вона володіє мінімумом свободи. Вищі ж шари, навпаки, мають у своєму розпорядженні значно більшу свободу. Однак вони, не маючи власної активності, використовують активність і силу нижчих шарів, спрямовуючи її. Ці два вищі шари (душевний і духовний) існують лише в часі, тоді як матеріальний і вітальний володіють ще й просторовим буттям [див.: 4, с.332-333].

Система Гартмана вважається унікальною для ХХ століття, коли категорійний аналіз сприймався як безсумнівна архаїка. Сучасні філософи вже не наважуються робити будь-які твердження про світобудову. Делегувавши цю функцію вченим, вони добачають своє завдання в інтерпретації наукових знань, або в проясненні змісту пропозицій. На запитання про те, чи можливий ренесанс гартманівської філософії, сьогодні можна відповісти позитивно. Наприклад, побудови метафізичних систем з опорою на дані сучасної науки цікаві самі собою, тому що свідчать про серйозне ставлення до поняття «реальність».

Головним недоліком нової онтології більшість її критиків вважають статичний характер системи «шаруватого буття», що фактично виключає з аналізу ідею еволюції. Закон свободи не пояснює розвиток і ускладнення, його завдання – обґрунтувати різноманіття.

Відмітною рисою «фундаментальної онтології» М.Гайдегера є чітке розведення філософії та науки. У своєму вченні про буття і реальність він не тільки не прагне спиратися на дані сучасного природознавства, а й вважає проект новоєвропейської науки неспроможним у пізнанні цих речей. Аналізувати філософські побудови Гайдегера непросто, ще складніше їх інтерпретувати. Цей унікальний філософ намагався переосмислити не окремі вчення та ідеї своїх попередників, а цілі парадигми.

Як можна зрозуміти, Гайдегер сподівався повернутися до доплатонівського стану філософії, заново та на інших підставах сформулювати категоріальний лад і самі принципи філософування. Цією обставиною було обумовлене звертання до повсякденної, а через неї – й до архаїчної мови, в якій Гайдегер сподівався знайти інші образи і змісти, одержавши тим самим новий доступ до буття [4, с.265].

Відправним пунктом усього гайдегерівського проекту, розробкою якого він займався в «Бутті та часі» й «Основних проблемах феноменології», є онтологічне розділення буття і сутнього. Буття як таке, зрозуміло, це буття сутнього, проте буття не є сутнім. Традицією визначено, що все сутнє має той самий спосіб буття – наявність. І на цій основі мислитель розрізняє природу і дух.

Справжній поділ способів буття можливий, за Гайдегером, лише на основі аналізу взаємної приналежності сутності та способу буття в аспекті належності того і того до самої ідеї буття. Він розрізняє шість основних способів буття: екзистенцію, співприсутність, підручність, наявність, життя, сталість [див.: 9, с.77]. Усі ці способи настільки різняться між собою, що саму єдність поняття «буття» можна поставити під сумнів. І тут перед Гайдегером постає питання про реальність як одну з найважливіших категорій у філософії.

Аналіз поняття реальності починається з твердження про його онтологічний взаємозв'язок із феноменами, які мисляться в поняттях «присутність», «світ» і «підручність». При цьому підкреслюється, що реальність не можна розуміти лише як один буттєвий рід серед інших, треба принципово дослідити проблему реальності, «її умови та межі» [9, с.87].

Як ми вже відзначали, філософи не єдині навіть у способі постановки питання про реальність. Із цього приводу Гайдегер зазначає, що під цим заголовком, звісно, змішуються за змістом досить різні питання: чи існує щось «трансцендентне свідомості», чи може бути доведене існування зовнішнього світу, чи пізнавана реальність, і нарешті питання про зміст самої реальності.

Специфіка гайдегерівського розуміння цієї послідовності різних, але взаємопов'язаних питань розкривається в поділі ним проблеми реальності на три частини: «а) реальність як проблема буття й доводжуваності «зовнішнього світу», б) реальність як онтологічна проблема, в) реальність і турбота» [4, с.336].

Аналізуючи першу проблему, Гайдегер відзначає, що питання про існування зовнішнього світу або про його доведення водночас є безглуздим і двозначним. Питання про реальність зовнішнього світу тут ставиться без попереднього пояснення феномену світу як такого.



---

Отже, те, що Кант називав скандалом у філософії – відсутність доказів існування зовнішнього світу, Гайдегеру здається просто неправильно постановкою проблеми. Сама присутність уже є те, що вважають своїм обов'язком продемонструвати подібні докази. Навіть ті, хто говорить про прийняття існування світу на віру, помиляються, – вважає Гайдегер, – тому що вони побічно підтверджують, що в ідеалі такий доказ має бути [4, с.237].

Між позиціями Мура і Гайдегера є певна подібність. Обидва вони прагнуть відійти від нав'язаної та надуманої проблеми, сподіваючись позбавити тим самим усіх антиреалістів важливого аргументу. Обидва заявляють, що сама постановка питання є безглуздою. Основна відмінність між ними у тім, що Гайдегер не бачить підстав для суперечки, критикуючи як позицію реалістів, так і погляд ідеалістів. Перші звинувачуються в «онтологічній нетямущості», тобто бажанні через порядок сутнього, а не через порядок буття пояснити реальність. Інші заслуговують докору за те, що будують свою інтерпретацію реальності фактично на нічому.

Все це приводить Гайдегера до думки про необхідність онтологічного аналізу проблеми реальності. Він навіть формулює для цього спеціальну екзистенційно-онтологічну концептуальну базу для осмислення реальності. За її допомоги німецький мислитель вибудовує таку дискурсивну схему. Реальність є буттям внутрішнього наявного сутнього, яке у свою чергу закорінене в структурі буття-у-світі, а воно закріплене в цілісності буття за допомогою турботи [див.: 9, с.79].

Наведена схема, як і вся творчість Гайдегера, породжує цілий ряд запитань, які стосуються значення введених ним термінів. Наприклад, що таке «турбота»? Це всім зрозуміле й абсолютно неметафізичне слово, перетворене у філософську категорію лише недавно, здається зовсім недоречним у поєднанні з поняттями «реальність», «об'єктивна реальність» або «фізична реальність».

Наміри Гайдегера стають зрозумілими, якщо згадати його прагнення метафізично витлумачити те, що у Новий час дістало лише психологічне тлумачення. Не можна не враховувати і впливу Дільтея та Шелера, який трактував реальність передусім як те зовнішнє, що здатне пручатися, перешкоджати здійсненню внутрішньої волі суб'єкта [див.: 4, с.337].

Підсумовуючи, хотілося б відзначити, що гайдегерівський дискурс з приводу реальності, як і вся його аналітика присутності, перебуває по той бік філософських дискусій з цієї проблеми, але не тому, що видатному філософу вдалося перевершити сторони, що сперечаються, а тому, що його філософія фактично не створює умов для діалогу, принаймні, з окремих питань і понять. Фундаментальна онтологія або приймається цілком, або цілком заперечується.

Ще один мислитель, який зіграв значну роль у сучасній постановці проблеми реальності – британський філософ і математик А.Уайтхед, який розробляв спекулятивну концептуальну систему, спрямовану на розв'язання наукових проблем. Цим він відрізняється від чистих філософів Мура і Гайдегера. Від Гартмана його відрізняє еволюціоністська і навіть методологічна настанова. Саме Уайтхед зробив реалізм популярним в англomовній філософії та методології науки.

Головна ідея Уайтхеда полягає в неможливості зведення факту до поняття дійсності – до як завгодно складної та гнучкої інтелектуальної конструкції. Він вірить в інтуїцію, здатну безпосередньо дати нам «почуття справжньої реальності», що неможливо пояснити за допомогою різних концептуальних засобів.

Слід згадати про не зовсім звичне використання терміна «реальність» Уайтхедом, яке багато в чому співзвучне американській реалістичній філософії. Він розглядає це поняття в розумінні «внутрішньої сутності», протиставленої «зовнішньому явищу». Намагаючись виявити його функціональне значення, Уайтхед протиставляє реальність видимості. Ці два компоненти (реальність і видимість) становлять єдине ціле людського досвіду [див.: 9, с.500-523].

Під час аналізу цієї концептуальної конструкції виникає спокуса дати їй епістемологічну інтерпретацію, витлумачивши видимість як облуду. Однак при детальнішому розгляді виявляється, що видимість не тотожна тому, що можна уявити, скоріше це момент, коли реальність є спостережуваною, тобто внутрішнє виходить на поверхню. Як стверджує Уайтхед, «об'єктивна реальність минулого, що виявляється в сьогоденні, свого часу була видимістю. Вона може бути підсилена, прикрашена і якимось по-іншому модифікована новими явищами нової події. І в цьому розумінні існує тісний, нерозривний зв'язок видимості з реальністю та завершеним фактом із передбаченням» [8, с.614].

Видимість виявляється тут одним із «продуктів ментальності», що співвідноситься з реальністю дуже складно. Вона здатна відображати реальність, але лише в спрощеному вигляді. Поняття реальності часто трактується в розумінні потенційного чи актуального буття. Ба більше, саме реальність і є головним суб'єктом всесвітнього процесу. Вона пізнавана, зберігає пам'ять минулого, «безпосередність здійснення» і програму майбутнього" [8, с.615].

У процесі пізнання світу видимість відіграє певну конструктивну функцію, але зовсім не визначальну. Як і Гартман, Уайтхед переконаний у тому, що важливим інструментом пізнання є категорії, що дозволяють зводити різні видимості. Відповідно до найважливішого онтологічного принципу розглянутого філософського вчення, справжнім існуванням володіють одиничні речі. Вони нероздільні й атомарні, а об'єднуюча їх дійсність – множинна.

Однак вона не атомістична в природничо-науковому значенні слова, від цього її вберігає категорія «універсалія універсалій». Цим Уайтхед повертає терміну «реальність» справді філософський статус, а своєму вченню – певну подібність із діалектичним ученням Гегеля. Цікаво, що сам Уайтхед кваліфікує власну позицію як «попередній реалізм». Його по праву можна віднести до найбільших реалістів ХХ століття, поряд з Муром, Гартманом і Гайдегером. Вплив його онтологічних ідей, особливо на англomовне філософське співтовариство, важко переоцінити.

**Висновок.** Якщо порівнювати погляди окремих представників впливових філософських течій (екзистенціалістів, позитивістів або структуралістів), то виникають труднощі, що найчастіше ставлять під питання саме їхнє перебування в тому чи тому інтелектуальному таборі. Оригінальність кожного значного вчення є чинником, руйнівним для будь-яких таксономій і класифікацій. Але навіть на цьому тлі реалізм виглядає найбільш строкатим і «різношерстим» напрямом. Загалом же традиційне для історико-філософського аналізу завдання пошуку «спільного знаменника» (сукупності ідей і принципів, які поділяють усі учасники школи) у випадку з реалізмом стає майже нерозв'язною. Однак сучасні реалісти дають досить широке визначення філософії реалізму. Це дозволяє вважати реалістами більшу частину мислителів минулого від Платона й Аристотеля до Расела й раннього Вітгенштайна. І хоча Уайтхед та інші мислителі, котрі потрапили в поле нашого зору, швидше належать до першої половини ХХ століття. Саме вони визначили простір, у якому тема реальності обговорюється сьогодні у світовій філософії та науці.

#### Література

1. Гартман Н. Старая и новая онтология /Н.Гартман //Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 1988. – С.320-324.
2. Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе /Н.Гартман //Культурология. XXвек: Антология. – М., 1995. – 687 с.
3. Добронравова І.С. Новітня західна філософія науки: Підручник /І.С.Добронравова, Т.М.Білоус, О.В.Комар. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2008. – 216 с.
4. Кохановський В.П., Пржиленский В.И., Сергодеева Е.А. Философия науки: [учеб. пособ.] /В.П.Кохановський, В.И.Пржиленский, Е.А.Сергодеева. – Москва: ИКЦ «МарТ», Ростов н/Д: Издательский центр «МарТ», 2005. – 496 с.
5. Лепор Е. Философия Пантема и реализм /Е.Лепор //Концептуализация и смысл. – Новосибирск, 1990. – 121 с.
6. Мур Дж.С. Опровержение идеализма /Дж.С. Мур //Историко-философский ежегодник. – М., 1987. – 259 с.
7. Мур Дж. С. Доказательство внешнего мира /Дж.С. Мур //Аналитическая философия: Тексты. – М., 1982. – 600с.
8. Уайтхед А.Н. Избрание работы по философии /А.Н.Уайтхед. – М., 1990. – 716 с.
9. Херрманн Фр.-В. «Бытие и время» и «Основные проблемы феноменологии» /Фр.-В.Херрманн //Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: 1991. – 171 с.

#### Summary

**Onufriychuk R. The Problem of Reality in the Context of the Latest Versions of Realism.** In this paper we analyze the most important ideas of reality presented in the philosophy of science in the first half of the twentieth century. Keywords: reality, neorealism, realism, nominalism, concept, ontology, conceptual realism.

## АНТРОПОКОСМІЧНІ НАСТАНОВИ В ПЕРЕДФІЛОСОФСЬКУ ДОБУ ТА ЇХ ТРАНСФОРМАЦІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО НАУКОВОГО ЗНАННЯ

Окреслено витоки й засади перших антропокосмічних уявлень у передфілософський період розвитку людства, здійснено їх порівняльний аналіз із методологічними засадами сучасного наукового знання. Ключові слова: антропокосмізм, гармонія, цілісність, предфілософія, міф, Космос.

Для стародавніх людей істиною був світ.  
М.Штірнер. «Єдиний та його власність»

Міфологізація філософії – це один із тих крайніх полюсів, у площині якого філософія може втратити свій предмет, а також власне раціональне ядро. Однак, досліджуючи певне коло філософських проблем, витоки варто шукати зазвичай саме в передфілософських уявленнях, які за своєю суттю є міфологічними.

Часто дослідники ігнорують цю історичну добу, вважаючи її примітивною і тривіальною, з огляду на фантазмагорійний характер перших філософських рефлексій, а також, нездатність до побудови будь-яких раціональних концепцій. Проте з цим твердженням погоджуються далеко не всі науковці та мислителі. Дослідник у галузі філософії науки Т.Лешкевич визначає міф як початкову форму мислення [див.: 4, с.148]. Інший відомий фахівець із філософії науки Л.Мікешина зазначає: «Відродити «ментальний універсум» людей культури далекого минулого – означає вступити з ними в діалог, правильно запитувати і «почути» їх відповідь за пам'ятниками і текстами, при цьому часто користуються методом другорядних свідчень і в текстах, присвячених яким-небудь господарським, виробничим або торговим проблемам, намагаються відкрити різні аспекти світорозуміння, стилю мислення, самосвідомості» [6, с.80].

Зазначену проблему, що має універсальний характер, варто було б аналізувати крізь «ментальні універсуми» різних історичних епох, що дає змогу висвітлити й переосмислити цю проблематику в новому ключі. Отож, з метою дослідження актуальної на сучасному етапі розвитку науки ідеї антропокосмізму та впливаючої з неї концепції паритетних взаємовідносин людини з об'єктивною реальністю, варто звертатися до архаїчних пластів минулого людства, тобто до самих витоків синкретичного мислення, зумовленого «кровною спорідненістю» людини і Всесвіту, їх органічною цілісністю.

**Актуальність** теми зумовлена тим, що феномен антропокосмізму як напряду, започаткованого плеядою українських і російських мислителів у ХІХ ст., що набув свого позитивного динамічного розвитку у ХХ ст., продовжує активно розкривати свій невичерпний потенціал, оскільки основний філософський акцент цієї концепції – це фізична та психоенергетична взаємодія між людиною і такою мегасистемою, як Всесвіт. Особливе значення впливу антропокосмічних ідей на ментальність сучасних філософів і науковців пояснюється не лише пошуком компромісних засад розв'язання глобальних проблем сучасності, а й здатністю стати імпульсом для трансформації самого людського стилю мислення, яке наразі стало причиною спаду загального рівня духовності суспільства.

В.Большаков у передмові до праці М.Еліаде «Аспекти міфу» констатує поступове повернення сучасного суспільства до космологічного світосприйняття і демонструє це на прикладі художнього й театрального мистецтва, а також всесвітньовизнаних літературних і філософських шедеврів середини та кінця минулого століття [див.: 12, с.5-6].

Також, антропокосмізм формує терени для діалогу між природничими і гуманітарними науками, що є однією з найактуальніших проблем сучасного філософського та наукового дискурсу, оскільки, в його предметне поле включено і людину, і об'єктивну реальність.

**Метою** статті є виявлення засад і принципів формування антропокосмічних ідей на основі аналізу космогонічної та антропогонічної міфології різних стародавніх народів світу, що передбачає здійснення їх порівняльного аналізу з сучасними науковими концепціями.

---

**Об'єктом** дослідження є первісні міфічні уявлення людства про сакральний зв'язок і взаємодію з Космосом, богами та надприродними істотами, **предметом** – антропокосмічні уявлення у період зародження людської історії та їх відображення в сучасній науці.

Цю проблему досліджували С.Гроф, М.Еліаде, Л.Леві-Брюль, Б.Малиновський, О.Лосев, Г.Франкфорт, І.Чорний, К.-Г.Юнг та інші науковці.

Для ґрунтового дослідження процесу формування перших антропокосмічних уявлень у традиційних культурах слід апелювати до так званих «реальних оповідей», до яких відносять космогонічні міфи, міфи про походження людей і надприродних сутностей, які відігравали головну роль у творенні світу. Як пояснює румунський культуролог М.Еліаде, ці «реальні оповіді» фіксують саме ті сакральні події, що відбувалися на початку історії Всесвіту: поява світу і богів, виникнення людства та його смертності, розподіл людей на статі тощо [див.: 12, с.11-14]. Саме ці священні міфи, які передавалися в усній формі зазвичай тільки ініційованим членам племені, на символічному та образно-емоційному рівні констатують початок усіх часів, де закладаються перші взаємні стосунки між людиною та світом, людиною та надприродними істотами, а також окреслюються основні моделі поведінки людей та їх ціннісні орієнтації, що наскрізно пронизували всі сфери діяльності архаїчних культур. Недарма видатний російський мислитель О.Лосев стверджував, що міф є не фікцією, а «справжньою та максимальною, конкретною реальністю» [5, с.15]. Особливо виразно ця реальність виявляє себе в космогонічних міфах, оскільки вони підтверджують, на думку М.Еліаде, існування світу [див.: 12, с.12].

Сакральне ядро космогонічних міфів для архаїчних племен було головною «інструкцією», що закладала певну модель поведінки в общині, адже вони розповідали про первісні часи творення та формування Всесвіту богами та надприродними сутностями, які відповідали за структуризацію елементів світобудови з хаосу. Такі священні дії богів актуалізувалися щоразу, коли міфи проголошувалися під час проведення релігійних ритуалів і церемоній. Навіть зараз американські індіанці щорічно проводять церемонії на честь легендарних діянь перших людей, які досі нібито виявляють свою могутність у природі, перетворившись на тварин і птахів, скелі й духи [див.: 8, с.20].

Відтворення тих первозданих часів у танцях і обрядах давало змогу перетворювати звичайний матеріальний світ на живий, набагато реальніший від усього видимого світу, а також постійно відчувати власну причетність до організації Космосу та єдності з ним. Так, всесвітньовідомий психіатр К.-Г.Юнг у праці «Душа і міф: шість архетипів» зауважує, що оповідач міфу, проживаючи його, повертається у свідомості назад до тієї точки відліку, з якої й почалося народження світу. На думку вченого, оповідача саме цікавить момент, у якому він може відчути себе всередині цього первісного стану. Крім того, будь-яка людина наділена своїм власним індивідуальним архе, що утворює з тим первісним станом світову єдність. К.-Г.Юнг, також, зазначає: «в тій точці, в якій відкривається подібно до безодні *архі* зародку, проривається сам світ» [13, с.19-20]. І.Чорний у такий спосіб описує цей стан: «Відбувається своєрідне згущення думки, або навіть колапс, який свого часу в езотеричній філософії й неоплатонізмі було названо екстазом» [10, с.21]. Отже, такий момент космічного єднання асоціюється з апогеем людської свідомості, зі станом абсолютного блаженства та переживанням раю.

Ще М.Еліаде помітив той факт, що з усіх гуманітарних наук тільки психоаналіз дійшов думки про «райський» первень будь-якої людської істоти. Звідси можна імплікувати, що сучасна людина пов'язана з космічним і сакральним лише через власне несвідоме і там зберігає пам'ять про ці щасливі предковичні часи, які ще іменуються в міфології як «золотий вік» [12, с.77]. У міфологічній спадщині момент сакрального єднання людини із Всесвітом яскраво демонструється в духовному джерелі індійської філософії – Упанішадах, де описується ототожнення найвищої та непізнаваної реальності (Брагмана) з індивідуальним буттям, Душею (Атманом). Таке злиття є абсолютною метою всієї еволюції Космосу. Відомий німецький гуманіст А.Швейцер з цього приводу писав: «У світогляді людина хоче духовно долучитися до нескінченного буття, якому належить за природою. Вона намагається досягти таємничої волі, котра править світом, і злитися з нею. Лише в духовному єднанні з нескінченим буттям може вона осягнути смисл свого життя, черпати силу, щоб жити і діяти» [цит. за: 1, с.113]. Філософ чітко окреслює основну проблему людського існування: «на місце того, щоб розв'язувати фундаментальне питання духовного єднання людини з нескінченим буттям і, виходячи з цього,

---

конкретно визначати, як їй ставитися до самої себе і до явищ світу, вони (недосконалі світогляди) вчать людину, ким вона має бути в цьому світі» [цит. за: 1, с.113].

Моменти єдності людини з Універсумом містять у собі масу західних і східних духовних практик. Серед них, особливо після відкриття К.-Г.Юнгом колективного несвідомого в структурі психіки кожної людини, формуються напрями, які активно досліджують такі стани – це трансперсональна психологія. Сфера цього напрямку психології націлена на аналіз переживань людини у змінених (голотропних) станах свідомості. Такі стани дозволяють людині проникнути в царину колективного несвідомого й зустрітися там із численними архетипними праобразами, інакше кажучи, універсальними міфічними образами. Проте частими є переживання іншої категорії, внаслідок яких людина відчуває єдність з вищим первнем Всесвіту. Тут слід додати, що за численними експериментальними даними ці переживання в більшості випадків є ідентичними. Класичний фундатор трансперсональної психології С.Гроф, спираючись на масу свідчень, так описує цей феномен: «Вони говорили, що переживання Вищого включає в себе перехід усіх меж аналізуючого розуму, всіх розсудкових категорій і всіх обмежень звичайної логіки. Це переживання не було пов'язане зі звичайними обмеженнями трьохвимірного простору та лінійного часу, такими, як вони дані нам у звичайному житті. Воно також у нероздільній єдності містило в собі всі досяжні протилежності і в такий спосіб перевершує подвійності будь-якого роду» [2, с.335].

Можна також припустити, що така «гіпотетична точка єдності», за первісними уявленнями, сконцентровувала в собі максимум творчого потенціалу, адже переповідання космогонічного міфу про створення світу членами первісних спільнот дозволяло «підживлювати» або оновлювати цілісну структуру Космосу, наділяти його творчою енергією та могутністю. Ця теза не суперечить сучасним досягненням у сфері психології. Так, С.Гроф, наукові здобутки якого підтверджуються численними експериментальними даними, у своїй праці «Психологія майбутнього» зазначає: «Космічне джерело настільки надмірне й переповнене можливостями, що просто змушене давати їм виразити себе у творчій дії» [2, с.339].

Слід додати до сказаного, що в багатьох племінних групах демонстрація міфу про походження Всесвіту застосовується як під час процесу народження людини, так і під час її ініціації (коли відбувається повторне народження, але вже не тіла, а духу, зорієнтованого на цінності Вищого розуму), при обряді зцілення її тіла та психіки (так зване архаїчне лікування), а також і поховальному ритуалі. До того ж у багатьох народів вважається, що людина може досконало оволодіти певними властивостями речей, якщо вона знає міфи про їх походження, тобто їй відома таємниця їх утворення [див.: 12, с.20].

Така глибинна суть космогонічних міфів яскраво відтворює ідею подібності макро- та мікрокосмосу, яка була головною рисою світогляду архаїчних народів. Тісний взаємозв'язок космогонічних і антропогонічних міфів за своїм змістом вказує на два варіанти світового генезису: в першому варіанті – людина трактується як космічна проекція, що живе та функціонує за тими самими законами, що й Усесвіт, або ж, навпаки, другий варіант, – космічна людина (Пань-Гу, Пуруша тощо) задає програму розвитку Космосу, виходячи з власної природи. В Араньяках читаємо: «З п'яти частин складається людина, її тепло – світло. Отвори – простір. Кров, слиз і сім'я – вода. Тіло – земля. Дихання – повітря» [3, с.79]. Відповідно до цього відбувається й організація та діяльність мезокосму (людського суспільства).

Ідея подібності мікро- та макрокосмосу знову активно регенерується як у науці, філософії, так і в сфері позанаукового знання ХХІ ст. Крім того, ця ідея стала поштовхом для утворення й розвитку нових напрямів науки та міждисциплінарних зв'язків (універсології, космософії). Серйозні дослідження в галузі нейрохірургії та космології дають підстави говорити про однотипну специфіку структури Всесвіту й мозку людини. Так, відомий американський лікар-нейрофізіолог, К.Прібрам, який досліджував феномен пам'яті й зору та їх залежність від певних частин головного мозку, дійшов висновку про його голографічну природу: «Голографічний принцип неодмінно фігурує у хвильовій природі взаємодії нервових клітин мозку» [7, с.33].

Гіпотеза голографічної функціональності мозку стала співзвучною з ідеями фізика Д.Бома про голографічність Всесвіту, завдяки якій він намагався пояснити ієрархійний порядок у ньому. Радикальний погляд Д.Бома полягав у структурі реальності. На його думку, чуттєва реальність – це ілюзія. Основою реальності є початковий або імплікативний порядок, а видимий рівень

---

реальності – експлікативний. У результаті процесу нескінченного розгортання-згортання між імплікативними та експлікативними рівнями відбувається вияв усіх форм у Всесвіті. За аналогічним принципом будується й голограма. Фізик стверджував, що «все у Всесвіті – частина континууму. Незважаючи на уявний розподіл речей на експлікативному рівні, всі є неперервно розподіленою реальністю, яка врешті-решт завершується тим, що імплікативні та експлікативні порядки зливаються одне з одним» [7, с.68]. Отже, науковець не трактував Усесвіт як безлику масу, а вважав її цілісною сутністю, кожен елемент якої наділений своїми унікальними властивостями, а розбиття реальності на окремі фрагменти й ігнорування взаємозв'язків між ними породжує масу проблем у науковій та соціокультурній сферах.

Повторення космогонічних міфів у будь-якій важливій життєвій ситуації потрібне було в традиційних общинах не тільки для «повернення у предковічні часи», а й для повсякчасного відчуття сплетеності з усіма формами організованого буття. Так, дитину, яка щойно народилася, ніби посвячували в таємницю походження Космосу, навколишніх речей і явищ. Іншими словами, факт народження людини переплітався з еволюцією всього світу, крім того закладалось історично-онтологічне коріння новонародженого. Доречними тут будуть слова М.Еліаде: «Людина традиційного суспільства відчуває фундаментальну єдність усіх видів «творіння» або «форм» – біологічних, психічних або історичних» [12, с.36]. Звідси логічно експлікуються періоди фіто- й зооморфізму на ранніх стадіях розвитку людства й, отже, простежуються засади появи первісних форм вірування.

Сказане зумовлюється специфікою пралогічного мислення родоплемінних общин, яке істотно відрізняється від мислення сучасної людини. Так, взаємозв'язок архаїчної людини зі світом явищ здійснюється не в контексті «суб'єкт-об'єктної» взаємодії, що є основою наукового мислення, а в межах системи «суб'єкт-суб'єкт», адже в кожному окремому предметі чи явищі додається живий, активний, дієвий організм, який через відчуття й образне мислення безпосередньо впливає на людину. Звідси реальність, як відзначає Г.Франкфорт, «рясніє життям» [9, с.26], тому природа, Космос розглядались як величезний гармонійний храм, населений духами (анімістичні уявлення) або ж однією безликою живою силою, що розлита по всьому навколишньому світі (аніматизм) і т.ін. Такої ж думки дотримується і російський мислитель О.Лосєв, який стверджував, що міф завжди говорить не про механізми, а про організми, і понад те, про особистості, про живі істоти [див.: 5, с.67]. На підтвердження цього варто було б згадати тезу з «Шрімад-Бхагаватам», де описується сприйняття людиною буття як цілісності. Водночас буття ототожнюється з Особистістю, а це приводить її до вірності Вселенському Єству, світовій Душі [див.: 11].

Цікавим є також той факт, що й при змінених станах свідомості людина переживає єднання не тільки з органічною, живою природою, а навіть з неорганічною, наділяючи її при цьому певним рівнем свідомості. При цьому С.Гроф зауважує: «Зрозуміло, це не означає, що ми повертаємось у світогляд будь-якої з цих культур з усіма його гранями та повністю забуваємо або просто вже не хочемо знати про всі відкриття матеріалістичної науки. Однак ми вимушені додати в наше бачення світу одну важливу емпіричну обставину: все, що б ми не переживали в голотропному стані як об'єкт, у голотропному стані має суб'єктивну сторону, що переживається» [2, с.332].

Той же Д.Бом, вважаючи свідомість тонкою формою матерії, взагалі не розрізняв живу та неживу природу. Фізик писав про існування життя на всіх рівнях організації матерії, а також про те, що кожен елемент Всесвіту містить інформацію про весь Всесвіт, що нагадує монадологічну модель Г.Ляйбніца [див.: 7, с.70].

**Висновки.** Отже, як виявилось, окремі новітні напрями науки, виходячи з актуальних цивілізаційних проблем, намагаються знайти альтернативні способи їх розв'язання, фокусуючи свою увагу на проблемі єдності людини і Космосу, витоки якої ми знаходимо ще в передфілософську добу. Крім того, важливим є те, що антропокосмічні ідеї в космогонічних міфах архаїчних суспільств знаходять ідейні аналогії в предметному полі постнекласичної науки. Це у свою чергу призводить до виникнення нових міждисциплінарних напрямів, а також нових методологічних підходів у науці.

### Література

1. Альбедиль М.Ф. Индуизм: Творящие ритмы /М.Ф. Альбедиль. – 2-е изд. – СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2004. – 256 с. – («Мир Востока»).
2. Гроф С. Психология будущего: Уроки современных исследований сознания /С.Гроф. – М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2003. – 458, [6] с.
3. Древнеиндийская философия. Начальный период /[пер. с санскр. В.П.Гришунина, В.А.Кочергиной, М. Хельзиг, В.В. Шеворошкина; подг. текстов, вступ. статья и коммент. В.В.Бродова]. – М.: АН СССР. Институт Философии. «Соцэкгиз», 1963. – 272 с.
4. Лешкевич Т.Г. Философия науки: традиции и новации: [учеб. пособ. для вузов] /Т.Г.Лешкевич. – М.: «Издательство ПРИОР», 2001. – 428 с.
5. Лосев А.Ф. Диалектика мифа /А.Ф.Лосев. – М.: Академический Проект, 2008. – 303 с. – (Философские технологии).
6. Микешина Л.А. Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования: [учеб. пособ.] /Л.А.Микешина. – М.: Прогресс-Традиция: МПСИ: Флинта, 2005. – 464 с.
7. Талбот М. Голографическая Вселенная: Новая теория реальности /М.Талбот. – М.: ООО Издательство «София», 2008. – 416 с.
8. Филип Н. Мифология. Энциклопедия /Н.Филип. – М.: ЗАО «РОСМЭН-ПРЕСС», 2006. – 160 с.
9. Франкфорт Г. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека /Г.Франкфорт, Дж. Уилсон, Т.Якобсен. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. – 236 с.
10. Чорний І.П. Філософський аналіз міфології та релігійного символізму. Міф у структурі світоглядного самоутвердження людини /І.П.Чорний. – Чернівці: Рута, 2007. – Ч. 1. – 2007. – 80 с.
11. Шримад-Бхагаватам. «Творіння»: кн. 2, гл. 1, текст 21: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.scribd.com/bharati\\_ru/d/77526999](http://www.scribd.com/bharati_ru/d/77526999)
12. Элиаде М. Аспекты мифа /М.Элиаде. – М.: Академический Проект; Парадигма, 2005. – 224 с.
13. Юнг К. Душа и миф: шесть архетипов /К.Юнг. – К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. – 384 с.

### Summary

**Khalay I. Anthropological Guidelines in Prephilosophical Period and Its Transformation in Terms of Contemporary Scientific.** The article outlines the origins and first principles anthropocosmic representations in prephilosophical period of human development. The comparative analysis of the methodological principles of modern scientific knowledge was made. Keywords: anthropocosmism, harmony, integrity, prephilosophy, myth, cosmos.

УДК 17.02:167/168

© Оксана Самборська

Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

## ПРИНЦИПИ ТОЛЕРАНТНОСТІ В СУЧАСНОМУ НАУКОВОМУ ДИСКУРСІ

Здійснено спробу описати існуючі підходи до розуміння толерантності, проаналізувати можливості її втілення в сучасному науковому дискурсі, виявити її вплив на комунікацію в науці, зародження наукових ідей, гіпотез, теорій, традицій. Ключові слова: свобода, толерантність, комунікація, формальна та неформальна комунікація.

Упродовж тривалого часу суспільство виробило принцип: свобода однієї людини закінчується там, де починається свобода іншої. Реалізація цієї тези стала одним із найскладніших завдань історії, адже терпимість і повага до іншої культури часто перетворюються на стереотипи, відступи від яких небажані й часто викликають негативну реакцію. Внаслідок цього, основні твердження та вимоги толерантності сприймаються більшістю як система етичних домінант, певний алгоритм поведінки в процесі комунікативної дії, дотримання якого викликане скоріше не внутрішньою логікою розвитку подій, а реакцією на відповідне соціокультурне оточення. Так, напруження в суспільстві щодо певного явища чи

---

факту спонукає людей до їх адекватного осмислення, обережності у висловленнях і вчинках, що пов'язано з відповідальністю за кожен недостатньо проаналізований крок.

«Нова філософська енциклопедія» дає таке визначення толерантності: «Толерантність (від лат. *tolerantia* – терпимість) – властивість, яка характеризується ставленням до іншої людини як до гідної особистості, що виражається у свідомому придушенні почуття неприйняття, викликаного тим, що ознаменовує в другому інше» [4, с.75-76]. Історично перше розуміння толерантності, як правило, пов'язують з віротерпимістю, яка в дослідженнях М.Лютера, Т.Мора, Еразма Роттердамського та інших вилилась у проблему свободи совісті. Дещо пізніше, у працях Я.Бьоме, Б.Спінози, Дж.Локка, Ф.Вольтера, Д.Дідро та Ж.-Ж.Руссо, вона тлумачиться як соціальне благо, покликане подолати насилля й штучне залучення до віри.

Однак така трансформація поняття толерантності не змогла забезпечити їй достатньо широкого тлумачення, яке можна було б застосувати до інших сфер суспільного життя, зокрема політики і науки, функціонування яких має власну логіку розвитку й не допускає штучних обмежень і перешкод.

Спроба пов'язати феномен толерантності з розвитком науки вперше була реалізована в трактатах XIX ст., присвячених розробці ліберальної ідеології. Проте й вона не увінчалась успіхом, оскільки, легітимізуючи плюралізм, не зуміла розробити теорію раціональної критики, без якої пізнавальна діяльність є немислимою.

Наступний етап у дослідженні проблеми толерантності припадає на другу половину XX ст., коли стало зрозуміло, що процеси глобалізації незворотні, а тому неминуче постане завдання розробки теоретичних тверджень і механізмів міжнаціональної, міжкультурної, міжетнічної комунікації, основу якої мають скласти принципи терпимості, плюралізму, поваги, рівноправ'я і т.ін. Саме через це в роботах Т.Адорно, М.Бахтіна, М.Бердяєва, К.Войтили, П.Козловського, Г.Маркузе, А.Печчеї, Е.Фромма, Ф.Фукуями, Ю.Габермаса, М.Горкгаймера, М.Шелера, К.Ясперса та інших толерантність тлумачиться максимально широко. Вона трактується як цивілізаційний феномен, адекватне відображення базових складників якого можливе лише за умови рефлексії над усім полем людської культури.

Специфіка, головні завдання та принципи функціонування толерантності в науці знайшли своє відображення в сучасній західній філософії. Різні аспекти цієї загальної проблеми висвітлювали Е.Агацці, Л.Вітгенштайн, Ф.Гваттарі, Ж.Дельоз, В.Дільтей, Т.Кун, І.Лакатос, Ж.-Ф.Ліотар, К.Поппер, Г.Ріккерт, П.Рікьор, П.Фейєрабенд, М.Фуко, Й.Гейзінга, К.Хюбнер та інші. Особливо слід відзначити напрацювання російських (І.Касавін, В.Лекторський, Л.Мікешина, В.Порус, В.Стьопін,) і українських (С.Кримський, В.Рижко, Л.Дротянко, В.Онопрієнко, В.Лук'янець) філософів і методологів науки, які схильні трактувати проблему толерантності як елемент сучасної культури постмодерну.

В ході дослідження виникає запитання: наскільки потрібна толерантність для функціонування науки? Адже остання є результатом раціонально-предметної діяльності, в основу якої покладено принципи об'єктивності, точності, строгості, логічної доказовості та інтерсуб'єктивності. На перший погляд, це питання примітивне і має однозначно позитивну відповідь. Наукове співтовариство в ході висунення ідей, обґрунтування гіпотез, вибору аксіом певною мірою змушене сповідувати основні вимоги етики ділового спілкування, яка не тільки дозволяє презентувати результати власних досліджень, а й постає мірилом зрілості, адекватності вченого, певною перепусткою в науковий світ.

Важливість розгалуженої системи комунікації в структурі сучасного наукового дискурсу підкреслюється багатьма дослідниками. Зазвичай під комунікацією в науці розуміють вид взаємин, спілкування вчених та інших агентів наукової діяльності. При цьому вона вважається однією з умов створення нового знання. З цього приводу В.Онопрієнко пише: «Науковці для досягнення своєї головної мети... вимушені спілкуватись один з одним. У процесі такого спілкування відбувається не лише переміщення інформації, а й встановлюються певні соціальні взаємини – вирішується питання щодо пріоритету, наукового престижу, відбувається стратифікація наукового співтовариства» [5, с.11-12]. Це завдання реалізується у двох формах: формальній та неформальній комунікації. Якщо під формальною комунікацією розуміють набір засобів і процесів, які спричиняють появу опублікованих документів наукової інформації, то неформальна комунікація передбачає види і форми спілкування вчених, які не передбачають обов'язкового відтворення в науковій літературі.



---

Тобто це сукупність діалогів, дискусій і полемік, орієнтованих на негласне дотримання принципів толерантного ставлення до опонента й поваги до його позиції.

Дещо інший аспект проблеми комунікації в науці можна виявити, якщо тлумачити її як об'єктивовану умову використання знання на практиці. Досліджуючи феномен спілкування в широкому соціокультурному ракурсі, В.Рижко окремо аналізує його в межах науки як спеціальний соціально-когнітивний інститут. Він переконливо доводить, що розвиток науки практично унеможлиблюється за відсутності добре налагодженої та розгалуженої системи наукових комунікацій [7, с.152-153]. У такий спосіб виокремлюється концептуальний аспект спілкування, який в умовах сучасного суспільства здатен не лише забезпечувати доступність до наукової інформації, а й ставати на перешкоді її поширення, викликати «інформаційну перенасиченість» і дезорієнтувати цим практичну діяльність.

З цими поглядами тісно переплітається теорія комунікативної дії Ю.Габермаса, безпосередньо пов'язана з моральною свідомістю. Відповідно до цієї концепції «певна норма тільки в тому випадку може претендувати на значимість, якщо всі, кого вона стосується,... досягнуть (чи змогли б досягти) згоди, що ця норма має силу» [8, с.104]. Тим самим увага акцентується на необхідності існування в комунікативному полі спільної для всіх її учасників дискурсивної практики, яка, з одного боку, забезпечує плюралізм, відкритість, а з іншого – залишається залежною від наперед заданої системи правил аргументації, доказовості, об'єктивності, наступності тощо. Отже, досягнення згоди, за словами Ю.Габермаса, потребує «реальної» дискусії, інтерсуб'єктивної, рефлексивної за своєю природою, взаємодії, в якій би брали участь усі зацікавлені особи.

Втім, навіть розвинена комунікативна система науки з цілком визначеними пріоритетами і метою не гарантує домінування в ній принципів толерантного ставлення до всіх учасників дискурсу. Тоді звідки ж береться проблема толерантності, якщо вона безпосередньо не впливає з необхідності комунікації (спілкування)? Спробуємо відшукати відповідь на це питання.

Досить цікавою в цьому відношенні є спроба В.Лекторського систематизувати існуючі підходи до толерантності, на основі чого він аналізує специфіку їх функціонування в різних сферах суспільного життя. При цьому проблема толерантності пов'язується з цілим комплексом філософських питань, які стосуються розуміння людини, її ідентичності, можливостей, меж пізнання та взаєморозуміння. На його думку, толерантність зумовлена двома чинниками: 1) існуванням у суспільстві принципів і настанов стосовно людини, пов'язаних із автономністю індивіда, його особистою відповідальністю за дії, недопустимістю насилля тощо; 2) усвідомленням людиною відносності власних переконань і суджень [див.: 2, с.22]. Відповідно до цього існує можливість виокремити кілька різновидів толерантності та дати їм загальну характеристику [ди.: 2, с.23-30].

Перший тип толерантності пов'язується з байдужістю. Мається на увазі, що в процесі спілкування певна частка скептицизму й апатії до результатів діяльності Іншого здатна виступати регулятором стабільності. З одного боку, можна погодитися з такою позицією, особливо, якщо врахувати факт подальшого поглиблення диференціації сучасного наукового знання. Справді, такий підхід сприяє публікації наукових статей, монографій, підручників, породжує дискусії, різнобічні наукові дослідження, але водночас виховує байдужість до них, недбале ставлення та неповагу. В результаті, значна кількість наукових розробок залишається незатребуваною. Понад те, масова свідомість перенасичується антинауковими уявленнями (астрологія, магія, нумеристика і т.ін.), що сприяє поглибленню суперечностей між науковим і ненауковим знанням. Сповідуючи ж толерантність як байдужість, наукове співтовариство стає неуважним до помилок, потенційно здатне до порушення основних принципів раціональності, логічності, об'єктивності. Отже, це стає зручним методом відволікання від поглядів і практик, які здаються суспільству зайвими і неістотними [див.: 2, с.25].

Другий тип толерантності подається в сучасній науковій літературі як неможливість взаєморозуміння, що «постає як повага до іншого, якого я разом з тим не можу розуміти і з яким не можу взаємодіяти» [2, с.26]. Цей висновок легко посилити, адже неможливість часто викликана небажанням. Особливої гостроти ця проблема набуває в контексті протистояння «фізиків» і «ліриків», «технарів» і «гуманитаріїв», «наук про природу» і «наук про культуру», характерного для сучасного наукового дискурсу. Вважаючи такий антагонізм тимчасовим, штучним, надуманим, ми сподіваємося, що в майбутньому процесі

---

інтеграції наукового знання та його групування за проблемами подолають такий вид толерантності, як невідповідний справжньому духу науки.

Третій тип толерантності вчені визначають як поблажливість. Справді, це досить важливий складник розвитку науки, оскільки тільки від рівня тактовності, коректності, делікатності у висловленнях і зауваженнях старших, більш досвідчених і мудрих колег залежить майбутнє науки. Саме лібералізм, терпимість останніх і прокладає шлях молодому поколінню, визначаючи психологічну, моральну й ціннісну компоненти їх наукового світогляду. Однак толерантність у науці не може бути редукована лише до цього, адже поблажливість передбачає опозицію слабшого й сильнішого, а тому часто вироджується в критицизм, спрямований на спростування чужої позиції задля доведення власної правоти. У результаті наука постає перед загрозою авторитарності й догматизації, залишаючи питання про досягнення істини відкритим.

Останній, четвертий, тип толерантності формулюється як розширення власного досвіду і критичний діалог. Основна увага тут зосереджується на повазі до чужої думки в поєднанні з настановою на взаємну зміну позицій у ході критичного діалогу [див.: 2, с.31]. Одразу відзначимо слушність думки В.Лекторського щодо визначальної місії цього типу толерантності в загальноцивілізаційних і глобалізаційних процесах, у яких терпимості надається особливого статусу. Пригадаємо, наприклад, наслідки недоречного зображення символів ісламу в датській пресі, що завело в глухий кут і без того непрості стосунки між Сходом і Заходом, християнським і мусульманським світами. Вимоги цього типу толерантності в науковій діяльності теж неприйнятні, оскільки такий підхід може виявитися своєрідним гальмом для розвитку науки, бо змушуватиме не відкидати хибні гіпотези і теорії, а шукати в них раціональне зерно, авторську позицію, позбавляючи цим науку рис об'єктивності, загальності й доказовості.

Здійснений аналіз підходів до розуміння толерантності, представлених у сучасній науковій літературі, показує, що в існуючому вигляді її вимог не можна застосувати до функціонування та закономірностей розвитку наукового дискурсу. Проте це не знімає актуальності цього питання, яке сьогодні постає як одна з проблем культури постмодерну і, більш вузько, як об'єктивна потреба постнекласичної науки. Тож під яким кутом зору проблема толерантності може бути цікавою для науки як соціального інституту і когнітивної системи?

На нашу думку, відповідь на поставлене питання простіша, ніж здається на перший погляд. Постнекласична наука розуміється як рівноправна учасниця дискурсу про майбутнє людства, а тому й вона стоїть перед проблемою власної легітимації. Справді, суперечлива роль, яку покликана виконувати наука, змушує замислитися над її ціннісно-моральними вимірами, що певною мірою підриває довіру до результатів пізнавальної діяльності, провокує заміщення їх позанауковим і ненауковим знанням. Цю непросту колізію ускладнюють і самі реалії розвитку науки ХХ ст. Розробка некласичних теорій у математиці, фізиці, лінгвістиці, виникнення синергетики, теорії катастроф, дискусії з приводу створення штучного інтелекту та ін. продемонстрували право на існування розбіжних інтерпретацій, схем, моделей, які по-різному, але досить адекватно давали змогу пояснити фізичні, хімічні, біологічні, космологічні явища і процеси. Окремими філософами цей процес пояснюється як перетворення наукового пізнання на сукупність дискурсивних практик під впливом виникнення конкуруючих теорій, кожна з яких в ході дискусії пропонує власну систему аргументації. Існує думка, що «визначення науки як наукового дискурсу істотно змінює акценти в розумінні мети та ідеалу наукового пізнання» [3, с.106]. З цієї позиції випливає, що проблема толерантності в науці пов'язана з абсурдністю вимоги отримання знання в універсально-поняттєвій формі, яка дискредитувала себе, ставши абсолютно недосяжною, утопічною та неправильно визначеною метою.

Дещо ширше до проблеми толерантності в сучасному науковому дискурсі підходять дослідники, які пропонують аналізувати це питання в контексті становлення основних принципів культури постмодерну. Зокрема, Л.Дротянко відзначає, що з кінця 80-х років наука кардинально змінюється, відбувається становлення постнекласичного типу раціональності та відповідного йому стилю мислення, пов'язаного з більш толерантним ставленням учених-природознавців до інших форм знання – міфологічного, паранаукового, релігійного і т.д. [див.: 1, с.194].

Нам більше імponує концепція, запропонована критиком неопозитивізму К.Поппером, який аналізує проблему приросту наукового знання. На його переконання, теорія, котра спроможна все пояснити, повинна викликати дуже серйозні сумніви щодо її істинності. «Не існує первинних джерел знання» – один із основних принципів ученого [див.: 6, с.53]. Через це необхідно вітати кожне джерело, кожну пропозицію, які, однак, повинні бути відкритими для раціональної критики. Саме так можна забезпечити толерантне ставлення до іншої позиції та плюралізму думок як складників розвитку науки, особливо неklasичного та постнеklasичного періодів. Утім, запропонована теорія не пориває з традицією. К.Поппер вважав її однією з найбільш важливих основ нашого знання, без якої пізнання виявилось б неможливим [див.: 6, с.54]. Необхідно завжди пам'ятати, що будь-яке знання є людським знанням; воно змішане з нашими помилками, упередженнями, мріями і сподіваннями. Через це у сфері пізнання неприпустиме застосування жодних догм, які перебували б за межами критики, оскільки істина вища від людського авторитету. Відповідно, без критики існуючих пропозицій, гіпотез, припущень не можна забезпечити існування і поступ наукового знання.

Виходячи із зазначеного, можна дійти висновку, що сучасна наука є істотним складником сучасної культури. Через це вона не має права претендувати на володіння остаточною істиною, тому змушена вступати у діалог з іншими формами пізнання, аналізуючи власними методами породжені культурою різноманітні дискурсивні практики. Отже, перший аспект проблеми толерантності трактується нами в широкому соціокультурному вимірі як умова становлення постнеklasичної науки та відповідного їй типу раціональності. З іншого боку, толерантність можна тлумачити і в контексті внутрішніх закономірностей розвитку наукового пізнання. Це пов'язано з утвердженням у науковому співтоваристві основних принципів терпимості, поваги до іншої позиції, лібералізму в стосунках, поблажливості до підростаючого покоління тощо.

Проте, як впливає з дослідження, толерантність може виступати і як перешкода для нормального розвитку науки, оскільки та була, є і буде специфічною формою суспільної свідомості, до вимог якої належать точність, послідовність, однозначність, системність і обґрунтованість. Тому гармонійне поєднання терпимості й вимогливості, раціоналізму і раціональності, загального та індивідуального постає основою трансформації класичної науки в сучасний науковий дискурс, для якого соціокультурний складник є важливою умовою подальшого розвитку.

### Література

- 1.Дротянко Л.Г. Феномен фундаментального і прикладного знання (Постнеklasичне дослідження) /Л.Г.Дротянко. – К.: Вид-во Європ. ун-ту фінансів, інформ. систем, менеджмен. і бізнесу, 2000. – 423 с.
- 2.Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая /В.А. Лекторский. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
- 3.Лук'янець В.С. Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури: [Монографія] / В.С.Лук'янець, О.М.Кравченко, Л.В.Озадовська. – К.: Центр практичної філософії, 2000. – 304 с.
- 4.Новая философская энциклопедия: в 4-х т. /[под ред. В.С.Степина]. – М.: Мысль, 2001. – Т.4. – 605 с.
- 5.Онопрієнко В.І. Комунікація в науці як умова створення нового знання /В.І.Онопрієнко //Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія: [зб. наук. праць]. – К.: НАУ, 2004. – С.11-14.
- 6.Поппер К.Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания /К.Р.Поппер; [пер с англ.] – М.: АСТ, 2004. – 638 с.
- 7.Рижко В.А. Концепція як форма наукового знання /В.А.Рижко. – К.: Наукова думка, 1995. – 212 с.
- 8.Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие /[под общ. ред. Д.В.Скляднева]; [пер. с нем.]. – СПб.: Наука, 2000. – 384 с.

### Summary

**Samborska O. The Principles of Tolerance in Modern Scientific Sphere.** The article is focused on the attempt to describe existing approaches to tolerance understanding, to analyze the possibilities of its using in modern scientific sphere, to recognize the tolerance influence on the process of communication, creation of scientific ideas, theories and traditions. **Keywords:** freedom, tolerance, communication, formal and informal communication.

**НЕЯВНЕ ЗНАННЯ ЯК АНАЛОГ АПРІОРИЗМУ  
В НЕКЛАСИЧНІЙ ПАРАДИГМІ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ**

*Аналізується проблема апріоризму в світлі становлення гуманітарно-наукового знання та утвердження пізнавальних ідеалів неklasичної епістемології. В центрі уваги – проблема неявного знання, що трактується як нова форма апріоризму в сучасній науці. У співвідношенні апріорного та неявного виокремлюється три підходи: еволюціоністський, конструктивістський та аксіологічний. Ключові слова: аксіологія, апріорне знання, гуманітарна методологія, конструктивізм, неklasична парадигма, неявне знання, еволюціонізм.*

Становлення гуманітарно-наукового знання істотно вплинуло на класичну доктрину епістемології, у зв'язку з чим виникла потреба в розробці нових методологічних принципів, здатних охопити природу духовного світу людини. Некласична епістемологія змістила межі пізнавальних компетенцій науки, однак у процесі зміни парадигм більшість класичних методологічних принципів було дискредитовано (обмежено їхнє застосування), або ж взагалі відкинуто, незважаючи на їх методологічну цінність.

**Актуальність** означеної теми пов'язана з двома аспектами сучасної методології. З одного боку, врахування суб'єктивної реальності, релятивного характеру пізнання, прихованих елементів наукового знання, безумовно, важливе для сучасної науки. Проте, з іншого боку, не менш значущою залишається проблема когнітивних закономірностей і пошук твердої основи пізнання, у зв'язку з чим звернення до проблеми апріорних форм знання та їх аналіз у контексті сучасної методології розцінюється нами як спроба досягнути компромісу між монолітною класикою та релятивістською неklasикою. Історично так склалося, що апріоризм сформувався в межах класичної парадигми епістемології, хоча не можна заперечувати методологічний потенціал концепції німецького класика І.Канта для сучасної науки. До цього слід додати також і проблему неявного (прихованого) знання, котре, на наш погляд, є методологічним правонаступником апріоризму в сучасній філософії науки.

**Мета** цієї розвідки – з'ясувати методологічне значення апріоризму в кореляції з пізнавальними можливостями неявного знання в неklasичній епістемології. Звідси головними **завданнями** є: розкрити конструктивний потенціал апріорних форм знання в сучасній науці; простежити смислову еволюцію неявного знання у взаємозв'язку з історичним поступом епістемології; визначити роль апріоризму в гуманітарній методології.

Позиції дослідників стосовно співвідношення неявних і апріорних форм знання дуже часто розходяться, особливо коли мова йде про людиномірність наукового пізнання. На нашу думку, можна виокремити принаймні три підходи до трактування згаданого співвідношення: *еволюційний, аксіологічний та конструктивістський.*

Для *еволюціоністів* (К.Лоренц, Г.Фолмер) характерною є критика кантівського розуміння апріорного. Зокрема К.Лоренц [1] заявляє, що апріорне виконує квантифікуючу роль, оскільки воно може в особливий спосіб організовувати осмислені нами знання. Також філософ визнає апріорне тільки як результат еволюції, своєрідний орган для пізнання, який, очевидно в результаті подальшої еволюції може модифікуватися, що суперечить кантівському принципу абсолютності. Зосередившись на критиці ідеального зв'язку між «ноуменом» і «феноменом» К.Лоренц заявляє, що між реальним світом і нашим пізнанням існує реальний зв'язок, який у результаті еволюції став неявним. Інший представник еволюціонізму Г.Фолмер [5] трактує апріорне як вроджене знання. Він критикує І.Канта за те, що філософ не звертає належної уваги на проблему походження апріорних форм знання. «Він був так упевнений в їх існуванні (апріорних форм знання. – М.М.) у чистій математиці та чистому природознавстві, що менше всього турбувався про те, чи існують вони, а більше про те, як вони можливі» [5].

У межах *аксіологічного* підходу до проблеми (О.Гасяк, М.Марчук, Л.Мікешина, Б.Починок) аналізується не лише роль апріоризму в сучасній епістемології, а й ціннісний характер, «способи і форми присутності та «натуралізації» цінностей в структурі наукового –

---

емпіричного і теоретичного, природничонаукового та гуманітарного – знання» [4, с.78]. Цінності є неявними передумовами пізнання, своєрідною презумпцією, згідно з якою формуються пізнавальні пріоритети. «Цінності, – пише М.Марчук, – будучи явним або (здебільшого) неявним елементом знання, мають істотне значення в його становленні та функціонуванні, визначають його світоглядні параметри і смислотворчі потенції» [3, с.7].

*Конструктивістський* підхід (В.Швирьов) поєднує в собі елементи двох попередніх і ґрунтується на ідеї первинності ролі суб'єкта. Процес пізнання трактується не просто як активність з боку індивіда з усіма його ціннісними настановами, пізнавальними здатностями і неявним знанням, а як особливий спосіб побудови картини світу притаманний тільки людині, яка, пізнаючи світ, творить його, а не лише констатує факт взаємодії з ним. Конструктивісти вирішальне значення надають вихідним передумовам пізнавального процесу, тому проблема співвідношення апіорного та неявного посідає важливе місце в їхніх дослідженнях. «Саме у ґносеології Канта, – пише Швирьов, – у його специфічній концепції апіоризму, в його ідеї апіорного синтезу було сформовано уявлення про наперед задану пізнавальну діяльність систему передумов і «граничних умов», які постають, висловлюючись сучасною мовою, механізмом породження наукового знання, виокремлення яких у методологічній рефлексії окреслює певну особливу реальність, яка передуює наявному знанню про неявні настанови свідомості, та зумовлюють формування цього знання» [7, с.44]

Незважаючи на досить ґрунтовні дослідження ролі апіоризму в сучасній науці та його епістемологічне значення для неklasичної парадигми, все ж залишаються *малодослідженими проблемами*, які вимагають більш детального аналізу. Зокрема, нез'ясованим залишається питання про апіорний статус цінностей у науковому пізнанні, місце і роль особистісного досвіду дослідника в процесі наукового відкриття та його співвідношення з апіорними формами знання, методологічний статус апіоризму в класичній та неklasичній парадигмах тощо.

Ознаки неklasичної парадигми епістемології найбільш виразно описані В.Лекторським. Автор характеризує її як відмову від *абсолютизму, суб'єктоцентризму, наукоцентризму та фундаменталізму* [див.: 2]. До цього можна додати поступове утвердження релятивізму в сучасній методології, чого не скажеш про класичну епістемологію, де існувала чітка система норм пізнавальної діяльності. В.Лекторський визнає той факт, що дослідження людської душі вимагає від методолога більшої динамічності та нових підходів до проблеми, у цьому випадку він не може дозволити собі вибудувати певну систему постулатів і аксіом, що призводить до кризи теорії пізнання. «Теорія пізнання, – пише В.Лекторський, – продовжувала посідати центральне місце в західній філософії аж до середини ХХ ст. Кколи ж виникає потреба в переосмисленні самих способів постановки її проблем і способів їх розв'язання, виявляються нові зв'язки теорії пізнання з іншими сферами філософії, а також науки і культури в цілому. Виникає неklasична теорія пізнання. Разом з тим, у цей час з'являються філософські концепції, які або намагаються змістити теоретико-пізнавальну тематику на периферію філософії, або ж навіть відмовитися від усієї проблематики теорії пізнання, «полати» її» [2, с.103]. Однією з основних причин зміни парадигми пізнання В.Лекторський називає трансформацію співвідношення «теорії пізнання та інших наук про людину і культуру» [2, с.109]. Попри те, що головним ядром неklasичної епістемології є становлення гуманітарного знання, основна увага філософа зосереджена довкола проблеми обґрунтування ідеї норм пізнавальної діяльності, на протигагу концепціям, згідно з якими більшість теоретико-пізнавальних проблем опинилися поза межами компетенції епістемології. Автор часто звертається до проблеми апіорних форм знання, що первісно відповідали вимогам класичної епістемології: мали абсолютний і фундаментальний характер (фундаменталізм, абсолютизм). Будь-яка наука могла бути вибудована на синтетичних судженнях апіорі (наукоцентризм), «Час» і «Простір» належали суб'єкту пізнання до будь-якого можливого досвіду (суб'єктоцентризм). На цьому етапі розвитку науки впадати в такий абсолютизм неприпустимо, але й відкидати ідею апіорності також не слід, оскільки вона володіє колосальним методологічним потенціалом.

З цього можна резюмувати, що неklasичним аналогом апіорного є *неявне знання* оскільки воно виконує ті ж самі методологічні функції, формуючи надійний фундамент для становлення наукового світогляду. Однак важливо зазначити, що структура неявного знання набагато складніша.

---

Як ми вже згадували, сучасна епістемологія вийшла далеко за межі вузького розуміння апіоризму, та навіть підійшла до ідеї його методологічного подолання шляхом відмови від ідеї про незмінність первинних засад людського мислення, тобто апіорних його форм, як це було, скажімо, у Канта. Основними противниками класичного трактування пізнавального процесу є передусім еволюціоністи.

Еволюційна модель пізнання виключає суто ідеальні зв'язки між ноуменом і феноменом. Очевидно, людське мислення тісніше пов'язане з навколишнім світом. Зв'язок між мисленням і об'єктом думки постає перед нами вже в набагато складнішій формі, що має свою структуру та рівні, більшість з яких не доступні нашому безпосередньому розумінню, тобто неявні, неусвідомлені знання. Однак саме ці види знання допомагають реалізувати когнітивну цілісність пізнаваного і того, хто пізнає. «На мою думку, – пише К.Лоренц, – справжній зв'язок між річчю в собі та специфічною апіорною формою її даності детермінована тим, що остання сформувалась як адаптація до законів речі в собі в процесі тісної взаємодії з цими постійно діючими законами упродовж сотень тисяч років еволюційної історії людства» [1]. Цим самим автор натякає на неявний характер апіорного апарату пізнання, що слід трактувати радше не як вроджений механізм отримання досвіду, а як неусвідомлений мисленнєвий апарат, який сформувався в процесі пізнавальної адаптації до буття. «Така адаптація, – продовжує автор, – забезпечила наше мислення внутрішньою структурою, що значно більше відповідає реаліям зовнішнього світу» [1].

У кінцевому результаті К.Лоренц доходить висновку про безпідставність і необґрунтованість кантівського варіанту апіоризму, та його думки співвідносяться з ідеями некласичної епістемології. Зокрема, австрійський учений ставить під сумнів саму ідею апіорного походження наших когнітивних здібностей, запитуючи: «чи можливо, щоб закони нашого когнітивного апарату не були пов'язані з законами реального зовнішнього світу?» [1]. Тим самим Лоренц акцентує увагу на ключовій ролі практики у пізнавальному процесі. Спираючись на прагматизм, автор допускає єдино можливе розуміння природи реальності через взаємодію з нею шляхом практики. «Усі закономірності нашого інтелекту, котрі ми вважаємо апіорними, – аж ніяк не примхи природи. Ми їх вистраждали! І ми зможемо зрозуміти їх сутнісний смисл, тільки якщо візьмемо до уваги їхню функцію» [1]. Очевидно, що людський розум досягнув досконалості завдяки своїй активності, безперервно взаємодіючи з буттям, або ж річчю в собі.

Прагматичні аспекти у філософії К.Лоренца споріднюють його концепцію еволюційного розвитку пізнавальних здібностей з іншою філософською доктриною, запропонованою британським філософом М.Полані, який ключову роль у пізнанні відводив так званому особистісному знанню, що здобувається в результаті щоденної практики. З часом такі знання засвоюються на індивідуальному, підсвідомому рівні, водночас продовжуючи впливати на науково-пізнавальну діяльність у цілому. Очевидно, що однією з принципових розбіжностей між апіорним і неявним знанням є той аспект, за яким апіорне передують будь-якому досвіду, створюючи фундамент для нього, а неявне формується в підсвідомості науковця на основі особистісного наукового досвіду.

Власне, сама ідея апіоризму неминує приречена конфліктувати з еволюціонізмом, на що є ряд причин, серед яких – фундаментальний статус апіорного знання. Воно суперечить ідеї розвитку, еволюційної динаміки когнітивного апарату, що, нагадаємо, розцінюється еволюціоністами як певний орган, здатний удосконалюватися та видозмінюватися. «Апіорі, – переконаний К.Лоренц, – це певний орган або ж точніше функція певного органу» [1]. Разом з тим, автор переконаний, що «апіорі базується на центральній нервовій системі, котра настільки ж реальна, як і речі зовнішнього світу, чия феноменальна форма воно задає нам. Цей центральний нервовий апарат приписує закони природі не більше, ніж кінське копито приписує ґрунту його форму. Та аналогічно кінському копиту, центральний нервовий апарат стикається з непередбачуваними змінами своїх завдань. Але як і кінське копито адаптоване до степового ґрунту, з яким воно взаємодіє, так і наш центральний нервовий апарат, який забезпечує формування образу світу, адаптований до реальності, з якою змушена взаємодіяти людина» [1].

Лоренц виступає проти абсолютизації апіорних знань. Очевидно що апіорні знання є неодмінним елементом будь-якого мислення, проте приписувати їм абсолютний характер не можна, потрібно врахувати той факт, що так звані надіндивідуальні апіорні форми володіють

---

індивідуальними особливостями. Як би це парадоксально не звучало, вони мають складну структуру, що передбачає ряд модифікацій, які у свою чергу виникають, залежно від історичних, соціальних або особистісних передумов і виражають пізнавальну активність суб'єкта з позицій діалогічності, конструктивності, потенційності, запитальності. Важливою особливістю цих форм знання є неявний характер їх існування. Вони готові об'єктивуватись або ж актуалізуватись у будь-яку мить, коли постане відповідна потреба. До моменту практичного втілення цього знання його сміло можна називати неявним, або апіорним, але з поправкою на його динаміку. «Замість втраченої ілюзії про унікальне місце людини в універсумі, ми висуваємо переконання, що в своїй відкритості назустріч світу людина принципово спроможна до вихідного зростання науки, до розвитку апіорних формул свого мислення, до розуміння та конструювання фундаментально нових речей, котрі ніколи раніше не існували» [1].

Отже, можна виявити методологічні метаморфози апіоризму в сучасній науці та його спорідненість із концепцією неявного знання. У своїх міркуваннях К.Лоренц наблизився до ідеї конструктивізму, що асоціюється з найновішими досягненнями епістемологічної думки та ґрунтується на ідеї первинності апіорних форм знання, що мають неявний характер і володіють неабиякою пізнавальною динамікою. Такий підхід з позицій його світоглядного значення сягає кантівської філософії і ідеї про здатність розуму приписувати речам їх властивості. Однак це єдине, що спільне для конструктивізму та кантівського апіоризму. Ми аж ніяк не хочемо применшити роль кантівської філософії для сучасної теорії пізнання, однак розвиток ідей конструктивізму поставив перед філософами науки нові завдання. Ці розбіжності у пізнавальних стратегіях означених підходів більш повно описали В.Целіщев і А.Хлебалін [див.: 6]. Автори звертаються до проблеми обмеженості когнітивних здібностей людини, крізь призму репрезентації неявних смислів наукового знання їхнє завдання зводиться до визначення репрезентативних можливостей тієї чи тієї теорії чи концепції. Вихідним пунктом для дослідників стає кантівське «синтетичне апіорі», котре, на їх думку, передуючи будь-якому досвіду, визначає межі не тільки емпіричного пізнання, а й побудови теоретичних конструкцій, точніше дедуктивних умовиводів. «Мета репрезентації знання полягає у виявленні неявних форм знання й, отже, в репрезентації знання в його більш точній формі. Під неявним розуміється знання, не зафіксоване у вигляді, доступному для спостереження, інтуїтивне знання, а також знання, що є за своєю природою соціальним. Під ним часто розуміють норми, властиві професійному співтовариству, що є скоріше тлом для одержання явного знання. З філософією репрезентацію знання ріднить та обставина, що сама філософія є експлікацію прихованих метафізичних передумов. Знамените гасло Б.Рассела: «Логіка є сутність філософії» – цілком зрозуміле саме в контексті такого роду зусиль з експлікації неявного, прихованого знання» [6].

Філософи досить відповідально поставилися до проблеми природи неявного знання в теоретичних конструкціях сучасної епістемології. Визнаючи апіорний характер неявного знання стосовно пізнавального процесу, автори наголошують на його динамічності та мінливості. Основним критерієм апіорності тієї чи тієї теоретичної конструкції безумовно є особистісний рівень наукової самосвідомості. «Діяльність із добору релевантних даних, – зазначають В.Целіщев і А.Хлебалін, – дуже складне завдання, природа якого ставить перед дослідником складну дилему: на якій підставі частина даних виявляється релевантною, а інша частина – нерелевантною. Чи справді подібна селекція є «природною», або ж вона реалізується з такого роду міркуваннями, які можуть ставати на певному етапі просто етичними. Це може мати місце в ситуації «тиску» парадигми дослідження, або ж у ситуації фальсифікації даних, або ж, нарешті, несвідомо, під впливом якихось психологічних або етичних аспектів. Однак більша частина випадків опущення даних пов'язана з «розпізнаванням правильних закономірностей», розпізнаванням паттернів, які підходять для розв'язання певного завдання. А це у свою чергу пов'язане з використанням апіорних дедуктивних структур. У кожному разі експлікація даних з емпіричних досліджень і їх репрезентація у вигляді знання є чимось схожим на «синтетичне апіорне» знання» [6].

Проблема репрезентації неявного смислу через апіорні форми наукового знання отримала свій подальший розвиток у працях, присвячених проблемі ціннісної опосередкованості знання. Власне ідеї, сформульовані у працях М.Марчука, Л.Мікешіної, Б.Починка, В.Стьопіна та ін., є новим етапом розвитку епістемології, пов'язаним зі становленням гуманітарної парадигми в лоні науково-філософської проблематики. Щодо проблеми співвідношення апіорного та неявного, прибічники аксіологічного підходу

дотримуються оригінальної схеми, згідно з якою будь-які цінності, незалежно від ступеня їх актуалізації в тій або тій конкретній пізнавальній ситуації, є **неявними стосовно** пізнавальної діяльності. Як правило цінності не усвідомлюються суб'єктом тією мірою, щоб він міг свідомо ігнорувати їх у процесі дослідження. Разом з тим, більшість дослідників надають настільки важливого значення ціннісній опосередкованості наукового знання, що сміливо називають аксіологію новим типом апіоризму в сучасній науці. «Філософські передумови, – пише Л.Мікешина, – ідеали та засади – це і є різноманітні види апіоризму в науці, які широко досліджуються в останні десятиліття й, зокрема, у вітчизняній епістемології. Вони у першу чергу мають трансцендентний та апіорний характер, а їх соціокультурне та історичне тлумачення є відмітною особливістю сучасного трансценденталізму. Приховані, такі що мають на увазі, ціннісно-світоглядні принципи, історико-культурний та інші аспекти експлікуються і можуть стати центральним об'єктом дослідження, оцінки і вибору» [4,с.305].

М.Марчук описує апіорне як суму духовних потенцій особистості, що здатні актуалізуватися залежно від зовнішніх умов. «Апіорні форми чуттєвого споглядання мають водночас і суб'єктивні і об'єктивні параметри, які втілюються в уявленні про фізичний (чуттєвий) простір і час. Потенції людської душі (цього своєрідного мікрокосму), вступаючи у взаємодію зі спорідненими потенціями зовнішнього світу (макрокосму), лиш актуалізують апіорно заданий потенціал їхньої взаємодії» [3, с.90]. Отже, судячи з такого погляду, апіорні форми знання є неявними стосовно суб'єкта і пізнавального процесу в цілому. Однак не слід залишати поза увагою величезну методологічну роль ціннісних потенцій знання для розвитку сучасної науки.

**Висновки.** Апіорне та неявне – методологічно споріднені форми знання. Становлення гуманітаристики стимулювало процес зміни класичної парадигми епістемології неklasичною. Проблема апіорних форм знання особливо гостро постає в неklasичній епістемології через відмову від абсолютизму й утвердження релятивізму. В сучасній методології науки існують принаймні три погляди на співвідношення неявного та апіорного – еволюціоністський, конструктивістський та аксіологічний. Звісно, що в межах окреслених нами підходів ця проблема хоча і дістала досить розлогі пояснення, не може вважатися вичерпаною. На основі викладеного матеріалу можна продовжувати дослідження певних аспектів сучасної філософії науки на предмет методологічної релевантності апіоризму в науці, зокрема крізь призму герменевтики і комунікативної філософії.

### Література

1. Лоренц К. Кантовская концепция *a priori* в свете современной биологии /К.Лоренц [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.fidel-kastro.ru/psihology/lorenz/lorenz\\_apriori.html](http://www.fidel-kastro.ru/psihology/lorenz/lorenz_apriori.html)
2. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая /В.А.Лекторский – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
3. Марчук М.Г. Ціннісні потенції знання /М.Г.Марчук. – Чернівці: Рута, 2001. – 319 с.
4. Микешина Л.А. Эпистемология ценностей /Л.А. Микешина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 439 с.
5. Фоллмер Г. Эволюционная теория познания: врожденные структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки /Г.Фоллмер. – М., 1998. р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://philosophy.ru/library/vollmer/vollmer.html>
- 6.Целищев В.В., Хлебалин А.В., Представление знания как проблема эпистемологии теоретических конструкций /В.В.Целищев, А.В.Хлебалин [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.philosophy.nsc.ru/journals/philsience/4\\_47/03\\_zelishhev.pdf](http://www.philosophy.nsc.ru/journals/philsience/4_47/03_zelishhev.pdf)
7. Швырёв В.С. Идея предпосылочности научного знания и современный конструктивизм /В.С.Швырёв Конструктивизм в теории познания [Текст] /Рос. акад.наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.А.Лекторский. – М.:ИФРАН, 2008. – С.43-63.

### Summary

**Melnychuk M. Implicit Knowledge as Analogous of Apriorism in Non-Classical Epistemology Paradigm.** The problem of apriorism in light of the establishment of humanitarian and scientific knowledge and strengthening cognitive ideals of nonclassical epistemology are considered. In the spotlight - the problem of implicit knowledge that is treated as a new form apriorism in modern science. In relation priori and implicit been singled out three approaches: evolutionary, constructivist and axiological. **Keywords:** axiology, a priori knowledge, humanitarian methodology, constructivism, non-classical paradigm, implicit knowledge of evolution.



**ПРОБЛЕМА ЕПІСТЕМНОГО ПОТЕНЦІАЛУ  
ПРИНЦИПУ МЕТОДОЛОГІЧНОГО ПЛЮРАЛІЗМУ**

*Здійснено спробу окреслити проблемність епістемного потенціалу принципу плюралізму та актуалізувати його ціннісно-методологічні настанови у світлі сучасних філософських рефлексій. Ключові слова: плюралізм, потенціал, еклектика, релятивізм, наука, методологія.*

На сучасному етапі розвитку філософської та наукової думки цінність принципу плюралізму зростає, набуваючи статусу загальної проблеми філософії та методології науки. Відтак проблема світоглядно-методологічного потенціалу принципу плюралізму належить до категорії тих, від адекватного розв'язання яких залежить успіх в усвідомленні закономірностей і колізій історичного розвитку науки і культури в цілому. Проте сьогодні перед дослідниками постає особливе завдання, адже виявивши цей потенціал, і намагаючись актуалізувати його, важливо не впасти у протилежну крайність і не створити культ монізму. Тож видається закономірним, що лише діалектична єдність обох інтенцій – гарантія гармонійного, всебічного, динамічного розвитку.

**Актуальність** теми нашого дослідження визначається передусім особливостями сучасного стану філософії та методології науки, постмодерної культури загалом, які в умовах кризи класичного ідеалу знання опинилися перед потребою осмислення власних перспектив свого поступу. Одним із можливих, а відтак, і, важливих засобів розв'язання цих проблем є принцип плюралізму.

Плюралізм не існує у вигляді якоїсь єдиної і/або самостійної філософської течії, тобто, він не переріс в окрему філософську школу, а постав як характеристика і елемент різних філософських систем і напрямів. У такому вигляді плюралізм виявляється у багатьох представників майже всіх головних течій сучасної філософії (прагматизм, феноменологія, персоналізм, екзистенціалізм, герменевтика, неопозитивізм, постпозитивізм, постструктуралізм, постмодернізм). Враховуючи різноманіття можливих підходів до тлумачення принципу плюралізму, варто зауважити, що він також ідентифікується в різних сферах людської діяльності. Так, ми маємо змогу конституювати існування плюралістичних тенденцій у теорії пізнання, в аксіології, естетиці, етиці, педагогіці, соціально-політичних концепціях, науці тощо. Понад те, можна припустити, що плюралізм іманентно притаманний усьому ареалу суперсистеми, іменованої Універсамом.

Ключові питання, пов'язані з проблемою принципу плюралізму, контекстуально розроблялися багатьма дослідниками упродовж усієї історії західноєвропейської філософської думки.

Особливий внесок у розвиток ідеї принципу плюралізму внесли представники античної філософської традиції *Емпедокл, Левкін, Демокріт, Платон*, новочасного стилю мислення *Г.Ляйбніц, Х.Вольф*, філософи та науковці модерної та новітньої філософії *В.Джеймс, В.Дільтей, В.Віндельбанд, Г.Ріккерт, М.Муньє, Є.Решер, Р.Рорти, П.Слотердайк, І.Хассан, М.Фуко, Л.Столвич* і багато інших, які актуалізували значення принципу плюралізму у власних філософських концепціях та спробували визначити загальнофілософський зміст цього поняття.

В сучасних наукових колах актуалізується аналіз плюралізму у сфері філософії та методології науки. Плюралізм у західноєвропейській та американській філософії науки передусім висвітлюється у працях постпозитивістів *К.Поппера, Т.Куна, І.Лакатоса, М.Полані, С.Тулміна, Дж.Холтона, Дж.Агассі, П.Фейєрабенда*. Серед новітніх публікацій, в яких осмислюються проблеми плюралізму в філософії та методології науки, видаються прикметними, зокрема, праці *А.Файна, Н.Картрайта, Я.Хакінга, Н.Кертж*. У пострадянському філософському просторі цей аспект принципу плюралізму представлений дослідженнями *В.Кохановського, В.Стьопіна, В.Швирьова, А.Кезіна, Л.Мікешиної, В.Лекторського, Є.Мамчур, Л.Червонної, М.Можейко, В.Будко, О.Князевої, С.Курдюмова* та ін.

Варто наголосити, що плюралізм і пов'язане з ним явище толерантності привертає пильну увагу наукового співтовариства в зв'язку зі світоглядними зрушеннями інтегративного та конфліктологічного характеру. Тому не випадково однією з найпоширеніших сьогодні є традиція, згідно з якою плюралізм визначається як форма політичного устрою сучасних

---

західних суспільств. Це розуміння чітко виявляється у працях таких визнаних політологів, як Р.Даль, С.М.Лінсет, Д.Рісмен, Д.Трумен.

Не викликає сумніву і той факт, що плюралізм у пострадянському світі став актуальним у зв'язку з його демократизацією. Такі процеси зумовлюють адекватне визначення феномену плюралізму. В нашому науковому лексиконі термін «плюралізм» набув позитивного значення нещодавно. В радянській історико-філософській літературі панувало переконання в принциповій хибності принципу плюралізму. Вчені того періоду А.Кожаров, А.Богомолів, Т.Ойзерман, В.Льїн, Е.Кузьмін, Г.Ашин, І.Гундобін, А.Момджян, Л.Белюченко, В.Гулієв, В.Воротілін, І.Касавін приділяли увагу плюралізму головню у зв'язку з ідеологізованою критикою соціальних теорій Заходу. Поширеною була думка, що саме буржуазний ідеалізм здійснив “просування «гносеологічного» плюралізму на передню лінію боротьби з діалектичним матеріалізмом” [4, с.59].

Незважаючи на те, що сьогодні інтерес до дослідження проблеми плюралізму зростає, мусимо визнати, що в цьому філософському дискурсі, наразі недостатньо обґрунтовано як історико-філософську й історико-наукову сторону проблеми, так і передусім актуальність осмислення потенцій принципу плюралізму в сучасному філософсько-методологічному дискурсі. У зв'язку з цим, **об'єктом** нашого дослідження постає методологічний плюралізм у його найрізноманітніших виявах, а **предметом** – обґрунтування специфіки та виявлення епістемного потенціалу принципу плюралізму, аргументація його дієздатності в умовах сучасної культури саме як альтернативи офіційним діалектико-матеріалістичним ідеалам і принципам науковості минулого століття. **Метою** розвідки є аналіз сутності плюралізму як можливого «узаконого» принципу дослідження науки й окреслення перспективи функціонування його у постнекласичній науці. Іншими словами, йдеться про визначення ролі та впливу принципу плюралізму на перебудову методологічної свідомості сучасної науки. Основним **завданням** є виявлення епістемного потенціалу та можливих шляхів реалізації плюралістичного підходу в дослідженні наукового пізнання.

У зв'язку з етимологією поняття «плюралізм» (від лат. *pluralis* – *множинний*) історично вкарбувалось оманливе розуміння його специфіки. Перш за все треба врахувати, що потенціал принципу плюралізму виявляється у “пiклуванні” про якість, а не кількість постульованих ним п-них поглядів, думок або принципів. Іншими словами, від принципу плюралізму слід вимагати програми, яка була б здатна оптимізувати пропоновані альтернативи, а не штучно множити їх до нескінченності. Цілком прикметним є те, що принцип плюралізму спроможний не тільки встановити, а й регулювати існуючу конкуренцію теорій, методів, картин світу, дослідницьких програм, яка не дозволяє пустити хід речей “на самоплин” і, отже, створює підґрунтя для творчих ініціатив.

Від самого початку доречно відкинути крайнощі в оцінках феномену плюралізму – не тільки явно апологетичні, а й гранично критичні, зумовлені суб'єктивними чинниками. А.Солженіцин, характеризуючи західне суспільство і філософів, яким притаманні плюралістичні переконання, наголошує: “Цей принцип вони формулюють так: якомога більше різних думок – головне, щоб ніхто не наполягав на істинності своєї <...> Плюралізм, як принцип, деградує до байдужості, до втрати будь-якої глибини, розтікається в релятивізм, у бездумність, у плюралізм помилок і брехні” [7]. Л.Столович, автор концепції «системного плюралізму», навпаки, намагається виявити позитивний смисл у змісті цього поняття, не тотожного з еклектизмом. “Негативне ставлення до плюралізму, – пише він, – найчастіше зумовлене тим, що його нерідко ототожують з еклектикою. Небезпідставно було помічено, що плюралізм хороший, але не в одній голові. Такий плюралізм в одній голові й називається еклектикою. Еклектика – зовні механічне змішання різноманітних принципів – не є, звичайно, гідністю мислення ні у філософії, ні у мистецтві (еклектика стилів)” [10]. “Однак, – продовжує Л.Столович, – поєднання різних принципів може бути не тільки зовнішнім і механічним. Воно може будуватись і на розумінні єдиної глибинної сутності поєднуваних концепцій, на представленні їх як різних сторін єдиного цілого, опису різних рівнів буття чи свідомості” [там само].

Ще однією причиною негативного ставлення до принципу плюралізму є його зведення до релятивізму. “Релятивізм руйнує діалектичну систему співвідношення відносного й абсолютного. Релятивізм – це абсолютизація відносності людського пізнання, заперечення будь-якої істинності, повна суб'єктивація ціннісних настанов, відкидання моральних і естетичних норм. Релятивізм можна трактувати і як еклектику, що розгортається в часі, оскільки стверджується, що пізнавальні, ціннісні, в тому числі етичні й естетичні, уявлення у

---

різних суб'єктів (індивідуальних і колективних) у різні часи принципово не стикаються один з одним, не утворюють, отже, ніякої системи» [9, с.32].

Ототожнення еkleктики і релятивізму з принципом плюралізму нівелює його евристичний потенціал. Поза сумнівом, існують і еkleктичний, і релятивістський плюралізм, але вони не вичерпують усього змісту вихідного поняття. Розв'язуючи цю проблему, Л.Столович абсолютно виправдано звернувся до концепції «системного плюралізму», що започаткувала новий етап в осмисленні принципу плюралізму.

В умовах розвитку сучасної філософсько-наукової думки феномен плюралізму набуває дедалі більшої значущості кількома шляхами: як критичне переосмислення класичного ідеалу науковості; як самодостатній, фундаментальний принцип некласичної та постнекласичної методології; як спроба формування позитивних альтернатив попереднім ідеалам науковості. Отже, плюралізм є співучасником процесу формування нового розуміння природи і сутності наукового пізнання, розкриваючи та реалізуючи у такий спосіб свій епістемний потенціал.

Криза класичного ідеалу науковості неминує породжує плюралістичні тенденції становлення сучасного знання. Зрушення, що відбуваються в науці, тісно пов'язані з усвідомленням вичерпання можливостей методології класичної науки, потенціал якої виявився недостатнім. Класична наука репрезентує пізнавальний процес як суб'єкт-об'єктне взаємовідношення. Сучасні ґносеологічні норми, ідеали і цінності розширюють проблемне поле наукової діяльності. Як наголошує ряд дослідників, зокрема і В.Стьопін, «постнекласичний тип наукової раціональності розширює поле рефлексії над діяльністю. Він враховує співвіднесеність отримуваних знань про об'єкт не тільки з особливістю засобів і операцій діяльності, а й з ціннісно-цільовими структурами. Причому експлікується зв'язок внутрішньонаукових цілей з позанауковими, соціальними цінностями та цілями» [8, с.634]. Іншими словами, сучасна наука враховує такі взаємозалежності, як «суб'єкт – суб'єкт», «суб'єкт – суспільство», «суб'єкт – цінності», «суб'єкт – культура» тощо. Визначається фундаментальна роль соціо-гуманітарної зумовленості пізнавального процесу.

Тож еволюція науки як особливої галузі людської діяльності можлива в контексті не лише моністичних, а й плюралістичних традицій. Підтвердженням є спроби тлумачення історії науки як історично змінюваних стандартів. Ця думка характерна для дослідницьких програм В.Кохановського, В.Стьопіна, В.Льїна, В.Швирьова. Названих авторів об'єднує переконання в історично мінливому характері наукових парадигм. Зміна парадигм зумовлює також уточнення ролі науки на кожному новому етапі власного поступу. Наприклад, відбувається перехід від ідеалу «знання – відображення» до концепту «знання – інструмент» (В.Льїн); від пізнання буття до перспективи творення буття; від субстанціалізму до креаціонізму (від онтології до телеології); від моделювання реальності «якою вона є», до соціально-гуманітарної проектно-конструктивної раціональності (В.Швирьов). Такі тенденції можливі лише в контексті визнання реально існуючого плюралізму, коли кожна теорія, ідея чи концепція в полісмісловому діалозі, на правах здорової конкуренції заявляє про свою значущість, дієздатність і доконечність.

Важливо звернути увагу ще й на таку особливість методологічного плюралізму. На думку А.Кезіна, принципу плюралізму «властивий аналіз як еталонного не стану «готової», «завершеної» науки, а науки, що перебуває «на марші», в процесі розвитку» [5, с.33]. Тобто постає проблема, яка в душі плюралістичного прагматизму В.Джеймса розв'язується так: ««Абсолютно» істинне, тобто те, чого жодний подальший досвід не в змозі змінити, є тим ідеальним пунктом сходження, в якому, як ми вважаємо, перетнуться колись усі наші тимчасові істини. Йому цілковито відповідає абсолютно довершена людина, її цілком довершений досвід; якщо всі ці ідеальні поняття будуть колись реалізовані, то це трапиться водночас. А нині ми повинні жити тими істинами, які в змозі досягнути сьогодні, і бути готовими назвати їх хибними завтра. Астрономія Птолемея, простір Евкліда, логіка Аристотеля, схоластична метафізика – всі вони були зручними упродовж віків, але людський досвід переступив поставлені ними кордони, і зараз ми називаємо ці речі лише відносно істинними, або істинними лише у певних межах досвіду. В «абсолютному» значенні слова вони хибні, бо ми знаємо, що ці межі були випадковими і що вони могли бути по длані мислителями минулого, як вони подолані нинішніми теоретиками» [2, с.293].

Іншими словами, «наука і вироблені в ній стандарти дедалі більше трактуються не як самоціль, а як засіб розв'язання проблем. На зміну фундаменталістській обґрунтованості як провідній цінності в класичному ідеалі науковості дедалі більше висувається критерій проблемності: здатність науки бути ефективним засобом розв'язання різноманітних пізнавальних проблем» [5, с.33].

У такій перспективі розкривається методологічний потенціал плюралізму, який у контексті сучасної філософії та методології науки набув завершеного вигляду в концепціях парадигмального розвитку науки Т.Куна, науково-дослідницьких програм І.Лакатоса, в моделі обґрунтування знання Л.Лаудана, еволюціоністській програмі дослідження науки Ст.Тулміна, особистісного знання М.Полані, концепції тематичного аналізу науки Дж.Холтона, методологічного анархізму П.Фейєрбаха. Строкатість підходів свідчить про те, що “стратегія методологічного плюралізму полягає головню у виявленні, формулюванні різних стандартів науковості й обґрунтуванні законності їхнього функціонування” [6, с.86]. Цей висновок ґрунтується, по-перше, на впевненості, що загальною передумовою плюралізму в сучасній західній філософії та методології науки є переконання в принциповій гіпотетичності наукового знання та спростовуванні його об’єктивної істинності (А.Кезін); по-друге, проблематичним виявляється прогрес самої науки, що відображається у відкритті нових методів, різноманітні пізнавальних підходів, значному зростанні впливу науки на всі сфери людського життя та, безумовно, збільшенням наукових знань про навколишній світ. Ці питання вимагають від сучасної науки адекватного та неквапливого осмислення.

Сучасні когнітивні дослідження обґрунтовують той факт, що принцип методологічного плюралізму не заперечує існування об’єктивної істини (Л.Столович). Принцип плюралізму лише засвідчує, що гносеологічні потенції сучасної методології обмежені в пізнанні істини, яка не обов’язково відповідає на наші запитання одразу та цілковито «відверто». Понад те, як зазначає В.Джеймс, “відповідно до принципу плюралізму, речі реально існують у формі кожного індивідуального чи порізно” [3, с.179]. Практична реалізація цієї настанови знайшла своє вираження у принциповій доповнюваності як вияві принципу плюралізму. Він покликаний враховувати протилежні, але такі, що доповнюють один одного в єдиній системі, властивості предмета. Якщо так, то зазначений принцип-підхід по суті розкриває й одну з властивостей функціонування «принципу плюралізму», окреслюючи специфіку його науково-дослідницького потенціалу.

Не заперечуючи існування загальних законів, можливості досягнення об’єктивної істини, ми переконанні, що у зв’язку з тим, що сучасна наука не в змозі дати однозначні, доконечні відповіді, а сфера її інтересів лише розширюється, принцип плюралізму заявляє про свою значущість. У свою чергу він здатен стримувати репресивні замаху на панування окремих псевдонаукових і антинаукових теорій, які нівелюють і обмежують спроби творчого наукового пошуку. Принцип плюралізму «вберігає» науку від свідомих і несвідомих помилок, очищаючи її від псевдонаукових суджень, що ще раз вказує на його актуальність і аксіопотенційність. Це виражається у кропіткій, ґрунтовній, критично осмисленій роботі науковців і наукових співтовариств.

Плюралізм у науці постає неодмінним продуктом її динамічного поступу. Він осмислюється як наслідок гносеологічної проблематики, тобто принципової невикоріненості з науки ірраціонального, неявного та людиномірного знання, що характеризує сучасну, постнекласичну рефлексію. Видається цілком реальним потенціал методологічного плюралізму як рекомендації освоєння дійсності з різних пізнавальних позицій, адже неприпустимо впадати у методологічні крайнощі, перетворювати окремих метод на універсальну “відмичку” буття.

Пророчими виявилися слова французького філософа науки Г.Башляра, який наголошував: “Рано чи пізно саме наукова думка стане основною темою філософських дискусій і призведе до заміни дискурсивних метафізик безпосередньо наочними”, формулюючи її специфічність у тому, що “для наукової філософії немає ні абсолютного реалізму, ні абсолютного раціоналізму, й тому науковій думці неможливо, виходячи з якогось одного філософського табору, судити про наукове мислення”. “Але потрібно пам’ятати, – продовжує Г.Башляр, – про цю подвійність наукової думки, що вимагає водночас реалістичної та раціоналістичної мови для свого вираження. Саме ця обставина спонукає нас взяти як відправний пункт роздумів сам факт цієї подвійності чи метафізичної неоднозначності наукового доказу, що спирається як на досвід, так і на розум, стосуючись і дійсності, і розуму” [1, с.29].

На основі таких міркувань Г.Башляр доходить висновку, що “для того щоб охарактеризувати філософію науки, ми вдаємося до своєрідного філософського плюралізму, який один спроможний упоратися з такими різними елементами досвіду і теорії, які аж ніяк не перебувають на однаковій стадії філософської зрілості. Ми визначимо філософію науки як розосереджену філософію (*une philosophie dispersée*) як філософію дисперсійну (*une philosophie dispersée*)” [1, с.167].

Методологічний плюралізм передбачає існування конкуруючих теорій, методів, картин світу, дослідницьких програм. Він переростає у принцип розмаїття пізнання, конкурентну

демократію, необхідність досягнення спільними зусиллями консенсусу. В цілому позиції плюралізму в zasadничені на усвідомленні складних об'єктів, творчому характері пізнання, що у свою чергу передбачає застосування різних принципів і прийомів. Тобто в сучасній неklasичній науці проглядається "рішуча відмова від методологічного редукціонізму, а його місце посідають уявлення про неодмінність різноманітних стандартів та ідеалів науковості <...> Методологічне мислення стає менш ригористичним і набагато більш терпимим, що відповідає загальним тенденціям наукового пізнання" [5, с.38].

Зрозуміло, щоб не потрапити до пастки всездозволеності, варто досліджувати правомірність тієї чи тієї теорії, її претензії на науковість, але не можна відкидати філософську концепцію тільки за те, що вона не є моністичною і прагне знайти певну єдність різних ідейних конструкцій. Саме принцип плюралізму дозволяє гідно оцінити погляди таких мислителів, філософські рефлексії яких не вкладаються у світогляд панівної філософської течії. "Одна з важливих відмінностей плюралізму від монізму полягає в тому, що плюралізм здатний гідно оцінити не тільки себе, а й різні моністичні концепції, в той час як імперія монізму не терпить ніяких провінцій, котрі прагнуть самостійного існування" [9, с.316].

**Висновки.** Цінність плюралістичної філософії, як і будь-якої іншої, зумовлена її філософським змістом, якістю самої філософської концепції – її причетністю до філософської культури і новизною, її творчим характером і евристичним значенням, її логічною обґрунтованістю та гуманістичною спрямованістю. Ні моністи, ні плюралісти, ні релятивісти не володіють монополією на істину, проте принцип методологічного плюралізму спроможний охопити розмаїтість буття, пізнання якого треба здійснювати з різних позицій, у діалозі різних, інколи суперечливих сфер знання.

Насамкінець зазначимо, що відкритим залишається питання про те, якою мірою значущими є потенції методологічного плюралізму на шляху творення нового знання. Плюралізм як феномен і методологічний принцип перебуває на етапі свого становлення. Відтак, залишається відкритим і питання щодо евристичного потенціалу принципової поліфонії наукового знання. Факт існування плюралізму на певних етапах розвитку науки неминучий. Та постає питання: чи долається він в принципі, чи це абсолютний, об'єктивний феномен? Цим і визначається передусім актуальність подальшого дослідження принципу плюралізму, його епістемного та методологічного потенціалу.

#### Література

1. Башляр Г. Новый рационализм /Г.Башляр; [пер. с фр.; предисл. и общ. ред. А.Ф.Зотова.]. – М.: Прогресс, 1987. – 376 с.
2. Джеймс У. Воля к вере /У.Джеймс; [пер. с англ.; сост. Л.В.Блинников, А.П.Поляков.]. – М.: Республика, 1997. – 431 с.
3. Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения /У.Джеймс. – М.: «Космос», 1911. – 213 с.
4. Идеологический плюрализм: видимость и сущность: научное издание /[отв. ред.: Б.Н.Бессонов, И.С.Нарский; ред. колл.: А.В.Момджян, Г.М.Сергеев]. – М.: Мысль, 1987. – 316 с.
5. Кезин А.В. Наука в зеркале философии /А.В.Кезин. – М.: О-во "Знание" РСФСР, 1990. – 43 с.
6. Кезин А.В. Научность: эталоны, идеалы, критерии /А.В.Кезин. – М.: МГУ, 1985. – 128 с.
7. Солженицын А.И. Наши плюралисты [Электронный ресурс] /А.И.Солженицын //Портал «Родон». – Режим доступа: <http://www.rodon.org/sai/np.htm>
8. Степин В.С. Теоретическое знание /В.С.Степин. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 634с.
9. Столович Л. Плюрализм в философии и философия плюрализма /Л.Столович. – Tallinn: Ingri, 2005. – 336 с.
10. Столович Л.Н. "Системный плюрализм" в эстетической аксиологии [Электронный ресурс] /Л.Н.Столович //Независимая академия эстетики и свободных искусств. – Режим доступа: [http://independent-academy.net/science/library/stolovich\\_pluralism.html](http://independent-academy.net/science/library/stolovich_pluralism.html)

#### Summary

**Omelchuk I. The Problem of Epistemic Potential Principal in Methodological Pluralism** An attempt to define problematic epistemic potential principle of pluralism and update its value and methodological guidance in the light of modern philosophical reflections was made. Keywords: pluralism, potential, eclecticism, relativism science methodology.

УДК 164.032

© Орест Гасяк

Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

## ЕПІСТЕМНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ПАРАДИГМАЛЬНОГО ЗНАННЯ В НАУКОВОМУ ДОСЛІДЖЕННІ

*З'ясовується епістемний потенціал парадигмального знання в контексті динамічної моделі розвитку науки. Ключові слова: парадигма, парадигмальне знання, факт, ідея, проблема, гіпотеза, теорія.*

Проблема ціннісних потенцій наукового знання – епістемних, естетичних, етичних його вимірів – **актуальна** у філософії та методології науки [див.: 15]. У цьому контексті неабиякої значущості набуває завдання осмислення природи, місця та ролі парадигмального підходу в науковому дослідженні. Осмислення специфіки парадигмального знання в контексті таких форм розвиткового знання, як факт, ідея, проблема, гіпотеза, теорія, наукова картина світу тощо, набуває особливої актуальності у зв'язку з певним методологічним дискомфортом, який і досі має місце у філософії та методології науки через різнотлумачення не тільки самого терміна «парадигма», а й похідних від нього понять, які лягають в основу концептуальних уявлень про сутність парадигмального, його специфіку, функції в науковому пізнанні, ціннісний потенціал у конкретному науковому дослідженні.

Висвітлення специфіки сформульованої проблеми, що передбачає аналіз ситуацій вияву логіко-гносеологічних і методологічних потенцій парадигмального знання в контексті однопорядкових форм і способів побудови принципово нового наукового знання є **метою** нашої розвідки. Тільки в контексті логіки наукового дослідження розкривається справжня природа і функції парадигмального знання, зміст самого поняття «парадигма» та значення відповідного йому терміна. Спроба подати загальну схему логіки розвитку знання у вигляді лінійної субординації віхових форм розвитку знання є певною ідеалізацією реальної науково-дослідної практики, мотивованою філософськими та методологічними настановами. За такого підходу поза увагою залишаються базові фактори становлення принципово нового знання, якими є усталене, апробоване практикою знання та нові фрагменти знання, що не вписуються у структуру цього знання, їх епістемний потенціал, який проявляється на всіх етапах становлення принципово нового знання.

Більшість критиків і adeptів кунівської концепції розвитку науки почасти спекулюють не тільки на семантиці слова парадигма та його конотаціях, а й на змісті відповідних їм поняттях, що зрештою позначається на смисловантажності новоутворених похідних від них поняттях та побудованих на їхній смисловій основі концептуальних уявленнях про парадигму, а також на філософських і методологічних рефлексіях тощо. Різнотлумачення терміну «парадигма» та невизначеність змісту відповідного поняття (часто і через плеоназм) призводить не тільки до нерозуміння суті парадигмального, а й до плутанини у спробах збагнути суть цього феномена. Існуючі експлікації поняття парадигми породжують не тільки низку труднощів у з'ясуванні певних методологічних проблем, пов'язаних з осмисленням процесу становлення і розвитку принципово нового наукового знання, а й позначаються на осмисленні екстранаукових проблем, розв'язання яких хвилює людство, що реально стоїть перед гамлетівським «бути чи не бути?»

Проблемі парадигмального, парадигмі присвячено чимало праць, починаючи від появи російськомовного перекладу книги Т.Куна «Структура наукових революцій» (1975) й до сьогодення. Серед них неабияку цінність мають розвідки як українських, так і зарубіжних філософів і методологів науки: М.Ахундова, С.Ілларіонова, Л.Баженова, В.Вахтоміна,

---

В.Гінзбурга, Б.Грязнова, І.Лакатоса, В.Казютинського, П.Копніна, С.Кримського, М.Кузнецова, Ю.Серова, М.Майданова, М.Марчука, І.Меркулова, Р.Микулинського, Л.Маркової, В.Мойсєєва, О.Нікіфорова, В.Нугасєва, А.Полікарова, А.Огурцова, В.Поруса, М.Родного, М.Савостьянової, Г.Рузавіна, Е.Чудінова та інших. Обсяг нашої розвідки не дає можливості зупинитися на кожній з них, відрефлексувати всі явні та неявні смисли терміну «парадигма» і відповідного йому поняття, репрезентованих філософами і методологами науки. Переважна більшість з них сходиться на тому, що концепція Т.Куна є соціокультурною моделлю розвитку наукового знання, науки загалом. Можна погоджуватись із концепцією Куна, а можна не погоджуватись, проте цінною, на наш погляд, є сама ідея парадигматизації процесу розвитку науки, смислокреативність самого поняття «парадигма», що уможливорює бачення внутрішнього «механізму» саморозвитку науки, його автототальності й заодно соціокультурної залежності тощо. Оскільки в основу своєї концепції Т.Кун поклав термін «парадигма», то осмислення креативності похідних від нього понять варто почати з просвітлення значення і змісту цього слова.

Значення терміну «парадигма» і зміст відповідного йому поняття подаються як у довідковій, так і спеціальній літературі з філософії та методології науки [див.: 1, с.29]. У більшості з них слово <парадигма> зберігає своє первісне значення – «взірець», «модель», «приклад», яке походить від грецького *παράδειγμα* [ див.: 1, с.30]. Щоправда, в окремих науках цей термін набув додаткових семантичних і стилістичних відтінків, які долучаються або накладаються на його основне значення. Так, у «Великому тлумачному психологічному словнику» слово <парадигма> подається як: 1) будь-який ряд лінгвістичних форм; 2) напрям дослідження, в якому увага зосереджується на чомусь значущому та визначеному (напр., розв'язуванні проблем у психологічній парадигмі); 3) певна експериментальна процедура (наприклад, класична парадигма зумовленості); 4) окреслення набору настанов, цінностей, процедур, методів, які складають загальноприйнятий напрям певної дисципліни у певний відтинок часу (за Т.Куном) [див.: 3, с.12]. У «Словнику лінгвістичних термінів» слово <парадигма> подається у значенні сукупності флективних змін, які слугують за взірець формотворення для даної частини мови та 2) парадигматичне розміщення, що характеризується як сукупність форм словозміни певної лексичної одиниці та сукупність слів, які складають дану систему [див.: 27, с.310]. У «Словнику іншомовних слів» значиться: «парадигма» (від грец. *παράδειγμα* – приклад, взірець – система форм словозмінення одного і того самого слова чи групи слів» [28, с.499]. «Етимологічний словник української мови» тлумачить слово <парадигма> як таке, що походить від грецького через пізньолатинське посередництво, у значенні «взірець»; системний ряд або таблиця форм відмінювання чи дієвідмінювання окремого слова. Важливою є тут вказівка на те, що слово *παράδειγμα* пов'язане зі словом *παράδει* *χωμε* «показую, виявляю, демонструю», спорідненого з давньоіндоєвропейським *distati* «вказую, зазначає, позначає» [7, с.289]. У «Філософському енциклопедичному словнику» читаємо: «Парадигма (від грец. *παράδειγμα*) – приклад, взірець 1) поняття, яке використовується в античній та середньовічній філософії для характеристики взаємовідношення духовного і реального світу; 2) теорія (або модель постановки проблем), прийнята в якості взірця розв'язування дослідницьких задач» [22, с.477].

Зазначений вище перелік тлумачень терміна і поняття «парадигма» дає підстави вважати, що стрижневим значенням залишається «взірець», «приклад» або «модель». Саме в цьому розумінні термін парадигма з'являється у концепції розвитку науки Т.Куна: «Під парадигмами, – пише він, – я маю на увазі визнання всіма науковими досягненнями, які впродовж певного часу дають модель постановки проблем та їх розв'язку науковому товариству» [13, с.11]. Тому зауваження, зроблені Т.Куном К.Поппером, І.Лакатосом, М.Мастерманом та іншими про полісемантичність уживаного ним терміну «парадигма» є безпідставними. Мають рацію С.Микулинський і Л.Маркова, коли звертають увагу на те, що ключовим поняттям у концепції Куна є «не парадигма, як про це пишуть, а поняття наукового співтовариства. Саме введення поняття наукового співтовариства поряд з уявленням про характер так званої нормальної науки

---

є найоригінальнішим у концепції Куна. На них тримається вся його теорія. Наукове співтовариство в контексті його теорії постає як логічний суб'єкт наукової діяльності. Вчений, згідно з концепцією Куна, може бути зрозумілим як учений тільки за його належністю до наукового співтовариства, всі члени якого дотримуються певної парадигми; остання у свою чергу характеризується сукупністю знань і особливостями підходу до розв'язування наукових проблем, визнаних цим науковим співтовариством» [13, с.272].

Зі змісту праці Т.Куна «Структура наукових революцій» випливає, що він часто долучає до змісту поняття «парадигма» ознаки, які залежно від контексту або звужують, або розширюють його методологічний діапазон. Парадигма постає в його концепції як певна ідеалізація чітко визначеної наукової практики та її результатів і заодно директивною подальшої духовно-теоретичної діяльності. Для Куна парадигма – це чітко окреслений фрагмент усталеного неявного знання, що може слугувати взірцем (прикладом) постановки і розв'язування науково-дослідницьких завдань.

Цей аспект розуміння парадигми є досить цінним для подальшого розгортання досліджень про умови становлення і розвитку нового наукового знання. У цьому відношенні важливим є акцентування уваги на тому, що термін «парадигма» і «нормальна наука» тісно пов'язані [див.: 13, с.27]. Інколи він уживає термін «модель наукових досліджень», якою постає наявна теорія, готове, усталене знання. Термін «нормальна наука» вводиться Куном для означення дослідження, яке міцно спирається на одне наукове досягнення, або декілька, що впродовж певного терміну визнаються науковим співтовариством основою для подальшої практичної діяльності [див.: 13, с.27]. Уводячи термін «нормальна наука», Кун зауважує, що він має на увазі те, що певні загальноприйняті приклади фактичної практики наукових досліджень – приклади, які включають закон, теорію, їх практичне застосування і необхідне обладнання – все в сукупності дає нам моделі, з яких постають конкретні традиції наукового дослідження [див.: 13, с.27-28]. Такі традиції рубрикуються: «астрономія Птолемея (або Коперніка)», «аристотелева (чи ньютонова) динаміка», «корпускулярна (або хвильова) оптика» тощо. Тому, на думку Куна, вивчення парадигм (у значенні «взірців», «моделей» – *О.Г.*), у тому числі значно спеціалізованіших, аніж названі вище, є тим, що головню й готує студента до членства у тому чи тому науковому співтоваристві [див.: 13, с.28].

У розділі «Природа нормальної науки» Кун зазначив: «У своєму усталеному вжитку поняття парадигма означає прийняту модель або взірець; саме цей аспект значення слова «парадигма», за відсутності кращого, дозволяє мені використати його тут». І далі пояснює, що слово «модель» і «взірець», у якому йдеться про відповідність об'єктові, не повністю покриває визначення парадигми [див.: 13, с.42], оскільки в науці парадигма рідко є об'єктом копіювання. У стандартному застосуванні, вважає він, парадигма функціонує в якості дозволу на копіювання прикладів (як це прийнято в граматиці), кожний з яких можна в принципі замінити. Наприклад, відмінювання латинського дієслова «*amo, amas, amat*» є парадигмою, оскільки цю модель можна використати як взірець, за яким відмінюється більшість латинських дієслів, напр., *laudo, laudas, laudant*. Означене вище дає підстави вважати, що Т.Кун не виходить за межі традиційної семантики терміна «парадигма». У своїй концепції розвитку науки як зміни парадигм Т.Кун використовує поняття парадигми як своєрідної аналогії для пояснення змін у розвитку науки. Інакше кажучи, розвиток науки постає як об'єктивно зумовлена заміна старого усталеного знання новим знанням на зразок зміни слів при дієвідмінюванні дієслів, залежно від особових займенників однини чи множини. Уведене у філософію науки Г.Бергманом поняття парадигми у концепції розвитку науки (на підставі раціональної реконструкції історії розвитку фізичного знання) набуло нового методологічного смислу, актуалізуючи майже весь комплекс логіко-гносеологічних, методологічних і філософських проблем, пов'язаних з природою «механізму» становлення і розвитку принципово нового знання, науки загалом, а головне, ролі суб'єктивного фактора в розвитку науки та проблем соціокультурної детермінації цього процесу. Хоча поняття «парадигма» не є ключовим у концепції Т.Куна, проте його методологічний потенціал



---

уможливив не тільки новий погляд на раціональну реконструкцію історії розвитку науки, а й стимулював дослідження з проблемного характеру людського пізнання.

Моделлю осмислення проблеми потенцій парадигмального знання є динамічна модель розвитку знання, згідно з якою процес наукового пізнання постає як послідовність взаємозумовлених етапів, які репрезентують переходи від знання до усвідомлення незнання, від незнання до вірогідного знання і від нього до знання достовірного. Чи справді парадигма формує клас наукових проблем і алгоритми їх розв'язування?

Обґрунтована нами гносеологічна модель векторності розвитку наукового знання, репрезентована схемою  $P \rightarrow H \rightarrow T \rightarrow P' \rightarrow H' \rightarrow T'$  (проблема  $\rightarrow$  гіпотеза  $\rightarrow$  теорія  $\rightarrow$  нова проблема  $\rightarrow$  нова гіпотеза  $\rightarrow$  нова теорія), демонструє тільки взаємозв'язок основних форм і способів розвитку знання та акцентує увагу на проблемному характері розвитку науки. Чинники, які зумовлюють цей характер, потребують спеціального дослідження. Йдеться зокрема, про парадигмальне знання, факти, ідеї тощо, без яких неможливо навіть уявити процес становлення і розвитку нового наукового знання, його проблемний характер, який детермінується парадигмальним.

Умовою розвитку та саморозвитку знання є гносеологічний конфлікт між наявним парадигмальним знанням і новими фактами як фрагментами знання, що виникає в результаті неузгодженості між ними. Формою і способом усунення цього конфлікту є гіпотетична ідея, на підставі якої формулюється і ставиться пізнавальне завдання або проблема з її обґрунтування шляхом побудови принципово нового знання про предмет дослідження. Самодостатнє, самоузгоджене, усталене, парадигмальне знання поза відношенням до нового актуального знання не може породжувати проблем. Постаючи у ролі одного з проблемогенних факторів, парадигмальне знання у вигляді теорії чи їх системи має при цьому відповідати усталеним і визначеним стандартам достовірності, науковості знання, а саме: принципу несуперечливості, повноти, незалежності аксіом і точності смислу термінів, мати емпіричну інтерпретацію, бути логічно замкненою системою, які зрештою визначають межі його застосування до певної сфери реальності. Проте, відповідаючи цим вимогам, парадигмальне знання не може саме собою породжувати проблеми. Тільки співвіднесення парадигмального знання з фрагментами нового знання у вигляді фактів є умовою породження такої ситуації, в якій виявляється потенційна проблемогенність їх взаємовідношення. Не тільки виявлена неповнота усталеного парадигмального знання, а й жорсткість логічних принципів, покликаних забезпечувати відносну завершеність знання, є джерелом проблемогенності. Вони роблять його вразливим стосовно нових фактів, які вступають з ним у певне відношення. Логічна замкненість і квазізавершеність парадигмального знання призводять до таких ситуацій, які породжують проблеми, результати розв'язання яких збагачують знання новими ідеями, гіпотезами, теоріями, принципами, законами тощо, які водночас стають потенційно проблемогенними, оскільки упродовж певного часу виконуватимуть роль парадигмального знання, тобто перебуватимуть, за термінологією Т.Куна, у фазі «нормальної науки». Цінність проблемогенної ситуації в то **му**, що во **на**, актуалізуючи епістемні потенції проблемогенних факторів – парадигмального знання і нових фактів, – генерує нові ідеї, що вимагають формулювання, постановки і розв'язання нових проблем.

Парадигмальне знання – це системне, організовано впорядковане достовірне знання, апробоване практикою в широкому розумінні цього слова. Воно є основою наукового дослідження, невідємним його елементом, умовою породження, розвитку проблем аж до остаточного їх розв'язання.

Постаючи системою ідей, принципів, законів тощо, парадигмальне знання є моделлю, взірцем постановки і розв'язування наукових проблем. Виконуючи функцію опису і пояснення об'єктивної реальності, парадигмальне знання постає водночас фактором проблемогенності. Саме собою парадигмальне знання не може породжувати проблем. Питання про те, де виникають проблеми, є завжди «зовнішнім» питанням стосовно певного фрагмента науки. Отже, будь-яке усталене, відносно завершене, системно організоване і впорядковане парадигмальне знання є проблемогенним. Епістемний потенціал парадигмального знання є не тільки однією з умов виникнення і розвитку нового наукового знання, а й критерієм розрізнення типів наукових

---

проблем – прагматичних (редукованих) і когнітивних (нередукованих), тобто розв’язуваних засобами парадигмального знання і не розв’язуваних його засобами. Виконуючи функцію проблемогенного фактора, парадигмальне знання окреслює периметр проблемності в проблемогенній ситуації та визначає характер проблеморозв’язковості в проблемній ситуації. Крім цього, парадигмальне знання виконує роль епістемного арбітра в ситуаціях вибору серед конкуруючих вірогідних і достовірних систем знання, маркуючи квазі- та псевдопроблеми на будь-якому етапі становлення і розвитку нового наукового знання. Саме парадигмальне знання формує дисциплінарну матрицю та визначає характер інтенціонального та екстенціонального розвитку знання, окреслюючи векторність наукових досліджень, їх науковий потенціал тощо. Будучи організованою системою, яка задовольняє всім усталеним у певну епоху критеріям науковості, парадигмальне знання транслює набутий пізнавальний досвід у вигляді взірців (парадигм) наступним поколінням дослідників, створюючи у такий спосіб інтелектуальний потенціал для самовдосконалення суб’єкта пізнавальної діяльності. Як елемент культури, парадигмальне знання становить основу наукової картини світу. Воно є фундаментом світогляду, визначає стиль наукового мислення, логосферу і культуру загалом. Крім цього, парадигмальне знання є фундаментом освіти, процесу навчання. Як епістемна цінність, воно транслює і ретранслює досвід пізнавальної діяльності та її результатів. Інакше кажучи, парадигмальне знання є формою збереження і передачі взірців, прийомів, способів, методів постановки і розв’язування проблем у вигляді квазіпроблем або задач. Засвоїти парадигмальне знання означає оволодіти теоріями, методами, вміннями і навичками ставити і розв’язувати пізнавальні завдання, тобто набути досвіду наукової діяльності.

Парадигмальне знання – це система саморозвиткового і самовдосконалюючого знання в період нормального розвитку науки. Знання, що перебуває в процесі свого становлення, тобто знання в можливості, в потенції будемо іменувати непарадигмальним. Перехід від старого парадигмального знання до нового парадигмального знання здійснюється через постановку і розв’язування наукових проблем. Тому непарадигмальне знання в процесі становлення не може слугувати за модель або взірець для наслідування. Тільки набувши вищезначених характеристик парадигмального знання, непарадигмальне знання зможе виконати функцію парадигмального, тобто стати фактором породження наукових проблем, розв’язання яких дасть приріст нового наукового знання. Епістемний потенціал нового парадигмального знання, так само як і «старого» парадигмального знання, визначатиметься відповідними критеріями науковості, які відповідатимуть новому етапові розвитку науки і культури загалом.

Становлення нового парадигмального знання, його епістемний потенціал залежатиме від епістемних потенцій ідей, що лежать в основі сформульованих на їх підставі пізнавальних завдань або проблем з їх обґрунтування. Епістемні потенції проблеми на рівні формулювання і постановки є функцією від епістемних потенцій ідей. Епістемний потенціал ідеї забезпечується логіко-гносеологічними, методологічними та загальнонауковими вимогами стосовно цієї форми знання. Гіпотетична ідея, на основі якої сформульовано проблему, має бути якомога простішою, тобто містити найбільшу кількість загальних відношень. Попередніми умовами добору науково гіпотетичних уявлень або «згорнутих» гіпотез, які претендують на пояснення певного фрагмента реальності, є зв’язок цих уявлень з фактами, їх внутрішня, логічна несуперечливість, теоретична обґрунтованість, тобто відповідність усталеній парадигмі і простота. Означені критерії засвідчують той факт, що епістемний потенціал наукових проблем на етапі їх формування і постановки залежить не тільки від потенцій ідей, а й від ціннісних потенцій як інтранаукових, так і екстранаукових факторів, які складають критерії оцінки потенцій проблеми, результат розв’язання якої може претендувати на роль нової дослідницької парадигми. Подальший розв’язок проблеми пов’язаний із розгортанням гіпотетичного раціонального уявлення у власне гіпотезу, тобто «згорнуту» теорію як майбутню парадигмальну систему знання. Чим вища передбачуваність гіпотези, чим більше антиципацій спостереження підтверджується, тим вища вірогідність піднятися їй у ранг теорії. Певним чином інтретеровані емпіричні дані переважно підтверджували чимало гіпотез, що висувалися в історії науки, але з часом опинялися на узбіччі розвитку науки. Тому в процесі вибору гіпотези неабияка роль належить критеріям, дотримання яких

---

уможливило трансформацію гіпотези в теорію. Такими критеріями є внутрішня несуперечливість, теоретична обґрунтованість (логічний зв'язок з теоріями, законами науки), передбачувальна сила, простота. Подальше становлення нової парадигми пов'язане з переходом від імовірного знання до достовірного. Цей процес репрезентує проблемна або проблеморозв'язкова ситуація. Процес розв'язування проблеми постає як процес верифікації та фальсифікації гіпотез. Гіпотеза, що задовольняє критеріям науковості, стає теорією, а поставлена наукова проблема – розв'язаною. Епістемні потенції проблеми на етапі її розв'язування в проблемній ситуації забезпечуються критеріями науковості гіпотези як форми становлення знання. Епістемний потенціал гіпотетичної ідеї, підсилений епістемними потенціями імовірнісної форми знання, зберігає свій потенціал аж до побудови системи достовірного знання – нової наукової теорії, яка, відповідаючи таким критеріям науковості, як повнота опису і пояснення емпіричних даних, дотримання принципів відповідності, спостережуваності, причиновості, логічної несуперечливості, простоти тощо, може постати новим парадигмальним знанням і виконати роль нової парадигми. Отже, комплексний критерій науковості, який стосується усіх форм розв'язкового знання, скеровує проблему на здобуття нового знання, яке за відповідних умов може посісти місце парадигмального.

Саме когнітивні наукові проблеми містять у собі мотив, інтенцію та імператив (примус) до усунення неузгодженості між «старим» парадигмальним знанням і новими фактами шляхом обґрунтування нової ідеї на всіх етапах розв'язування проблеми як форми і способу розвитку знання та можливого синтезу несумісних фрагментів знання й, отже, усунення суперечності між ними та побудови на цій основі логічно несуперечливої системи нового достовірного парадигмального знання. Від того, наскільки вдало буде сформульовано проблему на підставі можливого синтезу несумісних фрагментів знання, настільки вдало розгортатиметься на її основі гіпотеза, що трансформуватиметься у теорію, яка в ситуації вибору серед конкуруючих набуде статусу нової конкретно-наукової парадигми. Епістемний потенціал наукової проблеми полягає в тому, що вона є засобом побудови принципово нового знання про предмет дослідження на основі епістемно значущої ідеї. Проблема виявляє свій ціннісний потенціал як форма і спосіб розвитку знання тільки у зв'язку з такими формами становлення нового знання, як гіпотеза, теорія, концепція, парадигма, факт і т.ін. Цінність когнітивних наукових проблем полягає в тому, що вони є тими віхами в структурі знання, які визначають межу між знанням і незнанням. Векторно спрямована на отримання принципово нового знання, що претендує стати парадигмальним, когнітивна проблема потенціює увесь спектр можливих зв'язків між науковим і ненауковим, раціональним та ірраціональним, креативним і некреативним, істинним і неістинним, когнітивним і некогнітивним, цінним і нецінним, випадковим і доконечним, можливим і дійсним, парадигмальним і непарадигмальним тощо. Когнітивна наукова проблема є не тільки формою і способом переходу від емпіричного до теоретичного, від фактуального до парадигмального, а й зберігає цю іманентну тільки їй функцію і при переході від теорії до емпірії, а також на стику різних гіпотез або теорій. Наукові проблеми розвивають знання як інтенціонально, так й екстенціонально, і заодно актуалізують філософські та методологічні проблеми науки. Епістемна цінність наукових проблем, які виникають і розв'язуються при переході від емпірії до теорії, полягає в тому, що вони є засобом побудови принципово нового знання, а проблеми, які виникають і розв'язуються при переході від теорії до емпірії є не тільки засобом підтвердження достовірності принципово нового знання, а й способом вдосконалення його внутрішньої структури. Крім цього, проблеми виникають також на перетині різних наук. Поява і розв'язування міждисциплінарних проблем призвели до взаємодії та взаємопроникнення різних наук, що підсилило ціннісний потенціал проблем і розширило горизонт наукових досліджень, які дають приріст нового наукового знання, сформувало методологію міждисциплінарних парадигм. Отже, зміна парадигм, як правило, має еволюційний характер. Ознака революційності постає радше у свідомості творців парадигмального знання, її світоглядних засадах. Істотною ознакою епістемного потенціалу парадигмального знання є його проблемогенність, яка виявляється у ситуації неузгодженості між старим парадигмальним знанням і новими фактами, що виражається у формі проблемогенності, яка постає у вигляді «проблемного поясу» між парадигмальним і непарадигмальним.

---

### Література

1. Ахундов М.Д. Методология научных революций и развитие физики /М.Д.Ахундов, С.В.Илларионов //Природа научного открытия. – М.: Наука, 1986. – С.279-294.
2. Баженов Л.Б. Методологические регулятивы в научном исследовании /Л.Б.Баженов //Природа научного открытия. – М.: Наука, 1986. – С.144-145.
3. Большой толковый психологический словарь /Ребер Артур (Perquin); [пер. с англ.]. – Т 2 (П–Я): – М.: Бере, АСТ. – 500 с.
4. Вахтомин Н.К. Генезис научного знания: факты, идея, теория /Н.К.Вахтомин. – М.: Наука, 1973. – 286 с.
5. Гинзбург В.А. как развивается наука? Замечания по поводу книги Т.Куна «Структура научных революций» /В.А.Гинзбург //Природа. – 1976. – №6. – С.73-85.
6. Грязнов Б.С. Философские «парадигмы» Т.Куна /Б.С. Грязнов //Логика, рациональность, творчество. – М.: Наука, 1982. – С.174-180.
7. Етимологічний словник української мови. – К., 2004. – Т.4. – С.289.
8. Имре Лакатос. История науки и ее рациональные реконструкции /Имре Лакатос //Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. – М.: Прогрес, 1978. – С.203-235.
9. Казютинский В.В. Проблемы научных революций /В.В.Казютинский //Природа научного открытия. – М.: Наука, 1986. – С. 295-302.
10. Копнин П.В. Диалектика как логика и теория познания /П.В.Копнин. – М.: Наука, 1973. – 568 с.
11. Крымский С.Б. Парадигмы научного знания /С.Б.Крымский Научное знание и принципы его трансформации. – К.: Наукова думка, 1974. – С.94-107.
12. Кузнецова Н.И. Проблема изучения научной революции /Н.И.Кузнецова, Ю.Н.Серов //Проблемы истории и методологии научного познания. – М.: Наука, 1974. – С. 151-155.
13. Кун Т. Структура научных революций /Т.Кун. – М.: Прогрес, 1975. – 288 с.
14. Майданов М.С. Интеллект решает неординарные проблемы /М.С.Майданов. – М., 1998. – 143 с.
15. Марчук М.Г. Ціннісні потенції знання /М.Г.Марчук. – Чернівці: «Рута», 2001. – 319 с.
16. Меркулов И.П. Методология исследовательских программ и проблемы логико-методологического анализа развития знания /И.П.Меркулов //В поисках теории развития науки. – М.: Наука, 1982. – С. 181-210.
17. Микулинский Р.С. Чем интересна книга Куна? /Р.С.Микулинский, Л.А.Маркова //Кун Т. Структура научных революций. – М.: Прогрес, 1975. – С. 264-282.
18. Мойсеев В.И. Философия та методология науки [Электронный ресурс] /В.И.Моисеев. – Режим доступа: [http://www.studmed.ru/moiseev-vi-filosofiya-i-metodologiya-nauki\\_e3200994e6f.html](http://www.studmed.ru/moiseev-vi-filosofiya-i-metodologiya-nauki_e3200994e6f.html)
19. Никифоров А.Л. Научный факт и научная теория /А.Л.Никифоров //Творческая природа научного познания. – М.: Наука, 1984. – С.150-172.
20. Нугаев В.М. Смена развитых научных теорий /В.М.Нугаев //Вопросы философии. – 2002. – №11. – С.124-134.
21. Поликарпов А. По поводу концепции Т.Куна о развитии науки /А.Поликарпов //Философии науки. – 1976. – №4. – С. 105-113.
22. Огурцов А.П. Парадигма /А.П.Огурцов //Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – С.477.
23. Порус В.Н. «Структура научных революций» и диалектика развития науки /В.Н.Порус //Философские науки. – 1977. – №2.
24. Родный Н.И. Проблема научной революции в концепции развития науки Т.Куна /Н.И.Родный //Концепции науки в буржуазной философии и социологии (Вторая половина XIX-XX в.). – М.: Наука, 1973. – С. 150-172.
25. Савостьянова М.В. Аксиологический анализ парадигмальной науки или о роли ценностей в науке: монография /М.В.Савостьянова. – К.: ПАРАПАН. – 2009. – 280 с.
26. Садовский В.Н. Дедуктивный метод как проблема логики науки /В.Н.Садовский //Проблемы логики научного познания. – М.: Наука, 1974. – С. 152-154.
27. Словарь лингвистических терминов. – М.: Сов. энциклопедия, 1969. – С.310.
28. Словник іншомовних слів. – К.: Головна редакція Української радянської енциклопедії АН Української РСР, 1974. – С.499.
29. Рузавин Г.И. Научная теория: Логико-методологический анализ. – М.: Мысль, 1978. – 244 с.
30. Чудинов Э.М. Природа научной истины /Э.М.Чудинов. – М.: Политиздат, 1977. – 312 с.

### Summary

**Hasiak O. Epistemological Potential of Paradigm Knowledge in Scientific Research.** The article considers the main conditions of the establishment of value potential of paradigm knowledge in terms of a dynamic model of scientific development. Keywords: paradigm, paradigm knowledge, fact, idea, hypothesis, theory, problem.

## СПЕЦИФІКА ТА СМИСЛОВІ ГОРИЗОНТИ ГУМАНІТАРНОЇ ПАРАДИГМИ ЗНАННЯ

*Проаналізовано специфіку гуманітарного знання та методології гуманітарних наук порівняно з природничими дисциплінами. В основі дослідження – парадигмальний підхід Т.Куна. Розкривається значення поняття “парадигма” в гуманітаристиці. Окреслено смислові горизонти “гуманітарного повороту” в філософії та методології науки. Ключові слова: гуманітарна парадигма, “гуманітарний поворот”, методологія, наукове знання, смисл, філософія науки.*

**Актуальність** аналізу зазначеної проблеми зумовлена тим, що специфіка гуманітарного пізнання в сучасній філософії науки постає в новому ракурсі. Традиційно виявлення особливих рис гуманітарних наук (специфіка об’єкта, предмета, методології, евристики) здійснювалося з метою з’ясування їх наукового статусу порівняно з математикою та природознавством. Упродовж двох останніх століть дослідження цієї проблеми йшло двома головними шляхами: 1) демаркаційним, який обґрунтовує цілковиту відмінність гуманітарного та природничо-наукового знання і, відповідно, їх методологій; 2) уніфікаційним, який виявляє спільні риси гуманітарних і природничих наук на різних засадах (побудова єдиної наукової методології, пошуки загальнонаукових критеріїв і т.ін.).

Наприкінці XX – початку XXI ст. актуальною стала тенденція до інтеграції наук на новому ґрунті. Пошук такого фундаменту спричинений розривом із класичними уявленнями про науку як пізнавальну діяльність і соціальний інститут, які розлетілися на друзки разом з механістичною картиною світу, в межах якої ця наука сформувалася. Після тимчасового хаосу (яскравим свідченням якого був заклик П.Фейєрабенда відмовитися в науці від будь-яких жорстких норм і критеріїв: *anything goes*), філософи і вчені звернули увагу на специфіку гуманітарних наук, методологічний потенціал яких може розкритися в побудові нового типу науки на гуманітарних засадах і принципах. Свідченням цього “гуманітарного” повороту є велика кількість наукових публікацій закордонних і українських авторів, присвячених гуманітаризації та гуманізації науки й освіти, низка науково-практичних конференцій останніх років на цю тему.

Крім внутрішньонаукових чинників, важливу роль у зміні статусу гуманітарних наук відіграли соціокультурні чинники, передусім антисциєнтистський суспільний рух, учасники якого виступають з критикою науки і наукового способу пізнання як суперечного вселюдським цілям виживання та моральним цінностям, важливими складниками яких є екологічна безпека і турбота про наступні покоління. Це зумовлює зацікавлення ціннісно-смыслову визначеністю наукового пізнання і досвідом гуманітарних наук у цій царині.

Важливим для нашого дослідження є розкриття специфіки предмета наукового пізнання, яке вперше чітко здійснив І.Кант, розмежувавши феномен як об’єкт дослідження природознавства і ноумен як непізнавану засобами експериментальної науки сутність. Феномен і ноумен збігаються в людині, яка здатна помислити себе як мешканця двох світів – царства природи (феномен) і царства свободи (ноумен). Гуманітарне знання є дослідженням саме ноуменального світу – смислів речей самих собою поза природною доконечністю та загальними законами. Проте у XVIII ст. гуманітарні науки ще перебували у зародковому стані, не мали розвинутої методології, тому не могли бути предметом розмислів німецького філософа. Повною мірою завдання охарактеризувати і визначити особливості гуманітаристики поставили перед собою послідовники І.Канта у XIX ст. – В.Віндельбанд і Г.Ріккерт, а також В.Дільтей, які у своїх працях окреслили специфічні риси об’єктів і методів дослідження в “науках про природу” та “науках про дух, або культуру”: орієнтація гуманітарного знання на описовість,

---

повноту індивідуального, неповторного і пріоритет процедури розуміння (ідіографічні науки), на відміну від установлення законів, виявлення загального, закономірного і переваги пояснення у природознавстві (номотетичні науки).

Специфічні риси гуманітарного знання, що відрізняють його від природничо-наукового, виявляли й обґрунтовували М.Бахтін, А.Бергсон, М.Вебер, Ю.Габермас, Г.-Г.Гадамер, М.Епштейн, Г.Зіммель, В.Ільїн, Е.Кассіер, Р.Дж.Колінгвуд, В.Лекторський, М.Мерло-Понті, Л.Мікешина, В.Міронов, А.Перлов, П.Рікьор, М.Розов, М.Фуко, Ф.Шляєрмахер. Відмінності ціннісно-сміслових детермінант природничо-наукового і гуманітарного знання аналізували російські філософи Г.Тульчинський, І.Касавін, В.Яковлев.

Питання про домінування в науці тієї чи тієї парадигми постало перед ученими у різних галузях гуманітарного знання в другій половині XX століття, після видруку праці Т.Куна “Структура наукових революцій”. Спонукали до цього принаймні дві очевидні причини: перша – бажання перевірити, чи справді Кун мав рацію, стверджуючи, що парадигмальність не притаманна сфері гуманітаристики, друга – утвердити гуманітарне знання у статусі наукового, для якого а ріогі, за Куном, характерні парадигми – моделі постановки проблем і сукупність прийомів їх розв’язання. Для того, щоб визначити специфічні риси гуманітарної парадигми, її порівнюють із парадигмою природничо-науковою. Особливо гостро проблема вибору парадигми між природничо-науковим і гуманітарним типами постала нині у психології, педагогіці, а також медицині, соціології, антропології та інших науках.

Наше дослідження ґрунтується на здобутках у галузі філософії гуманітарних наук українських науковців В.Чуйка, М.Савостьянової, В.Ратнікова, Н.Буруковської, Л.Губерського, Л.Шашкової, В.Ярошовця, П.Грицаєнка. Свій внесок у становлення гуманітарно-наукової парадигми знання зробив науково-педагогічний колектив кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, досліджуючи специфіку гуманітарного знання “не лише в методологічному чи наукознавчому плані, а й ширше – як проблему пов’язану з духовно-ціннісними орієнтирами людини і культури” [1, с.4]. У цій статті ми спираємося на розуміння парадигми як сукупності соціокультурних компонентів, а не лише окремих теорій (М.Марчук, С.Мудра), що дозволяє розкрити ціннісно-сміслову визначеність предмета дослідження гуманітаристики, а також засобів його інтерпретації. І.Починок, порівнюючи, з одного боку, природознавство і математику, а з іншого – гуманітарні науки, стверджує, що “квінтесенцією гуманітарного ідеалу науковості є ідея про ціннісно-сміслову визначеність знання світу людини, аналогічна логічній доказовості та несуперечливості знання як інваріанту математичного ідеалу та досвідно-експериментальній верифікованості знання як основи епістемного ідеалу природознавства” [2, с.119].

Відзначаючи значний поступ у з’ясуванні специфіки гуманітарного знання, ми виявили обмеженість традиційного підходу до аналізу проблеми розмежування природничих і гуманітарних наук на підставі відмінностей у методах пізнання в природничо-науковій і гуманітарно-науковій парадигмах знання.

У гуманітарних науках (особливо педагогіці, психології, соціології та ін.) під парадигмою часто мають на увазі не єдину домінантну теорію, а одну з кількох провідних теорій у певній галузі чи дисципліні. Тобто припускається, що гуманітарні науки є поліпарадигмальними чи мультипарадигмальними. **Мета і завдання** цієї розвідки – визначити специфічні риси гуманітарного знання і смислові горизонти процесу його формування для того, щоб окреслити той взірець для дослідника-гуманітарія, яким він явно чи неявно керується під час дослідження свого предмету. Для цього потрібно: 1) окреслити межі парадигмального підходу в природознавстві та гуманітаристиці; 2) дати визначення поняття “парадигма” в гуманітарних науках; 3) виявити ознаки “гуманітарного повороту” в філософії та методології науки.

Тож поняття “парадигма” вживається у цій розвідці в дещо відмінному від кунівського значення. Це зумовлено тим, що в центрі уваги – гуманітарна парадигма. Сам Кун вважав, що поняття парадигми не підходить для аналізу соціальних (гуманітарних) наук. Понад те, воно може бути прийнятним для розмежування природничих (natural sciences) і соціальних наук

---

(social sciences). У соціальних науках, так само як у філософії, історії чи теології, немає заданих схем і стереотипів постановки та розв'язання проблем, сам вибір проблеми потрібно обґрунтувати і довести потребу в її розв'язанні.

Для соціальних і гуманітарних наук, від часу їх виникнення й донині, притаманний широкий вибір підходів, напрямів і течій, котрі конкурують між собою, не дозволяючи одному з них посісти центральне місце парадигми.

Розповідаючи про історію розвитку своїх ідей щодо сутності й особливостей природничих наук, зокрема фізики, Т.Кун описує стан ейфорії, який він пережив, коли познайомившись із працями М.Вебера і Е.Кассіра, виявив, що ці автори описують соціальні науки у спосіб, подібний до того, який він сам сподівався застосувати до фізичних наук. Але ця ейфорія затьмарювалася загальновизнаним поділом наук на природничі й соціальні (духовні, гуманітарні). Тобто традиційно припускалося, що між двома царинами пізнання проходить кордон, який не можна перетнути: те, що характерне для соціальних наук, не притаманне наукам про природу, і навпаки. Кун не збирався сперечатися з таким розподілом наук, але заперечував підвалини цього поділу. Зокрема він критикує твердження Чарльза Тейлора, згідно з яким відмінність між вивченням явищ природи і людських дій полягає в інтенціональності (спрямованості, навмисності) людської поведінки. На думку Тейлора, герменевтична процедура інтерпретації смислу, значення людської поведінки для розуміння людських дій, передбачає врахування культурного контексту, індивідуальних особливостей, а для вивчення об'єктів природи не потрібна герменевтична процедура, адже вони мають однакове значення для всіх ("небо однакове для всіх культур"). Саме з цим твердженням категорично не погоджується Т.Кун і обґрунтовує різне тлумачення "об'єктів" природи (взявши для прикладу, "небесні об'єкти") в різних культурах у різні історичні періоди. Науковці не просто вживають різні слова, а й наповнюють однакові, на перший погляд, поняття різним змістом.

Натомість Кун підтримує висновок Тейлора, що концепт (поняття) належить спільноті (культурі чи субкультурі) й поділяється переважною частиною її членів, а головне – передається від покоління до покоління. Проте може виявитися ситуація, коли двоє людей погоджуються щодо поняття, але не поділяють думку один одного стосовно рис об'єкта, який воно позначає [3, с.216-219].

І хоча такий висновок може привідкрити завісу між природничими і соціо-гуманітарними науками, проте, на думку Куна, є зовсім інша межа, яка відокремлює природознавство від гуманітаристики (human sciences): "природничі науки будь-якого періоду ґрунтуються на групі понять (set of concepts), яку сучасне покоління практиків успадкувало від своїх безпосередніх попередників. Ця група понять – історичний продукт, вбудований у культуру, до якого сучасних практикантів спонукає навчання, і доступний для не-членів тільки через герменевтичну техніку, за допомогою якої історики й антропологи приходять до розуміння інших способів мислення. Іноді я (Кун. – *О.Р.*) говорив про нього як про герменевтичний базис науки певного періоду, і ви могли помітити, що він має значну подібність до одного зі значень того, що я колись назвав парадигмою" [3, с.221].

Відмінність між природничими і гуманітарними науками Кун вбачає у тому, що герменевтичний базис природознавства – парадигму – науковці-практики отримують (у період нормальної науки) у спадок від своїх учителів, у той час як соціо-гуманітарні науки спонукають учених-гуманітаріїв здійснювати герменевтичну процедуру, тлумачити об'єкт пізнання знову й знову. Тобто природодослідники мають певний смисловий шаблон для розуміння процесів і явищ, які вони вивчають, а гуманітарії, навпаки, уникають будь-яких шаблонів для тлумачення предметів аналізу, намагаючись віднайти нові смисли і значення. Кун відзначає, що "ця відмінність має зворотний бік, який здається мені настільки ж вражаючим. У природничих науках практика досліджень випадково продукує нові парадигми, нові способи розуміння природи, прочитання її текстів. Але люди, відповідальні за ці зміни, не шукали їх. Реінтерпретація як результат їхньої роботи була не навмисною, часто справою наступного

---

покоління” [3, с.222]. Натомість мета соціо-гуманітарних наук – нові та глибші інтерпретації. Отже, за Куном, герменевтичний базис природознавства відрізняється від гуманітарних наук, оскільки не є “герменевтичним виробництвом”, не продукує нові варіанти витлумачення смислу. Гуманітарні науки змушені щоразу здійснювати процедуру інтерпретації, оскільки вони, можливо, не мають альтернативи. Кун висловлює глибокий сумнів стосовно того, що гуманітарні науки коли-небудь зможуть віднайти парадигму, спроможну підтримувати “дослідження з розв’язання проблем”, яка виконувала б роль алгоритму дій, шаблону пояснення тощо, як це відбувається у природознавстві на нормальній стадії розвитку. Але одразу ж суперечить собі, припускаючи, що можливо саме в цей час така трансформація “вже в дорозі” (наприклад, в економіці та психології).

Ще однією специфічною рисою гуманітарних наук Кун вважає “нестабільність об’єктів”, які вони досліджують, наприклад мінливість соціальної чи політичної системи. Ця визначальна характеристика об’єктів уваги гуманітарія вимагає від дослідника постійного уточнення та видозміни інтерпретації. На мій погляд, гуманітарії мають на меті визначення смислового потенціалу об’єкта дослідження, припускаючи наявність максимуму інтерпретацій, з якого щоразу реалізується лише одна можлива в конкретних умовах.

Гуманітарні науки схильні до запозичення термінів і концептів, адаптуючи їх до контексту своїх дисциплін. Поняття парадигми у гуманітаріїв набуває ширшого значення – це світоглядне підґрунтя пізнання й осягнення світу, в якому акумулюються життєвий досвід, ціннісно-сміслові настанови, переконання й вірування, характерні для певної культури, історичної доби, конкретного суспільства чи соціальної групи, а також спосіб мислення.

Тобто парадигма – це усталені, вивірені науковою практикою взірці пізнавальної діяльності, що формуються на широкому світоглядному фундаменті. Науковець не обмежується лише епістемологічними нормами, а враховує ціннісні настанови, які є продуктом тотальності культурного тла. Наукова парадигма внутрішньо пов’язана невидимими, на перший погляд, каналами, які живлять її, наповнюють сумірними аксіосфері культури смислами. Це дозволяє вивчати гуманітарну парадигму в широкому соціокультурному контексті, зважаючи на таку специфічну рису гуманітарного пізнання, як ціннісно-сміслову визначеність предмета дослідження та засобів його інтерпретації.

Звернімо увагу на двобічність поняття парадигмальності в гуманітаристиці. З одного боку, конкретне соціогуманітарне дослідження визначене прихильністю до певної парадигми, з іншого – соціогуманітарні науки за своєю сутністю самі є парадигмами, оскільки історично так склалося, що однією з їхніх головних функцій є формування світогляду, тобто тієї смислової матриці, в межах якої формуються стереотипи і моделі світосприйняття, світорозуміння та світоглушення. При цьому соціально-гуманітарні дисципліни діють цілком у відповідності до кунівських вимог щодо соціальної підтримки парадигми: наявність професійних організацій, які легітимують парадигму; активні лідери, які запроваджують і підтримують парадигму; наукові журнали і конференції, які підтверджують кредит довіри до парадигми шляхом обговорення й критики; зрештою, державні установи, навчальні заклади та засоби інформації, що пропагують парадигму й ін.

У процесі зміни парадигм (В.Стьопін: класична – некласична – постнекласична) вже стало загальноновизнаним говорити про ціннісні, соціально-культурні чинники їх трансформацій, зумовлені переважно індивідуальними пріоритетами і соціальними настановами, під впливом яких перебуває суб’єкт пізнання. Водночас поза увагою вчених і філософів залишився такий чинник змін наукових парадигм, як зміна самих об’єктів досліджень – від природних явищ і процесів, які в принципі піддаються механічному опису та математичній формалізації (XVII ст.), до соціальних процесів (XIX ст.), які ми здатні спостерігати зсередини у всій притаманній їм складності взаємозв’язків, багатшаровості, знехтувати якими, спростивши дослідницьку модель, видається неправомірним. Об’єкт природознавства, наприклад фізики, від самого початку дослідження протистоїть нам як невідоме *X*, відмінної природи, незбагненне через



---

непроникність у сутність, яку ми прагнемо розкрити лише за зовнішніми виявами. Об'єкт природознавства протиставлений суб'єкту як *інша* природа.

Розглянемо процес пізнання в гуманітарних науках, скажімо психології. Природа досліджуваного індивіда, очевидно, не може бути абсолютно відмінною від природи самого дослідника. Об'єкт і суб'єкт – подібні. Будь-яка теоретична модель об'єкта пізнання буде одразу сприйматися саме як *спрощена*, а тому далека від істини. Піддати її критиці може будь-яка людина, не обов'язково навіть фахівець у конкретній галузі знання, зіставивши теоретичну модель і реального індивіда – себе. Коли ми говоримо про надзвичайну складність феномену психіки порівняно з анатомічною будовою тіла, ми напевно дуже перебільшуємо, адже про тілесне здоров'я нам насправді відомо не так уже й багато, і ми так само залишаємося безпорадними у багатьох випадках тілесних недугів, як і душевних, або психічних.

Якщо скористатися термінологією І.Канта, то об'єкт природознавства доступний для пізнання лише як феномен, а об'єкт гуманітаристики – ще й як ноумен. За феноменальними виявами об'єктів зовнішнього стосовно людини світу ми можемо припустити існування сутностей – ноуменів. Конструюючи теоретичні моделі явищ природи, ми дозволяємо собі значно їх спростити, але це “не ріже око”, сприймається як нормальна методологічна процедура переходу від емпірії до теорії.

Об'єкти гуманітаристики належать до людського світу, тому є людиномірними, мають крім зовнішнього (феноменального) ракурсу ще внутрішній (ноуменальний), доступний для інтроспекції ракурс. Чи то сама людина, чи продукти її творчості, чи результати пізнання та комунікації – все це не є стороннім щодо людини. Природознавство “допитує природу”, а гуманітаристика може запитати у людини *як це і чому відбувається?* Об'єкти природознавства мовчать і не протестують, коли їх неправильно зрозуміли й проінтерпретували, людина ж б'є на сполох і опирається будь-яким схемам і моделям, тому що вони лише в якомусь аспекті правильні, але не можуть охопити свої об'єкти у повноті істини. Вірогідно, що Маркс помилявся, і Фройд помилявся, і ще тисячі дослідників людини і суспільства будуть настільки ж далекі від їх істинного пізнання, наскільки оригінальними і новими будуть їхні теорії, адже вони демонструють лиш одну з можливих інтерпретацій, а істинним залишається лише банальне й старе як світ твердження, що людина – це найбільша таємниця.

Тому, на мій погляд, проблема полягає не в тому, що експериментальні методи в гуманітаристиці не працюють, як у природознавстві, а в тому, що “атоми”, “поля” й “енергії” не можуть посперечатися з результатами експериментів і висновками з них. Коли гуманітарії кажуть, що об'єкти їхніх досліджень унікальні, неповторні, то це так само правильно як і те, що унікальним і неповторним є будь-який реальний об'єкт пізнання, а науковцям доводиться нехтувати цими індивідуальними характеристиками під час побудови ідеальних об'єктів теорій.

Ми можемо припустити, що немає відмінності в об'єктах пізнання в природознавстві й гуманітаристиці, а є відмінність у підходах до них і дозволений мірі спрощення – від мінімальної в гуманітарних науках до максимальної в природознавчих.

Якщо проаналізувати гіпотетичну ситуацію, в якій дозволено застосовувати всі експериментальні методи стосовно людини, то вчені-гуманітарії змогли б так само аналізувати і формалізувати їх результати, переводити якісні оцінки у кількісні показники, схематизувати предмети і явища тощо. Отже, відмінність між науками полягає не в самих методах пізнання, а в правомірності їх застосування. (Не випадково співзвучні російське “опыт” і українське “допит”. По-людськи здійснювати “опыты”, але не по-людськи – “допити”. Тому природу ми дозволяємо “допитувати”, а людей лише “запитувати”).

Специфіка природничих і гуманітарних наук визначається аксіологічними настановами – тими соціокультурними, людськими вимірами, на яких конститується наукове пізнання. Оскільки мова йде про сучасну науку – продукт новоєвропейської культури, то очевидно, що в ній неявно реалізуються моральні дозволи і заборони, підвалини яких закладені християнством. Тіло – мертве, душа – жива. Саме цей дуалізм лежить в основі розмежування природознавства і гуманітаристики. Об'єкти природничих (тілесних) наук від самого початку вважалися

---

“мертвими”, а гуманітарних (духовних) – “живими”. Відповідно й застосовувати методи їх досліджень дозволялося різні.

Нині ціннісні настанови наукового пізнання зазнають кардинальних змін: природа, з погляду даних сучасної фізики, космології, знову отримує статус “живої субстанції”, а не просто “мертвої матерії”. Тому правомірно, що гуманітарна парадигма може стати новою загальнонауковою парадигмою. На зміну спробам “омертвити” об’єкти гуманітаристики, визнаються потреби “оживити” об’єкти природничих наук, побачити душу й тіло, людину і природу в первісній єдності “всього з усім”. Цьому сприяє філософський підхід до науки, який вписує її в цілісність людського буття, піднімаючи питання про смисл і особливості наукового ставлення до дійсності в контексті всієї різноманітності виявів життя.

**Висновки.** Отже, підведемо підсумки. 1) Підвалини для застосування парадигмального підходу в гуманітарних науках закладені Т.Куном. 2) Однак поняття парадигми у гуманітаріїв набуває ширшого значення – це світоглядне підґрунтя пізнання й осягнення світу, в якому акумулюються життєвий досвід, ціннісно-сміслові настанови, переконання й вірування характерні для певної культури, історичної доби, конкретного суспільства чи соціальної групи, спосіб мислення. 3) Парадигмальність у гуманітаристиці має, принаймні два значення: з одного боку, конкретне соціогуманітарне дослідження визначене прихильністю до певної парадигми, з іншого – соціогуманітарні науки за своєю сутністю самі є парадигмами, оскільки однією з їхніх головних функцій є формування світогляду, тобто тієї смислової матриці, в межах якої формуються стереотипи і моделі світосприйняття, світорозуміння та світотлумачення. 4) Одна зі специфічних рис гуманітарного пізнання – ціннісно-смістова визначеність предмета дослідження і засобів його інтерпретації: гуманітарії мають на меті визначення смислового потенціалу об’єкта дослідження, припускаючи наявність максимуму інтерпретацій, з якого кожного разу реалізується лиш одна можлива в конкретних умовах. 5) Головна відмінність гуманітаристики від природознавства полягає не в об’єктах пізнання, а в підходах до них і дозволений мірі спрощення – від мінімальної в гуманітарних науках до максимальної у природознавчих. 6) У постнекласичній науці намітилася тенденція подолання світоглядної дихотомії: світ природи і людський світ (людина – суспільство – культура) взаємно зближуються, при цьому змінюються ціннісні настанови, відповідно до яких учений підходить до об’єктів пізнання, актуалізується потенціал гуманітарного знання та методології.

У цій розвідці намічено лиш один із ракурсів аналізу гуманітарно-наукової парадигми – виявлення специфічних рис гуманітаристики, перспектива дослідження якого полягає в розкритті смислових горизонтів застосування методів гуманітарних наук у природознавстві.

#### Література

- 1.Марчук М. Феномен і специфіка сучасної гуманітарно-наукової парадигми знання /Михайло Марчук, Світлана Мудра //Гуманітарно-наукове знання: становлення парадигми. Матеріали Міжнародної наукової конференції 7-8 жовтня 2011 р. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. – С.3-11.
- 2.Починок І. Особливості гуманітарного ідеалу науковості /Ірина Починок //Гуманітарно-наукове знання: становлення парадигми. Матеріали Міжнародної наукової конференції 7-8 жовтня 2011 р. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2011. – С.117-119.
- 3.Kuhn T. The Natural and the Human Sciences [Електронний ресурс] /Thomas S. Kuhn //The road since structure: philosophical essays, 1970-1993, with an autobiographical interview. Eds. Kuhn, Thomas S; Conant, James; Haugeland, John. Pp. 216-223.

#### Summary

**Ruptash O. Specificity and the Sense Horizons of Humanitarian Paradigm of Knowledge.** The article analyzes the specific features of knowledge and methodology of the humanities in compare with the science. The study is based on T.Kun's paradigm-approach. The meaning of concept "paradigm" in the humanities is disclosed. The author pays attention to features of "humanitarian shift" in philosophy and methodology of science. **Keywords:** humanitarian paradigm, methodology, scientific knowledge, the sense's determination, "humanitarian shift".

## КОНЦЕПЦІЯ НАУКОВИХ РЕВОЛЮЦІЙ Т.КУНА В КОНТЕКСТІ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

*Досліджується питання взаємозв'язку концепції наукових революцій Т.Куна і сучасної, постнекласичної раціональності. Проаналізовано методологічні та соціокультурні аспекти впливу революційних змін у науці на її структуру й динаміку. **Ключові слова:** наукова революція, парадигма, раціональність, постнекласична наука, соціокультурні аспекти науки, метафізика.*

Питання, що стосуються змін у науці, теоретичних, експериментальних, методологічних новацій, так або так поставали й по-різному розв'язувалася вже з періоду раннього Нового часу, коли наука оформилась як автономний соціальний інститут і особливий вид діяльності з пошуку об'єктивних знань і ефективного впровадження їх на практиці. Тому вважати проблему наукових змін, трансформацій, революцій винятково сучасною певно не слід. Водночас **актуальність** цих питань полягає в тому, що є підстави відносити їх до сучасного методологічного дискурсу як пріоритетні, зважаючи на те, що своє концептуальне вираження, серйозну методологічну зацікавленість у їх розв'язанні, ґрунтовну рефлексію основ – світоглядних і методологічних – наукової динаміки, зрештою, як ніколи актуальний соціокультурний контекст з усією проблематичністю глобалізаційних процесів, вони набули саме в добу постнекласичної науки і методології. Особливо треба виокремити соціальне середовище функціонування науки як вирішальний предмет уваги до наукової динаміки в сучасних умовах. Бо ж сама проблема революційних змін у науці, парадигмальних конкуренцій та соціально-психологічного тла всіх цих процесів була актуалізована Т.Куном ще тоді, коли постнекласична наука лише починала формуватися. Попри те, що Т.Кун у «Структурі наукових революцій» і в інших своїх працях звертався переважно до історії науки, що не дивно вже хоча б зважаючи на перший фах дослідника, його висновки тим не менше стосувалися радше тенденцій, що супроводжують уже сучасну нам, постнекласичну науку. Так, зміна парадигм в астрономії, механіці чи хімії яскраво проаналізована Т.Куном – це справа історії науки. Та в класичну і навіть некласичну добу розвитку наукового пізнання наука, як і суспільство, змінювалися зовсім не тими темпами, що в XX – на поч. XXI ст. Крім того, сучасні зміни чи не вперше за всю історію науки стали визначальним підґрунтям розуміння наукової діяльності й усвідомлення становища науки в актуальному соціокультурному просторі.

Враховуючи це, ставитимемо за **мету** статті дослідити ту частину питань, поставлених свого часу Т.Куном, що має прямий стосунок до сучасної методологічної та соціокультурної ситуації в науці. А це й проблема парадигмальних змін, і вплив соціально-психологічних чинників на становлення та функціонування наукової спільноти, й ірраціональні моменти переходу від однієї системи уявлень до інших. Також сюди можна віднести дедалі зростаючу залежність наукових досліджень від соціально-політичних, економічних, інших позанаукових чинників на здійснення тих або тих наукових розробок.

Згадані питання, пов'язані з дослідженням концепції наукових революцій Т.Куна, вивчалися Є.Мамчур, Є.Кузіною, В.Лекторським, Г.Кириленко, Н.Кузнєцовою, А.Нікіфоровим, Л.Марковою, О.Комар, А.Печонкіним. Постнекласичні особливості наукової раціональності були предметом досліджень В.Стьопіна, В.Ільїна, В.Аршинова, В.Поруса, І.Добронровової, М.Марчука, Л.Сидоренко та ін. Соціокультурні чинники розвитку сучасної науки перебувають у центрі уваги знов-таки В.Стьопіна, В.Швирьова, В.Ільїна, а також Н.Овчіннікова, Л.Мікешиної, Є.Комарової та ін.

В епіцентрі зацікавлень Т.Куна – процес зародження та впровадження в практичну площину нового знання в науці. Фактично зміст концепції наукових революцій розгортається в напрямку розкриття закономірностей і несподіванок переходу від звичного, усталеного,

---

парадигмального знання до знання нового, невивченого й проблематичного. Історія науки дає нам достатню кількість прикладів таких переходів. Та поза всяким сумнівом тільки наука інформаційного суспільства в усіх її вимірах, які при спробі їх артикуляції супроводжуються префіксом «пост-», якнайповніше зіткнулася з лавиноподібним зростанням масиву фактів, з відкриттям небачених доти об'єктів, з проникненням у глибину реальності мега- і мікро-, точніше, наносвіту. При цьому важливий не тільки факт ознайомлення з новими даними, непізнаними об'єктами. У концепції Т.Куна чільне місце відводиться сприйняттю й усвідомленню цієї інформації, що відкривається перед людиною в ході наукового пізнання. Яскравою ілюстрацією можуть слугувати відомі образні порівняння Т.Куном сприйняття нових фактів і явищ і пов'язану з цим зміну картини реальності в свідомості суб'єкта пізнання із стрибком, інсайтом, або зі сприйняттям за кролика того, що вважалося раніше качкою. За словами Т.Куна, «найважливіше те, що в період революцій вчені бачать нове й отримують інші результати навіть тоді, коли послуговуються звичайними інструментами в галузях, які вони досліджували до цього. Це виглядає так, буцімто професійне співтовариство в одну мить опинилося на іншій планеті, де сила-силенна об'єктів їм незнайомі, та й знайомі об'єкти постають в іншому світлі» [3, с.124]. Як науковець і історик науки, Т.Кун мав усі підстави робити такі несподівані на той час висновки. Справдитися ж цим висновкам повною мірою судилося згодом, в умовах інформаційного суспільства, коли проблемою стає вже не так пошук інформації, як її належне осмислення та розумне використання. Разом з появою нових об'єктів пізнання видозмінюються й ідеали, норми, стандарти наукової діяльності. А враховуючи значну кількість цих нових даних, стає зрозуміло, чому постнекласичну науку доречніше сприймати як процес, а не як щось усталене.

Ілюстрацією сучасних тенденцій в науці є міждисциплінарний напрям, який претендує на статус флагамена методології постнекласичного природознавства – синергетика [див.: 5]. Важлива риса цього напрямку – пошук мінливої узгодженості, єдності в розбіжностях, порядку в хаосі (як назвали свою відому працю І.Пригожин та І.Стенгерс). Ця ознака перегукується з опорою на принцип динамічності гештальту, який, нагадає дослідник синергетики В.Аршинов, зустрічається у висновках М.Полані [див.: 1]. Цей принцип ми так само можемо виявити у «Структурі наукових революцій» Т.Куна, який описує процес заміни однієї парадигми іншою як своєрідну зміну гештальту, переключення уваги на якісно інший цілісний образ предмета дослідження, побудову нової матриці його сприйняття та концептуально-інструментального відтворення: «Парадигми, – вказує він, – взагалі не можуть бути виправлені в рамках нормальної науки. Замість цього... нормальна наука зрештою приводить тільки до усвідомлення аномалій і до криз. А останні розв'язуються не внаслідок міркування та інтерпретації, а завдяки певною мірою несподіваній і неструктурній події на зразок перемикання гештальту» [3, с.135].

До ключових рис постнекласичної науки належить ідея діалогічності знання. Йдеться передусім про конструктивну взаємодію не лише як міжособистісну комунікацію, не лише як рівноправність конкуруючих теоретичних систем і моделей, але і як про діалог людини з природою вже не в статусі відповідно суб'єкта пізнання і об'єкта перетворення, а як рівноправних учасників єдиного буттєвого простору. Якщо у Ф.Бекона керівництвом до дії був заклик «Знання – це сила», то вже навіть він додавав іншу тезу: «Панувати над природою, підкорюючись їй». На практиці мотив панування та підкорення в ставленні до природи втілювався в період промислового перевороту, індустріалізації та перших наукових революцій Нового часу. Зовсім інше ставлення до довкілля диктує постнекласична раціональність, що звертається (іноді не зовсім добровільно, під впливом екологічних негараздів) до переосмислення фундаментальних засад взаємодії людини і природи, сформульованих ще в античності. Так, природа знову поступово починає сприйматись як організм, а не механічне утворення. Тому набуває нового наповнення давня ідея цілісності буття. А коли так, то в картину світу привносяться людиномірні елементи, але не в значенні егоїстичного антропоцентризму, а в розумінні відповідальної відкритості людини природі, забезпечення власних інтересів з урахуванням балансу взаємовідношень у природному середовищі.

---

Це наше звернення до екологічної забарвленості тематики постнекласичної науки, здавалося б, прямого стосунку до концепції наукових революцій не має. Проте ситуація дещо прояснюється, якщо врахувати, що саме Т.Кун був у числі перших дослідників науки, які вводили в науковий дискурс людиномірні чинники; до того ж, він представляв історичний напрям постпозитивізму, що переймався саме особливостями філософсько-антропологічних, соціально-психологічних, власне історичних детермінант наукової діяльності. Саме ці чинники в своїй багатогранній єдності й динамічній взаємодії формують те неповторне людиномірне бачення науки, яке знаходимо і в концепції самого Т.Куна, і в постнекласичній методології, зокрема в уже згаданій синергетиці, універсальному еволюціонізмі, біоетиці. До того ж саме ці ірраціональні, в розумінні класичної науки, чинники стають спонуками і рушійними силами наукових революцій, масштабних трансформацій смислів, уявлень, способів досліджень і варіантів розуміння предметів пізнання.

Саме тому класик синергетики І.Пригожин зазначав: «Опис природи – живий діалог, комунікація, і вона підпорядкована обмеженням, які свідчать про те, що ми макроскопічні істоти, занурені в реальний фізичний світ» [4, с.371]. Досягненням же Т.Куна було запровадження в науковий дискурс ідей певної обмеженості можливостей суб'єкта пізнання. Ці обмеження диктуються передусім внутрішньопсихологічними особливостями сприйняття предмета пізнання, ставлення до нього, також обраним кутом зору дослідника, його парадигмальною заангажованістю. Разом з тим, наукові революції відбуваються саме тоді, коли руйнуються стереотипи сприйняття предметів і явищ дослідниками, коли має місце перехід свідомості на інший (не обов'язково вищий, просто відмінний від попереднього) рівень усвідомлення предмета пізнання. В.Швирьов вказує на те, що «сама ідея розуму, що розвивається в своїх вихідних настановах раціональності, може бути поінтерпретована в дусі діалогу, відкритості стосовно іншої свідомості, її засад і настанов» [6, с.13].

До згаданих особливостей постнекласичної науки, наявних у висновках Т.Куна, додамо оцінку потреби нової раціональності Г.Башляром, котрий визначив соціокультурні детермінанти як визначальні для будь-якої раціональності, наукової в тому числі [див.: 2].

Наукові революції некумулятивні за визначенням. Такими вони зазвичай постають і в концепції Т.Куна. Та якщо простежити еволюцію кумулятивістських настанов в історичному розвитку філософії науки, то виявимо, що в сучасній методології дедалі меншу вагу займають строгі кумулятивістські настанови, зокрема, стосовно лінійного, прогресивного зростання наукового знання, що може тлумачитись як просте накопичення нових істинних фактів і додавання їх до вже наявних. Переживши вершину популярності в часи домінування позитивістських настанов, кумулятивізм у чистому вигляді фактично перестав бути затребуваним, а окремі слушні висновки цієї методологічної доктрини більш або менш включені в нові методологічні стратегії, для яких уже антикумулятивізм є визначальною позицією оцінки напрямку та цілей розвитку наукового знання. Звичайно, Т.Кун теж згадує про моменти кумулятивності в розвитку наукового знання, але це стосується виключно періодів панування нормальної науки, яка аж ніяк не є визначальною в його методологічній системі.

Класична наука взагалі доволі повільно змінювала свої визначальні світоглядні й методологічні засади. Постнекласика, навпаки, змінює свої пріоритети мозаїчно, дещо хаотично, що й ускладнює її дослідження, відкриваючи водночас широкий простір для раніше небаченої наукової творчості. У прикладах з історії науки, згаданих Т.Куном, йдеться, як ми вже згадували, в основному про парадигми, відкриття та революційні зміни, що мали місце в межах класичної науки. Можливо, при перенесенні тих теоретичних засад, на яких будується концепція наукових революцій Т.Куна, можна було б отримати ще новіші, оригінальніші результати.

Саме класична наука спиралася на такі, образно кажучи, кити, як експеримент і математичні засоби побудови теорії. Т.Кун же говорить, що «питання вибору парадигми ніколи не можна розв'язати винятково логікою й експериментом» [3, с.108.]. Це, з одного боку, вказує на нерозкритий навіть донині ірраціоналістичний потенціал класичної наукової раціональності, який далеко не обмежується впливом чи не єдиного в той час явного прихильника

---

іраціоналістичного тлумачення наукового пізнання – Б.Паскаля, – бо ж закономірності зміни парадигм приблизно однакові для будь-якої доби в історії науки. З іншого боку, це актуалізує проблему вибору теорії вже в сучасній філософії науки, яка після занепаду позитивізму здійснила чимало спроб розв'язати цю проблему. Відмінність сучасної методологічної ситуації від класичної в цьому відношенні полягає в тому, що зараз іраціональні чинники вибору теорії (або гіпотези), не обов'язково емпірично підтверджені й не остаточно формалізовані, стали усвідомленими і вже не сприймаються як щось цілком стороннє науковому дискурсу. Та й саме поняття дискурсу, широко впроваджуване в науковий обіг постнекласики, містить більше невизначеностей, аніж тих ознак, які дозволили б дати йому чітку дефініцію.

Цікавим є зіставлення Т.Куном теоретичного і парадигмального знання. Здавалося б, ці два поняття мали б бути тотожними. Теорія, будучи системою впорядкованого, довершеного, а отже, загальновизнаного знання, мала б диктувати зразки сприйняття, пізнання й оцінки реальності за будь-яких умов. Проте це не зовсім так, бо «не всі теорії є парадигмальними. І впродовж допарадигмального періоду, і впродовж криз, які приводять до великомірної зміни парадигми, вчені зазвичай розробляють багато спекулятивних і туманних теорій, котрі можуть самі собою вказати шлях до відкриття. Однак часто таке відкриття не є відкриттям, що повністю було передбачене спекулятивними пробними гіпотезами. Тільки коли експеримент і пробна теорія відповідають одне одному, виникає відкриття, і теорія стає парадигмою» [3, с.75-76].

Можна було б трактувати такі допоміжні теорії як гіпотези, хоча це певно зовсім не змінює суті справи, а саме тієї обставини, що парадигмальному статусу теорії передують зазвичай тривалий період скепсису та невизнання. І тільки коли знайдено експериментальні підтвердження, теорія стає загальновизнаною і тому парадигмальною. Щодо періоду невизначеності, який попервах супроводжує фактично кожен парадигмальну теорію, то постнекласична наука дає чи не найбільше прикладів таких «бродінь», блукань серед безлічі серйозних і не дуже теоретичних систем, далеко не кожна з яких здобуває визнання. В широкому розумінні вся постнекласична наукова раціональність може сприйматись як своєрідна стихія невизначеності й, можливо, як підготовка нової, масштабної загальнонаукової парадигми. У цьому теж виявилась евристична ефективність концепції наукових революцій Т.Куна в застосуванні висновків цієї концепції до умов постнекласики.

Зосередження уваги на суб'єктивно-антропологічних особливостях процесу здобуття знань у науці, Т.Кун тим самим випередив тенденції постнекласичної науки до значного розмивання надійних і чітких критеріїв об'єктивності знання. Усталені уявлення про науку як джерело й осердя істинних, об'єктивних знань про світ похитнулися. Це у свою чергу поставило під питання існування науки як окремої інституції, як автономного феномену соціокультурного життя. Саме в умовах занепаду класичних модерних і позитивістських уявлень про науку як утілення й еталон раціональності дедалі частіше звучать голоси про можливий «кінець науки».

Відповідь, можливо, можна віднайти за допомогою методологічних засобів концепції самого Т.Куна. Йдеться про розрізнення двох різновидів наукових раціональностей – тієї, що діє в нормальній науці, і тієї, що скеровує розвиток науки в період криз, появи аномалій і, врешті-решт, наукових революцій. Також можна згадати поширене в сучасній методології розрізнення контексту відкриття й контексту обґрунтування, підпорядкованих дії різних закономірностей, або виокремлення Г.Башляром двох різновидів метафізики, поширених у науковій раціональності, яка прийшла на зміну класичній – реалізму та раціоналізму. Хай там як, а протиставлення Т.Куном умов наукової творчості в парадигмальні та революційні для науки періоди має достатнє методологічне підґрунтя, евристичний потенціал і є практично ефективним при зверненні до буднів наукової діяльності. Інша справа, що в постнекласичний період розвитку вся наукова динаміка скидається радше на суцільну революцію, аніж на чергування відтінків нормальної науки і наукових революцій.

Не менш важливим внеском Т.Куна в становлення сучасної методології науки можна вважати розкриття ним метафізичних засад парадигми, а через неї і всієї науки. Формулюючи саме поняття «парадигма», він висловлює впевненість, що це є не просто сума знань,

---

загальноприйнятих в окремому науковому співтоваристві. Це є, крім того, ще й уміння послуговуватися знаннями, шляхи можливих досліджень у науковій галузі чи в науці в цілому, зрештою, світоглядний орієнтир, закладений в базисних принципах наукового знання.

Важливо вже те, що парадигма визначає коло питань, які є осмисленими в тій чи тій сфері знань, тобто поле інформації і напрями руху думки, які можуть бути досягнені людським розумінням. Можна, звичайно, закидати цьому поняттю певні авторитарні функції, що виявляються при реалізації парадигмальних настанов у практиці наукового дослідження. Та для того й існують наукові революції, щоб компенсувати можливі стагнаційні тенденції. До того ж, одна справа – критикувати парадигму за вказування єдино правильного шляху наукового дослідження, зовсім інша – визнавати незамінність парадигми при з'ясуванні того, які факти може сприйняти як значущі наукова теорія. В цьому якраз і виявляється згадана нами вже функція теорії – передбачати факти. Допомогати ж їй у цьому процесі покликана саме парадигма, доводячи тим самим ключове становище теорії в системі наукового знання і в процесі наукового пізнання.

Ще одне важливе поняття, введене Т.Куном, це дисциплінарна матриця. Вона складається з символічних узагальнень, що ними послуговується теорія, із зразків розв'язання окремих наукових завдань і, що можливо найважливіше у світоглядному відношенні, з набору сутностей, з якими співвідносяться об'єкти теорії, тобто онтологічний базис наукової теорії і парадигми. У цьому виявляється метафізична компонента концепції Т.Куна. А саме постнекласична наука ґрунтовно займається пошуками власних основ, онтологічного фундаменту власних теорій і тому, можливо, становить собою найбільш філософський період розвитку науки в широкому розумінні починаючи з античності.

**Висновок.** Отже, концепція наукових революцій Т.Куна виявляється неабияк релевантною до актуальних питань, які постають перед сучасним науковим співтовариством. Багато проблемних тверджень, загострених Т.Куном були або сприйняті постнекласичним науковим знанням, або реалізовані в практичній сфері науки, ставши наочним доведенням слушності цих тез. Так само широкими є можливості подальшого дослідження згаданих питань, хоча б урахувуючи те, що постнекласична наукова раціональність також є зразком парадигмального знання, що формується, а отже, може бути досліджена засобами методології, представленої в концепції наукових революцій.

#### Література

1. Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки /В.И.Аршинов. – М.: ИФ РАН, 1999.
2. Башляр Г. О природе рационализма /Г.Башляр //Башляр Г. Новый рационализм. – М.: Прогресс, 1987. – С. 284-327.
3. Кун Т. Структура научных революций /Т.Кун. – К.: Port-royal, 2001. – 228 с.
4. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой /И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
5. Степин В.С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция /В.С. Степин. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 743 с.
6. Швырев В. Рациональность как философская проблема /В.Швырев //Рациональность как предмет философского исследования. – М.: ИФ РАН, 1995. – С. 3-21.

#### Summary

**Roshkulets R. T.Kuhn's Conception of Scientific Revolutions in the Context of Postnonclassical Rationality.** The article investigates connection between T.Kuhn's conception of scientific revolutions and postnonclassical science methodological and socio-cultural aspects of the impact of revolutionary changes in the science on its structure and dynamics were explored. **Keywords:** scientific revolution, paradigm, rationality, postnonclassical science, socio-cultural aspects of science, metaphysics.

## ПАРАДИГМА ЗДОРОВ'Я ЛЮДИНИ З ПОГЛЯДУ СУЧАСНОЇ ГУМАНІТАРНО-НАУКОВОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

*Аналізуються передумови формування, зміст, особливості функціонування, предметна сфера, методологічний потенціал і межі застосування наукової парадигми здоров'я людини в біології та медицині з погляду новітньої гуманітарно-наукової методології. Ключові слова: гуманітарно-наукова методологія, здоров'я, людина, медицина, парадигма, постмодернізм, постнекласика, психіка, тілесність.*

**Актуальність** обраної теми зумовлена кардинальними соціокультурними, науково-технічними, екологічними та іншими змінами у світі, що негативно позначаються на індивідуальному та популяційному здоров'ї, яке має неабияку цінність як екзистенційна, сутнісна характеристика людини [див.: 2, с.5]. Ця проблема стає глобальною, тому важливо з'ясувати її філософське підґрунтя та методологічні принципи аналізу. На часі формування нового світоглядного підходу до здоров'я. Справді, життя й здоров'я людини на початку ХХІ століття стали смисложиттєво-ціннісними, екзистенційно значущими категоріями. Проблема здоров'я дедалі більшою мірою детермінує пріоритетні напрями суспільного розвитку.

З давніх давен людство не тільки ставилося до здоров'я як до найважливішої цінності, а й шукало засоби його збереження та відтворення. При цьому йшлося про гармонію чуттєво-тілесного і духовного параметрів здоров'я, що лежать в основі цілісного, гармонійного, повноцінного життя.

Проблема ще й у тому, що медицина в процесі свого історичного розвитку цілковито сконцентрувалася на відхиленнях від існуючих стандартів здоров'я, лікуючи хвороби, патології, що лавиноподібно зростають (прямо пропорційно зусиллям, які спрямовані на нейтралізацію дії природного добру). Цей шлях веде в тупик. Отже, потрібні принципово інші підходи, здатні трансформувати вихідні світоглядні настанови і вплинути на зміну наукової парадигми, прискорити процес, який уже практично розпочався та є неминучим. Головна тенденція цього процесу – так званий «антропологічний поворот», який ставить у центр уваги особистість як тілесно-духовний об'єкт наукового дослідження, спонукаючи до «переоцінки цінностей» та сприяючи ефективному практичному застосуванню медичного знання.

Саме поняття «парадигма» дозволяє виявляти ключові концепції розуміння природи людини і такого важливого її параметру, як здоров'я. «Методологічна недосконалість теорії здоров'я породжує спекулятивні ідеї оздоровлення людини за допомогою якого-небудь чинника (панацеї, бальзаму, харчової добавки і т.ін.). Немає обґрунтування оздоровчого впливу фізичного виховання, реабілітаційного напрямку медицини. Не визначено, якою субстанцією в структурі індивідуального здоров'я людина пов'язана зі способом життя. Все це гальмує розвиток таких напрямів, як диспансеризація, профілактика, фізичне виховання та знижує ефективність пропонуванних програм з підвищення якості здоров'я як окремої людини, так і населення в цілому. Тому вибір сучасного методологічного підходу у визначенні сутності й структури індивідуального здоров'я людини залишається актуальним завданням теоретичної та практичної медицини» [11].

У медицині відбуваються ті самі зрушення, що й у самосвідомості науки загалом. Захопившись практичним застосуванням досягнень науково-технічного поступу, сучасна цивілізація втратила органічний зв'язок із природою, що призвело до виникнення глобальних екологічних проблем, які виявилися нерозв'язними, оскільки характер взаємозв'язку людини з оточуючим середовищем і використовувані при цьому засоби залишаються незмінними. Окремі зусилля, спрямовані на збереження довкілля, нівелюються загальною ситуацією прогресуючого забруднення біосфери. Кожна розв'язана проблема породжує нові. Подолання проблем лише примножує їх. Усі заходи дають лише короточасний і незначний ефект.

У медицині – та сама ситуація. Вдосконалення методів лікування хворонічно хворих людей не дає бажаного результату, бо ж їхня кількість не зменшується. Стає зрозумілим: у такий спосіб не вдасться кардинально розв'язати проблему виживання людства і збереження життя. Має змінитися сама парадигма здоров'я людини.



Тож актуальність теоретичної та практичної розробки зазначеної проблеми підтверджується, по-перше, триваючими пошуками адекватних методологічних і організаційних підходів до збереження здоров'я, по-друге, фактично сформованою в сучасних умовах ідеологічною настановою на синтез природничонаукової та духовної концепцій у цілісну філософсько-антропологічну, інтегративну парадигму людського здоров'я.

**Ступінь наукової розробки** теми можна охарактеризувати як такий, що в цілому відповідає сучасному рівню розвитку науки про здоров'я людини та її методологічної бази. Про значні досягнення в дослідженні філософсько-методологічних аспектів існуючої наукової парадигми здоров'я свідчать опубліковані в останні три-чотири десятиліття філософські та наукові праці, присвячені критичному переосмисленню світоглядних основ і предметного змісту традиційної медичної парадигми здоров'я, позитивних і негативних її сторін. Це передусім роботи вчених, які переосмислювали світоглядно-ціннісні, соціокультурні та методологічні засади парадигми здоров'я в її історичній динаміці (О.Аверкіна, В.Алпатова, Т.Анісімова, Г.Апанасенко, О.Бикова, М.Бондарь, В.Буданов, Л.Вассерман, С.Громов, О.Давидова, В.Давидович, І.Добронравова, І.Лясков, О.Карташова, Л.Киященко, В.Кондратьєв, В.Коновалов, О.Князєва, В.Кулініченко, І.Лісєєв, К.Майнцер, В.Михайлов, В.Моїсєєв, З.Мухамедова, В.Мясіщев, А.Олескін, М.Попов, В.Рибін, В.Ростовцев, Л.Сидоренко, М.Сидоренко, І.Сілуянова, О.Тріфонова, А.Усачова, Ю.Хрустальов, А.Чекалов, І.Шишков, Б.Юдін).

Витоки сучасних уявлень про здоров'я людини варто шукати в історії філософії, де не важко виявити ідеї видатних мислителів, які не просто замислювалися над цією проблематикою, а й формулювали оригінальні концепції, зміст яких актуалізується в контексті сучасних викликів, розкриваючи приховані смисли. Це передусім такі філософи, як Гіпократ, Сократ, Демокріт, Платон, Аристотель, Плотін, Сенека, Марк Аврелій, Епіктет, Декарт, Лок, Ламетрі, Гобс, Бекон, Гегель, Ніцше та ін.

Сутність, особливості, різновиди парадигми здоров'я в її філософському, науковому та методологічному розумінні досліджувалися в найрізноманітніших аспектах, у тому числі й у контексті найпоширеніших напрямів методологічної думки. *Природничонаукова парадигма* представлена такими іменами, як М.Амосов, Р.Баєвський, І.Бенедиктов, І.Брехман, В.Вернадський, А.Гелен, І.Давидовський, А.Ізуткін, І.Мечніков, В.Петленко, В.Плотников, К.Тарасов, Є.Черненко, Г.Царегородцев, Теяр де Шарден. *Духовну парадигму* обґрунтовували Августин, Т.Аквінський, М.Бахтін, М.Бердяєв, О.Лосєв, І.Лоський, В.Соловйов, В.Розанов, І.Биховський, Н.Гаврюшин, П.Гайденко, П.Гуревич, Л.Жаров, В.Зеньковський, В.Зінченко, Є.Касевич, Л.Киященко, В.Круткін, І.Кучмаєва, Д.Мережковський, О.Моргунов, Є.Трубецької, Г.Тульчинський, С.Франк, С.Хоружий. *Інтегративну, філософсько-антропологічну (синтетичну) парадигму* здоров'я розробляли А.Адлер, В.Аршинов, І.Борзенко, Варела, Ю.Волков, П.Гуревич, Е.Демиденко, В.Жирнов, В.Зінченко, Е.Когай, В.Кувакін, А.Кудишин, Б.Марков, А.Назаретян, Г.Плеснер, В.Полікарпов, П.Попов, Б.Прохоров, В.Розін, С.Смирнов, А.Спіркін, Н.Страхов, С.Франк, Е.Фром, М.Шелер, Б.Юдін, С.Яковлева та ін.

Незважаючи на відзначені досягнення, **залишаються відкритими** питання, пов'язані з евристичними можливостями парадигми здоров'я у сфері філософії та методології гуманітарних наук, а саме її гуманізуючий потенціал, який може змінити життя людства у найближчому майбутньому. Саме цією обставиною зумовлено вибір теми статті.

**Об'єктом** дослідження є наукова парадигма здоров'я людини в її історичному розвитку та розмаїтості видів і форм. **Предметом** осмислення є філософсько-методологічні засади наукової парадигми здоров'я в їхньому взаємозв'язку з історичною зміною типів наукової раціональності.

**Робоча гіпотеза** зводиться до припущення, що наукова парадигма здоров'я пройшла той самий еволюційний шлях, що й наука загалом у її класичній, некласичній та постнекласичній іпостасях, які репрезентують основні етапи гуманітаризації природничонаукового пізнання, становлення інтегративної, синтетичної, цілісної наукової методології – взірця для будь-якої наукової теорії, в тому числі й концепції здоров'я, що не виключає разом з тим її специфіки, оригінальності, неповторності.

**Метою** статті є всебічне дослідження наукової парадигми здоров'я в біології та медицині під кутом зору становлення сучасної філософії та методології гуманітарно-наукового пізнання.

Відповідно до поставленої мети визначаються головні **завдання**: а) проаналізувати найвизначніші результати філософської рефлексії феномену здоров'я в історії філософсько-методологічної думки; б) дослідити специфіку та периперії наукового пізнання здоров'я в біології та медицині, що пройшли непростий шлях свого становлення; в) виявити суть і потенціал класичної медико-біологічної парадигми здоров'я, заснованої на принципах

---

природничонакової методології; г) з'ясувати передумови і причини трансформації парадигми чуттєво-тілесного здоров'я людини в аксіологічно-духовну концепцію; д) розкрити гуманітарно-ціннісні виміри посткласичної парадигми здоров'я, що постали в процесі гуманізації та гуманітаризації науки; е) обґрунтувати неминучість і методологічне значення постмодерністського парадигмального зрушення в науці про здоров'я.

**Методологічні засади дослідження.** Сама тема передбачає комплексний характер обраної та використовуваної методології. Крім загальнонаукових методів аналізу і синтезу, без яких неможливо здійснити будь-яке теоретичне дослідження, використовується метод історичної реконструкції, за допомогою якого виявляються ідейно-теоретичні передумови становлення парадигмального підходу в науці про здоров'я. Близьким до нього є герменевтичний метод, який дозволяє виявляти приховані смисли у текстах минулих епох. За допомогою структурно-функціонального методу і системного підходу передбачається розкрити єдність елементів феномену здоров'я та його функціональну цілісність. Синергетичний підхід є необхідним у дослідженні постнекласичної парадигми здоров'я, в якому виявляються закономірності самоорганізації та саморозвитку складної системи у нестабільному середовищі з урахуванням внутрішніх і зовнішніх чинників.

**Основна частина.** З огляду на те, що в сучасній філософії людина стала головною темою світоглядної рефлексії, проблема здоров'я набула метафізичної значущості, вимагаючи від медицини й інших людинознавчих наук переосмислення свого методологічного підґрунтя. Стрімко зростаючий обсяг інформації передбачає більш ефективні засоби її впорядкування, систематизації та визначення пріоритетів, які впливають з образу людини кінця XX – початку XXI століття.

У самому понятті «парадигма» неявно відображено світоглядні та соціокультурні передумови розвитку пізнавальної діяльності. Проте лише на посткласичній стадії розвитку науки вони стали очевидними. Це стосується також і наукової парадигми здоров'я людини, яка історично змінювалася. «Гуманітарний підхід як дослідницький принцип покликаний виразити ціннісно-смісловий вимір «людинознавчої» проблематики. У сфері медицини специфіка гуманітарного підходу виявляє себе передусім в акцентуації теми індивідуальної людської ситуації, освітленої особистісними смислами» [3, с.3].

Трансформація медицини й охорони здоров'я досліджується нині «як процес зміни цілісних парадигм – історично конкретних типів пізнавальної та практичної діяльності, заснованих на певних принципах і ідеалах, нерозривно пов'язаних зі світоглядними та соціокультурними настановами конкретної доби» [5, с.30].

На думку Є.Бикової, саме таке розуміння терміну «парадигма» є більш значущим, оскільки дозволяє виявляти ключові концепції розуміння природи людини та її ставлення до власного здоров'я. «Тим самим ми виходимо з поняття *парадигми як системи методологічних, аксіологічних і інших настанов, що постають у ролі взірця розв'язання певного кола завдань*. Відповідно парадигма задає певний еталон, який фіксується в основі творчого пошуку розв'язання різноманітних проблем. І це поняття, вважаємо, є евристично плідним у дослідженні проблеми здоров'я людини». І далі: «Враховуючи все вище сказане, стосовно нашого дослідження ми робимо спробу диференціації як основних підходів, так і відповідних їм «дисциплінарних матриць» природи людини і її здоров'я. Спираючись на фундаментальні концепції, що трактують сутність людини в історії західної філософської думки, ми виокремлюємо такі парадигми здоров'я: природничонаукову, духовну, інтегративну (філософсько-антропологічну)» [1, с.5].

Що стосується гуманітарно-наукового, культурологічного дослідження феномену людського здоров'я, то цей напрям передбачає з'ясування «медичних тематизацій у перспективі культурних (універсальних і регіональних) смислів. Він спирається на використання мови тих культурологічних підходів, які «працюють» зі смислами: семіотичного, феноменологічного, методу дискурсивних практик, аналітичної психології й ін. Формування проблематики культурологічних досліджень на стику різних галузей, маргіналізація дослідницького поля, перетинання різних дискурсів (етнологічного, художнього, лінгвістичного) – важлива особливість некласичної традиції філософування. Некласична думка долає розуміння людини лише як суб'єкта пізнання та втягує в аналітику буття соціокультурний контекст. У множинності позицій вона прагне зберегти принципи гуманітарного підходу, виразити ідею цілісності особистості, виявити через вибудовування різних конфігурацій знання нові культурні смисли» [3, с.3].

Варто відзначити, що саме перед лицем хвороб і смерті людина вперше стала замислюватися над питаннями смислу буття. Стародавня медицина виростала з емпіричного

---

практичного досвіду лікування та релігійно-культового світогляду. Коли ж у стародавніх Індії та Китаї з'явилися перші філософські системи, склалися передумови розвитку теоретичної медицини. Первісно вона мала синкретичний характер, оскільки філософія так само була цілісною, поєднуючи міфологічні, релігійні, життєво-практичні, морально-естетичні та перші науково-теоретичні уявлення. Так, у стародавній Індії з'явилася спеціальна книга, присвячена здоров'ю людини – «Аюрведа» (вчення про тривале життя), в якій спеціальні знання поєднувалися зі світоглядно-філософськими уявленнями, настановами на гармонію тілесного і духовного, що лягли в основу теорії та практики вдосконалення фізичної, тілесної природи людини як умови успішної духовної практики здоров'я (хатха-йога).

Давньокитайська традиційна медицина, будучи так само тісно пов'язаною з філософією, репрезентувала синтетичну медико-біологічну парадигму, в якій людина вважалася мікрокосмом. Уявлення про дві взаємопов'язані протилежні сили (*інь* і *ян*), які походять із первісної енергії *ці*, разом із фундаментальною філософською концепцією *усін* (ідея огортаючого людину і Всесвіт єдиного цілого) та концепцією п'яти першоелементів (*вода, вогонь, дерево, земля і метал*), забезпечували цілісність, універсальність і духовно-практичну значущість інтегральної душевно-тілесної концепції здоров'я, культивованої медициною та філософією.

Варто зазначити, що специфіка східного світогляду, відмінного від європейського, зумовила, по-перше, зосередженість уваги не стільки на хворобах і методах боротьби з ними, скільки на здоров'ї, його культивуванні та збереженні, по-друге, цілісне бачення людини, що не припускає редукціоністського пояснення, зведення всієї медичної проблематики до тілесності, по-третє, значущість езотеричного, втаємниченого, позанаукового знання про природу людини і правильний спосіб життя в оточуючому природному середовищі. Все це вельми актуальне в контексті сучасної філософії медицини, в умовах становлення нової парадигми.

Для давньогрецької філософії так само характерне переконання в єдності людини (мікрокосм) і світу (макрокосм), однак у сфері медичного знання воно виявилось меншою мірою, ніж у давньосхідних країнах, оскільки розмірковували на ці теми здебільшого самі філософи, а не медики, хоча були серед них і ті, що професійно займалися медициною. Так, Алкмеон, Емпедокл зробили вагомий внесок у розвиток медичного знання. Та найбільшим античним ученим, який практично створив медицину як науку, був Гіпократ, який вірив у те, що лікар-філософ рівний Богові. Його намагання перенести мудрість у медицину і медицину в мудрість свідчить про широке філософське розуміння ним природи людини та її здоров'я.

Сократ і Платон у своєму розумінні здоров'я спиралися на вчення про безсмертя душі та смертність тіла, підкреслюючи соціальну цінність і суспільне значення лікування вільних громадян. Аристотель, який був не тільки сином відомого лікаря, а й сам отримав медичну освіту, розвивав основні тези попередників, у тому числі й ті, що стосуються підтримання здоров'я та відмови від лікування калік. У працях «Про душу» та «Політика» він висловив цілу низку цікавих ідей, проте головним є пропагований ним дух строгого систематичного знання, в тому числі й медичного.

Загалом антична філософсько- та науково-медична думка попри те, що вона мала переважно метафізично-споглядальний, або, навпаки, емпіричний характер, зіграла велику роль у подальшому розвитку парадигми здоров'я. Важливим є також те, що в історію наукового медичного знання цієї доби ввійшли імена лікарів Герофіла, Еразістрата, Асклепіада, Гелена, Цельса й ін.

Середньовічна парадигма здоров'я, будучи в своїй основі християнською, має три головні виміри – тілесний, душевний і духовний, між якими постулюється глибокий трансцендентний зв'язок. Значущість першого (тілесного) виміру, незважаючи на нижчу сходинку в ієрархії цінностей, вельми висока, про що свідчить хоча б ідея воскресіння. Душевний (психологічний) вимір, який характеризує людську душу як життєву силу, дозволив глибше пояснити психічні хвороби, що важливо для психіатрії. Духовний вимір середньовічної парадигми здоров'я найважливіший, але при цьому він актуалізується лише в тісному взаємозв'язку з іншими двома вимірами – душевним і тілесним. Духовні хвороби, пов'язані з пристрастями, пороками, гріхами, є найнебезпечнішими, оскільки вони тягнуть за собою хвороби душевні та тілесні. Сьогодні, в міру зростання значущості духовного світу людини, відбувається відродження християнської традиції в медицині, до чого спонукають активні пошуки цілісного бачення людини і духовно досконалого типу сучасного лікаря.

Доба Відродження відзначилася подоланням ідеологічного диктату церкви. При цьому відродження наук і мистецтв відбувалося на тлі розмежування філософії, науки, теології. В умовах інституціоналізації теоретичного знання філософія займалася переважно духовністю

---

людини, медицина – тілесними аспектами здоров'ям. Але були й винятки, наприклад, у творчості Парацельса, де філософія і медицина постали в органічній цілісності, синтезі, що можна пояснити приналежністю мислителя до християнської традиції, згідно з якою хвора людина страждає не тільки тілесно, а й душевно і духовно.

Якщо середньовічний світогляд не схвалював анатомічні дослідження, то загальний дух Відродження та гуманізму зіграв у цьому плані стимулюючу роль. Акцент було перенесено з духовно-містичного розуміння здоров'я на його тілесний аспект. Як у свій час антична скульптура, ренесансне мистецтво (твори Леонардо да Вінчі, Везалія) перевідкрило феномен людської тілесності, проте не тільки як об'єкт естетичної насолоди, а й наукового зацікавлення. Головним же було те, що Відродження заклало фундамент для швидкого розвитку наук у XVII – XVIII ст. (доба модерну).

Новий час відзначився пошуками універсального методу наукового пізнання. Шляхи досягнення мети були різними, однак ідея науковості поєднувала різні вектори. «Незважаючи на те, що Бекон і Декарт розвивали, практично, протилежні напрями методологічної думки, вони водночас здійснили фундаментальний вплив на становлення новоевропейської наукової та філософської картини світу» [10, с.22]. Емпіричну методологію Ф.Бекон екстраполював і на медицину. Питаннями анатомії та фізіології переймався і Р.Декарт, засновник раціоналістичної методології. «Загальні гносеологічні та науково-методологічні принципи, розроблені Декартом, були практично без остачі засвоєні західною наукою (в тому числі медициною) Нового часу» [там само, с.23].

Доба Просвітництва пішла ще далі в сциєнтистсько-механістичному розумінні людини, її хвороб і здоров'я. Про це свідчать красномовна назва фундаментальної праці «Людина-машина» Ламетрі, який, однак, одним із перших висловив ідею еволюції. Матеріалістичні в основному світоглядні настанови знайшли своє відображення і в медицині, де найважливіші життєві процеси зводилися до біофізичних і біохімічних явищ. Окремі мислителі зводили душевні стани до тілесних. Так, на думку А.Леруа, душа – лиш один із модусів тіла. П.Кабаніс іще прямолінійніше висловив ідею, що мислення, будучи функцією мозку, нічим не відрізняється від секреторної функції печінки або підшлункової залози. Стан людського духу залежить від тілесного стану. Разом із тим у цей час з'явився віталізм – учення про специфічну життєву силу (*vis vitalis*), яка визначає всі життєві процеси. Це вже далеко не матеріалістичне розуміння природи людини.

Ідеалістичні засади антропології характерні для німецької класичної філософії. Шеллінг у праці «Система трансцендентального ідеалізму» намагався виявити смисл понять «здоров'я» і «хвороба», виходячи з припущення, що організм є лише родом споглядання, притаманного інтелігенції. Закони інтелігенції – це закони природи. Людський організм є відображенням інтелігенції (нашого універсуму). Почуття хвороби, на думку мислителя, виникає тільки з порушення тотожності між інтелігенцією та її організмом, навпаки, почуття здоров'я, якщо лише можна назвати почуттям абсолютно порожнє почуття, є відчуття повного розчинення інтелігенції в організмі, прозорість організму для духу. Хворий організм уже не може слугувати нам органом самоспоглядання.

Подібні погляди висловлював і Гегель. В «Енциклопедії філософських наук» він завершує свою натурфілософію питаннями медицини, хвороби, здоров'я. Пропорційність між самістю організму та його наявним буттям, коли для організму немає нічого неорганічного, трактується як здоров'я, тоді як хвороба – це диспропорція між буттям і самістю організму.

У XIX–XX ст. формується й утверджується посткласична наукова парадигма здоров'я, найбільш істотною рисою якої є плюралізм. У філософії та медицині формується широкий погляд на людину. Філософська антропологія, психоаналіз і неофройдизм, а також психіатрія та психотерапія спираються на нове розуміння взаємозв'язку психічного і соматичного в людині. Медичні поняття, дотичні до проблеми «здоров'я-хвороба», проникають у постмодерністську філософію («шизоаналіз» Дельоза і Гваттарі як умова діагностування хвороби цивілізації).

У філософії та методології науки, передусім у структуралізмі та постпозитивізмі, парадигма здоров'я набула нового трактування. М.Фуко своїми працями «Історія божевілля в класичну добу» і «Народження клініки. Археологія погляду медика» привернув увагу до соціокультурного контексту становлення нової наукової парадигми, яка змінювалася відповідно до пануючих у суспільстві уявлень про тіло. Йдеться про те, що відповідне ставлення до тіла визначає розуміння такої важливої його характеристики, як здоров'я, на що звернув увагу Д.Левін, який доводить, що медицина неухильно рухається до розуміння фізичного тіла як наділеного певним життєвим досвідом організму, без урахування якого

---

прогрес у лікуванні неможливий. «У наш час – можливо, більше ніж коли-небудь – розвиток наукової медицини і клінічної практики залежить від усвідомлення того, що значення медичного поняття «тіло» завжди походить із довільно обраного визначення. Філософ Мішель Фуко у своїх працях показував, як ланцюг різних трактувань сутності людського тіла вплинув на історію медицини, і заявляв, що якби ми простежили логіку формування різноманітних концепцій тіла, то могли б істотно прояснити історію медицини. Він називав це "хаотичною історичною структурою". Багатозначність тіла, його життя і смерті, хвороб і вад неможливо виявити й осягти доти, поки воно розглядається як усього-на-всього самодостатній матеріальний об'єкт, який спрощено розуміється в термінах механічної фізики, і вивчається окремо, поза зв'язком з оточуючим світом» [7].

Якщо в класичній парадигмі здоров'я людина поставала біологічним видом, а медицина була зосереджена переважно на «тілесності», то посекласична парадигма формується на ґрунті взаємозв'язку тілесного і духовного, що відкрило можливості для конституювання таких специфічних дисциплін, як психіатрія та психотерапія, в основу яких покладено переконання в існуванні кореляцій між психічними і соматичними змінами в організмі людини.

Нова парадигма здоров'я сформувалася всупереч звичному протиставленню матеріального та ідеального, тілесного й духовного, що вимагало надання переваги тому чи тому. «Сучасні вчені, творці Теорії фізики Матерії і фізики Духу, відкрили нову наукову парадигму, базисні тези якої стверджують, що поряд із матеріальним світом реально існує світ духовно-нематеріальний, і що в основі двох світів перебуває єдина сутність, єдина субстанція натуральної природи, що володіє властивостями як матерії, так і духу» [8].

Дискредитація механіцизму і редукціонізму в медицині (зведення людини до біофізичних і біохімічних процесів) уможливила становлення широкого та цілісного погляду на феномен людського здоров'я, в якому тілесне і душевно-духовне беруться в нерозривному зв'язку та взаємодії. При цьому тілесне зазвичай ототожнюється із соматичним, душевне – з психологічним, а духовне – з моральним [див.: 1].

Упродовж двох останніх століть медицина розвивалася в основному на ґрунті біологічного знання, не пориваючи зв'язку з фізикою, хімією та іншими природничонауковими дисциплінами, в чому немає нічого дивного, тому що людина – жива істота, хоч і наділена художньо-естетичними (чуттєвими), морально-етичними (вольовими) і раціонально-логічними (інтелектуальними) потенціями.

До ХХ століття в західній медицині (на відміну від східної) панував так званий «патоцентризм», оскільки вона спрямовувала свої зусилля в основному на хвороби і способи боротьби з ними (лікувальний аспект), а не на здоров'я та шляхи його збереження (профілактичний ефект). «Медицина цілковито занурилась у патологію, в результаті чого свідчень про саме здоров'я, його структуру, зміст, форму і технології збереження здоров'я виявилось явно недостатньо. Водночас очевидним є той факт, що зусиллями одних лише медиків, зорієнтованими на лікування, не вдається справитися з обвалом патологічних захворювань, які посипалися на теперішнє покоління. Потрібне залучення інших, принципово нових підходів» [там само].

Перенесення в центр уваги здоров'я відкрило перспективу зміни пануючої парадигми. Медицина переорієнтовується з патоцентристських настанов на здоров'яцентристські, з осмислення соматичних явищ на пізнання психосоматичної реальності. При цьому змінюється розуміння самої патології, що трактується в етимологічному своєму значенні, близькому до значення слова «пафос» (як відомо, Платон його вживав у значенні «здивування», «подив», а це, на думку Аристотеля, те, з чого починається любов до мудрості, філософія).

Коли з'ясувалося, що пояснити ментальні чинники здоров'я неможливо винятково природничонауковими засобами, розпочалися пошуки більш адекватного погляду на людину, плюралістичного в своїй основі, тому що це вимагало поєднання методів академічної та народної (традиційної) медицини, західної та східної традицій, природничонаукових і релігійних уявлень і т.ін.

Сформувалося нове розуміння хвороби і здоров'я. На відміну від усталеного визначення хвороби як стану, зумовленого порушеннями структури і функцій організму та його реакціями на ці порушення, сучасна дефініція цього поняття трактує його як цілісне біосоціальне явище, невіддільне від своєї протилежності – здоров'я, в чому проявилася древня мудрість, яка саме життя трактувала як умирання, звідки випливало, що здоров'я – це не стільки відсутність хвороб, скільки своєрідний життєвий (екзистенційний) потенціал, який вимагає постійного підтримання, культивування, збереження та примноження. «Здоров'я індивідуума – це стан оптимуму міри адаптації організму, як біопсихосоціальної істоти (системи), до умов життя в цю мить» [6, с.135].

---

В дусі синергетики здоров'я постає негентропійною характеристикою такої надскладної системи, як організм, оскільки вона здатна до самоорганізації та протистояння розсіюванню енергії. «Нині добре відомо, що життя організму відбувається у постійно високій, а часом і крайній напрузі його захисних сил, спрямованій на ліквідацію негативного впливу різноманітних патогенних чинників, на те, щоб ця їхня дія не вилилась у хворобу. І цілком природно, що ця прихована, але важка боротьба не може не супроводжуватися не лише незначними структурними змінами тканин, а й більш серйозними порушеннями, які вимагають для своєї ліквідації участі компенсаторних реакцій, тобто залучення в процес ширшого кола органів, ніж тільки ушкодженого» [9, с.120].

Якщо раніше філософією медицини була загальна патологія (в її світоглядному вимірі), то нині цю роль перебрала на себе валеологія (валеософія) – своєрідна поєднуюча ланка між новітньою медичною парадигмою та філософською антропологією. Валеологія – комплексна наука, що постала в процесі міждисциплінарної комунікації, взаємодії різних парадигм, обміну парадигмальними настановами. Причому цей обмін здійснюється «не тільки між різними природничонауковими дисциплінами, а й між ними і соціально-гуманітарними науками, формуючи ґештальт нового, більш високого рівня, що підкоряє собі й трансформує всю попередню ієрархію уявлень і образів наукової діяльності. Саме таким образом-ґешталтом сучасного наукового пізнання, у першу чергу медицини, біології, психології та соціології і постає нова парадигма здоров'я. Вона втілюється в новому науковому напрямі, що дістав назву валеологія, котра будується на використанні різних вихідних основ парадигми здоров'я, взаємодоповнюючих і конкуруючих, які часто не відповідають або навіть суперечать одна одній» [4].

Природничонаукова парадигма здоров'я ґрунтується на принципах об'єктивності, загальності, доконечності наукового знання. У процесі становлення новоєвропейської науки класичного зразка ці принципи зіграли важливу роль, адже такі провідні природничонаукові дисципліни, як фізика, хімія, біологія, саме завдяки їм отримали фундаментальні знання про світ. Але медицина не може трактувати людину лише як об'єкт, оскільки це не виправдано звужує її предметне поле, поза межами якого залишається така важлива сфера людського буття, як душа, духовність, унікальність і неповторність особливого внутрішнього світу. Тож об'єктивність і загальність у цьому випадку набувають іншого смислу. Навіть якщо становлення психології наприкінці XIX століття продемонструвало прагнення виявити моменти універсально-типового в психічному житті людини, це не дало бажаних результатів, оскільки багато його аспектів залишалися непоясненими. Екзистенціалістська філософія початку XX століття взагалі заперечувала можливість осмислення науковими засобами сутності людини. «Проте, погляд на людину переважно як на організм, поза врахуванням духовно-особистісного складника людської природи став переважаючим в академічній медицині Нового та Новітнього часу, що не завадило теоретичній і практичній медицині досягти досить і досить вражаючих результатів. Представляється очевидним, що в межах природничонаукової настанови лікарської діяльності проблема духовної культури лікаря має другорядне значення: завдання лікування тут зводиться до нормалізації функціонально-морфологічних параметрів» [10, с.72].

Природничонауковий підхід у медицині трактує людину як об'єкт серед інших об'єктів, а це, як відомо, не дозволяє бачити людину в її духовно-тілесній цілісності. Річ у тім, що тілесні патології в більшості випадків зумовлені душевними хворобами. Цілісний погляд на проблему людського здоров'я передбачає врахування нерозривного взаємозв'язку між тілесними і душевно-духовними станами людини, що свідчить про неминучість гуманізації та гуманітаризації медичної науки, яка вже не може покладатися на класичну природничонаукову методологію. «Це створює сприятливі умови для розвитку гуманітарної настанови лікарської діяльності, де особистість хворої людини, сфера її духовного життя розглядається в нерозривній єдності з її тілесністю. Гуманітарна настанова підкреслює потужне терапевтичне значення деонтологічного чинника, тобто залежності результатів лікування від мотивів лікаря, особливостей його спілкування з пацієнтом і т.ін. У цьому зв'язку можна говорити про складні передумови нового зближення медицини, теоретичної психології та філософії, а також релігійної антропології. В їхньому синтезі, очевидно, слід очікувати становлення нової цілісної концепції людини» [там само, с.72-73].

Говорячи про побудову синтетичної картини здоров'я, що відповідає сучасним уявленням про природу людини, Є.Бикова підкреслює, що здоров'я постає «як інтегративна характеристика особистості, що охоплює як її внутрішній світ, так і всю своєрідність взаємовідносин із оточенням і включає в себе фізичний, психічний, соціальний і духовний аспекти; як стан рівноваги, і водночас рухливого балансу між адаптаційними можливостями

---

людини і постійно змінюваними умовами середовища. Упродовж тривалого часу проблема здоров'я людини була особистою справою кожного, а головними причинами смерті вважались екзогенні чинники. Передчасна смерть, нетривалість життя, намагання покращити рівень життя, розвиток медицини, гуманна соціальна політика, пропаганда здорового способу життя та культивування здоров'я призвели до того, що сьогодні в розвинених країнах основними причинами смерті стали ендогенні чинники. На думку низки дослідників, глобалізація разом із новими можливостями покращення здоров'я населення водночас несе йому нові загрози здоров'ю. Людина дедалі більше залежить від медичних послуг, які не завжди ефективні. Триваюче збільшення частки штучних чинників у людському житті вносить корективи в уявлення про природу людини та її здоров'я. У цьому зв'язку ми повинні чіткіше сформулювати основні вектори здоров'я людини. Здоров'я постає інтегральною характеристикою особистості, синтезом фізичного, психологічного, соціально-культурного і духовного аспектів універсуму людини, що дозволяє їй перебувати у гармонії з оточуючим світом і самою собою» [1].

Найбільш явно і повно гуманізація та гуманітаризація медичного знання реалізувалась у такій специфічній дисципліні, як валеологія – наука постнекласичного типу, де ціннісні виміри включають у тому числі й сакральні-релігійні компоненти. В.Кулініченко справедливо підкреслює, що «наука, позбавлена християнських цінностей, може стати устремлінням до помилкових цілей. Тому окремі форми гуманітарної та моральної валеософії, ставлячи перед собою цілі, в яких відсутні християнські смисли і цінності, можуть стати “промахом” або реалізацією тимчасових, минулих ідей і цілей. З іншого боку, якщо в цих підходах є християнська орієнтація, то вони можуть стати умовами зустрічі або самою зустріччю з Істиною. Так, якщо гуманітарна і моральна валеософія, беруть моральний розвиток як норму, як дороговказну нитку й головну умову здоров'я особистості, розглядають людину як самоцінність, то християнська – додає ще й уявлення про кінцеві, абсолютні засади такого вибору. Розуміючи людину як образ і подібну Божу, вона втілює в ньому не тільки вселюдські, а й сакральні цінності, а процес розвитку (з можливими відступами і труднощами) трактує як реальний досвід наслідування Христу» [4].

Новітня парадигма здоров'я людини синтезує в собі досягнення науки медицини й інших споріднених з нею сфер емпіричного і теоретичного знання з метафізичними ідеями сучасності, що дозволяє подолати однобічності попередніх парадигм і відродити втрачений синкретизм. «У той час як класична медицина розглядала організм як частину священного цілого, елемент космологічного порядку, сучасна медицина на ранніх етапах розвитку почала ставитися до організму емпірично і вивчала його винятково як земний і анітрішки не сакральний об'єкт – зводячи тіло до ізолюваного від навколишнього світу механізму та представляючи його як щось автономне й самодостатнє. Втім, недавно сучасна медицина пізнього етапу почала повертатися до розуміння людського тіла як частини загального світоустрою. Одержуючи дедалі більше підтверджень цього погляду, вона намагається розглядати організм як саморегульовану систему, функціонування якої залежить і невіддільне від решти світу, і який відповідно може існувати тільки у постійній, психологічно опосередкованій взаємодії з комплексом культурних особливостей, історичних подій і впливів навколишнього середовища. Працюючи з цією моделлю організму, сучасна медицина пізнього етапу дедалі більше схиляється до розуміння захворювань як частини важливих епідеміологічних процесів, які належать до прикметних «економій» життєвого світу. Отже, програми наукових досліджень у сфері епідеміології нині поєднуються з програмами вивчення логіки ендокринних і імунних процесів. Так виникає потреба в постмодерністській медицині, здатній до розуміння тіла в усіх вимірах його системної цілісності» [7].

#### **Висновки.**

Історико-філософська рефлексія феномену здоров'я свідчить про те, що первісно цей феномен осмислювався синкретично, в єдності його тілесних і духовних параметрів. У процесі становлення науки Нового часу сформувалося сциєнтистське розуміння здоров'я, зосереджене винятково на тілесності. Посткласична трансформація науки та її методології демонструє новий синтез, у якому здоров'я постає гармонією душі й тіла, фізичних і духовних потенцій людини.

В ході становлення наукової методології в біології та медицині чітко прослідковується вплив домінуючої в науці механістичної картини світу в якій людина постає винятково тілесною істотою. Коли таке розуміння виявило свої недоліки й обмеження, через які наука була безсилою пояснити ментальні чинники і наслідки здоров'я, вона спробувала механістично пояснити й ці феномени, що тільки загострило ситуацію.

Домінування природничонаукового мислення не дозволяло виявляти реальні залежності між здоров'ям тіла та внутрішнім душевним станом людини, тому поступово механістична парадигма вичерпала свій евристичний потенціал, у результаті чого сформувалися передумови для зміни парадигми й утвердження нової методології.

Чуттєво-тілесна концепція здоров'я людини попри свої незаперечні досягнення виявилася неспроможною пояснити окремі явища, пов'язані з так званими «дивовижними зціленнями» і багатьма іншими практиками, які свідчили про нередукованість людини до тіла, тому вчені стали шукати інші пояснення, в тому числі й ті, що враховують аксіологічно-духовні чинники лікування хвороб і збереження здоров'я.

Зі становленням основ поскласичної науки питома вага гуманітарно-ціннісного розуміння феномену здоров'я постійно зростала, в результаті чого сформувалися доконечні й достатні передумови для зміни самої парадигми, у чому чітко прослідковується загальна тенденція до гуманізації та гуманітаризації науки, антропологізації загальнонаукової картини світу, включення в її засади ціннісної компоненти.

Постмодерністське парадигмальне зрушення в культурі та її науковій сфері зумовлене цілою низкою чинників, які сьогодні залишаються ще недостатньо вивченими, але дуже важливими з науково-методологічного погляду, тому що в них у прихованому вигляді наявні тенденції майбутнього розвитку науки про людське здоров'я, найхарактернішою рисою якої є відмова від орієнтації на єдиний взірєць і надання переваги поліпарадигмальності.

**Перспектива подальшого вивчення** цієї теми досить широка й неоднозначна з огляду на її багатогранність, а також плюралістичність інтерпретацій сутності людського здоров'я. Найперспективнішими, на нашу думку, в сучасних умовах є дослідження ціннісного потенціалу новітньої парадигми здоров'я та методів його теоретичних і практичних актуалізацій.

#### Література

- 1.Быкова Е.С. Парадигмы здоровья в контексте философской антропологии: диссертация... канд. филос. наук: 09.00.13. – Тула, 2007. – 155 с. [Електронний ресурс] /Е.С.Быкова. – Режим доступу: <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/216882.html>
- 2.Давидович В.Е. Здоровье как философская категория /В.Е.Давидович, А.Е.Чекалов //Валеология. – 1997. №1. – С.8-11.
- 3.Кириленко Е.И. Медицина как феномен культуры: опыт гуманитарного исследования. Автореф. дис... д-ра филос. наук: 24.00.01 /Е.И.Кириленко; Томский гос. ун-т. – Томск, 2009.
- 4.Кулиниченко В.Л. Валеософия и валеозитика как формы современной практической философии [Електронний ресурс] /В.Л.Кулиниченко. – Режим доступу: <http://sofy.kiev.ua/pf2/kulin.htm>
- 5.Кулініченко В.Л. Філософсько-методологічний аналіз процесу зміни парадигм у сучасній медицині та охороні здоров'я //Автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.09 /В.Л.Кулініченко; Київ. нац. ун-т ім. Т.Шевченка. – К., 2002. – 32 с.
- 6.Куценко Г.И. Активное воссоздание устойчивого здоровья /Г.И.Куценко, В.А.Пискунов, А.А.Хадарцев. – Тула, 2000. – 278 с.
- 7.Левин Д.М. Значение и история тела: Медицина постмодернизма /Д.М.Левин. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://integralportal.ru/docs/DOC-1621>
- 8.Львова О.Н. Новая научная парадигма как доказательство научности гомеопатии [Електронний ресурс] /О.Н.Львова. – Режим доступу: [http://www.polykhrest.od.ua/other/years\\_articles159.php](http://www.polykhrest.od.ua/other/years_articles159.php)
- 9.Львова О.Н.Общая патология человека /О.Н.Львова. – М., 1995.
- 10.Философия и медицина: [учеб. пособ.] /В.П.Кондратьев: Тул. Гос. Ун-т. – Тула, 2002. – 75 с.
- 11.Щедрина А.Г. Философско-методологические парадигмы в науке о здоровье человека //Медицина и образование в Сибири. – 2009. – № 5 [Електронний ресурс] /А.Г.Щедрина. – Режим доступу: [http://www.ngmu.ru/cozo/mos/article/text\\_full.php?id=379](http://www.ngmu.ru/cozo/mos/article/text_full.php?id=379)

#### Summary

**Marchuk M., Sluhenska R. Classical Paradigm of Human Health in Terms of Contemporary Humanitarian Scientific Methodology.** The article analyzes the formation, content, peculiarities of functioning, subject sphere, methodological potential and limits of use of scientific paradigm of human health in biology and medicine in terms of contemporary humanitarian scientific methodology. **Keywords:** humanitarian scientific methodology, health, human, medicine, paradigm, postmodernism, postmonoclassic, conciousness.



## ФЕНОМЕН ЕМПАТІЇ: ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОАНАЛІТИЧНИЙ АСПЕКТ

*Досліджується феномен емпатії, його природа і значення в житті людини як способу моделювання світогляду та поведінки; обґрунтовується теза про те, що емпатія має швидше егоїстичну, ніж альтруїстичну природу і базується на особистих потребах людини, яка співпереживає. Ключові слова: емпатія, співчуття, співпереживання, егоїзм, психоаналіз, особистість, філософія.*

**Актуальність** означеного дослідження зумовлена особливістю сучасних умов поступової технократизації буття, що базується на принципах споживацтва та зручності, орієнтації на раціональність, точний розрахунок, відмову від емоцій та монологічне існування, що провокують численні суперечності в усіх сферах буття людини і, як наслідок, потребують толерантності та інтеграції. Жодна з них неможлива без емпатії (від грецьк. *empathia* – співпереживання), здатності людини "вчуватися" в об'єкти природи чи мистецтва, в інших людей, аби спроеціювати себе в них, внутрішньо імітувати й, отже, розуміти [див.: 2].

**Мета** статті – проаналізувати, ґрунтуючись на певних філософських концепціях, а також обґрунтувати механізми реалізації феномену емпатії, з'ясувати як вона моделює поведінку та впливає на світогляд людини і всього людства.

Становлення суспільства – складний регресивно-прогресивний процес розвитку, що складається з численних зовнішніх і внутрішніх факторів щодо конкретного індивіда, для якого доволі важливо мати можливість підкріплювати взаємодію зі світом через чуттєвий елемент. Здатність тлумачити людські переживання за зовнішніми виявами завжди надавала людині варіації практичного застосування цієї чуттєвості. Існування емпатії як співпереживання і співстраждання визначило розвиток мистецтва і культури та зумовило модель сучасних соціальних стосунків. Попри те, що вона належала людині здавна, як необхідна ще за первісно-суспільного ладу умова спілкування, порозуміння та співпраці заради виживання, інтерес до неї як наукової категорії виник у ХХ ст., коли перед людиною постали проблеми відчуження та дегуманізації буття. Її досліджують психологія, соціологія, культурна антропологія, естетика, гносеологія, педагогіка. Тоді ж з'являється концепція "містичної партиципації" Л.Леві-Брюля, що доводила існування поряд із логічним мисленням, архаїчної реліктової емпатії [див.: 1]. Через надмірне акцентування на психологічному та ірраціональному мисленні, феноменологи вбачали в цій теорії "вчування" психологічний позитивізм, а позитивісти – містичний ідеалізм. Та внаслідок поширення тенденції психологізації наук про людину і суспільства, емпатія стає предметом наукового та філософського аналізу для екзистенціалізму, феноменології, герменевтики, представників Франкфуртської школи. Ключовими постають поняття "переживання" (Ф.Брентано, В.Дільтей, Е.Гусерль), "інтуїція" (А.Бергсон, М.Лоський), "теорія вчування" (Т.Ліппс), "емпатичне розуміння" (К.Роджерс), "уява" (М.Гайдегер), "розуміння" (Г.-Г.Гадамер), "переживання" (Г.Зіммель), "симпатія" (М.Бубер), "співчуття" (Т.Адорно), "особистісне знання" (М.Полані).

Загалом, феномен емпатії, її сутність і специфіку досліджували А.Адлер, Р.Барон, Є.Басін, Д.Бетсон, В.Бойко, Л.Божович, С.Борисенко, Г.Бук, А.Дж.Ветлізен, Т.Гаврилова, Я.Корчак, В.Куніцина, Х.Кьоглер, О.Кубанова, Дж.Лінг, Т.Маркарян, С.Марсен, А.Маслоу, Р.Маккріл, Ф.Олпорт, Т.Пашукова, К.Роджерс, В.Рябухін, Х.Стивс, С.Стайн, Д.Сміт, В.Уілмер, В.Філатов, М.Шелер, Ю.Шилков.

Феномен співчуття не обходить жодна світова релігія: буддизм, християнство та іслам вкрай позитивно оцінювали співстраждання та милосердя. Теза про те, що люди в процесі співпереживання облагороджуються й долучаються до "всесвітньої любові", зустрічається ще в Аристотеля. Він, трактуючи співстраждання, з одного боку, вказує, що завдяки йому можливе сприймання та розуміння трагедії як частини культури та її очищуючий вплив; з іншого – бачить

---

у співстражданні слабкість, яка полягає у своєрідному дуалізмі цього почуття, що виявляється в сукупності мужності та зарозумілої підкореності самому стражданню [див.: 4, с.740].

Б.Спіноза визначає співстраждання як незадоволення, що виникає внаслідок шкоди, отриманої іншою людиною [див.: 7, с.144]. Це незадоволення продукується уявою, яка за аналогією, накладає образ побаченого і подібного нам страждальця на власне Я [див.: 7, с.149]. Позбавлення від цього незадоволення приходить через благодіяння, яке фактично диктується співстражданням.

І.Кант, коли вводить поняття "категоричного імперативу", вважає, що абстрактна рефлексія – джерело істинних чеснот, отже характеризує співстраждання як явище вкрай негативне, що має наслідком слабкість, над яким, всупереч чистому розуму, тяжіє чуттєва природа людини. Проблема трансцендентального статусу здатності уявлення, визначена І.Кантом, а згодом проаналізована М.Гайдегером, передусє проблемі онтологічного статусу емпатії в екзистенціалізмі. Як "функція душі" емпатія постає буттєво-безпосередньою здатністю знати, що є Інший, а як "функція розсудку" дозволяє опосередковано дізнатися, ким саме є Інший, яким є його стан. Виходячи зі специфіки екзистенціалізму, перевага надається див.: позарозсудковій теорії емпатії, тому розглядається не емпатійний спосіб ставлення до Іншого, а первісна здатність екзистенцій "спів-бути" один з одним ще до виокремлення "іншості" як такої [див.: 6]. М.Гайдегер переконаний, що емпатія є апіорною несвідомою проекцією та намагається з'ясувати, як вона можлива. Філософ переконаний, що чиста (розсудкова) емпатія не дає можливості знати, що Інший є і чим він є. Але в умовах деформації спів-буття Я саме емпатія дозволяє дізнатися, ким саме є Інший. Вона постає способом відновлення спів-буття як здатності справжнього розуміючого буття-один-з-іншим [див.: 6].

У філософії життя А.Шопенгауера явище співстраждання займає ключову позицію. Заперечуючи здатність моралі та догматів породжувати істинну чесноту, Шопенгауер наділяє співстраждання винятковим значенням. Воно передбачає щось більше, ніж просте співчуття – добровільне прилучення до такого самопочуття, що максимально сприймає вразливість, стражденність людського життя. Вихідне поняття "волі до життя" як всеохоплюючого і невичерпного джерела страждання та її заперечення, як єдиний спосіб прийти до остаточного припинення мук, зводить співстраждання до первинної умови формування будь-якої чесноти. Інтуїтивно людина формує в собі розуміння істинних цінностей: справедливості, чистого сумління та істинної любові, що можуть народитися тільки через співстраждання. "Будь-яка любов – це співстраждання" [8, с.782]. Сутність співстраждання розкривається в усвідомленні волі до життя, що виявляється в чужому Я як своя власна воля. "Добрий живе в світі дружніх явищ: благо кожного з них, його власне" [8, с.781]. Віддаючись співстражданню, людина ставить себе на місце того, хто страждає і, співчуючи йому, усвідомлює, що ці страждання є спільними для всього людства, а отже, неминучими і для неї самої [див.: 8, с.787]. Всупереч власному егоїзму, людина в процесі співстраждання починає бачити нескінченні страждання всього живого як свої власні [див.: 8, с.787]. Коли ж людина не погоджується з таким станом речей, вона знаходить спосіб вирватися з замкненого кола волі, в процесі переходу від чеснот до прийняття аскези та самознищення. Тимчасове спасіння від мук в утвердженні волі до життя змінює спротив до її виявів, і, зрештою, повністю її заперечує. Через аскезу здобувається істинна (справжня) радість і блаженство, що супроводжують довгоочікувану смерть [див.: 8, с.791].

Тож логічно з'ясувати, чому заперечення волі до життя через аскезу і смерть, первинним збудником якої є страждання, відбувається лише від зовнішнього до внутрішнього? Бо ж якщо сприймати спільне благо і благо кожної окремої людини як своє власне, то хіба спрямування всіх зусиль заради абсолютного заперечення волі власного Я і при цьому непоширення страждання й аскези на Я-чужі, як безсумнівного каталізатора процесу духовного вдосконалення, не можна віднести до виявів егоїзму?

Ф.Ніцше, який вважав А.Шопенгауера своїм учителем, виводить з його вчення висновок: "Якщо б люди були цілком співстраждаючими, вони відбили б у своїх близьких бажання жити. Бути злим – було б істинною їх добротою" [5, с.32]. Ф.Ніцше як затятий прихильник зміщення "центру тяжіння" існування з "ніщо" на життя, погоджується із Шопенгауером щодо причин і наслідків співстраждання. У нього воно також формує нігілістичні погляди і стає мотивом для

---

самознищення. Здатність співстраждання Ніцше вважає вкрай згубною для людства. У формуванні та реалізації механізму співстраждання центральною точкою постає Я того, хто співчуває, але аж ніяк не того, хто страждає: "Зустрівся їм хворий, чи старий, чи труп і вони негайно кажуть: "Життя спростоване". Але спростовані лише вони і очі їхні, що бачать лише одне обличчя в існуванні" [5, с.31]. Відтак, "одне лице" і є їх власне Его, на яке спрямоване співстраждання, мотивоване прагненням за будь-яку ціну вдовольнити власну жагу. Ця теза простежується у Ніцше: "Ви маєте занадто жорстокі очі, і ви хтиво дивитесь на тих хто страждає. Чи не перевдягнулася лише ваша хтивість і тепер зветься співстражданням?!" [5, с.39]. Окрім того, він згадує про співстраждання як інстинкт, вказуючи на неповне розуміння тим, хто співстраждає, причин, які призводять до подібних відчуттів. Припинення дії закону природного добору як наслідок руйнування аристократичної моралі; властивість страждання бути заразливим – передаватися від однієї людини іншій, втрата життєвої енергії і депресивність – все це є результатом співстраждання.

Висновки Ф.Ніцше щодо людської природи і суспільства знайшли своє ґрунтовне підтвердження та пояснення під час клінічної психоаналітичної практики. У психоаналізі можливість емпатії є визначальною, переконаний З.Фройд, який створював, розвивав і адаптував психоаналітичні поняття, використовуючи можливості інтроспекції, в процесі якої виявляв нове розуміння окремих фактів і за допомогою емпатії мав можливість проектувати власні висновки на окремі клінічні випадки, виявляти певні закономірності та впроваджувати нові методи роботи з пацієнтами. У своїй праці "Дотепність і її ставлення до несвідомого" [див.: 11], З.Фройд дає одне з перших визначень емпатії: "Ми беремо до уваги психічний стан пацієнта, подумки переносимося в такий самий стан, намагаємося зрозуміти його, порівнюючи з нашим станом" [11, с.189]. Сутність цього визначення детально розкривається в роботах психоаналітика Хайнца Кохута [див.: 3]. Він проводить аналогію між поняттями емпатії та вікарної інтроспекції, доводить, що в цьому контексті можливість розуміння психічних фактів і процесів пацієнта, як об'єкта спостереження, зумовлена зіставленням даних особистісного, суб'єктивного інтроспективного досвіду з об'єктивними даними спостереження фізичних аспектів. Усвідомлення розуміння станів пацієнта приходить у процесі перенесення інтерпретованих зовнішніх характеристик об'єкта дослідження на власне Я, їхньої модуляції та подальшої інтроспекції в їхніх межах (яка частково є творчою діяльністю). При детальнішому аналізі принципів, за якими відбувається емпатійне розуміння, варто врахувати функцію і роль захисних механізмів Я, вперше описаних З.Фройдом, які, власне, і є фундаментом феноменів емпатії та співчуття.

У своїх психоаналітичних роботах А.Фройд [див.: 9] аналізує роль захисних механізмів, зокрема, ідентифікації, інтроекції та проекції щодо здатності людини співчувати є а також причин, які до цього спонукають [там само, с.45-49]. Тут поняття емпатії і співчуття різняться в плані усвідомлення джерела емоційних станів. Емпатія, на відміну від співчуття, здійснюється, переважно, свідомо. Психічний процес інтроекції полягає у несвідомій інтеріоризації спостережуваних властивостей певного суб'єкт-об'єкта і є примітивною формою ідентифікації, що частково усвідомлюється. Проекція діє в зворотному напрямі, вона надає можливість перенести внутрішній стан чи його окремі елементи на зовнішні об'єкти і, відтак, помилково (коли конкретному об'єкту приписують непритаманні і невластиві йому афекти, наприклад, при параноїдальній психопатії чи у людини, яка побачила поранених у катастрофі) сприймати внутрішнє як зовнішнє. Окрім випадків, коли ці захисні механізми продукують розлади особистості, вони можуть реалізовуватись як нормальні види діяльності Я та зумовлювати формування Над-Я. У психоаналізі існують різні погляди на проекцію та інтроекцію як фактори формування Я. За теорією англійської школи психоаналізу, вони постають процесами, які беруть участь у формуванні та диференціації Я від зовнішнього світу. А.Фройд вважає, що реалізація проекції та інтроекції без виокремлення Я з оточуючого середовища неможливе.

У своїх працях А.Фройд, використовує реальні приклади з власної психоаналітичної практики і демонструє істинну природу співчуття, роз'яснює мотиви, що лежать в його основі. Одним із таких прикладів може стати історія життя однієї з її пацієнток жінка, в якій рання відмова від реалізації інстинктів у формі первинних інфантильних потреб, внаслідок зовнішнього впливу, детермінувала становлення суворого Над-Я, що в подальшому визначило

---

неможливість задоволення бажань через власне Я, замість витіснення інстинктивних імпульсів, знайшла спосіб їх реалізації через механізми проєкції та ідентифікації [див.: 9, с.46]. Проєктуючи власні бажання на зовнішній об'єкт і ідентифікуючись із ним, жінка (пацієнтка) змогла задовольняти свої інстинктивні імпульси через зовнішнє Я, оскільки її Над-Я не було критично налаштоване щодо них. Фактично, реалізація чи фрустрація бажання зовнішнього об'єкта впливала на неї відповідно і вона намагалася зробити все можливе, щоб її потреби відбивалися та задовольнялися в оточуючих її людях, як і фрустрація потреби об'єкта, з яким вона себе ідентифікувала сприймалася як її власна. Отже, відмова від здійснення власних бажань і безкорисливі дії щодо певної людини ґрунтувалися на егоїстичних мотивах.

У тому, що емпатія безпосередньо залежить від особистої зацікавленості суб'єктом особою Іншого, переконаний Е.Левінас. Ідеться про ступінь "магічної" привабливості, від якої залежить рефлексивна поява емпатії чи її відсутність. У М.Бубера емпатія постає феноменом у сфері соціально-реалістичної комунікації людей, первісною симпатією, котра викликає переживання за Іншого, що тягнуть за собою онтологічну здатність суб'єктів екстатувати позачасову та позапросторову симпатію як духовне буттєве ставлення. Способом задоволення "онтологічної потреби" вважає емпатію і Г.Марсель. Для нього вона – таїнство співпереживання Іншому, що потрібне не стільки Іншому, скільки Я [див.: 6].

Феноменологи трактують емпатію в контексті аналізу проблеми інтерсуб'єктивності, як умову і можливість пізнання "чужих свідомостей". Е.Гусерль і Е.Штайн вважають, що це є перенесення смислових конфігурацій внутрішнього досвіду Я на Іншого. В процесі усвідомлення свого тіла як медіатора між Я і світом, схожості між власним тілом і тілом Іншого та на підставі цієї подібності кореляції власних переживань із переживаннями Іншого за принципом: "якщо б я був там", а моє тіло було б тілом іншого. Відтак, формула емпатії, за К.Хельдом, змінюється з "як якщо б був там" на "якщо б я був", що свідчить про егоїстичну природу емпатії. Понад те, Є.Борисов на основі пізніх праць Е.Гусерля, визначив, що за допомогою вчування знеособлені, спустошені, бездушні та нічий переживання модифікуються на такі, що безпосередньо стосуються конкретної особи. Так, емпатія-проєкція приписує Я характеристики, притаманні Іншому [див.: 6].

М.Кляйн, Н.Баргуел, Р.Грінсон розрізняли симпатію та емпатію. Симпатія полягає у здатності переживати чи страждати разом з іншою людиною, яка базується на подібності з об'єктом. Емпатія – переживання чи страждання всередині об'єкта, внаслідок чого ідентифікація здійснюється на підставі внутрішніх якостей суб'єкта (проєктивна ідентифікація) [див.: 1].

Аналізуючи явище співстраждання як різновид співчуття, варто зауважити, що страждання можна охарактеризувати як незадоволення різної інтенсивності, що може мати різне походження та виявлятися у численних формах, але, врешті, зводиться до неможливості Я втілити інстинктивні імпульси, які походять з Воно. Співстраждаючи, людина ідентифікує себе з тим, хто страждає та проєктує на нього власні бажання, прагнення і почуття. Бажання усунути причину страждання зовнішнього Я як об'єкта і змінити його незадоволення на задоволення визначається виключно суб'єктивними прагненнями. Відтак, співстраждання постає "обхідним шляхом", який уможливорює задоволення інстинкту вусупереч реальним обставинам.

Підсумовуючи, варто підкреслити позитивні та негативні сторони співчуття. Еволюція Его утворила особливі форми діяльності Я, визначивши здатність співчувати, котра, у свою чергу, опосередкувала генезу культури і соціуму. Функція співчуття відбилася на творчому потенціалі людини, її вмінні творити чуттєві образи та усвідомлювати їх інтерпретацію, дала силу для розуміння культурної спадщини людства. Емпатія підкріпила спілкування між людьми, дала можливість глибше осягнути людську природу. Однак, як і будь-які інші властивості людської сутності, співчуття має свої негативи, адже в процесі співпереживання людина ризикує розбалансувати власну психіку, отримати поведінкові девіації і навіть хвороби, втрачаючи, відтак, свою індивідуальність.

Натомість, емпатія втрачає усвідомлений компонент і переходить у несвідомий, неконтрольований афективний акт, її корисні властивості перетворюються на деструктивні і

навіть шкідливі. "Потрібно стримувати серце своє; варто тільки розпустити його, як швидко кожен втрачає голову" [5, с.63]. Надмірна співстраждальність, що проявляється в альтруїстичній поведінці (яку можна вважати певною поведінковою девіацією), фактично є лише самообманом. Правдиве *спів*-страждання неможливе за визначенням, оскільки суб'єкт керується виключно власними потягами, основним пунктом у реалізації яких є власне Я і ніколи Я оточуючих. Можливим є лише страждання, істинна причина якого полягає у незадоволенні власних потреб.

Зовнішній світ і всі об'єкти у ньому віддзеркалюються у свідомості, проходячи крізь призму Я-спостерігача і, деформуючись, набувають суб'єктивної форми, яка містить приховані бажання й прагнення. Ризикуючи життям заради іншого, людина центрує інстинктивні імпульси на Я-зовнішнього об'єкта, що створює несвідому ілюзію заміщення Я-власного Я-зовнішнім і останньому інстинктивно надається пріоритет до виживання [див.: 9, с.50]. З прадавніх часів людство керувалося жагою крові, прагненням бути жорстоким інших міститься у глибоких шарах колективного несвідомого, що формувалося й укріплювалося від покоління до покоління і є невід'ємною частиною кожної живої людини [див.: 10, с.3]. Утвердження власного Его завжди було і буде першочерговим завданням кожної людини. Немає жодного сенсу вимагати від людини того, на що вона не спроможна, а саме – "стати" на місце іншої. Співчуття та співстраждання "цивілізованого суспільства" (в сучасному розумінні) аж ніяк не є продуктом високого культурного розвитку, а лише наслідком того, що людина, порівняно зі своїми пращурами, стала значно слабшою і схильною жаліти себе. Замість повсякчасного й необґрунтованого культивування цього хворобливого потягу, кожна свідома особистість має виховувати в собі культуру почуттів, кожен дію щодо оточуючих має супроводжувати чистий розум і любов, яка вища від будь якого співчуття і почуття загалом. "Будь-яка велика любов вища від співстраждання: бо те, що вона любить, вона ще хоче – створити!" [5, с.63].

#### Література

- 1.Елеференко И.О. Синергизм эмпатии [Електронний ресурс] /И.О.Елеференко. – Режим доступу: [http://www.terrahumana.ru/arhiv/07\\_04/07\\_04\\_07.pdf](http://www.terrahumana.ru/arhiv/07_04/07_04_07.pdf)
- 2.Карягина Т.Д. Некоторые аспекты развития представлений об эмпатии /Т.Д.Карягина //Психология общения – 2006: на пути к энциклопедическому знанию. Материалы международной конференции. М.: Академия имиджологии. – 2006. – С. 373-38.
- 3.Кохут Х. Интроспекция, эмпатия и психоанализ [Електронний ресурс] /Х.Кохут. – Режим доступу: <http://www.psystatus.ru/article.php?id=343&page=2>
- 4.Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии /А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 962 с.
- 5.Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах .Ницше. – Спб.: ООО Издательство "Кристалл", 1998. – Т. 2. – 1120 с.
- 6.Пузыревский В.Ю. Феномен эмпатии в контексте современной западной философии [Електронний ресурс] /В.Ю.Пузыревский. – Режим доступу: <http://hpsy.ru/public/x2655.htm>
- 7.Спиноза Б. Этика /Б.Спиноза. – М.: АСТ, 2001. – 336 с.
- 8.Фихте И.Г. Немецкая Классическая Философия /И.Г.Фихте, А.Шопенгауер. – Харьков: Фолио, 2000. Т.2.– 832 с.
- 9.Фрейд А. Психология "Я" и защитные механизмы /А.Фрейд. – М.: Педагогика, 1993. – 144 с.
- 10.Фрейд З. Мы и смерть [Електронний ресурс] /З.Фрейд. – Режим доступу: [http://webreading.ru/sci/\\_sci\\_psychology/zigmund-freud-mi-i-smert.html](http://webreading.ru/sci/_sci_psychology/zigmund-freud-mi-i-smert.html)
- 11.Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному /З.Фрейд. – Спб.: Азбука, 2011. – 256 с.

#### Summary

**Strashkevych A., Tsyntyla O. Phenomenon of Empathy: Philosophical and Psychoanalytical Aspect.** The article investigates the phenomenon of empathy, its nature, value, and role in life of person as to the method of design of world view and conduct. A thesis considers empathy as more selfish than altruism nature and based on the personal necessities of person. Keywords: empathy, compassion, egoism, psycho-analysis, personality, philosophy.

## ПОСТНЕКЛАСИЧНИЙ ВИМІР НАУКОВОСТІ ПСИХОАНАЛІЗУ

*Досліджується специфіка науковості психоаналізу в контексті класичного та посткласичного типів гуманітарної науки, аналізується науковий потенціал класичного психоаналізу та його трансформація в руслі новітніх гносеологічних парадигм. Ключові слова: гуманітарне знання, психоаналіз, екзистенціалізм, герменевтика, структуралізм, постмодернізм, комплекс, архетип, реконструкція, евентуалізація.*

**Актуальність** осмислення цієї теми пояснюється тим, що психоаналіз, який виник на межі XIX-XX століть як психологічна та психотерапевтична наука, згодом поширюється в соціокультурному просторі в міру посилення філософсько-антропологічних факторів. Він упродовж усього цього часу залишається яскравим феноменом у культурі західної цивілізації. Це одне з небагатьох філософсько-психологічних учень, яке реально вплинуло на сучасну культуру, досить радикально трансформувало традиційну західну свідомість не лише на академічному, а й маскультурному рівні.

Окрім цього, є ще одна не менш значуща особливість психоаналізу, яка істотно виокремлює його поміж численних гуманітарних наук. Фактично впродовж усієї історії психоаналізу його супроводжує дискусія щодо його наукового статусу. Це не викликає особливого подиву, оскільки його фундатор, доктор З.Фройд привніс досить однозначно цю неоднозначність філософічності, та й філософсько-методологічності, відповідно – науковості психоаналізу. З.Фройд, як відомо, прагнув до того, щоб зробити психоаналіз наукою в дусі XIX століття – наукою, здатною встановлювати факти, пояснювати їх причини і передбачати хоча б окремі наслідки. Біля витоків фройдівського підходу – невдоволеність тодішніми концепціями свідомості, містичними, або грубо натуралістичними, причому в першому випадку позбавлялося сенсу питання про джерела свідомості, а в другому – утверджувалася жорстка залежність свідомості від зовнішніх факторів. Важливим виявом науковості психоаналізу була для З.Фрейда можливість встановлення причинових зв'язків у сфері свідомості людини та її поведінки. З.Фройд пов'язує свої уявлення про науковість психоаналізу з можливостями теоретичного опису об'єкта. При цьому, з одного боку, на рівні теорії науковість психоаналізу, вважав він, виражається у пошуку природних механізмів психіки, що функціонують за схемою накопичення та розрядки енергії лібідо і встановлення якомога більших безперервних ланцюжків у людській поведінці – з урахуванням того, що ланки, “пропущені” на рівні свідомості, можуть бути відновлені на рівні несвідомого. З іншого боку, стосовно клінічної практики, мова йде про конструювання особливої ситуації психоаналітичного лікування – штучної, чимось схожої на довгий лабораторний експеримент і у цій ситуації перенесення травматогенних емоцій хворого на лікаря дозволяє знову пережити ці емоції та звільнитися від них. І відповідно до того, як змінювалася ситуація у сфері теоретичних досліджень і клінічної практики, змінювались уявлення З.Фрейда про науковість психоаналізу.

Цей аспект психоаналізу не лише не втратив відтоді своєї актуальності, а своєрідно цю актуальність урізноманітнив, нерідко ускладнюючи її. Це зумовлено характерним для XX століття процесом як поліваріантного антропологічного пошуку, так і, зокрема, в його межах, методологічного плюралізму. Психоаналіз, який має своїм предметом унікальний феномен дослідження, а саме сферу несвідомого в людській психіці та пов'язану з цим проблему ірраціональності, став не лише привабливим “полем” для різного роду методологічних випробовувань (лінгвістично-аналітичних, феноменологічних, герменевтичних, структуралістських тощо), а й своєрідним і досить жорстким критерієм на науковість “духовних наук”. Апогеєм цього науково-методологічного процесу є, безсумнівно, сучасна постструктуралістська, ширше – постмодерністська концепція науковості, на з'ясування якої саме й спрямоване наше дослідження. Зазначимо лише, що воно обмежується вченням З.Фрейда з тих причин, що, по-перше, формат статті не дозволяє охопити надто широкий спектр психоаналізу, по-друге, фундатори

---

постмодернізму, передусім Ж.Деріда, як відомо, оцінюють історичне значення вчення З.Фрейда, (нарівні з ученнями Ф.Ніцше та М.Гайдегера) як революційні, що здійснили радикальну “переоцінку” класичної метафізики та відкрили перспективу всієї новітньої некласичної, постнекласичної і, зрештою, постмодерністської філософії.

Існує достатня джерельна база, яка дає можливість з’ясувати науковий статус психоаналізу. Передусім це першоджерела – праці З.Фрейда, низка робіт Ж.Деріди, М.Фуко, Ж.Лакана, Л.Бінсвангера, А.Грюнбаума. Тематична історіографія відкриває цілий спектр питань, пов’язаних із дослідженням наукового статусу психоаналізу. Це низка різнопланових наукових монографій і фахових статей у періодичних виданнях. На особливу увагу заслуговують дослідження Н.Автономової, О.Акімова, А.Белкіна, Д.Добродородного, В.Степанова, В.Медведєва, В.Овчаренка, А.Руткевича та ін.

**Об’єктом** аналізу є методологія класичного психоаналізу, **предметом** – постнекласична реконструкція психоаналітичного розуміння науковості. **Мета** статті полягає, по-перше, в аналізі методології психоаналізу та його наукового статусу в контексті традиційно-модерністського дискурсу, по-друге – розкритті специфіки некласичної та постмодерністської реконструкції психоаналітичного розуміння науковості.

На те, що психоаналіз має статус природничонаукової теорії, З.Фрейд наполягав завжди. Аж до кінця життя він стверджував, що саме дослідження несвідомих психічних процесів дозволяє психології зайняти своє місце в ряду природничих наук. Розум і свідомість, на його переконання, такі ж об’єкти наукового дослідження, як і інші речі, які існують поза людиною. Тому психоаналіз має повне право вважатися науковим світоглядом.

Водночас, на тлі суперечок з приводу науковості психоаналізу, така фрейдівська однозначність кидає виклик нашим звичним уявленням про науку та пізнання, змушуючи припустити, що тут ми маємо справу з абсолютно специфічним феноменом. І все ж, упродовж певного часу канва суперечок про природу психоаналізу визначалася протистоянням давно сформованих філософських позицій – позитивістської та феноменологічно-герменевтичної. По суті своїй ця опозиція сходила до суперечки пояснюючих стратегій в руслі неокантіанського протиставлення наук про природу і наук про дух. Однак у психологічному плані некласична психологія З.Фрейда стала одним із найбільш істотних імпульсів і елементів психологічної революції другої половини XIX – початку XX століття, в результаті якої сталася відносна емансипація психології від філософії, що створила передумови для переходу від філософської психології до наукової психології. Зазвичай результат цього переходу кваліфікується й описується як створення сучасної психології. Це загалом необхідне і правильне розуміння водночас є явно недостатнім, оскільки поряд із проясненням воно водночас затьмарює найголовніше – в результаті психологічної революції здійснилося формування психології як науки. Саме тому З.Фрейд, з одного боку, з повною на те підставою разом з іншими вченими (Ч.Дарвіном, Г.Спенсером, Г.Гельмгольцем, Е.Вебером, В.Вундтом, Г.Фехнером, Г.Еббінгаузом, Г.Мюллером, Ф.Брентано, О.Кюльпе, К.Левіним, І.П.Павловим та ін.) є одним із творців психології як класичної науки. З іншого ж боку, саме ідеї З.Фрейда значною, часом і вирішальною мірою зумовили нове розуміння предмета, цілей, завдань і функцій психології та детермінували її сучасну (“нелінійну”) структуру. Важливим результатом діяльності З.Фрейда став перехід від одномірної моделі психіки і психології свідомого до багатомірної динамічної моделі психіки (несвідоме – підсвідоме – свідоме) та поєднаної з нею багатомірної моделі організації сучасного науково-психологічного знання на засадах некласичних і постнекласичних форм науковості та раціональності.

Справжній початок наукової діяльності полягає швидше в описі феноменів, а потім – у переході до гуртування, класифікації та встановлення їх зв’язків. Навіть на стадії опису неможливо уникнути застосування певних абстрактних ідей, отриманих з різних джерел і безумовно не одного лише досвіду. Так, за Л.Бінсвангером, “психоаналіз – це наука, що пояснює психічні феномени шляхом зведення цих феноменів від самого початку до їх інстинктивного компоненту... Феномени, які пояснюються в психоаналізі, ніколи не можуть бути редуковані нижче рівня інтенціональності” [2, с.61]. Цілком очевидно, у З.Фрейда феномени свідомості зводяться до інстинктів, теж інтенціональних. Було б неможливо звести ці феномени до іншої групи, або різновидів феноменів свідомості, що всі психічні акти засновані на перетвореннях психологічної тенденції, сутність якої передбачає свідомість і можливість

---

самосвідомості. Бо тоді просто самоспостереження будь-якої людини було б, в принципі, достатнім, щоб довести чи спростувати гіпотезу. “Інстинкти повинні брати початок у несвідомому, щоб виконати свою пояснювальну роль зведення феноменів і у такий спосіб дати можливість їм поглинатися передбачуваними силами, мотивами і законами, які ними керують” [там само]. Отже, за Л.Бінсвангером, психоаналіз – це пояснювальна система, яка залишається вірною основній вимозі науки з часів Галілея і Декарта в тому відношенні, що вона усуває “Я” і свідомість зі сфери дослідження. Оскільки її предметом є “Я” і свідомість, феномени, з якими вона зіштовхується, повинні бути значною мірою збережені в цілісності. Основною вихідною ланкою психоаналізу, отже, стає правило для зведення феноменів до такого виду інтенціональності, в якому акцент спрямований не обов'язково на діючу силу “Я”. Такий вид інтенціональності запозичується з поняття біологічної теорії, поняття інстинкту.

Однак **екзистенціалізм**, запозичаючи в психоаналізі такий вид інтенціональності, своєрідно трансформує його. Привнесене з психоаналізу уявлення про до- і не-рефлексивну сферу переживань особистості, несвідоме психічне стає вмістилищем екзистенції, сферою справжнього і безпосереднього ставлення людини до світу. Ці ідеї знаходять відображення в екзистенціальному психоаналізі, до якого себе відносили Ж.-П.Сартр, Л.Бінсвангер та ін. Крім того, у такий філософській інтерпретації несвідоме людини набуває знаково-символічної значущості й стає фундаментальною підставою інтерсуб'єктивності, взаємодії індивідуального і загального, універсальних соціальних і культурних структур, особистісних смислів і дій.

Розширюючи соціально-екзистенційний компонент психоаналізу до його методологічного характеру, він, у такий спосіб, вписується в сучасну культуру як її **герменевтика**. Для герменевтики вчення про несвідоме та мистецтво тлумачення його символіки стають підставою для побудови методології пізнання знаково-символічної природи буття особистості в суспільстві та культурі, що відкриває перспективи для інтеграції різних напрямів дослідження людини, суспільства і культури в єдину картину світу. Ю.Габермас називає психоаналіз “глибинною герменевтикою”, П.Рікьор пише про “фройдівську герменевтику”. Іншими словами, психоаналіз сам є моментом розвитку культури, оскільки інтерпретація, яку він дає людині, є безпосереднім і вельми істотним внеском у культуру як ціле. Завдяки психоаналізу інтерпретація стає моментом культури. Інтерпретуючи світ, психоаналіз змінює його. Ця особливість психоаналітичного вчення багато в чому визначила й неоднозначний процес його інтеграції в корпус наукового знання. Можна погодитися з П.Куттером у тому, що психоаналітичний метод “подібно до медалі має дві сторони, обидві з яких лицьові, а саме – розуміння пояснення”.

Науково-методологічна невизначеність психоаналізу посилюється в структуралізмі й особливої гостроти набуває в постструктуралізмі та постмодернізмі як його світоглядно-методологічному обґрунтуванні. У творчості Ж.Лакана завдяки синтезу теоретичних і методологічних основ психоаналізу та **структуралізму** знайшло реалізацію одне з найважливіших відкриттів соціально-гуманітарного пізнання ХХ століття – предметно-матеріальна реальність сучасної людини стає вторинною стосовно реальності символічної, що знаходить вираження в мові, сфері міжіндивідуальної комунікації: “Символи й справді облуплюють життя людини густою мережею: це вони ще раніше його появи у світі поєднують тих, від кого судилося йому відокремитися “за плоттю”; це вони вже до народження його привносять разом із дарами зірок, а то й з дарами фей, обриси його майбутньої долі; це вони дають слова, які зроблять з нього сповідника чи відступника і визначають закон дій, що будуть переслідувати його навіть там, де його ще немає, аж до життя за гробом, і це завдяки їм кончина його отримає свій смисл на страшному суді” [1, с.32].

Криза структуралізму як строгої методології гуманітарних наук чи не найбільшою мірою в структуралізмі К.Леві-Стросса призвела до того, що через цілий пласт літературно-мистецьких інновацій постструктуралістського характеру постмодернізм перебирає на себе відповідальність за формування нової гносеологічної парадигми.

З постмодернізмом пов'язують усі, як позитивні, так і негативні явища, які виявились у другій половині ХХ – і вже початку ХХІ століть. Постмодернізм – це те поняття, яке допомогло зрозуміти, розцінити, пояснити та по-новому представити окремі загальні тенденції в культурі, соціальному та політичному житті сучасного суспільства. Постмодернізм – це та теорія, що дала обґрунтування цим тенденціям, довела необхідність перегляду постулатів модерну та



---

створення власних ідеологічних орієнтирів. Під впливом постмодернізму кардинально змінилося сприйняття світу, людини, філософії, науки, культури та життя загалом. Серед численних культурних проєктів, на яких постмодернізм досить радикально вплинув і впливає, це – роль і значення підсвідомих факторів як історичних, лінгвістичних, політичних, та багатьох інших психологічних регулятивів у житті індивіда і суспільства загалом.

Філософсько-методологічний контекст постмодернізму полягає в тому, що він формується під впливом, з одного боку, філософських ідей Людвіга Вітгенштайна, а з іншого – Жака Деріди. Точками дотику й перетину філософських програм “пізнього” Л.Вітгенштайна і Ж.Деріди є: а) заперечення “метафізики” як синоніма теоретичної філософії з власною самостійною раціональною системою категорій, з притаманною їй системою раціонального світогляду і відповідними претензіями на розробку та законне використання загальнофілософської методології; б) “антисциєнтизм”, спрямований не тільки проти абсолютизації претензій науки на домінуючу роль у системі людських знань, а й проти оцінки науки як парадигми побудови філософії і водночас проти раціональної “метафізики” як законодавця наукового знання і знання взагалі. Ключовою методологією реалізації цілей Л.Вітгенштайна стає метод філософської терапії, а у Ж.Деріди – метод деконструкції. Згідно з Л.Вітгенштайном, філософія – це не теорія, а діяльність, смисл якої полягає у виявленні “мовних аномалій”, “хвороб мови”, під якими слід розуміти сам стан теоретичної філософії. Щодо Ж.Деріди, то його метод “деконструкції” покликаний виявити неспроможність тієї парадигми дослідження і розуміння мови, що склалася ще в античності, згідно з якою на підставі хибного пояснення співвідношення між усним мовленням і писемною мовою склалася “метафізика” з характерними для неї логоцентризмом і уявленням про об’єктивність наукового знання. Саме в цьому руслі Ж.Деріду приваблює класичний психоаналіз, особливо в тому вимірі, де він засвідчує “надлом” класичної науковості, метафізики, за те, що він знімає жорсткі кордони, які логоцентризм встановлює між відомими опозиціями: нормальне і патологічне, буденне і піднесене, реальне і уявне, звичне і фантастичне.

У своїй “деконструкції” традиційної філософії Ж.Деріда, звертаючись до психоаналізу З.Фрейда, виявляє інтерес передусім до проблеми несвідомого, яке у філософії свідомості посідало найскромніше місце. Однак у тлумаченні несвідомого він істотно розходиться з З.Фрейдом, вважаючи, що той загалом залишається в рамках метафізики. З.Фрейд багато в чому розглядає несвідоме як систему, допускає наявність так званих “психічних місць”, можливість локалізації несвідомого. Ж.Деріда ж, натомість, прагне рішуче позбутися подібної метафізики. Як і все інше, він позбавляє несвідоме системних властивостей. Воно не має якогось певного місця, водночас перебуваючи скрізь і ніде. Несвідоме постійно втручається у свідомість, викликаючи в ньому своєю грою хаос, позбавляючи його уявної прозорості, логічності та самовпевненості.

Деконструкція Ж.Деріди як своєрідний його методологічний дискурс полягає в тому, щоб віднайти у “вченні про науку” З.Фрейда такі його елементи, які не структуруються в його наукову систему, тобто, за його методом провести операцію “структуральності структури”. У праці “Фрейд і сцена письма”, що має концептуальний характер і до якої сам автор неодноразово звертається при черговому аналізі творчості З.Фрейда, Ж.Деріда пояснює: “Наші претензії досить скромні – віднайти у текстах Фрейда декілька опорних пунктів і, не претендуючи на системність, виокремити в психоаналізі все те, що не вміщується в рамки логоцентризму, оскільки вони обмежують не лише історію філософії, а й становлення “гуманітарних наук”, включаючи відомий тип лінгвістики” [4, с.337]. Те, що “не вміщується в рамки логоцентризму”, тобто не відповідає строгій науковій системності й становить у науці, за визначенням К.Леві-Стросса, “скандал”, є у З.Фрейда, на переконання Ж.Деріди, метафоричними моделями, які, зрозуміла річ, не можуть бути серйозними аргументами на користь класичної науковості, адже “наполегливість, з якою він удається до метафор, робить загадковим саме явище, яке ми вважаємо відомим, іменуючи його письмом. Тут, можливо, й виникає певний рух, невідомий класичній філософії – рух між імпліцитним і експліцитним” [4, с.338].

Особливий інтерес викликає у Ж.Деріди фрейдівська теорія сновидінь. Можна сказати, фрейдівське розуміння “роботи сну” дуже близьке до того, що Ж.Деріда вкладає в поняття “археліст”: те й те по суті становить основу всіх психічних процесів і водночас вони не зводяться до якої-небудь конкретної форми психіки. Водночас Ж.Деріда і тут вносить істотні

---

корективи у концепцію З.Фрейда. При тлумаченні снів психоаналіз багато в чому залишається в рамках традиції. Ж.Деріда приймає “науку про сні” З.Фрейда, але виключає з неї те, що стосується смислу. Як модель аналізу сновидінь і всієї психіки він приймає, але вважає, що поліцентризм психічних процесів несумісний з лінійним розгортанням вербальних уявлень.

Таке “прояснення” науковості психоаналізу Ж.Дерідою має, знову ж таки, свою традицію в аналітичній філософії. Л.Вітгенштайн у своєму “Трактаті” писав, що “філософія – не теорія, а діяльність... Результат філософії – не якась кількість “філософських висловлень”, а прояснення висловлень” [див.: 5, с.55]. Відповідно, в контексті постмодерністської і значною мірою сучасної філософії науки варто “делімітувати” фрейдівський психоаналіз на предмет його науковості з позиції двох способів його тлумачення – класичного і посткласичного. Як посплює цю ситуацію Ж.Деріда в своїй програмній праці “Структура, знак і гра в дискурсі гуманітарних наук”, існує “два способи тлумачень тлумачення, структури, знаку та гри. Перше тлумачення прагне, або намагається розшифрувати певну істину, або первень, не підпорядкований ні гри, ні порядку знаку... Друге тлумачення, відсторонившись від первня, утверджує гру... Це друге тлумачення тлумачень іде шляхами, вказаними нам Ніцше...” [3, с.425]. Якщо тут заручатись авторитетом Ж.Деріди, то, нині прийнятні обидва методи гуманітарних наук. “Сьогодні, – резюмує Ж.Деріда, – існує чимало ознак, які вказують на те, що ці два тлумачення тлумачень (повністю несумісні одне з одним, незважаючи на те, що ми відчуваємо і їх одночасність і поєднуємо у певному незрозумілому симбіозі) роблять між собою галузь, яку прийнято називати (хоча це далеко не безперечно) галуззю гуманітарних наук” [там само].

З позиції такої амбівалентної природи науковості гуманітарного знання проблема науковості психоаналізу отримує достатню аргументацію і в контексті інших постмодерністських учень. Якщо взяти, приміром, методологічну стратегію М.Фуко, його метод евентуалізації, то він своєрідно розширює цей контекст. Найперше, що характеризує метод евентуалізації, “це – розрив (переривання) самоочевидності. Це означає робити видимою сингулярність у місцях, де має місце спокуса покликати історичну константу, безпосередню антропологічну рису, чи очевидність, яка сама нав’язує уніформу для всього” [6, с.98]. Не вдаючись у детальний аналіз наукового “статусу” природи “фрейдівських” комплексів несвідомого, чи “юнгівських” архетипів колективного несвідомого в людській психіці, достатньо лише перейнятися завданням наукової аргументації щодо сумісності тріадичної природи несвідомого у вченні З.Фрейда з бівалентною природою несвідомого у вченні К.-Г.Юнга, не кажучи вже про такий аналіз їх структур. Тим не менше, вони успішно співіснують у сфері гуманітарних наук, вони не є ні тотожно, ні відмінно детермінованими, як це зумовлено класичною наукою, вони співіснують, як сказав би Ж.Дельоз, у “розрізненні”, чим і засвідчують специфіку науковості гуманітарного знання, психоаналітичного зокрема.

**Висновки.** Психоаналіз є частиною науки, а тому він може бути включений до наукового світогляду. Свої відкриття З.Фрейд порівнював не з філософськими вченнями, а з відкриттями Н.Коперніка і Ч.Дарвіна. Як спеціальна наука, як галузь психології – глибинної психології, чи психології несвідомого – психоаналіз абсолютно не здатний сформулювати власний світогляд, він повинен запозичувати його з науки. З.Фрейд вважав психоаналіз частиною науки, і якщо дотримувався будь-якої філософської традиції, яка стосується психоаналізу, то це була традиція матеріалізму і натуралізму. В цьому контексті можна говорити про певну “методологію щеплення” психоаналізу в структуру окремих дисциплін, коли концептуальні й методологічні напрацювання в галузі психоаналітичних досліджень доповнюють уже існуючі, дозволяючи більш повно представити картину фрагмента пізнаваної дійсності (тут можна навести яскраві приклади зі сфери соціальної психології та соціології, політології та психології влади, антропології, педагогіки, менеджменту).

Водночас, у руслі формування новітніх гуманітарних методів пізнання, феноменологічно-екзистенціалістської, герменевтичної, аналітичної, структуралістської й особливо постструктуралістської технік, психоаналіз розкриває свій потенціал у контексті некласичних форм наукової раціональності, нового методологічного значення та специфіки гуманітарної науковості. Відповідно, у міру того, як методологія гуманітарного знання буде самовизначатись у своєму науковому “статусі”, буде вирішуватись проблема науковості психоаналізу.

### Література

1. Автономова Н.С. Рассудок. Разум. Рациональность /Н.С.Автономова. – М., 1988. – 287 с.
2. Акимов О.Е. Правда о Фрейте и психоанализе /О.Е.Акимов. – М.: Изд-во Акимова, 2005. – 279 с.
3. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук /Ж.Деррида //Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М.: “Прогресс”, 2000. – С.407-426.
4. Деррида Ж. Фрейд и сцена письма /Ж.Деррида //Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. – М.: Прогресс, 2000. – С.336-378.
5. Заїченко Г.А. Постмодернізм: ключові ідеї В.Вітгенштейна і Ж.Дерріди /Г.А.Заїченко //Філософська і соціологічна думка. – 1992. – № 4. – С.45-60.
6. Фуко М. Вступ. Проблема методу: інтерв'ю з Мішелем Фуко /М.Фуко //Після філософії: кінець чи трансформація? – К., 2000. – С.91-109.

### Summary

**Kozmuk Y., Traichuk A. Postnonclassical Dimension of Scientific Psychoanalysis.** The article investigates the specific scientific psychoanalysis in the context of classical and post-classical types of humanities, scientific analysis of potential classical psychoanalysis and its transformation in terms of new epistemological paradigms. Keywords: humanitarian knowledge, psychoanalysis, existentialism, hermeneutics, structuralism, postmodernism, complex, archetype, reconstruction, eventualization.

УДК 316.1: 316.4: 316.3

© Михайло Рябінчук  
Національний технічний університет України  
«Київський політехнічний інститут»

## СОЦІАЛЬНИЙ КАПІТАЛ ЯК ДОСЛІДНИЦЬКА ПРОГРАМА: ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ

Пропонується реконструкція логіки кореспондування між різними теоріями соціального капіталу, що мають спільне «ядро». Окреслено основні проблеми і перспективи концептуалізації соціального капіталу як дослідницької програми. Наведено ідеально-типові визначення поняття, похідні від твердження про те, що різні форми інвестицій у соціальні зв'язки уможливають отримання вигод у майбутньому. Ключові слова: дослідницька програма, концептуалізація, соціальний капітал, соціальні науки.

В дискурсі соціальних наук поняття «соціальний капітал» репрезентується серією різних і конкурентних теорій, кожна з яких пропонує власну пояснювальну схему та засоби операціоналізації. При цьому існує поширене конвенційне уявлення про те, що у різних дослідженнях ідеться зрештою про один і той самий феномен. Тобто є певні підстави вказувати на те, що існує єдине теоретичне ядро різноманітних концепцій соціального капіталу. Гіпотетично, таким ядром може слугувати твердження про те, що соціальні зв'язки індивідуального чи колективного дієвця здатні приносити вигоду відповідно до логіки капіталу<sup>1</sup> як самозростаючої вартості. Інакше кажучи, різні форми інвестицій у соціальні зв'язки уможливають отримання вигод у майбутньому. Втім, різноманітні варіанти теорій соціального капіталу не доходять спільного знаменника в тому, якими є ці інвестиції (моральними, емоційними чи такими, що стосуються безпосередньої розбудови особистих мереж), а також щодо того, хто отримує користь (індивідуальний дієвець, група, спільнота, суспільство). Дослідження соціального капіталу як поняття і теорії ґрунтуються на роботах П.Бурдьє, Дж.Коулмана, Р.Патнама, серед українських дослідників слід відзначити доробок О.Демківа.

<sup>1</sup> У цьому випадку про капітал повинно йтися в метафоричному розумінні, до того часу як не буде дане строге політико-економічне трактування можливості соціального капіталу. Для політичної економії поняття соціального капіталу на позір виявляється оксюмороном. Уже з Марксової теорії відомо, що капітал є передусім соціальним відношенням, а отже, не може не бути соціальним.

---

**Метою** статті є реконструювання логіки кореспондування між різними теоріями соціального капіталу, що мають спільне «жорстке ядро», скориставшись при цьому методологією дослідницьких програм І.Лакатоса.

Перевага підходу І.Лакатоса, що долає межі лінійності позитивістського верифікаціонізму чи фальсифікаціонізму К.Попера, полягає в реалістичному описі історії дослідницьких програм, ураховуючи нелінійну конкурентність теорій, результатом якої буде як модифікація «захисного поясу» гіпотез, позитивної та негативної евристик, так і реконструкція «ядра». Методологічна настанова на дослідження не розрізнених теорій, рамки яких не завжди піддаються окресленню та з'ясуванню, а на дослідницькі програми, як зв'язні об'єкти наукових оцінок, спрямовує на цілісне дослідження складної багатоманітності концепцій соціального капіталу. Крім того, методологія дослідницьких програм дозволяє врахувати часткову автономію прогресу теорії від емпіричних фактів.

За І.Лакатосом, дослідницька програма може бути логічно розділена на «жорстке ядро» (вихідні метафізичні принципи як щось незаперечне для прихильників програми за їх методологічною конвенцією), що містить у собі «позитивну» і «негативну евристику», і гнучкий «захисний пояс» гіпотез, який приймає на себе удар спростувань. «Захисний пояс», що комбінує в собі твердження ядра з допоміжними засновками є динамічно змінним, натомість «ядро» є відносно сталим утворенням [5, с.361].

Проте це лише підсилює необхідність: звернутися до розрізнення нормативних і позитивних теорій, викриття ідеологічних диспозицій учасників дискурсів і пошуку повернень і відсилань до класиків<sup>1</sup>. Постульований **об'єкт** дослідження – дослідницька програма соціального капіталу в її багатоманітності підпрограм – чинить опір раціональному досягненню якраз з огляду на окреслені вище моменти: нормативні вимоги теорій, що часом приховуються за позитивними вислідами (особливо у межах пояснень, здійснених на основі нормативно ангажованої неокласичної економічної теорії), потужні ідеологічні конотації (у стосунку до проектів неоліберальних політик) та активний діалог з класикою, що від початку заснування дослідницької програми слугує засобом її легітимації в дискурсі соціальної науки.

Плідним є досвід аналізу методологом економічної науки М.Блаугом теорії людського капіталу [1, с.317] як феномену, гомогенного за походженням (через приналежність до сім'ї неотеорій капіталу<sup>2</sup>) до соціального капіталу. Гомологічність дослідницьких програм соціального капіталу та людського капіталу полягає також в їх спільній спорідненості з метапрограмою неокласичної економічної теорії<sup>3</sup>. Ядро програми людського капіталу – твердження про те, що індивіди (попри витрати ресурсів на задоволення теперішніх потреб) здатні інвестувати їх у себе (своє здоров'я, освіту, пошук кращого місця роботи, інформацію) з метою отримання доходів (матеріальних і символічних) у подальшому. Спорідненість програм соціального й людського капіталу помітна у взаємоперетині ідей «ядра» (для соціального капіталу це будуть інвестиції у мережі чи довіру, тобто структурний або культурно-символічний його складники). Проте такий взаємоперетин ядер свідчить і про конкуренцію програм, спочатку непомітну, тобто таку, що

---

<sup>1</sup> Теза про центральність класиків у цілому заперечується позитивістською орієнтацією на пошук «емпіричного базису» теорій. Утім опертя на класиків залишається імперативним для соціальної науки. Реалістична реконструкція феноменів в історії соціальної науки вимагає постійної уваги до прихованого чи відкритого внутрішнього діалогу з класикою, де поряд з оперттям на емпіричний базис відшукується легітимність нових теорій [див.: 7, с.11].

<sup>2</sup> Соціолог Н.Лін визначає групу теорій, що виростають з політико-економічних уявлень про капітал, розширюючи та дроблячи зміст цього поняття – неотеоріями капіталу. До їх числа варто віднести теорію фізичного, людського, культурного, символічного, соціального капіталів та ін. Виникнення концепцій відбувалося на різному теоретичному ґрунті, утім, приблизно в один і той самий період – починаючи з останньої чверті двадцятого століття, що створило хвилю захоплення «капіталістичною» термінологією в соціальних науках і призвело до виникнення щоразу нових подекуди доволі екзотичних форм капіталу [див.: 14, с.8].

<sup>3</sup> Попри всі ухили в бік соціології чи політичної науки, дослідницька програма соціального капіталу залишається в руслі неокласичної економічної теорії або ж її критики. Проте нам видається доречним говорити винятково про вибірккову спорідненість. Глибина інтеграції та визнання теорій соціального капіталу як невід'ємної частини неокласичної ортодоксії значно менша ніж у випадку з теорією людського капіталу. Застосування поняття соціального капіталу неокласиками чи натхненними ними авторами з соціологічного табору теорії раціонального вибору, свідчить про недостатність теорії людського капіталу для пояснення того, як соціальна організація (в т.ч. знання та мережеві ресурси) модифікує господарські порядки. Тому соціальний капітал радше потрібно описати як підпрограму «нової економічної соціології», розбудованої не на основі неокласичного канону.

---

приховується за ідеєю взаємодоповнення<sup>1</sup>. Осьова ідея такої концептуалізації капіталу полягає в тому, що дієвець (власною волею, чи під тиском зовнішніх культурних норм/санкцій) здійснює вибір, раціональність якого обґрунтовується отриманням користі в майбутньому, а отже, зберігається родова модель теорії раціонального вибору.

«Захисний пояс» дослідницької програми людського капіталу представлений значною кількістю теорій, зокрема застосованих до сфери освіти. Проте властива неокласичній економічній теорії настанова методологічного індивідуалізму (інвестиції в людський капітал – предмет індивідуального раціонального вибору) призводить до обмеженості теорії, що не може дати адекватних пояснень, наприклад, у випадку, коли системи освіти чи охорони здоров'я реалізуються державою<sup>2</sup>. Проблемним моментом перевірки теорії також є оцінка не грошових (символічних і мережових) інвестицій і доходів від отримання освіти, що так чи інакше включається в розрахунок дієвців<sup>3</sup>. Отже, дослідницька програма людського капіталу зустрічається як з труднощами емпіричної перевірки гіпотез, так і з фальсифікацією своїх тверджень сторонніми теоріями і фактами, зокрема теоріями соціального капіталу.

Соціальний капітал є одним із принципово контраверсійних концептів, проте це не означає, що дослідники просто не можуть дійти згоди щодо нього. Радше потрібно розрізнити ядро концепту, яке, залишаючись усталеним, дозволяє з різних позицій говорити про один і той самий феномен, і багатоманітності концепцій соціального капіталу, що вказують на різні шляхи, в яких поняття може бути зрозумілим і розкритим [див.: 9, с.14]. У такому випадку «соціальний капітал» можна порівняти з надзвичайно суперечливими, але майже загальноприйнятими поняттями свободи, рівності, справедливості, нормативний зміст яких є зрозумілим лише на позір, чи навіть з такими поняттями, як держава, влада чи ідеологія.

Соціальний капітал є предметом багатьох дискусій у межах соціальної науки. Спираючись на підхід, запропонований Д.Кастіліоне [9, с.14-16], спробуємо підсумувати аргументи, претензії та упередження різних сторін у кількох пунктах:

- Соціальний капітал – поняття, що окреслилося нещодавно, чим і викликана його внутрішня невизначеність і суперечливість. Річ у тім, що жоден концепт не виникає готовим, а подолання внутрішніх суперечностей і труднощів у визначенні є способом інокорпорації нових понять до теоретичного дискурсу. Те що соціальний капітал доповнює, повторює або ж відсилає до вже відомих понять і категорій є лише свідченням того, що поява нового поняття не призводить до одночасної диференціації окремого поля дослідження.

- Соціальний капітал відсилає до чогось конкретного, замість того щоб фігурувати як узагальнена абстракція. Абстрактне застосування загальної ідеї соціального капіталу – соціальні відносини як індивідуальний чи колективний ресурс – вірогідно призведе до висновку, що будь-який наслідок соціальних взаємодій може бути витлумачений як соціальний капітал. З цих міркувань поняття соціального капіталу повинно бути жорстко обмеженим, аби не розчинитися в абстракціях.

- Дискусійним моментом є застосування соціального капіталу в конкретно-соціологічних поясненнях як причини чи наслідку тих або тих соціальних явищ (особливо це стосується схем пояснень макрорівневих наслідків соціального капіталу). Таке використання потребує прояснення механізмів, за якими діє соціальний капітал послідовно від мікрорівневих взаємодій

---

<sup>1</sup> Типовим прикладом тут буде стаття класика теорії соціального капіталу Дж. Коулмана під назвою «Капітал людський і соціальний» [3]. Утім, ще Г.Лурі показує, що поняття людського капіталу є недостатнім для пояснення причин економічної нерівності расових меншин, пропонуючи поняття соціального капіталу.

<sup>2</sup> Індивідуальний розрахунок витрат/доходів від освіти – прийнятна модель для США, де є лише незначна частка фінансованих державою освітніх програм. Отже, без урахування фактора державної освітньої політики прогнозувати попит на освітні послуги відповідно до схеми, запропонованої теорією людського капіталу, видається неможливим. Саме тому, як зазначає М.Блауг, більшість емпіричних робіт, присвячених попиту на освіту, здійснювались у США [див.: 1, с.323].

<sup>3</sup> Як засвідчує підхід П.Бурдьє, конверсія форм капіталів є складним і непрозорим процесом, відмінним у різних культурно-інституційних та мережових умовах. Концепція соціального капіталу виявляється більш пластичним і багатофакторним інструментом оцінки «неринкових» вигод та інвестицій.

---

до макрорівневих ефектів і навпаки<sup>1</sup>, що дозволить уникнути змішання причин і наслідків явищ. Якщо цього не буде досягнуто, то соціальний капітал виявиться доволі оманливим зв'язком. Безумовно, що таке прояснення є необхідним і для операціоналізації поняття.

• Окрім описового, поняття соціального капіталу має також нормативний характер. Соціальний капітал у нормативному плані має змішані наслідки, що зумовлює питання про можливу «темну сторону» соціального капіталу. Нормативна дискусія про соціальний капітал безперечно виникає внаслідок подвійності його існування як приватного та публічного блага й, отже, виходить на вимір співвідношення партикулярного та універсального. Наявний нормативний контекст є як вагомим приводом для урізноманітнення теоретичних схем (у яких дослідники намагаються або уникнути нормативного виміру, або ж виправдати його теоретичну адекватність), так і небезпекою ангажованих інтерпретацій.

• Дискусійним є зрештою питання про те, чи може бути соціальний капітал названий власне капіталом. Тут проблема постає в переважній метафоричності вживання цього поняття більшістю дослідників, які нехтують вимогою теоретичної строгості. Соціальний капітал часто вживається синонімічно до інших, цілком незалежних понять, таких як громадянство чи спільнота. Така метафоричність, що супроводжується довільним розмиванням змісту поняття, сприяє виходу за межі власне наукового дискурсу, лише підсилюючи ефект мінливої інтелектуальної моди, яка підхоплюється ширшою публікою. Критика такої метафоричності вжитку є особливо інтенсивною з боку представників економічної теорії, які вказують на те, що соціальний капітал не може бути проаналізований подібно до економічного в межах теорії капіталу.

Досліджуючи можливості комплементарності різних підходів до соціального капіталу, М.Пелдем зауважує, що застосовність поняття соціального капіталу залежить від того, наскільки обґрунтованою є думка про те, що під множиною різноманітних дефініцій покоїться спільний феномен. У такому випадку загальне визначення може постати лише конвенційною проблемою. Понад те, як наголошує дослідник, «однією з найбільших чеснот соціального капіталу є те, що він близький до того, щоб стати спільною концепцією для різних соціальних наук» [15, с.630]. Відповідно до відомого визначення М.Пелдема, що намагається виявити базове загальне розуміння феномену, соціальний капітал – це «соціальний клей», що забезпечує та спрощує кооперацію індивідів з їх власного бажання (тобто на основі інтерналізованого контролю чи раціонального інтересу), або за рахунок зовнішнього тиску групи [15, с.630]. Ще одна важлива проблема, до якої долучається М.Пелдем, – розрізнення «доброякісного» і «злроякісного» соціального капіталу, з безперечною перевагою першого як серед публічного обговорення, так і в межах академічної спільноти [15, с.634]. Винайдена форма «доброго» соціального капіталу опиняється в зручному становищі, протиставляючись «жорстким» формам економічного капіталу індустріального капіталізму, які породжують класовий конфлікт і нерівність. Отже, ніби й сам капіталізм «гуманізується», позбавляючись жорсткого конфліктного осердя. Ця філософсько-історична ідеологема резонує з міркуваннями Р.Інгледарта [див.: 13] про ціннісний зсув від матеріалістичних до постматеріалістичних цінностей у зрілому індустріальному суспільстві. Поміщений у контекст постматеріалістичних цінностей «соціальний капітал» на позір є беззаперечним благом. Окрім того, емоційне забарвлення у використанні поняття соціального капіталу відчувається в протиставлені «жорстких» понять математизованої економічної науки (це стосується в т.ч. й людського капіталу) більш «м'яким» соціологічним. Поза наївною прогресистською філософією історії та емоційними сплесками, що супроводжують міждисциплінарний синтез у соціальній науці, проглядаються реальні проблеми дослідницької програми, пов'язані з тим, що, по-перше, соціальний капітал аж ніяк не є переважно «добрим», і, по-друге, сумнівно, що такий «шкідливий» соціальний капітал сприятиме розвитку.

Попри широкі можливості, що їх пропонує дослідницька програма соціального капіталу, та постульовані багатообіцяючі ефекти цього соціального феномену<sup>1</sup>, не зникає проблема

---

<sup>1</sup> Подібна загальна модель соціологічного пояснення пропонується, наприклад, представниками соціології раціонального вибору Дж.Коулманом і Г.Ессером та відома як «ванна Коулмана» (вдало узагальнена М.Гацковим [див.: 2]).

демаркації, концептуалізації та операціоналізації. Задаючись питанням про те, як можна виміряти соціальний капітал, зважаючи на існуючу багатоманітність підходів і численність визначень, Я. ван Дес пропонує застосувати підхід сходження «від низу догори» (bottom-up approach) [10, с.151]. Справді, замість того, щоб безперспективно шукати номінальне визначення (і єдино відповідну йому операціоналізацію), доцільніше буде знайти спільні риси різних концептуалізацій – разом із цим визначити характер ядра концепту. Навіть просте порівняння визначень, даних авторами засновкових для дослідницької програми соціального капіталу концепцій П.Бурдьє, Дж. Коулмана та Р.Патнама, призводить до висновку, що феномен соціального капіталу поєднує водночас структурний аспект (мережі зв'язків) і культурні аспекти (цінності, норми, довіру тощо). Якщо розуміння структурного складника соціального капіталу як соціальних мереж є більш-менш однозначним, то у випадку культурно-символічної надбудови не йдеться про певну гомогенність. Як вказує Я. ван Дес замість культурного аспекту соціального капіталу окремі автори говорять переважно про когнітивний аспект, утім не враховуючи того факту, що культура передбачає також афективне та нерациональне [10, с.170]. Так, Т.Гарфам, операціоналізуючи соціальний капітал, повертається до питань теорії, вказуючи, що вимірювання надає перспективу розрізнення структурного і когнітивного соціального капіталу [11, с.4]. При цьому структурний соціальний капітал відображатиме зв'язки між індивідами в межах спільноти, а когнітивний вказує на «дух спільноти» (sense of community). У першому випадку йдеться про те, що люди роблять (тобто як діють, розбудовуючи мережі зв'язків, інакше кажучи, ідеться про патерни взаємодії), у другому – про те, що вони відчувають (отже, мова йде про довіру, взаємність, тобто певні властиві індивідам когнітивні диспозиції). Хоча Т.Гарфам, розділяючи різні аспекти соціального капіталу, тим самим наділяє їх окремим існуванням, поза зв'язком структурного базису і культурної, ментальної чи когнітивної надбудови. Звідси і висновки дослідниці, зокрема наслідки структурного соціального капіталу пов'язані з фізичним здоров'ям, а когнітивного – з ментальним. Виокремлення когнітивного компоненту соціального капіталу загалом властиве дослідженням у галузі громадського здоров'я.

У будь-якому разі аналітичний поділ різних аспектів важливий не тільки для вимірювання соціального капіталу, а й для розуміння того, як насправді діє цей феномен. При цьому до усвідомлення диференціації структурного та культурного аспектів соціального капіталу слід додати те, що робить його відповідним метафорі капіталу як «самозростаючої вартості», а саме потребу в інвестуванні заради отримання вигоди в майбутньому та функціональне пояснення його наслідків (наприклад, контроль над соціальним капіталом знижує ціну трансакційних витрат). Утім, іншою стороною диференціації аспектів є примноження понять, що викликає сумніви в монолітності дослідницької програми. Наприклад, М.Пелдем говорить про три «родини» концепцій соціального капіталу, інтелектуальна взаємодія між якими набуває форми гри «дилема в'язнів» [15, с.629]. М.Пелдем вказує на три напрями, дослідницькі результати яких в певних моментах виявляються взаємосуперечливими: два з них стосуються розрізнення структурного і культурного аспектів соціального капіталу – відповідно це (1) концепції мереж і (2) довіри, третій – зосереджується на функціональних наслідках<sup>2</sup> – це уявлення про те, що (3)

<sup>1</sup> Наприклад, Р.Патнам наводить доволі вражаючий перелік позитивних наслідків, що, на його думку, продукуються соціальним капіталом: «соціальний капітал робить нас розумнішими, здоровішими, забезпеченими, багатшими, здатними до врядування справедливої та стабільної демократії» [16, с.290].

<sup>2</sup> Два останні з зазначених напрямів безпосередньо стосуються поняття довіри. Довіра крім того, що постає епіфеноменом соціального капіталу в другому підході, слугує спрощенню співпраці в третьому (без довіри співпраця ускладнюється, обмежується й здорошується потребою у постійному моніторингу дій інших, адже лише найпростіші прозорі трансакції можуть здійснюватися без довіри). Утім, потрібно зробити два уточнення: по-перше, частіше за все йдеться про взаємну довіру, по-друге, доцільним є розрізнення поміж генералізованою довірою (фактично анонімною довірою до Іншого поза межами найближчого оточення) і спеціалізованою довірою (тобто обмеженою певним колом індивідів або інституцій). Спеціалізована довіра є передусім мережевою довірою: інформація про надійність того чи того індивіда отримується з особистої мережі, де циркулюють репутації. Тоді як генералізована довіра не має очевидного мережевого підґрунтя і корениться в культурно-символічних системах. Зрозуміло, що будь-яка

соціальний капітал спрощує співпрацю [див.: 15, с.629]. Спробуємо вслід за М.Пелдемом навести ідеально-типові визначення, характерні для цих підходів. При визначенні за функціональними наслідками, соціальний капітал виявляється в здатності певних груп чи окремих дієвців добровільно співпрацювати заради досягнення спільних цілей у більш або менш інституалізованих рамках взаємодії. При визначенні через «довіру» соціальний капітал є запасом довіри (у більшості випадків взаємної) групи чи окремих дієвців до інших (наскільки широким є коло інших – визначає рівень генералізації довіри, від якого й залежатиме якість соціального капіталу), або ж рівнем індивідуальної вигоди від довіри соціального оточення. В обох випадках очевидно є певна неухвага до структурного рівня соціального капіталу, хоча і вдало підкреслюються видимі наслідки на культурно-символічному рівні, поєднані поняттям довіри. Відповідно до мережевого підходу соціальний капітал є залученістю дієвця в мережі зв'язків різного рівня щільності або ж тими вигодами (у формі потенційних або реальних ресурсів), які дієвець може отримати з цих мереж. Тут так само потрібно засвідчити близькість до визначення на основі довіри, адже спеціалізована довіра є мережевим феноменом, а отже, переваги, здобуті на підґрунті соціального капіталу як довіри є мережевими перевагами.

Не зважаючи на позірну суперечність підходів, дослідження зберігають певну формальну цілісність, що підкріплюється сподіванням на те, що М.Пелдем назвав «мрією про соціальний капітал», цебто всі різноманітні визначення і підходи унаочнюють лише різні аспекти одного феномену. Інша справа, чи має ця мрія реальне підґрунтя, на що М.Пелдем відповідає ствердно. Будучи лише поверхнево не очевидним, між унаочненими підходами існує концептуальний зв'язок.

**Висновок.** Сучасний стан дослідницької програми соціального капіталу засвідчує тенденції до консенсуального формування конструкцій ядра, що включають твердження: по-перше, про наявність і відмінність структурного та культурного аспектів феномену та різних рівнів функціонування (тобто вказують на його спосіб існування і структуру); по-друге, вказують на спосіб функціонування та наслідки – соціальний капітал передбачає інвестування з метою отримання вигод у майбутньому. Проте це не дозволяє дійти єдиного резюмуючого визначення, що змушує до розширення «негативної евристики» твердженням, цебто поняття визначається своїми функціями<sup>1</sup>, а отже, не потребує консенсусу щодо дефініцій. Свідченням цього є те, що більшість робіт, які мають стосунок до соціального, капіталу містять попередні зауваги про наявність широкого кола альтернативних визначень феномену, або ж навпаки – негативну оцінку туманності та невизначеності поняття<sup>2</sup> чи його закоріненості в дискурс практичних політик як «модного слівця» (buzzword) [див.: 8, с.24]. Вдало підкреслює висунуту нами ідею спільного «ядра» дослідницької програми за умови відмінних тлумачень стратегій розбудови «захисного поясу», метафоричний опис сучасного стану дебатів про соціальний капітал, запропонований Ф.Адамом і Р.Ронцевічем, цебто «соціальний капітал є генотипом з багатьма фенотипами» [6, с.158]. У будь-якому разі для теорій соціального капіталу традиційний шлях операціоналізації і наступних емпіричних перевірок навряд чи застосовний. Цей шлях

---

генералізація має обмежену універсальність у рамках певного ціннісно-нормативного консенсусу. Рівні генералізованої та спеціалізованої довіри, як правило, знаходяться в оберненопропорційному відношенні.

<sup>1</sup> Функціоналістські тлумачення соціального капіталу утруднюють задачі емпіричної перевірки. Вимірювання соціального капіталу за його наслідками (чи за вторинними параметрами) іноді призводить до тавтологічних інтерпретацій. Адже, як зазначає Я. ван Дес, «допоки наслідки використовуються як індикатори соціального капіталу, соціальний капітал не може бути використаний для пояснення цих наслідків» [10, с.153]. Зрозуміло, що тавтологічні наслідки та циркулярні пояснення не розширюють евристичний потенціал дослідницької програми, а вказують на перспективу дегенерації.

<sup>2</sup> М.Роче зауважує, що теорії соціального капіталу претендують на вплив на соціальні політики попри те, що не мають внутрішньої узгодженості [17, с.107]. Не зважаючи на це приклад теорій соціального капіталу добре засвідчує принцип часткової автономії теорії від наслідків фальсифікацій чи верифікацій, запропонований І.Лакатосом, а також теоретичних рамок політичних програм (інтерналізованих політичними дієвцями) від емпіричної реальності, в якій вони здійснюються. Вдалий приклад наводить П.Кутуєв: наголошуючи на тому, що «владарювання ідей не лише впливає на наше визначення предмета дослідження, власне воно структурує уявлення про соціальні проблеми, формуючи політичні й управлінські підходи до їх розв'язання, кшталтуючи у такий спосіб політичну та соціо-економічну динаміку» [4, с.27] він вказує на міркування К.Хея з приводу того, що ідея глобалізації оперує автономно від емпіричних вимірів глобалізації як такої [12, с.202].



---

передбачає попереднє отримання апіорного визначення та побудову на його основі операційних параметрів. Специфіка розвитку дослідницької програми соціального капіталу унеможливорює цей шлях через принципову амбівалентність поняття і визначення. А отже, доцільно звернути увагу на пораду Я. ван Деса: «ми не можемо просто дискутувати про різноманітні операціоналізації соціального капіталу і давати оцінку їх валідності та надійності, допоки ми не знатимемо обставин, в яких концепт використовується, і задач, що поставлені до виконання» [10, с.154]. Визначення та операціоналізація соціального капіталу є контекстуально залежними, і цей висновок є вкрай важливим для успіху чи неуспіху спроб застосування концепцій в нових умовах.

### Література

- 1.Блауг М. Методология экономической науки, или Как экономисты объясняют /Марк Блауг. – М.: НП «Журн. Вopr. экономики», 2004. – 415 с.
- 2.Гацков М. Соціологічний аналіз і логос. Експланаторна схема аналітичної соціології /М.Гацков //Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2011. – №4. – С.143-161.
- 3.Коулман, Дж. Капитал социальный и человеческий //Дж.Коулман //Общественные науки и современность. – 2001. – № 3. – С.122-139.
- 4.Кутуєв П.В. Концепції розвитку та модернізації в соціологічному дискурсі: еволюція дослідницьких програм [Текст] /П.В.Кутуєв. – К.: Сталь, 2005. – 499 с.
- 5.Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ /Имре Лакатос //Избранные произведения по философии и методологии науки. – М.: Академический Проект; Триеста, 2008. – С.281-476.
- 6.Adam F. Social Capital: Recent Debates and Research Trends /F. Adam, B. Roncevic //Social Science Information. – 2003. – № 42/2. – P.155–158.
- 7.Alexander J.C. The Centrality of the Classics /Jefrey C. Alexander //Giddens A., Turner J.H. Social Theory Today /Anthony Giddens, Jonathan H. Turner. – Stanford University Press, 1988. – P.11-58.
- 8.Bjornskov C. Measuring Social Capital: Is There a Single Underlying Explanation? Working Paper 03-5 /C. Bjornskov, T. Svendsen. – Aarhus: Department of Economic, 2003. – 39 с.
- 9.Castiglione D. Introduction: Conceptual Issues in Social Capital Theory /Dario Castiglione //The Handbook of Social Capital. – NY: Oxford University Press. – 2008. – pp. 13-21.
- 10.Deth Jan W. van. Measuring social capital /Jan W. van Deth //The Handbook of Social Capital. – NY: Oxford University Press. – 2008. – pp. 122-150
- 11.Harpham, T. Measuring Social Capital of Children. Young Lives Working Paper 4 /Trudy Harpham. – London: South Bank University, 2002. – 14 с.
- 12.Hay C. Political Analysis /Colin Hay. – N.Y.: Palgrave, 2002. – 314 p.
- 13.Inglehart R. Culture shift in advanced industrial society /Ronald Inglehart. – Princeton University Press, 1990. – 484 p.
- 14.Lin N. Social Capital: A Theory of Social Structure and Action /N. Lin. – NY: Cambridge University Press. – 2001. – 278 p.
- 15.Paldam M. Social Capital: One or Many? Definition and Measurement /M. Paldam //Journal of Economic Surveys. – 2000. – № 14 (5). – P. 629-653.
- 16.Putnam, Robert D. Bowling Alone /Robert D. Putnam. – Simon and Schuster, 2001. – 544 p.
- 17.Roche, M. (2004). Social Policy and Social Capital: A Clear Case of Putting Merit before Method? /M. Roche //Social Policy & Society. – 2004. – № 3/2. – P. 97–111.

### Summary

**Ryabinchuk M. Social Capital as a Research Program: the Main Issues of the Conceptualization.** The paper proposes the reconstruction of the correspondence between the logic of different theories of social capital that have a common "core". The main problems and prospects of the conceptualization of social capital as a research program are outlined. Ideal-typical definitions of the term, derived from a statement that different forms of investment in social networks make it possible to obtain benefits in the future, are pointed. Keywords: research program, conceptualization, social capital, social sciences.

**ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ АНАЛІЗУ ЧАСУ  
ЯК ОБ'ЄКТА ЕКОНОМІЧНИХ ВІДНОСИН**

*Досліджуються філософські аспекти впливу часу як соціально-філософської категорії на розвиток економічних досліджень. У цьому контексті запропоновано авторське бачення структури часу та зіставлено зі структурою, запропонованою В.Вернадським. У ході проведеного аналізу також окреслено напрями подальшого теоретизування у цій сфері. Ключові слова. час, цінності, блага, конфліктність, індивідуальний час, культура, соціальні позиції.*

**Актуальність теми дослідження.** Проблема часу як об'єкта філософського осмислення не нова. Однак праця, пов'язана з філософією економіки в контексті дослідження часу в сучасному науковому дискурсі бракує. На нашу думку, політекономія як галузь економічного знання досліджує систему виробничих відносин. Однак акцент робиться на виробничому характері відносин при тому, що як категорія відносин, так і категорія часу не досліджуються в системному взаємозв'язку. Іншими словами, відкритим до цього часу є питання, який саме вплив на систему виробничих і соціальних відносин має час, який у відповідності до наших міркувань є обмеженим, не відновлюваним ресурсом індивіда (по суті єдиним об'єктивним ресурсом). До того ж час втрачається незалежно від його використання (залучення до трудового процесу). Очевидно, що використання будь-якого ресурсу, а особливо не відтворюваного та дефіцитного, не може не позначатися певним чином на специфіці соціально-економічних відносин. Це дає підстави досліджувати час як самостійний об'єкт економічних досліджень.

Згідно з філософським тлумаченням, об'єкт – категорія, яка виражає щось таке, що існує реально (незалежно від свідомості). У такому розумінні час – послідовність явищ, які постійно змінюють одне одного [див.: 1, с.69]. Відповідно будь які економічні та соціальні зміни відбуваються в часі, та відбувшись, стають фактами, які набувають у тому числі часової характеристики. При цьому, за визначенням В.Вернадського, у найзагальнішому розумінні час – один з основних виявів речовини, невіддільний від неї зміст [див.: 2, с.229].

На наш погляд, проблема аналізу часу як об'єкта соціально-економічних відносин має важливе соціально-економічне значення. Виявлення його показників (характеристик) дозволяє дати відповідь на низку теоретичних і практичних питань, зокрема щодо характеристик соціальних відносин між окремими соціальними групами, які беруть участь у відносинах (споживачами, виробниками, працівниками тощо). З'ясування ролі часу в цих відносинах дозволить дати відповідь на низку інших питань, пов'язаних із розбудовою соціально-орієнтованої економіки, впорядкування соціальних взаємин тощо, пов'язаних із обміном часу на створення, перерозподіл і споживання певного ресурсу. На наш погляд, здійснення контролю часу як суспільної цінності дає змогу впорядковувати соціальні відносини та забезпечити більші можливості для планування управлінської діяльності.

Однак очевидно, що сучасна інформаційно-емпірична база не здатна забезпечити формування уявлень про вплив часу на структуру відносин адекватним емпіричним базисом. Відповідно виникає потреба в удосконаленні можливостей контролю та аналізу як самого часу, так і соціальних відносин, що супроводжують певний проміжок часу.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Відразу варто зазначити, що системних досліджень економічного характеру, пов'язаних із встановленням взаємозв'язку між часом і соціальними відносинами в сучасній науковій літературі нами не виявлено. Однак окремі аспекти дослідження цієї проблеми, які містяться у філософських, біологічних та інших працях заслуговують на увагу. Це зумовило авторський підхід до філософського осмислення часу в контексті використання отриманих результатів як основи для економічних досліджень.

Російський дослідник А.Левич відзначає, що час створює принциповий вплив на професійну придатність. Але специфіка дослідження часу в цьому контексті полягає в тому, що йдеться не про астрономічний, а біологічний вік людини. Дослідник наголошує на тому, що інший підхід до віку (не астрономічний) важливий у прикладних аспектах медико-біологічних

---

досліджень, де потрібне використання маркерів біологічного віку організму [див.: 3]. Зазначений складник (професійна придатність) принципово пов'язаний з результатом трудового процесу, що не можна не враховувати. Також цей складник є істотним елементом конкурентної боротьби в процесі використання робочого часу, зокрема в контексті доступу до такого дефіцитного ресурсу, як «можливість обміну власного часу на економічні блага».

Російські дослідники часу, говорячи про можливість його емпіричного виміру, відзначають, що життя протікає в одному напрямі, а відтак минуле ніколи не повертається. Але минуле ніколи не повертається і в зворотних процесах, – цією властивістю володіє не тільки життя, ця властивість характерна для будь-якого руху [див.: 4, с.9]. Рух – це зміна одного стану системи іншим, і ця зміна відбувається завжди в одному напрямі для всіх без винятку процесів: старі стани змінюються новими станами, старі залишаються в минулому, нові відкривають майбутнє, причому минуле і майбутнє – одне й те ж для всіх процесів [див.: 5]. Зворотність руху (в зворотних процесах) – це лише властивість симетрії цього типу руху. У цьому підході дослідник впритул підходить до принципу симетрії, який значного поширення набув у працях П'єра Кюрі. Значення цього принципу підкреслювалося В.Вернадським (щоправда, для фізичного простору). Симетрія визначає фізичний стан простору [див.: 2, с.222]. На думку французького соціолога П.Бурдьє, як тіла і біологічні індивіди, людські істоти перебувають, так само, як і предмети, у певному просторі (вони не наділені фізичною здатністю, що дозволяла б їм перебувати водночас у декількох місцях) і займають одне місце [див.: 6, с.35]. Понад те, за П.Бурдьє, насправді, соціальний простір прагне перетворитися більш-менш строго на фізичний простір за допомогою викорінення чи депортації окремих людей – операцій неминуче дуже дорогих.

На наш погляд, така думка дає підстави для певного порівняльного дослідження фізичних і біологічних об'єктів та їх просторово-часових характеристик. На думку того ж П.Бурдьє, фізичний простір визначається за взаємними зовнішніми сторонами, у той час як соціальний простір – за взаємовиключенням (або розрізненням) позицій, які його утворюють. Соціальні агенти, а також предмети як привласнені агентами й, отже, конституювані як власність, розташовані в якомусь місці соціального простору, який може бути охарактеризований через його релятивну позицію стосовно інших місць (вище, нижче, між і т.ін.) і через дистанцію, яка відокремлює це місце від інших [див.: 6, с.35-36]. Якщо припустити можливість тотожного статусу фізичного та біологічного простору, то можна казати про зворотність руху біологічних процесів, однак індивідуальне життя є незворотнім. Відповідно для ототожнення біологічного та фізичного простору виникає потреба у введенні обмежень, пов'язаних саме із часовою характеристикою цього простору.

В.Вернадський, характеризуючи час, вважає, що «для життя час – з геохімічного погляду – виражається в трьох різних процесах: по-перше, час індивідуального буття, по-друге, час зміни поколінь без зміни форми життя і, по-третє, час еволюційний – зміни форм одночасно зі зміною поколінь» [2, с.231].

Відтак, повною мірою характеристикам фізичного простору не відповідає лише індивідуальне буття, адже не може бути охарактеризоване певною симетрією (циклічністю). Однак це саме буття набуває позицій у соціальному просторі, що дає підстави для використання часових характеристик для опису стану індивіда на такому полі, однак вимагає уточнення специфіки. Відповідно можна констатувати, що на рівні індивідуального буття не відбувається циклічності, у першу чергу через зміну вікових характеристик об'єкта дослідження. Також нециклічними (у переважній більшості) є позиції індивіда в соціальному просторі. При цьому позиції індивіда у просторі соціальному визначаються (принаймні відповідно до думок П.Бурдьє) простором фізичним, де відбувається об'єктивізація соціального [див.: 6, с.37].

Однак для завдань економічного аналізу та контролю важливо встановити більш предметний зв'язок між індивідуальним часом людини та її соціальною позицією (а відповідно й позицією у фізичному просторі). У традиційному суспільстві час (як вік) забезпечував диференціацію соціальних (і фізичних) позицій індивіда. В суспільстві індустріальному, час (як кількість праці) також впливав на соціальні позиції. В умовах інформаційного суспільства такий зв'язок стає дедалі менш очевидним. Звертаючись до аналізу позицій суб'єкта в сучасному (інформаційному) суспільстві, виникає потреба в уточненні сучасних уявлень про соціальний простір. У цьому контексті вдалими є визначення П.Бурдьє: «соціальний простір – абстрактний простір, конституюваний ансамблем підпросторів або полів (економічне поле, інтелектуальне поле та ін.), які зобов'язані своєю структурою нерівному розподілу окремих

видів капіталу, і можуть сприйматись у формі структури розподілу різних видів капіталу, що функціонують одночасно як інструменти і цілі боротьби в різних полях [див.: 6, с.40].

На наш погляд, запропонований підхід не враховує найважливішого аспекту соціальної диференціації – наявності часового ресурсу. Інакше його можна трактувати як часовий капітал. У першу чергу його існування зумовлене потребою в асиміляції певних культурних диспозицій, які роблять можливим буття людини в соціальному просторі. Цей капітал також визначає позиції індивіда як у контексті можливості обмінювати власний ресурс часу на певні блага, так і з позицій перспектив збереження такого обміну упродовж визначеного періоду часу. В умовах індустріальної економіки, також як і для інших типів економіки, є важливим значення часу, необхідного для набуття досвіду (навичок, кваліфікації) для здійснення обміну (читай культури обміну). Відповідні показники створюють вплив як на економічне, так і на інтелектуальне поле. Часові характеристики, значною мірою впливають на позиції соціальних акторів, при цьому вони не є домінуючими в аналізі двох інших складників часу (за В.Вернадським) – поколінського та еволюційного. При цьому запропонована В.Вернадським структура часу, з виділенням трьох різних процесів, є цілком адекватною при поясненні соціальних процесів (у т.ч. соціально-економічних). Так, час індивідуального буття характеризує низку індивідуальних диспозицій індивіда в системі економічних відносин. Запропонований В.Вернадським час зміни поколінь, на наш погляд, характеризує систему поколінських цінностей, норм, ідеалів, яка впливає на соціальні практики та диспозиції в соціальній системі суспільства. Еволюційний час характеризує структуру соціально-економічної формації (та взагалі тип суспільного устрою).

Підходячи із запропонованих позицій до розв'язання завдань контролю й аналізу, найбільш об'єктивізованим підходом є вираження зазначених показників через час. Так, індивідуальні показники, як було зазначено вище, можуть бути охарактеризовані індивідуальними очікуваними ресурсами часу окремого індивіда. В контексті зміни поколінь – структурою витрат часу на споживання та виробництво певних благ, які мали цінність у представників певного покоління. Поколінський ресурс можна розглядати як сукупний час представників певної соціальної групи (покоління); з еволюційних позицій – час, який витрачається на створення та споживання благ певного типу (матеріальних, інформаційних). Однак за будь яких умов, усі групи показників можна вважати характеристиками суспільних ресурсів з погляду впливу досліджуваних показників часу на суспільний розвиток.

У контексті пояснення економічних практик повсякденності акторів та використовуючи для такого пояснення систему диспозицій соціального простору, П.Бурдьє звертає на увагу, що час постає ресурсом тим більш цінним, чим вищий рівень диспозиції індивіда в соціальному просторі, що, на наш погляд, пов'язане зі збільшенням цінності часу як ресурсу споживання у випадку наявності для цього економічних (інтелектуальних та інших) можливостей.

Виходячи із специфічних рис зазначених показників для адекватного розуміння суспільних процесів і трансформацій, постає питання визначення контрольних показників і створення на цій підставі аналітичної моделі, яку можна використовувати в процесі подальшого теоретизування. На наш погляд, розробка окремих показників часу дає можливість схарактеризувати його як суспільний ресурс. У цьому розумінні доцільним є такий аналіз у вигляді структурних груп, які характеризують різні аспекти суспільних витрат часу. Результати відповідної характеристики наведено в табл. 1. Зазначена характеристика може використовуватись як модель для аналізу та контролю часу.

Таблиця 1

Структурно-ресурсна модель аналізу та контролю часу

	Час, як виробничий ресурс	Час, як ресурс споживання	Час як особистий ресурс
Індивідуальний час	Ефективність відтворення (продуктивність). Можливість індивідуального трудового ресурсу скорочувати витрати часу.	Якість і кількість створюваних благ і кількість благ, яка припадає на витрачений час.	Кількість часу (середня тривалість життя). Тривалість робочого дня (тижня). Тривалість формування індивідуального трудового ресурсу.
Поколінський час	Структура витрат часу за галузями, видами робіт. Перспективні напрямки витрат часу.	Бюджети часу (споживання, відпочинок).	Цінність праці в суспільному житті покоління. Рівень і тип безробіття
Еволюційний час	Витрати часу у сфері виробництва (послуг). Зв'язок матеріальних витрат із витратами часу.	Суспільна модель споживання.	Модель організації суспільного виробництва.

---

Кожен із показників, наведених у табл. 1, на наш погляд, може бути операціоналізований та вимірний. Відповідно охарактеризувавши за запропонованою моделлю систему використання суспільного часу, стає можливим казати про здійснення оцінки її ефективності. При цьому варто враховувати існування дефіциту доступу до суспільних ресурсів і власне конфліктності, зумовленої дефіцитом індивідуального часу.

В такому розумінні, по суті, відбувається «подвійна дефіцитність»: з одного боку, часу як особистого ресурсу, а з іншого – дефіциту доступу до інших видів ресурсів. При цьому актори діють в умовах, в яких, усвідомлюючи власну вичерпність (дефіцитність) а відтак і внутрішню суперечливість у використанні ресурсу часу, суб'єкт (актор) змушений обирати власне дефіцитний ресурс за дефіцит інших ресурсів (у т.ч. економічних). При цьому власний дефіцит часового ресурсу зумовлює активізацію конкуренції на ринку інших видів ресурсів (чим, по суті, зумовлює внутрішню конфліктність у його використанні). Водночас необхідно враховувати, що час є об'єктивно неринковим (позаринковим) ресурсом, тоді як інші види ресурсів (у т.ч. трудовий ресурс як сукупний ресурс індивідуального часу) є ресурсом ринковим, який продається й обмінюється на ринку досить вільно. У такому розумінні трудові ресурси можуть трактуватись як поколінський час. Визначена суперечність зумовлює (і водночас пояснює) загальносуспільну природу соціальних конфліктів. Адже фактично ціна конкурентної боротьби індивіда на ринку ресурсів є конкуренцією власним часом життя. Внаслідок такої конкурентної боротьби індивідуальний час або: а) обмінюється на меншу кількість благ (чим скорочує їх загальне споживання упродовж життя); б) використовується довше (зменшуючи власний індивідуальний ресурс часу, чим скорочується можливий час для споживання бажаної кількості благ); в) вимагає збільшення інтенсивності трудової діяльності (що суттєво збільшує втому, чим фактично скорочує можливості індивіда на довільне використання власного часу, а відповідно споживання очікуваної кількості благ).

Безумовно, така конкуренція відповідно до теорії конфлікту мала б призводити до постійного загострення такої конфліктності. На наш погляд, це досить чітко спостерігалось в суспільстві модерну, наслідком стала теорія конфлікту К.Маркса. При цьому слід зазначити, що саме інформатизація суспільного виробництва й самих суспільних благ дає можливість шляхом споживання інформаційних продуктів (або симулякрів, у їх постмодерністському трактуванні), частково компенсувати конфліктність, пов'язану з порушенням еквівалентності обміну, яка викликана конкуренцією за можливість залучення до праці. Однак фактично така тотальна інформатизація продукту праці не забезпечує реального збільшення часу на споживання, проте призводить до зміщення часового ресурсу конкретного суб'єкта. Зрештою це призводить до збільшення інтенсивності його життя, адже збільшення часу (чи інтенсивності роботи) вимагає компенсації за рахунок відпочинку. Намагаючись зберегти змістовність (якість) у скороченому (через збільшення трудового навантаження) вигляді, зростає його інтенсивність. Це загалом збільшує інтенсивність життя. Однак у цілому така тотальна економія (інтенсифікація) викликає загальну втому, скорочуючи задоволення від життя конкретного суб'єкта. Відповідно загальним суспільним завданням аналізу має бути забезпечення балансу між інтенсифікацією соціального буття в розумінні використання індивідуального часового ресурсу з метою забезпечення прийнятних характеристик рівня соціального самопочуття.

**Висновки.** У процесі дослідження зазначеної теми нами на соціально-філософському рівні відрефлексовано можливі напрями дослідження часу в економічному дискурсі. Спроба визначення концептів економічного аналізу в системі філософського дискурсу зумовлена потребою міждисциплінарного (філософського, соціологічного та економічного) узагальнення дослідження часу та його ролі в сучасних соціально-економічних процесах. Таку можливість і дає філософія.

Але при цьому слід продовжувати дослідження не тільки у теоретичному плані, адже цей напрям наукових досліджень має чітке прикладне змістовне наповнення та потребує емпіричної верифікації. Суть його полягає у створенні критеріальної бази та показників аналізу соціального часу не через індивідуальне відчуття часу, а через показники використання часу та показники соціального самопочуття – діагностувати ефективність розвитку поколінських та еволюційних характеристик суспільного розвитку. Заслуговує на увагу також поєднання культурологічних аспектів цінності часу (та взагалі сприйняття часу в певній культурі). На наш

погляд, кожен із запропонованих (філософських, соціологічних, економічних) наукових пошуків, має бути спрямований на пошук кількісних показників такого аналізу.

#### Література

1. Розенталь М.М. Философский словарь /М.М.Розенталь. – изд. 3-е. – М.: Политиздат, 1972. – 496 с.
2. Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста: [Сборник: К 125-летию со дня рождения] /В.И.Вернадский; [предисл. А.Л.Яншина и др.; примеч. И.И.Мочалова, К.П.Флоренского]; АН СССР. – М.: Наука, 1988. – 519, [1] с.
3. Левич А.П. Мотивы и задачи изучения времени /А.П.Левич //Философские исследования. – 1998. – №1. – С. 6-23.
4. Гулидов А.И. Существует ли “стрела времени”? /А.И.Гулидов, Ю.И.Наберухин //Научное периодическое издание "Философия науки" – Сибирское отделение РАН; Институт философии и права СО РАН. Новосибирск. – 2003. – № 2 (17). – С. 3-13.
5. Пенроуз Р. Сингулярности и асимметрия по времени /Р.Пенроуз; [под ред. С. Хокинга и В. Израэля] //Общая теория относительности.– М.: Мир, 1983. – С. 233–295.
6. Бурдые П. Социология политики /Пьер Бурдые; [пер. с фр.; сост., общ. ред. и предисл., Н.А.Шматко]. – М.: Socio-Logos, 1993. – 333 [2] с.

#### Summary

**Yadransky D.** *Philosophical aspect of Time as an Object of Economical.* The article deals with philosophical issues associated with establishing the influence of time as a social and philosophical category for the development of economic research. In this context, the author proposed conception of the structure of time and compared with the structure proposed by V. Vernadsky. During the analysis also outlines areas of further theorizing in this area. Keywords. time, value, benefits, conflict, personal time, culture, social position.

УДК 167/168/313/330.82

© Оксана Терешкун

**Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника**

### **РИНКОВА ЕКОНОМІКА ЯК ТЕХНОСОЦІАЛЬНИЙ ПРОЕКТ ЛІБЕРАЛЬНОЇ СТРАТЕГІЇ**

Досліджується методологія реалізації ліберальної стратегії. Здійснено аналіз ліберальної економіки, конкурентного ринку як технологічного вирішення побудови ліберального суспільства, розбудови нової соціальної реальності, нового глобального ліберального соціального простору, що об'єднує індивідів на основі вселюдських, приземлених цінностей. Ключові слова: економіка, лібералізм, ліберальний ринок, соціальний проект, наука, техніка, технологія, культура, етика, індивід, людина, цінності, категоричний імператив, стратегія, технологія справедливості, цивілізація, утопія, антиутопія.

Звернення до теорії та практики лібералізму актуалізується тим, що він є ідеологією сучасного світу, що глобалізується. Сьогодні більшість країн світу опинилися на зламі культурних, ідеологічних, політичних, соціальних і економічних традицій. Такого роду злами призводять до пошуку нових форм організації та функціонування суспільств, до нових соціальних відносин. Нові форми вимагають свого обґрунтування різноманітними способами. На зламах відбувається проектування і побудова нової соціокультурної реальності за допомогою соціально-інженерних проектів, які вимагають раціонального обґрунтування, своєї ідеології та технології.

**Ступінь розробки теми.** Лібералізм і його базові принципи досліджувалися філософами й економістами наприкінці XVIII – напочатку XIX ст. До впливової плеяди фундаторів ліберальної теорії слід віднести передусім німецького філософа І.Канта, англійського економіста А.Сміта, англійського політичного філософа й економіста, провідного ліберального теоретика XIX ст. Джона Стюарта Мілля, австрійського філософа, економіста, прихильника класичного лібералізму Людвіга фон Мізеса, філософа й економіста австрійської школи Фрідріха фон Гаска, який розробив принципи ліберального соціального порядку. Теоретичні

---

засади лібералізму обґрунтував професор права і філософії Каліфорнійського університету Джеремі Волдрон; засадничі цінності лібералізму окреслив професор філософії та соціальної політики Нью-Йоркського державного університету Джон Кекес; на перспективах лібералізму зупинився Джон А.Гобсон; аналіз всесвітньої ліберальної революції належить Френсісу Фукуямі – професорові політичних наук Університету Мейсона.

Ліберальна стратегія, за твердженням Л.Мізеса, стала «дороговказом для соціальної політики спершу в Англії та Сполучених Штатах, а потім на Європейському континенті, а врешті – також на інших частинах населеного світу», змінивши обличчя світу [11, с.3].

Конкретизацією реалізації ліберальної стратегії виступили техносціальні проекти новоєвропейської науки і техніки, ліберального ринку та Реформації. Серед науковців, які займалися розробкою методології соціального проектування, його аналізом у другій половині ХХ століття, слід відзначити К.Кантора, В.Глазичева, Г.Щедровицького, О.Генисаретського, А.Раппопорта й ін. Наприклад, О.Генисаретський і Г.Щедровицький здійснили історичну ретроспективу відокремлення соціального проектування від соціальних утопій [4]. Ж.Тощенко розробляв методологічні основи соціального проектування [17]. А.Раппопорт визначав проектування як культурний механізм розвитку соціальних систем, класифікував основні парадигми проектування [13]. В.Розін відштовхувався в своєму аналізі від взірців традиційного проектування, досліджуючи природу й особливості соціального проектування [14; 15]. Соціально-політичні умови, що склалися на той час у Радянському Союзі, значно вплинули на методологію соціального проектування, ідеологічно обмежуючи її. Характерною ознакою соціального проектування того часу є звернення до проблематики проектування в системі виробництва, управління виробництвом, споживання, дизайну міст і естетики форм. Соціальне проектування інструментувалося та вивчалось як один із видів соціальної інженерії і в цій ролі повинно було виступати ефективним засобом розв'язання актуальних проблем суспільства.

ХХІ ст. дає можливість аналізувати соціальне проектування, не обмежуючи вчених ідеологічно. Наприклад, Д.Горін досліджує стратегії та механізми соціального проектування і конструювання реальності в російській історії та культурі. На основі феноменологічного методу соціального і політичного аналізу він виявляє приховані смисли найрізноманітніших подій і явищ: від більшовицької революції до революції сексуальної, від авангарду до масового захоплення індивідів містичними образами. Позиція Д.Горіна перегукується з ідеями французького філософа Ж.Бодріяра про необхідність перекодування мислення і трансформації реальності. Сучасна соціальна реальність, на його думку, перебуває між симуляцією і перезавантаженням [5]. Сміливі й оригінальні ідеї висловлює В.Беляєв, аналізуючи в межах філософії управління стратегії ліберально-буржуазної культури. Він розкриває фундаментальний зв'язок капіталізму і лібералізму, показує неможливість подолання капіталізму без подолання лібералізму. Філософ вважає, що інтенція на «корпоральність» є певним різновидом віри в подолання державності та капіталізму, віри у вихід до свободи корпоративної самоорганізації [2].

**Мета** цього дослідження – проілюструвати технологічність сучасної ліберальної цивілізації та виявити джерело її техногенності. **Завдання** полягає у здійсненні аналізу сутності сучасної техногенної цивілізації як реалізації соціально-економічної стратегії лібералізму через техносціальний проект ринкової економіки. **Об'єктом** є ліберальне суспільство, **предметом** – ліберальний спосіб існування ринкової економіки.

Різка динаміка змін сучасного суспільства, а також зростаюча роль науково-технічного прогресу ведуть до значного ускладнення й напруженості в соціальній сфері. Бурхливі та динамічні соціально-культурні, політичні, економічні, техніко-технологічні процеси другої половини ХХ ст. виявилися суперечливими, складними та несподіваними для більшості політиків, учених, філософів, соціологів. Найбільш актуальним завданням сучасної соціальної науки є дослідження проблем соціальної реальності, її динаміки і трансформацій. Соціальне (соціальна реальність) у сучасну добу зазнає якісних змін. Сьогодні соціальне постає як техносціальне. Процес техносціальних змін став перманентним, ускладнюючи сам себе; зміни не припиняються, не втрачається їх динаміка. Цей процес ніколи не буде «завершеним». «У нього немає ні кінцевої мети, ні умов перемоги», – констатує сучасний стан речей американський футуролог Брюс Стерлінг [16, с.64]. Сучасне суспільство має нагальну потребу в чіткому визначенні перспектив свого подальшого розвитку; потрібні нові соціальні проекти, спроможні забезпечити безкризовий розвиток сучасної цивілізації. Для цього слід проаналізувати сутність і стан сучасної соціальної реальності. Соціальне проектування – це спосіб породження можливостей. Соціальний проект – технологічне вирішення соціального

---

розвитку, його спрямованості. Ефективне управління соціумом можливе через техносціальні проекти. Один із таких проектів – соціально-економічний – був запропонований А.Смітом.

Економіка займає в соціальних проектах важливе місце, бо є точкою перетину принципово важливих ліній ліберальної стратегії. Економіка культивує соціальну взаємодію на основі «вселюдських цінностей» у їх приземленому втіленні. Адам Сміт, один із засновників економічної теорії, встановив, що «конкуруючі індивіди, діючи тільки заради власної вигоди, водночас немовби спрямовуються невидимою рукою, сприяючи інтересам суспільства» [18, с.175].

«Невидима рука» ринку повинна створити простір єдиного взаємного інтересу, взаємної залежності. Система суспільного поділу праці дає можливість кожному індивіду чи групі посісти своє місце і водночас створює залежність індивідів один від одного в реалізації своїх потреб, інтересів. Створюється сумірність потреб. Якщо всі хочуть приблизно одного й того самого, то залишається налагодити виробництво так, щоб кожний залежав від іншого в реалізації своїх цілей, а саме створити розподіл виробництва, спеціалізувати його.

Для кращого розуміння того, чому саме економіка слугує способом створення глобального світового простору, треба трактувати вселюдські цінності як основу ліберальної соціальності. Економіка належить світові вселюдських цінностей. Це той рівень цінностей, стосовно якого представники різних культур можуть об'єднатися, знайти певний компроміс, можуть покласти в основу створення простору взаємодію та взаємозалежність. Господарська діяльність, господарське життя індивідів і суспільства безвідносні до їх культурних відмінностей. Вони можуть збігатись і бути основою для єдиної господарсько-економічної системи, але тільки у певних межах, а саме в господарсько-економічних. Ці межі окреслено фізіологічними потребами людини. Тією мірою, якою індивід задовольняє свої фізіологічні потреби, а його діяльність замкнута на задоволенні цих потреб, він постає як людина взагалі, як біологічна істота, яка однакова для всіх культур. Чим більше зростають потреби людини, тим більше вони стають символічними потребами, тим більше люди перестають бути природними, біологічними істотами і тим більше їхні економічні світи стають символічними світами, що об'єктивуються. В цьому випадку економічні теорії постають способами обґрунтування, дослідження, об'єктивації та апологетики таких світів.

Усі теорії виникають як проекти нової реальності. Чим сильніше бажання нової реальності, тим менше творців теорій турбує питання розбіжностей з існуючим станом речей. Нову реальність треба відкрити або побудувати. Пафос побудови нового світу часто переходить у принцип «мета виправдовує засоби». Якщо існує теорія нового світу, то залишається його побудувати, а способи побудови належать до другорядних питань. І якщо мета буде досягнута, теорія автоматично отримає статус наукової і буде описувати закони та закономірності побудованої реальності. Першопочатковий період розвитку економічних учень завжди є більш ідеологічним, аніж науковим етапом.

Механізм побудови нової реальності передбачає початкове створення авангардного філософського проекту. І тільки потім він оформлюється як наукова концепція, проектуючись на символічний простір науковості. Слід зауважити, що авангардний проект, проект нового світу, завжди буває універсальним, а наукове оформлення проекту є результатом соціокультурного контексту, в якому перебуває автор. Кожна епоха і відповідна їй культура пропонують свій набір оформлення пафосу нового світу.

Для реалізації проектів потрібна ідеологія. Економіка – це невід'ємна частина структури суспільства, яка безпосередньо стосується соціальної організації суспільства, що, зрозуміло, передбачає ту чи ту ідеологію. Економіка тісно пов'язана з соціальністю, вона є певним типом соціальності, а тому не може трактуватися лише як сфера господарської діяльності суспільства.

Економіка – це реальність, яку вибудовують, проектуючи, моделюючи та конструюючи. У цьому значенні економічна теорія – це соціально-інженерна теорія, що ґрунтується на інженерно-проективній позиції, а саме на певній ідеології.

Для того, щоб побудувати нову реальність, новий світ, потрібний новий порядок, який зможе зібрати індивідуалізоване суспільство в колективне ціле та гарантувати його стійке відтворення. Це буде не що інше як технологія, необхідна для побудови суспільства, для підтримання соціального порядку в межах ідеології цього суспільства. Зміст технології визначається змістом ідеології. Ліберальному суспільству потрібна відповідна йому технологія, що зможе реалізувати ліберальну ідеологію як об'єктивну реальність.

Лібералізм розглядає суспільство як множину рівноправних індивідів, які турбуються про свою вигоду. Позиція власної вигоди неконструктивна для суспільства. Тому



---

відбувався перманентний пошук такої реальності, що здатна зібрати цю множину індивідів у певне конструктивне ціле.

В етиці це породило принцип розумного егоїзму, який знайшов свій кінцевий вияв у категоричному імперативі І.Канта: «дій так, щоб максима твоєї волі могла водночас мати силу принципу загального законодавства» [8, с.283]. Етичний категоричний імператив є внутрішньою стороною людської реальності. Проте категоричного імперативу недостатньо для створення конструктивного, дієвого суспільства. Потрібна зовнішня стосовно індивіда, об'єктивна реальність, яка перетворить принцип розумного егоїзму на примус для індивідів чинити за логікою цього принципу. Така реальність була знайдена. У другій половині XVIII ст. паралельно з пошуком етичного примусу кантівського категоричного імперативу Адам Сміт відкрив у ринковому механізмі «невидиму руку», яка змушує кожного індивіда реалізовувати свій егоїстичний інтерес через взаємну вигоду. Поняття ринку і реальність ринку стали для ліберальної культури настільки всеохоплюючими, що сміливо можна стверджувати: А.Сміт знайшов саму технологію ліберальної культури, ліберальної цивілізації.

Спробуємо проаналізувати, за допомогою чого ринок реалізує принцип розумного егоїзму. У зв'язку з цим варто пригадати стародавню притчу як ілюстрацію розумного егоїзму, ілюстрацію позитивного значення взаємодопомоги в умовах неуніверсальності кожного окремого індивіда. Суть притчі полягає в зіставленні раю і пекла. Коли чоловік, звернувшись до ангела, попросив його розкрити відмінність між раєм і пеклом, ангел спочатку показав йому пекло. Це була кімната зі столом посередині. На столі була їжа, за столом сиділи люди. Кожен мав дуже довгу ложку, яку можна було тримати лише за самий кінець. Через це ніхто не міг їсти сам, проте ніхто з цих людей не бажав годувати інших. У результаті всі потерпали від голоду. Коли ангел показав чоловікові рай, то виявилось, що це аналогічна кімната зі столом, їжею і довгими ложками. Тільки люди, які не могли самі себе годувати, годували один одного. В результаті ніхто не був голодним. Ця притча передає смисл взаємодопомоги для конструктивного земного людського існування взагалі. Така взаємодопомога не тільки бажана, вона – неодмінна для виживання людства. Якщо в результаті розвитку продуктивних сил, розподілу праці, поглиблення спеціалізації кожна окрема людина відходить від натурального господарства, то суспільство неодмінно перетворюється на мережу взаємозалежностей, що становить справжній переворот у соціальній організації суспільства. Така система існування та взаємозв'язку передбачає, що реалізувати свої корисливі інтереси кожен індивід може тільки одержавши щось від інших. Для егалітарного індивідуалізованого суспільства такий товарообмін здійснюється через ринок. Розширення й поглиблення системи розподілу праці при паралельному розширенні й поглибленні ліберально-егалітарного процесу перетворює суспільство на систему ринкового товарообміну в широкому значенні. Ця система є варіантом наведеної стародавньої притчі і є способом реалізації земної справедливості для суспільства рівноправних індивідів.

Проте недостатньо просто побудувати ринок як об'єктивовану технологію взаємозалежності. Треба зробити цю технологію гранично об'єктивною реальністю. Це може зробити механізм конкуренції. На етапі формування буржуазії та лібералізму як її ідеології, коли буржуазії потрібно було відокремити себе від станового суспільства з його чіткою регламентацією, з системою протекціонізму, поняття конкуренції виконувало певне семантичне навантаження визволення. Передусім ішлося про визволення від тиску станових привілеїв, різноманітних регламентацій, протекцій. Конкуренція кинула виклик статичному станово-монархічному світові. Вона внесла елемент змагальності. Змагальність передусім не між представниками буржуазії, а змагальності буржуазії як класу з «непродуктивними класами... Бути у просторі конкуренції повинно було означати бути у просторі свободи» [1, с.70]. За аналогією такий самий семантичний смисл поширився в масовій свідомості тоталітарних суспільств наприкінці XX ст. Тоді на хвилі ейфорії багатьом здавалося, що вихід у ліберальний світ означає звільнення, безмежну свободу і більш нічого. Конкуренція всередині буржуазного світу відображає реалізацію ліберальної стратегії «до вічного миру», що передбачає перетворення війн у змагання. Економічна конкуренція задовольняла реалізацію проекту побудови суспільства, створення так званої ринкової машини, що складається з егоїстичних за своєю природою індивідів, для приведення їх інтересів до взаємної вигоди. Конкуренція почала відігравати головну роль у механіці ринкової машини. Після побудови теорії «ринкового механізму» головним завданням виявилася побудова «механіки справедливості». Якщо суспільство проектується як механізм (машини), то справедливість постає як надбудова цього механізму, а саме певна механіка. Конкурентний

---

ринок реалізує ідею рівності, тому він є однією з соціальних технологій втілення справедливості у ліберальному трактуванні. Конкурентний ринок – це об'єктивована технологія ліберальної справедливості. Якщо є мета, суть якої полягає в побудові об'єктивованої соціальної технології справедливості, то досягнення її логічно покладається на математично обґрунтовану, гранично формальну основу. Використання математичних методів породжує техногенну цивілізацію.

Люди створюють і об'єктивують технології для реалізації конструктивного майбутнього. Проте різноманітні умови (соціальні, політичні, культурологічні, психологічні, економічні та інші), а точніше, неврахування умов і навіть нехтування ними перетворюють їхні наміри на щось протилежне. Світ об'єктивованої технології сучасної цивілізації починає не тільки жити власним життям, він починає створювати людину певного взірця, певного формату – «одномірну людину», яка виявиться зручною для сучасної цивілізації [див.: 10].

Антиутопії зображають майбутнє людства без людського виміру, так зване «постлюдське майбутнє» [20]. У них прослідковується інтенція побудувати проект гранично формальний, об'єктивний, незалежний від людської суб'єктивності, побудувати машину цивілізації, що реалізує ліберальну справедливість, де виникає можливість потенційного поглинання людини формальною машиною цивілізації. «Невидима рука» ринку, тобто технологія, що діє об'єктивно, та репресуюча індивіда реальність стають настільки об'єктивними, що підпорядковують індивіда своїй логіці саморозгортання. Ринок і тотальна ринковість стають визначальними чинниками людського існування. Індивід уже не може вирватися з підпорядковуючої його сили. Ринковість замінює всі інші можливі відносини. Пропозиція починає домінувати над попитом. І це означає, що попит уже не існує як щось природне, що виникає в результаті природних потреб людини, не визначається логікою природної сутності людини. Попит, система потреб і сама сутність людини стають об'єктами ринкового проектування. Тепер не ринок задовольняє потреби людини, а людина задовольняє потреби ринку. Людина стає частиною технології та існує для її розширення. Ринок створює потреби не для того, щоб задовольнити людину, а для відтворення самого себе у ще більшому масштабі. Людина стає заручницею технологій, які сама ж створила.

Економічна теорія А.Сміта, що була спрямована на пошук саморегулюючого ринкового механізму, є проектуванням нової ліберальної технології. Може йде про ринок не з економічного погляду, а крізь призму соціальної ефективності. Лібералізм трактує ринок як основу, на якій можна побудувати автономну соціальну систему вільних людей, як проект реалізації ідеї «вічного миру» [7].

Ліберальна цивілізація відноситься до техногенної цивілізації як проект до реалізації. Технічний поступ є внутрішнім ресурсом, який потенційно не залежить від ринку. Невикористання цього ресурсу призведе до неконкурентноздатності. Стратегічна прихильність ринкової економіки до технічного поступу свідчить про таку ж саму прихильність ліберального світу до техногенності. Причому ця стратегічна прихильність має примусовий характер. Суб'єкти підприємницької діяльності не лише не можуть відмовитися від технічного поступу, а й змушені його фінансувати. А фінансуючи його, вони самі прискорюють технічний поступ. «Репресивне» використання техніко-технологічних досягнень і їх фінансування слугують основою для появи не тільки техногенності, а й ліберально-техногенних утопій і антиутопій. Вони своєю чергою виконують роль ідеологій, котрі захищають або критикують ліберальну модель суспільства.

Ліберальна стратегія передбачає не просто пошук «невидимих рук» (історії у К.Маркса, чи ринку в А.Сміта), а й створення їх. Тобто ліберальна стратегія передбачає соціальне конструювання технореальності, матеріалізацію своєї теорії. У цьому значенні техногенна цивілізація є частиною ліберальної стратегії в межах ліберальної цивілізації, її породженням. Збільшуючись в обсязі, а також об'єктивуючись, техногенний світ із необхідністю перетворюється на окрему реальність – техносферу, з якою ми вимушені рахуватись і яка поглинає людину, підпорядковує її своїй логіці, робить своєю заручницею (див. у М.Горкгаймера [6], Г.Маркузе [10], Ю.Габермаса [21], Е.Фрома [19] й ін.). У соціальних проектах від самого початку передбачався образ «світлого майбутнього». Прообразом усіх раціоналістичних утопічних проектів є ідеал справедливого суспільства, природу якого вперше осмислив Платон. Сюди слід віднести й усі ліберально-техногенні утопії («Утопія» Т.Мора, «Місто Сонця» Т.Кампанелли, «Нова Атлантида» Ф.Бекона, «Історія севарамбів» Д.Вераса та ін.).

Сьогодні доводиться констатувати, що ліберально-техногенне «світле майбутнє» здебільшого втратило яскравість барв внаслідок реалізації проектів новоєвропейської науки, техніки й економіки, які були породжені ліберальною стратегією й окреслені межами

---

ліберальної цивілізації. Саме втрата віри у створення ідеального суспільства спричинила появу ліберально-техногенних антиутопій (О.Хакслі [22], Дж.Оруелла [12] та ін.).

Як реальний спосіб подолання зіткнення різних культур, традицій лібералізм застосовує приведення соціальних спільнот, які тісно пов'язані з національними культурами, до єдиного глобального простору. Таким простором є техногенна ринкова інфраструктура сучасної європейської та світової цивілізації. Вона повинна стати універсальною конструктивною основою світової цивілізації, цивілізації атомарної (індивідів і груп), де приватний економічний інтерес може зруйнувати канони власних культур. Отже, ринкова технологія (ринковий проект А.Сміта) повинна стати водночас універсальним деконструктором і конструктором культурних світів. Сучасний ідеолог лібералізму Сейла Бенхабіб вважає за потрібне постійно долати культурні світи, які замикають індивіда у певні вузькі межі будь-яких уявлень (національних, етнічних, ідеологічних, політичних), а також постійно розширювати, збільшувати техногенну інфраструктуру сучасної західної цивілізації, яка повинна стати об'єднуючою світовою основою глобальної інфраструктури метакультури [3, с.79]. І в цьому розумінні економіці належить стати одним із способів реалізації ліберальної стратегії.

Отже, для того, щоб знайти й обґрунтувати позицію по той бік культур, які не можуть знайти компромісу між собою, вишукуються позиції по той бік ціннісних світів, які змогли б об'єднати різні культури. Щоб розрядити конфліктний потенціал культур, пропонується проект «інтеркультурної людини». Таким вимогам відповідає економічна людина, чи «приземлена» людина конструктивної ліберальної соціальності» [1, с.59], що перебуває за межами культур і повинна підтримувати пріоритет інтеркультурних цінностей над усіма іншими.

Сформувати, виховати економічну людину – мета ліберальної стратегії.

Ліберальна економіка в якості ринку передбачає той самий простір «невидимих рук», який шукає лібералізм. Економічний простір претендує на роль міжкультурного простору, який повинен переростати у простір глобального ліберального суспільства. Російський філософ В.Беляєв, який займається проблемами антропологічних засад сучасної цивілізації, наполягає на визначенні економіки як «теорії про «реальність, якої ще немає» [1, с.17]. Його позиція полягає в утвердженні практичного збігу економіки з політикою: «Політичні проекти, так само як економічні, – це передусім інженерні проекти. І в цьому значенні вони можуть мати теорію про реальність, «яку треба побудувати, але якої ще немає» [1, с.17]. Справді, згадуючи політичну економію К.Маркса, нам слід аналізувати економіку як симбіоз науки та ідеології.

Перехід від спроби етичного розв'язання проблеми стабільної ліберальної соціальності до технологічного її розв'язання було здійснено німецьким філософом І.Кантом і англійським – А.Смітом. Обидва мислителі пройшли однакову еволюцію поглядів щодо поліпшення, вдосконалення суспільства та його розвитку – від етики до технології. А.Сміт, професор моральної філософії, став ключовою фігурою класичної школи політекономії. Очевидно, що він розв'язував одне й те саме завдання спочатку етичними, а потім технологічними методами. І.Кант чітко виразив неможливість розв'язання проблеми стабільної ліберальної соціальності самими етичними методами. Ліберальна людина надто егоїстична для цього. Ліберальна людина повинна бути егоїстичною для того, щоб бути приземленою, бути людиною взагалі і не бути фанатиком будь-якої релігії чи культури.

Ідея ліберального ринку передбачає боротьбу індивідуальних і групових інтересів, де ринок є тією інстанцією, яка може розв'язати проблему боротьби приватних інтересів, створивши умови для загальної конструктивності. Ринок постає як об'єктивована раціональна автономна суперструктура, як універсальна технологія, що нагадує «матрицю, рядки якої утворюють різні методологічні підходи, а стовпці – різні економічні проблеми», і яка діє незалежно від інтересів людей взагалі [1, с.159]. Цим характеризується стан сучасної європейської та європеїзованої цивілізації в цілому та у всіх її сферах. Ліберальність перетворюється на техногенність з технології ринку. Саме ринок є джерелом техногенності.

**Висновок.** Отже, техногенна цивілізація постає наслідком реалізації певної стратегії справедливості, а саме ліберальної стратегії, тому що тільки ліберальна стратегія передбачає побудову суспільства як ринкової машини, в якій навіть соціальна технологія передбачає граничну математизацію. Своєю чергою техногенність є способом побудови ліберальної цивілізації, способом її внутрішньої організації. Це перетворення ліберальності в техногенність починається з технології ринку, саме ринок є головним джерелом техногенності, все інше, зокрема наука і техніка, є похідним від нього.

---

### Література

- 1.Беляев В.А. Технологии справедливости техногенного мира /В.А.Беляев. – М.: КРАСАНД, 2010. – 200 с.
- 2.Беляев В.А. Философия управления между теорией менеджмента и философией культуры /В.А.Беляев. – М.: КРАСАНД, 2012. – 176 с.
- 3.Бенхабиб С. Притязания культуры /С.Бенхабиб. – М.: Логос, 2003. – 350 с.
- 4.Генисаретский О.И. Обособление проектирования: от утопий к социальному институту /О.И.Генисаретский, Г.П.Щедровицкий //Мышление дизайнера. Отчет ВНИИТЭ. – М.: ВНИИ, 1967. – 183 с.
- 5.Горин Д.Г. Производство смысла и коды социального опыта в России /Д.Г.Горин. – М.: КРАСАНД, 2011. – 352 с.
- 6.Горкаймер М. Критика інструментального розуму /М.Горкаймер. – Київ: ППС-2002, 2006. – 282 с. («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
- 7.Кант И. К вечному миру /И. Кант //Метафизические начала естествознания. – М.: Мысль, 1999. – С. 1189–1242.
- 8.Кант И. Критика практического разума /И. Кант //Метафизические начала естествознания. – М.: Мысль, 1999. – С. 247–438.
- 9.Кант И. Основы метафизики нравственности /И.Кант //Метафизические начала естествознания. – М.: Мысль, 1999. – С. 155–246.
- 10.Маркузе Г. Одномерный человек. Исследования идеологии Развитого Индустриального Общества /Г.Маркузе; [пер. А. Юдина]. – М.: REEL-book, 1994. – 368 с.
- 11.Мізес Л. Лібералізм у класичній традиції /Л.Мізес; [упоряд. О.Проценко, В.Лісовий] //Лібералізм: Антологія. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 3–18. – («Політичні ідеології». Вип. 3)
- 12.Оруэлл Дж. «1984» /Дж.Оруэлл. – Изд-во: АСТ, АСТ МОСКВА, Харвест, 2009. – 368 с.
- 13.Раппопорт А.Г. От определений проектирования к его теории /А.Г.Раппопорт //Проблемы теории проектирования предметной среды. Труды ВНИИТЭ, серия "Техническая эстетика". – Вып. 8. – М., 1975. – С. 91-119.
- 14.Розин В.М. Проектирование как объект философско-методологического исследования /В.М.Розин //Вопросы философии. – 1984. – № 10. – С. 100-121.
- 15.Розин В.М. Что такое социальное проектирование? /В.М.Розин //Философские науки. – 1989. – №10. – С. 21–28.
- 16.Стерлинг Б. Будущее уже началось: Что ждет каждого из нас в XXI веке [Электронный ресурс] /Б.Стерлинг. – Режим доступа: <http://fb2.booksgid.com/content/04/bryus-sterling-buduschee-uzhe-nachalos-chto-zhdet-kazhdogo-iz-nas-v-xxi-veke/1.html>.
- 17.Тощенко Ж.Т. Социальное проектирование (методологические основы) /Ж.Т.Тощенко //Общественные науки. – 1983. – № 1. – С. 54–65.
- 18.Фишер С. Экономика /С.Фишер, Р.Дорнбуш, Р.Шмалензи. – М.: Дело Лтд., 2001. – 864 с.
- 19.Фромм Э. Революция надежды /Э.Фромм; [пер. с англ. Т.Панфиловой]. – М.: АСТ МОСКВА, 2006. – 283 с.
- 20.Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции /Ф.Фукуяма. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ОАО «Люкс», 2004. – 349 с.
- 21.Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» /Ю.Хабермас [пер. с нем. М.Л.Хорькова]. – М.: Праксис, 2007. – 208 с.
- 22.Хаксли О. О дивный новый мир /О.Хаксли. – М.: Азбука, 2006. – 256 с.

### Summary

***Tereshkun O. Market Economy as Technosocial Project of Liberal Strategies.*** The article examines the methodology of the liberal strategy, the analysis of liberal economics, competitive market as a technological solution of constructing a liberal society, building a new social reality, a new global liberal social space that brings together individuals on the basis of universal, grounded values. ***Keywords:*** liberalism, strategy, liberal market, social design, science, technology, industrial, economics, competition, culture, ethics, individual, person, values, categorical imperative, the technology of justice, civilization, utopia, dystopia.

УДК 304.4

© Віталій Докаш  
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

## **ПРОБЛЕМИ СОЦІАЛІЗАЦІЇ ВІРУЮЧОЇ ОСОБИСТОСТІ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ**

*Аналізується специфіка соціалізації віруючої особистості у суспільствах перехідного типу. Відображено дихотомію процесу адаптації віруючих до соціального середовища та орієнтацію на есхатологічну перспективу, розкрито основні форми входження релігійних деномінацій у суспільний простір. **Ключові слова:** соціалізація, віруюча особистість, релігійна організація, церква, соціальна адаптація, деномінація, релігійні цінності, есхатологія, соціальне вчення.*

Для суспільства як соціального утворення, об'єднання громадян з різними світоглядними переконаннями та ціннісними орієнтаціями завжди було важливим поєднання різноспрямованих воель, потреб і інтересів на загальне благо. Тому на кожному історичному зрізі розвитку людської цивілізації суспільство вело пошук шляхів і механізмів адаптації кожного представника соціальних інститутів, малих і великих соціальних груп до єдиної системи цінностей та соціальних норм, що власне й надавало можливість стандартизувати поведінку та стосунки громадян, формувати сприятливий психологічний клімат на відповідній етнічній території. Зазвичай це ставало можливим за рахунок соціалізації індивідів у процесі засвоєння та відтворення ними культурних цінностей і соціальних норм як саморозвитку та самореалізації, перетворення їх із людини на особистість. Зауважимо, що термін «соціалізація» (від лат. *socialis* – суспільний) означає сукупність взаємопов'язаних процесів засвоєння та відновлення індивідом необхідного й достатнього для повноцінного включення в суспільне життя соціокультурного досвіду філо- й онтогенетичного формування та розвитку відповідних якостей і здібностей, його становлення як конкретно-історичного типу особистості та суб'єкта (актора) соціокультурних практик цього суспільства [10, с.939].

Соціалізація водночас передбачає: а) засвоєння соціальних ролей і зразків поведінки, які дозволяють індивіду претендувати на заняття певних соціальних позицій і залучення відповідних соціальних статусів; б) оволодіння формами, цінностями, символами певної культури; в) отримання власного соціокультурного досвіду й особистісної (соціальної, етнічної, конфесійної) ідентичності; г) досягнення статусу «дорослого» – самостійного і автономного діяча (суб'єкта, актора) здатного до прийняття відповідальних рішень щодо його життя у відповідності з інституціонально та міжособово трансльованими приписами, заборонами й очікуваннями суспільства, а також соціальних спільнот і груп, до яких належить індивід.

Слід зазначити, що соціалізація – двосторонній процес, у якому, з одного боку, від суспільства до особистості йдуть процеси трансляції необхідних для засвоєння змістів (наприклад, систем норм і цінностей) і реалізуються процедури цілеспрямованого впливу та соціального контролю, а з іншого – на рівні індивіда – відбувається тією чи тією мірою адекватне засвоєння соціокультурного досвіду, його інтерналізація та формування особистісних структур. Соціалізація відповідно відбувається й через систему виховання та навчання [див.: 10, с.938-939].

Підкреслимо, що соціалізація віруючої людини має свою специфіку, тому на рівні двостороннього процесу відбуваються певні зміщення, оскільки тут на першому місці стоїть система релігійних цінностей, моральних імперативів, моделей поведінки фундаторів релігійних учень і біблійних персонажів. Наприклад, за даними американських дослідників,

---

61% їхніх дорослих співвітчизників стверджують, що з рисами Бога схожі особистісні риси батька. Вони вбачали в Богові насамперед царя, суддю, вчителя, визволителя [див.: 6, с.168]. Тому ми можемо говорити про два паралельні процеси соціалізації: первинну та вторинну – як соціальну. Оскільки релігійна організація формує у віруючих почуття «ми» (конфесія) на протигагу «вони» (світський простір), тут не завжди є поєднання і легітимація загальноприйнятих суспільних норм. Тому ми можемо говорити про певну форму конформізму з боку віруючого, яку допускає його культура як прийняття та засвоєння «правил суспільного життя» [10, с.939]. Відповідно, на вторинному рівні соціалізації, коли мова йде про засвоєння соціального досвіду, поведінка віруючої людини є формою адаптації – пристосування як певного рівня «включеності» в простір соціальних цінностей і норм [див.: 10, с.940]. Саме тому, коли мова йде про соціалізацію віруючої особи, яка в кінцевому рахунку есхатологічно зорієнтована, скоріше можна говорити про соціальну адаптацію як прийняття у певній мірі суспільних цінностей і терпиме до них ставлення [див.: 10, с.941].

Підкреслимо, що більш складно проходять процеси соціалізації в окремих представників протестантських деномінацій, наприклад, у адвентистів, п'ятидесятників та єговістів, для яких есхатологія (вчення про кінець світу. – В.Д.) є центральною проблемою віровчення.

Слід зауважити, що вперше поняття «соціалізація» з'явилося в американській та французькій соціології наприкінці XIX ст., і пов'язане з іменами американського соціолога Ф.Гіддінса і французького соціолога Г.Тарда. За Г.Тардом, особливим процесом взаємодії окремої людини з існуючими віруваннями, переконаннями, розуміннями бажань і намірів, які породжені суспільством якраз є соціалізація. Науковець вважав, що головним механізмом соціалізації є наслідування, що регулюється суспільством через систему освіти (навчання та виховання), сім'ю, громадську думку й інші соціальні інститути. Г.Тард вбачав у соціалізації стабілізуючий суспільний механізм і можливості забезпечення розвитку суспільства [див.: 11, с.6-11].

Інший класик соціології – Т.Парсонс, пов'язував розуміння процесу соціалізації як процесу інтеграції індивіда в соціальну систему шляхом засвоєння загальноприйнятих норм, тобто «вбирання» у себе загальних цінностей, у результаті чого дотримання загальнозначущих норм і стандартів стає потребою індивіда, елементом його діяльності. Зазначимо, що представники структурного функціоналізму Е.Дюркгейм, Т.Парсонс, М.Вебер трактували загалом соціалізацію як адаптацію людини до суспільства, що формує кожного його члена, відповідно до характерної культури і до цього суспільства [див.: 8, с.448-464].

Зауважимо, що в полікультурному та поліконфесійному суспільстві України дуже складно досягнути так званої «плюралістичної поведінки» (за Г.Тардом), яка б забезпечувала взаємопорозуміння та комунікацію людей з різними світоглядними переконаннями і відповідала запитам суспільства. Тому проблема соціалізації віруючої особистості в сучасному інформаційному суспільстві є досить **актуальною**.

**Метою** нашого дослідження в цьому контексті є аналіз особливостей соціалізації віруючої особистості та її адаптації до соціального середовища. До основних **завдань** дослідження відносимо: визначення специфіки дихотомії соціалізації віруючої особи в двовимірній системі цінностей та моральних імперативів; аналіз соціальних доктрин адвентистів, єговістів та п'ятидесятників, в яких йде мова про конфесійне розуміння соціалізації; дослідження специфіки соціалізації віруючої особистості та її відношення до суспільної системи цінностей.

Проблема соціалізації віруючої особистості розроблена як у релігієзнавстві, так і в соціології недостатньо. Частково нею займалися такі науковці, як В.Гараджа, А.Єришев, Н.Лукашевич, В.Москалець, О.Предко, А.Колодний, В.Сленський, Г.Кулагіна, Н.Гаврілова.

Соціалізація віруючої особистості – достатньо складний процес, враховуючи його двовекторність: орієнтацію на конфесійно-релігійні цінності, з одного боку, та суспільну мораль і традиції – з іншого. Ця специфіка власне формує роздвоєність поведінки та особливе ставлення до виконання соціальних ролей. За есхатологічною метою «Церква не від світу цього», але оскільки вона є соціальним інститутом як об'єднанням громадян, вона функціонує у

---

цьому світі (соціальному середовищі. – В.Д.). А тому віруючий як громадянин повинен лімітувати свою поведінку суспільними нормами. Посилаючись на І.Ільїна, релігієзнавець Т.Кулагіна визначає три головні трагедії, з якими зіштовхується людина у своєму релігійному житті: 1) неможливість її злиття з Богом у земному житті; 2) гедоністичні настрої тіла і нерозумне свавілля душі; 3) через свою нездоланність життєва ситуація віруючої людини має чинником «дискретний», тобто «множинно-роз'єднаний» спосіб існування людини. Тому, хоча люди існують у спільному просторі та світі речей, у них відсутні однакові переживання й одне тіло. Тож, на її думку, жодне спілкування, виховання, солідаризація, організація не відмінять цього специфічного способу буття [див.: 5, с.13]. Ця проблемність у соціалізації та адаптації прослідковується в соціальних доктринах релігійних співтовариств.

Так, до прикладу, в Основах соціального вчення Церкви Християн Адвентистів Сьомого Дня (Далі – Основи), зазначається, що людина – істота соціальна, оскільки Творець заклад у людину прагнення до взаємодії з іншими, тобто до суспільного буття (Бут. 1:2). Тому, стверджується тут, віруючий повинен брати участь у процесі соціалізації, щоб бути сформованою та гармонійною особистістю і водночас багатством суспільства, джерелом і рушійною силою його розвитку [див.: 4, с.385]. Як бачимо, співтовариство надає серйозне значення своїм соціальним обов'язкам, хоча його вчення має есхатологічний характер, що й відображено в Основах. Ставлячи у центр своєї діяльності пропаганду неминучості Другого приходу Христа (Мк. 9:1, 13:30; Рим. 13:11-12) і вважаючи цю подію основою християнської надії на повернення втраченого раю, Церква АСД разом із тим великого значення надає реалізації в суспільстві таких функцій, як легітимізує, благодійницька та філантропічна (різноманітні форми соціального служіння). Програма «Глобальної стратегії», прийнята на 55-му з'їзді Генеральної Конференції Адвентистів Сьомого Дня (АСД) 1990 р. передбачає як широкомасштабну євангелізацію, так і різноманітне соціальне служіння людям.

В умовах демократизації та зміцнення норм громадянського суспільства в Україні, зазначається в документі, Церква АСД усвідомлює свою міру відповідальності за вибір шляху, яким піде країна, і намагається зробити свій посильний внесок у розв'язання духовних і соціально значущих для громадян проблем.

Специфіку соціалізаційного процесу можна побачити в контексті пріоритетів Церкви АСД у ставленні до людської цивілізації в такій ієрархії взаємин: Людина – сім'я – Церква – суспільство – держава – світова спільнота. При цьому, людина з її потребами і турботами, можливостями та здібностями перебуває в центрі уваги соціальної програми. Тут же й реалізується основна ідея геоцентризму: «над соціальним та індивідуальним буттям стоїть Бог, який дає життя, підтримуючи створений ним світ». В Основах підкреслюється, що вони є не лише декларацією намірів, а й закликом до активного та відповідального служіння членів Церкви [див.: 4, с.381].

Первинність релігійних цінностей у формуванні особистості ми також бачимо в Основах. Людина наділяється здатностями встановлювати свідомі стосунки з Богом та іншими людьми, які регулюються моральним Законом Божим, в основу якого покладено любов (Лк. 10:25-28; Левіт 19:18; Повт. Зак. 6:8), і Десятьма Заповідями (Декалогом – Вих.20:1-17). Як частина творіння людина, зазначається в документі, несе відповідальність за цей світ, довірений їй для дбайливого і мудрого управління (Бут 1:28), а також за інших людей, котрі передусім є братами. Відтак, за вченням Церкви, справжнє призначення людини у всій повноті розкривається лише в її зв'язку з Богом [див.: 4, с.382]. Співробітництво з суспільством є наріжним каменем соціальної доктрини Церкви АСД. На думку авторів Основ – «духовне єднання особистостей буде як «тіло» Церкви, так і тіло «суспільства» [7, с.30].

За такої позиції Церкви, людина в суспільних процесах посідає центральне місце. Без людини, її активної позиції, підкреслюється в Основах, неможливе існування будь-яких суспільних інститутів. Тому співтовариство у своїх взаєминах із суспільством і державою на перший план ставить людину, гідність її особистості, а також турбується про створення належних соціальних умов, які б сприяли її розвитку та самореалізації.

---

Враховуючи різке падіння суспільної та індивідуальної моралі, втрату людиною морального стрижня у своїй поведінці, зокрема, духовної цілісності, Церква пропонує повернутись обличчям до Морального Закону (Декалогу) який розкриває принципи Божого правління. У своїй соціальній політиці Церква АСД виходить з того, що вона може впливати на покращення цієї ситуації. З одного боку, деномінація закликає віруючих жити за біблійними моральними принципами, сприяючи вдосконаленню світу й відродженню в ньому християнської моралі. З іншого боку, Церква за допомогою різних програм і семінарів намагається сприяти моральному відродженню суспільства. У цілому ж адвентисти, як свідомі громадяни своєї держави, займають активну соціальну позицію та беруть участь у перебудові суспільства на демократичних засадах [7, с.30-36].

Есхатологія адвентизму співіснує із соціальним оптимізмом, який орієнтує віруючих на соціальне служіння. Церква вважає справедливість одним із головних принципів соціального устрою, а тому виступає послідовним захисником справедливості, в першу чергу – соціальної справедливості. Взаємини у суспільстві, за їх переконанням, повинні будуватися на засадах «золотого правила» моральності: «Отже, все, що тільки бажаєте, щоб чинили Вам люди, так чиніть їм і ви, бо в цьому Закон і Пророки» (Мт. 7:12). Адвентисти не розділяють поняття особистого та суспільного блага. Звідси висновок: оскільки благополуччя особи залежить від загального добробуту, вона повинна бути зацікавленою в його створенні. У зв'язку з цим, Церква АСД закликає всіх громадян у своїй діяльності керуватися принципом солідарності, яка ґрунтується на гармонійному поєднанні особистого й соціального (Рим. 12:15).

Як показує аналіз соціальної доктрини, християни – адвентисти дотримуються новозавітного принципу – завжди вірно служити суспільству, незалежно від свого соціального статусу та використовувати свої дари й таланти для блага суспільства і народу, а не задля власних інтересів (Колос 3: 23-24) [див.: 4, с.390-392]. Як бачимо, релігійне співтовариство пробує толерувати релігійне і суспільне, поєднуючи їх в єдине ціле, що будує для віруючих так звану серединну лінію поведінки.

Схожу позицію ми спостерігаємо і в соціальному вченні п'ятидесятників. Церква християн віри Євангельської (ХВЕ) вчить, що віруюча людина повинна мати активну життєву позицію, піклуватися про добробут своєї країни, про проблеми суспільства й виробництва, виконувати цивільні обов'язки. Однак, у вченні зазначається, що ставлення до навколишнього світу й суспільства визначається Біблією, яка показує, що Бог ненавидить гріх, але любить грішника. Відповідно до цього неприйняття «світу» – це не втрата контактів з людьми, байдужість до суспільства і суспільних інтересів чи усамітнення. Щоправда, «світ» у розумінні ХВЕ, вважається диявольською системою гріха і спротив Богові, що, природно, суперечить церкві й християнському способу життя. В цьому розумінні для співтовариства погодження з далекою від християнства системою гріховних цінностей є «дружбою зі світом», що є «ворожнечею проти Бога». При такому підході соціалізація віруючих стає роздвоєним процесом, а відповідно – становить проблему виконання ними соціальних ролей, оскільки їм слід орієнтуватися на виконання двох систем обов'язків – перед вітчизною землею і небесною.

Виходячи з того, що встановленням Божим інститут державної влади пошановується (Рим. 13:1-7), християни віри євангельської вірують і сповідають, що всякий істинний християнин повинен бути вірним громадянином своєї держави. Від віруючих вимагається чесно й сумлінно виконувати всі закони суспільства – відповідно до законів Божих.

У стосунках з віруючими інших християнських віросповідань і конфесій, як і представників інших світоглядів, п'ятидесятницькі богослови й пастори вчать керуватися почуттям братолюбства, християнської поваги і миру. Пропонується за будь-якої можливості прагнути до співробітництва й духовного зближення з усіма, й не допускати у жодному випадку виявів ворожнечі, осуду і лихослів'я [див.: 4, с.245].

Соціалізаційний потенціал конфесії, як і її членів, виявляється у першу чергу в соціально значущій діяльності. Це надання допомоги немічним, людям похилого віку, інвалідам і хворим.



---

Сюди ж можна віднести і розв'язання таких гострих соціальних проблем, як боротьба зі злочинністю, наркоманією, алкоголізмом, дитячою безпритульністю [див.: 4, с.245].

Більш складно відбувається процес соціалізації в середовищі Свідків Єгови, оскільки вони жорстко зорієнтовані на близький другий прихід Христа, кінець світу і прийдешнє після нього вічне Царство Єгови. У зв'язку з цим вони не визнають державу, існуючі суспільні інститути і неодноразово призначали різні пророчі дати щодо закінчення земної історії. Зауважимо, що пророчі дати мали різне есхатологічне призначення: 1872, 1874 та 1975 рр. – закінчення 6-тисячолітньої історії людства; 1878, 1914, 1915, 1918, 1925 – як роки пророкованого приходу Христа, воскресіння помазаних християн і взяття їх на небо; 1881 рік – перехід у духовний стан живих святих. Сьогодні ці пророцтва вважаються помилковими, окрім 1914 р. як дійсного невидимого приходу Христа та початку його правління над землею [див.: 9, с.42-282]. У виданні «Життя – як воно виникло» 1992 р. ця дата взагалі називається поворотним пунктом історії [див.: 3, с.227]. Зауважимо, що якщо у віруючих формується уявлення, що Царство Єгови вжебудеться з 1914 р., вони мислять есхатологічно й не зорієнтовані соціально.

Для підсилення есхатологічних настроїв і несприйняття віруючими існуючих порядків у єговістських виданнях застосовується негативна фразеологія: «держава – витвір сатани», «останні дні» злої системи речей (вважай, існуючих суспільних систем. – В.Д.), «безбожна система речей» тощо. Відповідно, у виданні «Вартова башта» 1957 р. було запропоновано класифікацію держав, яка стала домінантною: сатанинська (всі земні режими) і Божя, ідеальна, форма теократії Єгови.

Ставлення до світської держави за такого підходу таке: 1) владу поважати; 2) соціальна пасивність; 3) статус «чужинця» для віруючих, де вітчизною є небо, орієнтація на яке активізувалася з 1914 року. Акцентуючи увагу в своїх виданнях на такий вираз, як «час кінця», останні дні «закінчення системи речей», єговісти звертаються до глобальних катастроф як пророчих ознак. У цій ситуації віруючим рекомендується покладатися лише на Єгову, а не на організації та установи цієї системи речей. Всі ці проблеми людства єговісти пов'язують з невдалим управлінням, нездатністю сучасних режимів подолати негативні явища. Хто ж може позбавити людей від цих проблем? Тільки Єгова – джерело всієї сили, мудрості, справедливості та любові [див.: 1, с.330-342].

Як мислиться Новий світ, який прийде на зміну сучасному – втраченому? Згідно п.10 віровчення – це світ, де буде знищено зло й розпочнеться нова ера людства (Об. 20:14). Тут буде працювати комуністичний принцип: «Задоволення потреб кожного». Не буде більше голоду, безпритульних, страху, злочинності, насильства, «всі будуть жити в мирі та вчитися праведності». Узагальнено, теократичне Царство Єгови – це всесвітнє товариство людей, серед яких немає злочинності, егоїзму, заздрощів, – міжнародне братство, в якому всі приносять плоди духа Бога (Гал. 5:22-23) [див.: 1, с.345]. Пропозиція такого теократичного ідеалу, зрозуміло, орієнтує віруючих на його очікування, а не на побудову сучасного, земного.

Як ми зауважили раніше, віруючі все ж таки обирають не жорсткий підхід до суспільства, а компромісний, приймаючи у певній мірі цінності соціального середовища та включаючись у його діяльність. Після прийняття Україною незалежності та припинення переслідувань єговістів ми спостерігаємо їх певну переорієнтацію на соціальний вимір. Відбувається не тільки перегляд доктринальних принципів, а й поступове «входження у світ». Це широко відображено в єговістській літературі. Проблемам сімейних стосунків, наприклад, присвячено низку спеціальних випусків «Сторожової Башти» і журналу «Пробудись». Часопис «Ти можеш вічно жити в раю» в рубриці «Влаштувати щасливе сімейне життя» пропонує етико-психологічні поради сім'ям.

Реабілітаційна робота з групами ризику – алкозалежними та наркозалежними, профілактична виховна робота з попередження СНІДу та інші морально-етичні заходи у підлітковому та молодіжному середовищі – актуальні теми літератури свідків Єгови. Співтовариство практикує й різноманітні форми соціальної роботи. Ведеться, наприклад, листування з 160 виправними закладами, куди надсилається духовна література та групи для

---

проведення Євангелізаційно-реабілітаційної роботи. Основний акцент у своїй діяльності Свідки Єгови надають роботі з групами ризику. По-перше, проблемам СНІДу, наркоманії, алкоголізму присвячуються спецвипуски єговістської літератури. По-друге, вони через своїх фахівців надають консультації як лікуватися від цих хвороб [див.: 2, с.55].

Узагальнюючи результати проведеного дослідження ми дійшли таких висновків:

Представники релігійного середовища приймають процес соціалізації як неодмінний чинник їх включення в соціальне середовище через засвоєння культури, системи цінностей, моральних імперативів.

Соціалізація віруючої особи відбувається специфічно – як поєднання конфесійної культури і системи суспільних цінностей, що формує так звану серединну лінію поведінки.

Певні обмеження процесу соціалізації спостерігаються в середовищі окремих протестантських організацій, віросповідні засади яких акцентують увагу на есхатологічному майбутньому.

Орієнтуючись на принципи божественного походження влади і служіння ближнім, протестантські організації компромісно підходять до процесу соціалізації, вважаючи його неодмінним чинником входження у соціальний простір, вимагаючи від віруючих поваги до держави, включення через різноманітні заходи у перебудовчі процеси. Основними формами реалізації принципів соціалізації конфесійними товариствами в сучасному суспільстві є суспільно значуща, благодійницька, просвітницька та духовно-оздоровча робота.

#### Література

1. Докаш В. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації: Монографія /В.Докаш. – Київ – Чернівці, 2007. – 544 с.
2. Докаш В. Соціальна діяльність протестантських церков як форма реалізації легітимізуючої функції релігії /В.Докаш //Релігія та соціум. Часопис. – Чернівці, 2008. – С.52-57.
3. Жизнь – как она возникла? Путем эволюции или путем сотворения. – Бруклин, Нью-Йорк, США – 1992.
4. Історія релігії в Україні: у 10-ти т. /[редкол. А.Колодний та ін.] //Пізній протестантизм в Україні. Т.6 (п'ятидесятники, адвентисти, Свідки Єгови); [за ред. П.Яроцького]. – Київ - Дрогобич, 2008.
5. Кулагіна Г. Сутність, структура, проблеми релігійного досвіду в контексті соціалізації особистості /Г.Кулагіна //Міжетичні та міжконфесійні відносини в контексті сучасних суспільних трансформацій. Матеріали Міжнародної науково – практичної конференції 29-30 квітня 2010 р. – Чернівці, 2010.
6. Москалець В. П. Психологія релігії : посібник /В. П. Москалець. – К. : Академвидав, 2004. – 239 с.
7. Основи соціального вчення Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня //Історія Церкви Християн Адвентистів Сьомого Дня – К., 2004.
8. Парсонс Т. Американская социологическая мысль /Т.Парсонс. – М., 1994.
9. Свидетели Иеговы – возвестители Царства Бога. – Бруклин, Нью-Йорк, США, 2005.
10. Соціологія: енциклопедія /[сост. А.А.Грицанов, В.Л.Абушенко, Г.М.Евелькин, Г.Н.Соколова, О.В.Терещенко]. – Мн., 2003.
11. Тард Г. Социальные этюды /Габриэль Тард. – СПб., 1902.

#### Summary

*This article analyzes the specificity of socialization of the individual believer in transitional societies. Results dichotomy faithful adaptation to the social environment and focus on eschatological perspective, the basic form of entry denominations in public space. **Keywords:** socialization, personality believer, religious organization, church, social adaptation, denomination, religious values, eschatology, the social doctrine.*

## КРИЗА СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ В ЄВРОПЕЙСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ

*Досліджується проблема кризи європейського світського секуляризованого світогляду в контексті новітнього науково-технічного та цивілізаційного поступу, його позитивних і негативних наслідків. Ключові слова: криза, науковий поступ, релігія, світогляд, секуляризація.*

У дискусіях з приводу проблеми секуляризації, як правило, не ставиться питання про те, що вона переживає кризу. Навпаки, більшість учених вважають, що секуляризація процвітає і цей факт, начебто, є тривожним для релігійного світогляду, адже релігія і без того так сильно здала свої позиції в сучасному європейському суспільстві. Отже, в таких випадках секуляризацію трактують як щось вороже релігії та намагаються її критикувати. Але те, що ми назвемо «кризою секуляризації», має незначний стосунок до дій тих людей, які виступають апологетами релігійного світогляду. Корені цієї проблеми слід шукати глибше, наприклад, у тому, що Дж.Хорган називав «кінцем науки», Ж.Ф.Ліотар – «постмодерном», Ф.Фукуяма – «кінцем історії» тощо.

Тема секуляризації досить популярна в гуманітарних колах і представлена вельми різнобічно різноманітними галузями знання (філософія релігії, філософія науки, соціологія релігії, соціологія науки, релігієзнавство тощо). Кількість публікацій з цієї теми вказує на її актуальність і проблемність. Нині над нею, зокрема, працюють такі вчені, як М.Епштейн [10], О.Богданова [2, 3], Є.Баторова, А.Шевченко [1], А.Логінов [8], С.Опалєв [9] та ін.

**Метою** статті є дослідження причин кризи європейського світського секуляризованого суспільства початку ХХІ століття.

Секуляризація сама собою не є самостійним феноменом, вона є наслідком складних соціальних процесів, зумовлених, у першу чергу, науковим прогресом. Отже, в аналізі чинних елементів проблеми кризового стану секуляризації в європейському суспільстві ХХІ століття наука буде посідати чільне місце.

Щоб окреслити межі нашого дослідження, варто здійснити невеликий екскурс в історію Західної Європи. 30 січня 1648 року на основі Оснабрюкської та Мюнстерської угод було проголошено Вестфальський мирний договір. Подія в політичному та історичному житті вельми знаменна, вона проголошувала кінець 80-річної війни між Францією, Швецією, Іспанією та Священною Римською імперією. На карті з'явилися нові держави – Нідерланди та Швейцарія. В європейському світі почалась епоха національних держав. І, що особливо важливо, Вестфальський мирний договір вирішував давню конфесіональну суперечку між католиками і протестантами, визнавши останніх повноправними членами європейського суспільства. Серед різноманітних свобод і прав протестантів, які надавались їм згідно з договором, були й питання суто економічного характеру, зокрема визнавалася законною конфіскація монастирських земель, здійснена до січня 1624 року кальвіністами та лютеранами. Цікаво, що для позначення передачі церковних земель протестантам було вжито латинський термін *saecularis* (світський, мирський). Церковне майно ставало секуляризованим, тобто світським. Професор МГУ імені М.Ломоносова В.Гараджа вважає, що цей факт започаткував науковий ужиток терміна «секуляризація» [5, с.281], що, згідно з визначенням, означає процес зниження ролі релігії при переході від суспільства, що живе за релігійними традиційними нормами, до світського раціонального суспільного устрою. Сам учений при цьому зазначає, що секуляризація як така розпочалася набагато раніше, й наводить як приклад рішення венеціанської ради дожив, за яким привласнювалося церковне майно [там само].

Вартим уваги фактом щодо витоків поняття секуляризація в суспільних науках ми вважаємо його підкреслене економічне значення – те, що було церковним майном, стало світським. У часи червоного терору (20-ті роки ХХ століття), коли пролетаріатом привласнювалося церковне добро, застосовувався термін «експропріація», і це лише додатково

---

посилює економічний підтекст тих значень, які ми описуємо поняттям «секуляризація». Звісно, воно ширше й глибше від поняття «експропріація», має свою сферу застосування, але в будь-якому разі його економічну природу важко заперечити.

З'ясувавши семантичне значення терміна «секуляризація», варто розкрити його фактичний зміст, тобто потрібно зрозуміти, що саме приховане за словами «світський», «світське» тощо. Для цього знову повернімося до історії Західної Європи.

Два роки опісля проголошення Вестфальського мирного договору помирає відомий французький філософ, засновник філософської течії раціоналізму Р.Декарт. Серед інших заслуг йому приписується створення основоположного наукового методу – «методу радикального сумніву», що дозволяє дослідникам у галузі філософії науки називати його творцем західноєвропейської науки. Р.Декарт справді дуже багато зробив для розвитку науки, причому, не для якоїсь конкретної наукової дисципліни на кшталт алгебри, геометрії, фізіології людини тощо, а науки загалом.

Можливо, саме з цього моменту наука почала відігравати ту роль у європейському суспільстві, яку до неї виконувала релігія. Спочатку це майже не відчувалось, а потім, з кожним десятиліттям, її роль зростала і, зрештою, почалося те, що мало статися – наука стала домінуючою силою в утвердженні світоглядних настанов.

Наука є головною «релігією» світської освіченої частини суспільства. У неї з'явилися риси, притаманні церковному устрою – свої «отці-апологети» (Рене Декарт, Чарлз Дарвін, Френсіс Бекон), «храми» (університети, академії) ба навіть мученики (Галілео Галілей, Джордано Бруно, Андреас Везалій). А ще у Науки з'явилася своя «паства» і майно. І тим, і тим ще донедавна цілковито володіла церква. Цей факт дає нам підставу вважати науку джерелом, причиною секуляризації (в економічному значенні цього слова) в європейському суспільстві. Цікаво, що різноманітні конфесії – не тільки протестанти, а й католики – ніколи не вимагали привласнення чужого добра, якщо тільки воно не належало людині, яка сповідувала інші форми світогляду. Прикладів можна навести досить багато. Коли католицька церква переслідувала єретиків, то вона не лише створювала їм усілякі обструкції, а ще й добре поповнювала свої статки. Наприклад, можемо згадати сумнозвісний процес над лицарями ордену тамплієрів, або вигнання євреїв-сефардів з Іспанії. Церква зіграла не останню роль у привласненні майна індіанців Нового Світу. Вклад у нерухомість, звісно, завжди розглядається як найбільш вигідний вид економічної діяльності, але існують ще вигідніші види капіталу – це, зокрема, людські душі. Чим більша паства – тим більше пожертвувань. Для утримання пастви в ареолі тієї чи тієї конфесії створюються різноманітні звичаї, традиції, норми релігійного життя. Наприклад, у католицьких сім'ях прийнято до останнього чіплятися за «родинну віру». Католик у більшості випадків не одружиться на жінці, якщо вона не захоче розділити з ним його релігійні уподобання. Певною мірою ця особливість притаманна й іншим конфесіям. Отже, збереження та передача конфесійної належності дуже вигідна для бюджету тієї чи тієї церкви. І тому науці свого часу довелося здійснити неабиякий прорив, щоб релігія втратила довіру.

Щоб зрозуміти те, чим наука «взяла» новочасного європейця, і чому той відступив од «вічних» цінностей, знову наведемо суто економічний приклад.

Середньовічна економіка представляла досить жалюгідне видовище. Безмежна жага тодішніх володарів до наживи виливалася в нескінченні війни, які приносила короткотривале задоволення господарських потреб одним і остаточне збідніння іншим. Золото – ось чого постійно не вистачало, ним марили всі, хто тільки міг – імператори, королі, герцоги, церковні мужі та звичайний, простий люд. У погоні за «жовтим дияволом» участь брали всі – віруючі (їх була більшість), і ті, хто в Бога вірив якось не так (єретики). У своєму бажанні збагатитися вони були по-наївному прості: «Якщо Бог зміг п'ятьма хлібинами і двома рибинами нагодувати величезний натовп у 5000 людей, то що йому вартує зробити те саме і з моїм статком? Адже я такий праведний...». І хоча вчені теологи з усіх сил боролися з цим, за великим рахунком вони нічого зробити не могли, а декого з них також мучили подібні сумніви. І люди не витримали, віра – основоположна цементуюча сила їхнього світогляду – надломилася. Погляди європейців звернулися до пошуку нових світоглядних систем. Пропозицій було декілька. Першою виступив диявол, другою – магія та алхімія, а третьою – наука.

---

Диявол вимагав такої ж віри яка існувала в звичному світобаченні європейця, тут практично нічого не потрібно було змінювати, нечистий був частиною того самого світу, де був Бог і була церква. Але диявол (на щастя) не переміг. Щодо магії та алхімії, то ці галузі містики були складною сумішшю з розмаїття культів, філософії, міфології та практичного знання. Останнього, варто зауважити, там було так мало, що про нього можна було взагалі не говорити, однак окремі здобутки алхіміків на ниві їхніх, як правило, безглузвих експериментів, принесли свій результат. Переможницею вийшла наука. Причиною її успіху стали багато факторів, головним з яких, на нашу думку, була оптимізація виробництва (за рахунок техніки і технічного прогресу) та вироблення нового типу світогляду, в якому практичність, здоровий глузд відігравали першу роль. Тепер, наприклад, питання «де ж взяти нові посівні площі для вирощування хліба?», мало на увазі те, що їх можна було збільшити за рахунок монастирських земель, що зовсім донедавна просто не могло нікому прийти в голову, бо монастирська земля була чимось на зразок табу, сама думка про привласнення якої була святотатством.

Як ремарку до нашого прикладу, можна додати ще кілька слів щодо золота. В середні віки наука заново відкрила давній спосіб отримання золота методом амальгамації, а у XIX столітті вигадала видобування цього дорогоцінного металу шляхом ціанування золотоносної породи (цікаво, що в ті часи панував золотий стандарт, і винайдення цього способу серйозно підштовхнуло інтерес світових держав до вкладення коштів у розвиток науки). Але що найцікавіше, американським співробітникам лабораторії ядерної фізики в Чикаго А.Шерпу та К.-Т.Бейнбриджу вдалося 1941 року здійснити мрію середньовічних алхіміків і здобути 25 мг чистого золота шляхом бомбардування 100 грамів ртуті в ядерному реакторі повільними нейтронами – це, по суті, була трансмутація металу. З позиції ядерної фізики золото стало «попелом» ртуті, але тим не менше «чудо», якого так бажали чаклуни і чародії, було реалізоване.

Віра в науку і розум спричинили появу нового типу культури і нового суспільства. У Європі стрімко розвивається культура модерну, а суспільство починає втрачати релігійність і ставати світським. Церква катастрофічно швидко втрачала свої позиції. Розвиток науки боляче бив її по гаманцю. Головний капітал церкви – людські душі – впевнено переходив у власність світського, наукового суб'єкта.

Було б помилкою вважати, що така організація, як Церква, що існувала багато сотень літ у непрості часи, так просто здасться. Від самого початку між наукою (ще в ті часи, коли вона була філософією раціоналістичного гатунку) та релігією існувало суперництво, що іноді переходило в гостру боротьбу. Тривалий час наука програвала, але часи змінилися – змінився і результат боротьби. Науці вдалося здобути своє місце під сонцем. Водночас Церква нікуди не зникла, релігія всього-на-всього стала виступати в європейській свідомості під другим номером. Така ситуація чимось нагадує українську оповідку про жінку, що ставила в церкві свічки і Богові, і чорту, на питання: «Чому чорту?» – вона відповідала: «А так, про всяк випадок». Саме цією особливістю буденного розуму, на наше переконання, й скористалася Церква, організовуючи контрнаступ на світське суспільство та науку, в черговий раз довівши, що вона як була, так і залишається «володаркою людських душ».

Отже, будемо виходити з думки про те, що суперництво між Наукою (під цим словом слід розуміти певну світоглядну матрицю, яка в своїй основі ґрунтується на раціоналістичних засадах) і Церквою (під цим словом слід розуміти не якусь конкретну конфесію, або релігію, а певну організовану структуру, завдання якої – поширення такого типу світогляду, який в своїй основі ґрунтується на вірі в надприродне – Бога, декількох богів тощо) триває. По суті, в максимально абстрагованому вигляді Наука і Церква перебувають у діалектичній боротьбі світоглядів, де науковий визнано істинним.

Отже, наша думка стає гіпотезою про боротьбу світоглядних первнів, а якщо так, то історія XX століття, крах культури Модерн, «релігійне відродження» (в соціології та філософії релігії це словосполучення використовується як наукове поняття) постає як удар у відповідь Церкви Науці. І справді, кінець модерну, на нашу думку, був проголошений дещо завчасно, але з явним апокаліптичним підтекстом (зокрема поняття «Кінець історії», «Кінець науки» вказує на цей нюанс), що видає «замовника» останньої культурної революції.

---

«Кінець історії» – це збірне поняття, в якому рівноцінно зібралися найрізноманітніші суспільно-наукові версії кінця епох, зокрема, це «смерть Бога» Ф.Ніцше, «кінець історії» Ф.Фукуями, «Царство Мудреця» А.Кожева тощо. Постулат «кінця історії» важливий тим, що в ньому обґрунтовано кінець історико-культурної доби модерну. Рушійні сили, покладені в основу модерністської культури, а це – наука та науковий прогрес, були проголошенні небезпечними. Основним звинуваченням стало те, що модерн є культурою прогресуючого нігілізму та історичного релятивізму. Еволюція техніки начебто переросла за темпом еволюцією ціннісно-нормативних принципів материнської (релігійної) культури. Понад те, вона впритул підійшла до акту анігіляції таких фундаментальних життєво-важливих речей, за якими закінчується людство як вид і як біологічна одиниця. Зокрема, небезпека номер один – найбільш реальна з числа тих, які ми легко сприймаємо розумом – тотальний військовий конфлікт за участі сучасних і майбутніх військових технологій. Річ у тім, що рівень застосування вже навіть сучасних нам важких озброєнь значно перевищив можливості виживання на будь-якій доступній нині арені бойових дій. Не меншу небезпеку становлять інші види сучасних озброєнь: хімічне, бактеріологічне, біологічне і навіть звичайна ординарна зброя. Приклад: вивільнення потенціалу хімічної зброї Російської Федерації доконвенційного періоду «Договору про обмеження стратегічних наступальних озброєнь» 1991 року могло отруїти екосферу нашої планети на 300 років, фактично, зробити її непридатною до життя. До сфери можливих майбутніх видів озброєнь, наразі тих, що належать до сфери «science fiction», можна віднести кібернетичне озброєння. Світ, де армії складаються з роботів (андроїдів, синтетів, кіборгів тощо), може легко перетворитися на світ, де крім розумних машин не буде місця людському виду.

Небезпека номер два – менш імовірна, але не менш актуальна – втрата людським видом видових ознак, які роблять людину власне людиною. Суть цієї небезпеки у відповіді на питання про те, що робить людину людиною: чим далі розвивається наука, тим тоншою і більш розмитою стає та грань, яка відокремлює людину від нелюдини. Церква запитусь: «Чи буде повною мірою клон людини – людиною?» Створення технологій клонування наразі вже реальність, якщо не вчорашній день. А що ми отримаємо від подальшого прогресу генної інженерії? Перше, що спадає на думку, – це можливість людини змінювати свої (будь-які) видові ознаки. За цих умов доречно запитати себе, чи буде людина людиною, якщо практично будь-що з того, що на фізіологічному та естетичному рівні класифікується нами як людина, більше не буде такою. А таке перетворення може відбутися не на лабораторному, а цілком можливо, що й на тотальному рівні, наприклад, як пристосування до наслідків того чи того екологічного лиха. Сюди ж відноситься й небезпека стерилізації людства через дію генетично модифікованих продуктів тощо.

У Церкви є ще дуже багато інших аргументів щодо небезпечності Науки та наукового прогресу, отже, можна дійти висновку щодо актуальності поставленого перед людиною завдання: виправити недоліки модерної культури так, щоб усунути не тільки перелічені небезпеки, а й унеможливити решту. Що цікаво, тут починається пропаганда іншої, після Апокаліпсису, улюбленої ідеї, характерної для Християнства – ідеї спасіння. Йдеться про убезпечення людства щодо певних негативних імовірних сценаріїв розвитку, прихованих у подальшій експлуатації потенціалу модерної культури.

Серед досягнутих Церквою результатів (щодо зменшення ролі наукового світогляду в сучасному європейському світі) можна назвати декілька: а) постмодерна культура; б) релігійне відродження; в) «економіка релігії» (секуляризація навпаки). На користь правдивості кожного з пунктів можна навести багато аргументів, але обсяг цієї публікації, на жаль, не дає змоги дати їх у достатньо розгорнутому вигляді, що обов'язково компенсується в наступних дослідженнях у цій галузі. Наразі – лише декілька слів до кожного з них.

Постмодерна культура за словами Ж.-Ф.Ліотара це – «недовіра до метаоповідей» [7], на яких ґрунтується ідеологія науки («великий герой», «велика подорож», «велика історія», прогрес тощо). Наука, коли виникла, була нічим іншим, як «недовірою» до метаоповідей Церкви. «Недовіра» – в цьому слові вже прихована розгадка таємниці особи того, хто висловив «сумнів» – ключовим тут є не «сумнів» як основоположна засада світського розуму, а «відсутність віри».

---

Для Церкви Наука стала чимось на зразок конфесії, вона розглядає її як свою подобу, хоча перед нами явний приклад схоластичної логіки – висунуто звинувачення в тім, що й так є – і має бути. Це як звинуватити рудого в тім, що в нього руде волосся, малого – в тім, що він малий тощо. Наука скептична за своєю природою завжди і в усьому, тож приписувати їй віру, щонайменше, нелогічно. Культура постмодерну покликана переглянути начала, з яких виріс, власне, сам модерн – ну що ж, поки Наука веде ревізію, можна зміцнити власні позиції.

Про «релігійне відродження» написано дуже багато, для спеціалістів у галузі релігієзнавства, філософії релігії це глибоко розроблена тема. Питання релігійного ренесансу багатоаспектне і вельми різнобічне. Ми торкнемося лиш однієї його сторони, але тієї, яку відчув кожен житель пострадянського простору. (Знову прозвучав префікс «пост-», справді такі терміни як «пострадянський», «постсоціалізм», «посткомунізм» споріднені з культурою постмодерну).

Радянський Союз був по-справжньому світською країною, а спочатку так узагалі «войовничо-світською». В країні замість релігії була офіційно впроваджена наукова ідеологія, що базувалася на засадах «марксизму-ленінізму». Геополітичний крах цього наддержавного утворення призвів і до краху ідеології, на якій будувався світогляд тогочасних людей. Ось тоді й з'являється наш «пострадянський» варіант релігійного відродження, яке М.Епштейн назвав «постатеїзмом»: «Поряд із тенденціями, спільними для всіх сучасних секулярних товариств, такими, як зростаючий вплив псевдонаукових і езотеричних сект, постатеїзм характеризується низкою особливостей. Одна з яких – «релігійне відродження», тобто повернення суспільства до передатеїстичного стану – часу, коли відроджуються традиційні віросповідання: православ'я, католицизм, іслам, буддизм, іудаїзм; при цьому новонавернені привносять у життя своїх церков емоційну палкість і догматичне невігластво, романтику охоронного націоналізму і месіанських сподівань» [10].

Економіка релігії, на наш погляд, одна з найцікавіших особливостей постмодерної культури, яка найбільш яскраво свідчить про кризу секуляризації.

Економіка релігії – офіційна наука релігієзнавчого гатунку (особисто з мого погляду – це постмодерний варіант теології з економічним підтекстом). Теоретиками «економіки релігії» є такі вчені: В.Бейнбрідж, Р.Старк і Р.Фінк. Саме завдяки їхнім зусиллям у релігієзнавстві з'явився цей напрям [див.: 11; 12]. Економіка релігії, як, до речі, й будь-яка інша економічна теорія, акцентує увагу на ринку релігій, де панує конкурентна боротьба між різноманітними релігійними організаціями і де представлено релігійний «товар» найрізноманітнішого гатунку на найрізноманітніший смак. І це абсолютно нормально, адже вони мусять задовольнити попит серед членів різних соціальних груп.

У межах економіки релігії пояснюють вибір релігії тією чи тією людиною двома способами. Перший зводиться до того, що та чи та людина робить вибір, спираючись на те знання і досвід, які в неї є, намагаючись знайти вигідний економічний баланс «винагород» і «витрат». Якщо говорити більш простою буденною мовою, то фактично людина перебуває у певній формі економічної взаємодії з вищою сакральною Істотою. Що стосується понять «витрата» і «винагорода», то в першому випадку ми маємо на увазі кредит довіри, який бере людина перед Богом у межах своєї віри; а в другому йдеться про «благо», яке вона може отримати в результаті витрачених зусиль, наприклад, у буддистів – нірвана, у християн – рай, у мусульман – джаннат.

Суть другого способу в тому, що стосунки між людиною і церквою будуються за правилом «пропозиція-попит». Кожній релігійній організації є що запропонувати своїм послідовникам – чи-то ідея Спасіння, чи-то банальне позбавлення від буденної та екзистенціальної самотності – дар приналежності до Вищого. Актуальними в цій ідеї є декілька інших економічних закономірностей, наприклад конкуренція, що виникає між церквами у боротьбі за паству.

І тепер, позначивши, хоч і коротко, основні особливості «економіки релігії», перейдемо до питання про те, чому саме «економіка релігії» є «секуляризацією навпаки».

Ми вже писали вище, що для Церкви Наука є утворенням, подібним чимось до неї, а якщо так, то місце науки там само, де й місце інших конфесій – на «ринку релігій». Отже, в разі незадоволення «твоею» пропозицією «будь ласка, дай місце іншому». Такий підхід відбирає у

---

Науки домінуючу роль, перетворює її на рівноправного учасника ринку, щодо якого можуть бути застосовані ті самі економічні правила, що й до інших, зокрема, експропріація власності.

Наостанок зауважимо, що наші роздуми стосовно «економіки релігії» виходять більше не з розуміння її як окремої науки, а з того феномену, який вона описує. Тобто ми бачимо її не окремим суб'єктом наукової діяльності, а наслідком, відображенням певних соціальних процесів.

У висновках ми хотіли би зупинитися на таких моментах: а) у XX столітті науковий світогляд зазнав краху завдяки певній організовано спланованій дії, викликаній причинами економічного характеру; б) криза секуляризації є похідною від процесів кризи світського суспільства; в) на заміну секуляризації прийшла «економіка релігії», мета якої перетворити Науку на рівноправного учасника «ринку релігій».

Щодо питання про *подальші пошуки, перспективи дослідження*, то у статті було висунуто припущення щодо того, що Церква здійснила певну дію стосовно зменшення ролі наукового світогляду в сучасному європейському світі. Це припущення вимагає глибокого аналізу кожного з висунутих пунктів, що й планується в подальшій роботі. В разі підтвердження (чи заперечення) гіпотези, можна буде отримати теоретичний матеріал, що стане в нагоді всім, хто цікавиться проблемою співвідношення релігії та науки, світського та церковного в сучасному європейському суспільстві.

### Література

1. Баторова Э.А. Политическая субъективность в постсекулярном мире /Э.А.Баторова, А.А.Шевченко //Вестн. НГУ. Сер. Философия. – Т. 8. – Вып. 1. – Новосибирск, 2010. – С. 51-58.
2. Богданова О.А. Процесс секуляризации и бегство от покинутости в западной культуре XX века /О.А.Богданова //Философские проблемы: вчера, сегодня, завтра. – Ростов н/Д., 2010. – С. 88-104.
3. Богданова О.А. Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX века: [Монография] /О.А.Богданова. – Рост. гос. экон. унив. – Ростов-н/Д., 2001. – 100 с.
4. Волкова В.В. Взаимоотношения науки и религии /В.В.Волкова; А.П.Смирнова //Тезисы докладов II научно-практической конференции «Отечественные традиции гуманитарного знания: история и современность» (Санкт-Петербург, май. 2006). – СПб.: СПбГИЭУ, 2006. – С. 245-246.
5. Гараджа В.И. Социология религии: [учеб. пособ. для студ. и асп. гум. спец.] /В.И.Гараджа. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ИНФРА-М, 2005. – 348 с.
6. Козырев Ф.Н. Религия и наука на рубеже тысячелетий: продолжающийся спор или путь к единству? /Ф.Н.Козырев //Педагогика культуры – СПб., 2005. – N 3/4. – С. 22-27.
7. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна /Ж.-Ф.Лиотар. – СПб.: “Алетейя”; М.: “Институт экспериментальной социологии”, 1998. – 159 с.
8. Логинов А.В. Диалектика секулярного и постсекулярного в социальной теории Ю.Хабермаса /А.В.Логинов //Вест. РГГУ – N 13. – М., 2010. – С. 34-44.
9. Опалев С. Критика теории секуляризации в теории рационального выбора /С.Опалев //Религиоведческие исследования. – № 3-4. – М.: Воробьев А.В., 2010. – С. 170-192.
10. Проективный словарь философии. Новые понятия и термины. Философия религии [Электронный ресурс] //Эпштейн М. Проективный словарь философии. – Режим доступа: <http://www.topos.ru/article/4122>
11. Stark R. Economics of religion //The Blackwell Companion to the Study of Religion /Ed. by Robert A.Segal. – Blackwell Publishing, 2006. – P. 47-68.
12. Stark R., Fink R. Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. – University of California Press, 2000. – P. 119.

### Summary

**Martynenko O. The Secularization Crisis in European Society of the 21<sup>st</sup> Century.** The problem of the crisis of European secular outlook in the context of modern scientific and technological progress and civilization, its positive and negative consequences is considered. Keywords: crisis, scientific progress, religion, philosophy, secularization.



## РЕЛІГІЙНІ КОНЦЕПЦІЇ МАЙБУТНЬОГО В ПАРАДИГМІ ДИСКУРС-АНАЛІЗУ

У статті застосовано дискурс-аналіз до релігійних концепцій майбутнього, який дозволив виявити сигніфікатор «думка» як основу конструювання майбутнього в релігії. Об'єктом дискурс-аналізу постали індуїстсько-буддійсько-джайністська та іудаїстсько-християнсько-ісламська концепції. Як особливий пізнавальний процес виокремлено, означено і проаналізовано «преконцепцію» розуміння майбутнього, характерну для ранніх форм релігійних вірувань. Ключові слова: релігія, дискурс, прекоцепція, індуїстсько-буддійсько-джайністська концепція, іудаїстсько-християнсько-ісламська концепція, сигніфікатор, конструювання майбутнього.

**Актуальність** теми дослідження пов'язана з тим, що релігійні концепції майбутнього зіграли важливу роль у соціальній боротьбі минулих тисячоріч і вплинули на еволюцію утопізму та різноманітної філософії історії, а також сприяли розумінню окремих напрямів сучасної футурології. Тож аналіз релігійних концепцій майбутнього в парадигмі дискурс-аналізу і справді видається актуальним і таким, що заслуговує спеціального дослідження.

Релігійна есхатологія (вчення про «кінець світу») виробила цілий комплекс ідей, що дожили до наших днів: ідеї «воздаяння» у загробному світі згідно з поведінкою людини при житті, провіденціалізму (божественного провидіння, що цілеспрямовано визначає хід подій незалежно від волі людини), месіанізму (сподівання на прихід «рятівника-месії», який радикально змінить на краще існуючі порядки) тощо.

**Ступінь розробленості теми.** Назагал у предметному полі релігієзнавства методологічно продуктивними є методи аналізу дискурсу інтерактивної соціолінгвістики (Д.Хаймс, Дж.Гамперц), дискурс-аналізу, викладеному Л.Філіпс і М.Йоргенсен щодо дискурсу як аналітичної концепції. І.Богачеською застосовувався дискурс-аналіз у дослідженнях наративної традиції. В різному ракурсі питань «майбутнього в релігії» торкались у своїх дослідженнях українські релігієзнавці. Результати таких досліджень, зокрема виконаних у Відділенні релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, представлені в колективній монографії «Україна релігійна» (книга друга «Прогнози релігійного життя»). Варто також відзначити фундаментальне дослідження релігійної есхатології в її протестантському вимірі, здійснену в монографічному дослідженні В.Докаша, а також аналіз месіанських уявлень монотеїстичних релігій, яким присвячена кандидатська дисертація О.Шелудченко.

**Мета і завдання.** Мета статті полягає в застосуванні практики дискурс-аналізу до дослідження релігійних концепцій майбутнього на предмет пошуку та виокремлення сигніфікатора, який постає основою конструювання реальності та майбутнього в релігійних концепціях. Отже, в релігійному дискурсі стратегічно окреслюємо межі індуїстсько-буддійсько-джайністського (орієнтального – східного) та іудаїстсько-християнсько-ісламського (авраамічного) дискурсів. Усі наукові підходи у сфері дискурс-аналізу розглядають «дискурс» як певну сутність, яка може зустрічатися в дійсності. Відтак перед нами постає низка дослідницьких завдань, зокрема прояснення питання: які значення фіксуються в кожному з вищеназваних дискурсів? Які точки дискурсів постають ключовими (тобто такими, які організовують інші знаки і надають їм відповідного значення та виключають інші можливі значення).

Уявлення про майбутнє формувались у досить тісному зв'язку з розвитком первісних уявлень людей – тих форм давніх релігійних вірувань, які відомі нам як аніматизм, анімізм, тотемізм, шаманізм, магія тощо, від примітивних міфів-казок і фантастичних потлумачень найпростіших явищ природи до міфів, які пояснювали встановлення родових устоїв і звичаїв, походження людини і світу, витворення і пояснення побойбіччя тощо. «На цій основі, – зазначають І.Бестужев-Лада і Г.Наместнікова, – сформувалися найдавніші з існуючих релігійні концепції майбутнього» [1, с.87]. Відтак необхідність виокремлення «преконцепції» розуміння майбутнього набуває тут додаткового обґрунтування.

Як усталені концепції майбутнього, що є важливими й сьогодні, постають індуїстсько-буддійсько-джайністська та іудаїстсько-християнсько-ісламська концепції. Виходячи з завдань

---

здійснюваного дослідження, розглянемо ці концепції через призму методології дискурс-аналізу, викладеної Л.Філіпс і М.Йоргенсен щодо дискурсу як до аналітичної концепції [див.: 9, с.220].

Дискурс-аналіз у релігієзнавчих дослідженнях, зокрема в дослідженнях наративної традиції, застосовувався І.Богачевською [див.: 2, с.118]. Поняття дискурсу стало доволі вживаним упродовж останнього часу, але його значення або розмивається, або ж дефініюється залежно від контексту. Та в основному під поняттям «дискурс» розуміють ідею про те, що мова організована у відповідності до ментальних структур, які властиві свідомості людей з різних соціальних сфер. Тобто дискурс – мова, занурена в соціальний контекст.

Науковий дискурс конституюється як дискурс знання, а релігійний дискурс є дискурсом віри. Знання і віра – це сутності, змістовна специфіка яких залежить від дискурсивної системи координат, у якій вони реалізуються. Релігійний дискурс домінує над раціональним знанням і при цьому не виключає, а навпаки – припускає наявність знання-одкровення. В ході застосування в дослідженні дискурс-аналізу варто зазначити, що «у сфері релігійної дискурсії істинність розуміється не як відповідність дійсності, а як відповідність вищому, сакральному носію істинності – Тексту, і відповідно операція верифікації, поєднується в єдине ціле з операцією пояснення, має текстуальний характер відсилання» [4, с.239]. Відтак, у сфері релігійної дискурсії недоцільним є застосування «логізованих» і раціональних верифікаційних процедур. Наприклад, у науковому дискурсі твердження «Бог створив людину» належить до неперифіковуваних, а в рамках релігійного дискурсу це судження трактується як доведений факт, що відповідає змісту сакрального тексту, а тому є цілком верифікованим.

У дослідженні застосування методу дискурс-аналізу є перспективним, оскільки дозволяє проаналізувати релігійний, а в подальших наукових розвідках – і науковий дискурси на предмет виявлення *змінних знаків (сигніфікаторів)*, тобто тих елементів дискурсів, які залишаються відкритими.

Для подальшого аналізу нам важливо означити також поняття «вузлової точки» і поняття «елементу» в різних дискурсах. *Елемент – це знак, значення якого ще не було зафіксоване* [4, с.52]. Вузлова ж точка – це привілейований знак, довкола якого впорядковуються та набувають значення інші знаки. А всі знаки в дискурсі, зафіксовані шляхом їх розрізнення, постають моментами. Наприклад, якщо в релігійному, або ще вужче – християнському дискурсі береться слово «тіло», то воно само собою говорить небагато. Щоб зрозуміти його значення, потрібно помістити його відповідно до інших знаків. Це відбувається через артикуляцію.<sup>1</sup> Полісемантичність слова «тіло» тоді набуватиме визначеності в релігійному дискурсі, якщо помістити його в словосполучення «тіло і душа». Вузловою ж точкою, або привілейованим знаком у християнському дискурсі є поняття «Бог».

Послугуючись принципом історизму, джерела прогнозування та моделювання майбутнього правомірно шукати ще на ранніх стадіях розвитку людського суспільства. Однак неможливість виокремлення в якості об'єкта дискурс-аналізу якоїсь усталеної концепції, за її відсутності, спонукає до дослідження цього етапу через призму моделювання в широкому розумінні – як особливий пізнавальний процес.

Отже, розбіжності в поглядах на «преконцепцію», як ми її визначали вище, можуть полягати в різних рівнях усвідомлення та розуміння первісних процесів моделювання, що відбувались, а також у різній оцінці ступеня їх впливу на життя людей і сприйняття їх людською спільнотою.

У первісних суспільствах моделі дійсності, що виражалися в міфологічних, умоглядних образах, відігравали організуючу й охоронну ролі. Так, моделі «бога – охоронця живих», «бога – удачі в полюванні» сприяли благополуччю людей, котрі вірять у них, вони формували їхнє світосприймання, яке, як показує історія, у свою чергу впливало на формування ідеологічних поглядів, психології мислення, культурних устроїв тощо. Дотепер є племена, що зберегли власні моделі бачення світу, які здійснюють на весь устрій їх життя настільки сильний вплив, що утримують їх поза цивілізаційним шляхом розвитку й об'єктивно визначають примітивність, бідність, нещасття.

У цьому контексті можна навести приклад устрою життя племені піраха, дослідженого Д.Евереттом [див.: 14]. До специфіки життя цього племені відносяться найбільшій набір фонем, повна відсутність рахунку, розуміння цілого й частини, колективної пам'яті, поняття родинних зв'язків тощо. Відсутні також будь-які міфи чи релігійні вірування. Вся їхня метафізика ґрунтується виключно на снах. Ніякого натяку на міф про творення світу чи людини

---

<sup>1</sup> Це дія, яка встановлює відношення між елементами так, що їх ідентичність змінюється.

---

немає. Піраха живуть у теперішньому часі й виключно сьогоднішнім днем. Сам Д.Еверетт не підтримує думку про виключну примітивність племені. Він вважає, що оскільки культура племені обмежується сьогоднішнім днем і тим корисним, що вони мають сьогодні, то вони практично не переймаються турботами і страхами, притаманними більшості населення нашої планети. Такі люди не потребують Бога.

Варто згадати тут французького етнографа Л.Леві-Брюля, який одним із перших порушив питання про особливий тип первісного мислення і доконечність його аналізу. Він зазначав: «Мислення в суспільствах нижчого типу, яке називається прелогічним, не прагне, передусім, як наша думка, уникнути суперечності» [6, с.93].

Французький етнограф і філософ К.Леві-Стросс сформулював «неолітичний парадокс», припускаючи, що є два способи мислення – один (архаїчний) пристосований, до сприйняття й уяви, інший (сучасний) розгальмований [7, с.94-102]. Він, навпаки, намагався показати, що мислення первісної людини, по суті, тотожне із сучасним, але користується особливими засобами. На його думку, прагнення до впорядкованого уявлення про світ у первісної людини було не меншим, аніж у нас. Дикуни мислили й складали класифікації, але використовували оригінальні підручні засоби – метафори, й ототожнення з тваринним і рослинним світом. Концепція Леві-Стросса зазнавала справедливої критики, у першу чергу через гіпертрофування розумового складника. Очевидно, що в архаїчній свідомості переважала емоційна сфера, вселяння та самонавіювання. Зрозуміло, що для нього була характерна й нестримна фантазія. Люди часто не могли розрізнити суб'єктивне й об'єктивне, реальне та ілюзорне, чуттєве і надчуттєве.

Але «прелогічне» «архаїчне мислення» характеризується множинністю моделей світу і принципом загального перетворення, а отже, **можна говорити про принцип множинного аналогового моделювання**. Таке мислення суперечливе в тому відношенні, що, з одного боку, широко користується бінарними опозиціями для класифікації, а з іншого боку – не приймає закону виключеного третього.

По суті, будь-яка подоба людського мислення, заснована на використанні умовних позначок або теорій, вже є своєрідним моделюванням. Слова – це теж моделі, усні слова – це звук, письмові слова – це знак. Одне й те ж слово, породжує в уяві людини цілу картину. Первісне мислення демонструє витончене поняттєве розрізнення для життєво важливих ознак. Індіанці Амазонки знали до 300 найменувань зеленого, а ескімоси – кілька десятків найменувань снігу.

Використання певних символів, знаків, образів, тобто моделей тих речей, подій, явищ, процесів і т.ін., серед яких протікає реальне життя й за допомогою яких стає доступнішим, спрощенішим у розумінні – це безумовна доконечність, але життя постійно змінюється, а відтак змінюється, не залишаючись статичною, і будь-яка його модель. Вона розвивається, збагачується, змінюється, а також, у свою чергу, впливає на людину.

Логічним тепер уявляється перехід до з'ясування дискурс-аналізу релігійних концепцій майбутнього.

Отже, перша з названих концепцій – це концепція, що склалася з виникненням індуїзму, буддизму, джайнізму. В даному випадку означимо ці релігії дефініцією – релігії «ведичного кореня». Свідомі відмінностей між цими релігіями, поняття вживатимемо операціоналізаційно, у цьому дослідницькому контексті. «Індуїстсько-буддійсько-джайністська» (орієнтальна) концепція є більш розвиненою. Згідно з нею розвиток історії постає у вигляді постійних змін циклів регресу – від «золотого віку» до «кінця світу». Поняття «кінець світу» постає зазвичай умовно, оскільки циклічність процесу народження і смерті виключає есхатологічність як таку.

Оптимальне майбутнє з позицій цієї концепції, що характеризує релігії «ведичного коріння», полягає в тому, щоб за допомоги «добросесної поведінки» позбутися нескінченного коловороту перевтілень (одвічної сансари) і досягти якісно нового стану. Головною характеристикою сансари є страждання, що має своїм корінням бажання та пристрасті. Тому всі релігії Індії (індуїзм, буддизм, джайнізм) мають за мету звільнення. У контексті релігійного дискурсу в індуїстсько-буддійсько-джайністській концепції варто звернути увагу на сигніфікатор (позначник) «думка» (рос. – *мысль*), яка закладена в понятті карма. Так, термін «карма» походить від санскритського слова крі – діяти. Будь-яка дія є кармою. Технічно це слово означає результати дії. В індуїстській філософії говориться: «Всі дії, які ми бачимо у світі, всі рухи в людському суспільстві, всі види діяльності довкола нас – це просто результат думки...» [11, с.28]. Згідно з індуїстською філософією, Всесвіт виявляється, задовольняючи дві умови – *ім'я* і *форму*, в людському мікрокосмі «неможливе існування жодної хвили мисленнєвої діяльності, ненаділеної ім'ям і формою, а відтак знання мікрокосму дозволить пізнати і макрокосм. Згодом

сама думка постає основою для конструювання майбутнього. Сама тріада «тіло, мова, мислення» є дуже давньою і фіксується не тільки в індійських, а й у ранніх іранських текстах (ті ж гати «Авести» – священного тексту зороастрійців). У буддистській філософській доктрині варто зосередити увагу на четвертій благородній істині – про Восьмисходинковий шлях, який веде до припинення страждання. Третій етап, етап зосередженості, який є заключним на шляху досягнення нирвани, включає три сходинок: **праведні зусилля**, коли людина прагне концентрації, зосередження, що досягається різними системами психофізичного тренінгу, «спрямованого на зміну свідомості та перехід із профанного, мирського, сансаричного стану в сакральний стан безсмертя й свободи» [3, с.40]; **праведні думки** – це етап, який характеризується цілісним і всеохопним контролем над усіма психоментальними, і психофізичними процесами в розвитку безперервної усвідомленості, та **праведне зосередження**, або правильний транс. Досягнення власне *самадхи*, граничної форми споглядання, коли зникають розрізнення між суб'єктом, який споглядає, та об'єктом, який споглядають.

На відміну від буддизму, де кармічне покарання є наслідком вольових зусиль, джайнізм трактував кармічні закони в ширшому розумінні, а саме – у світлі всіх життєвих обставин. Людина відчуває на собі дію цього закону навіть тоді, коли не здійснює самостійного вибору. Єдиним способом вийти з коловороту перероджень вважається досягнення спокою і знання (кавали). Послідовники джайнізму вірять, що душа є всезнаючою, тобто може пізнати все пізнаване (що включає в себе минуле, теперішнє та майбутнє), але її можливості обмежені кармічною зумовленістю [див.: 8, с.145].

Використання нами дискурс-аналізу ґрунтується на принципі, що предметом аналізу постають загальні структури, а мета полягає в абстрактнішому позиціонуванні дискурсів, що циркулюють у суспільстві в певний момент часу чи певній (у нашому випадку – релігійній) сфері.

В індійсько-буддійсько-джайністському дискурсі сигніфікатор (буквально: визначник, показник) «думка» може трактуватись як основа уявлення про реальність у цьому релігійному дискурсі. При цьому уявлення, в якому не просто відображається те, що є в цій реальності, й сама ця реальність конструюються. Нагадаємо, що реальність (від лат. *realis* – речовинний, дійсний, від *res* – річ, предмет) – філософський термін, який означає те, що існує насправді [див.: 10, с.386]. Однак окреслення того, що існує насправді, а чого насправді не існує – складне онтологічне питання. Іноді під «реальністю» розуміють даність об'єктів у найширшому розумінні, й говорять, наприклад, про віртуальну реальність.

Пояснимо це на прикладі. Повінь як явище матеріального світу, фізично сприйняте людиною незалежно від її соціальної, релігійної чи іншої належності, бо тонуть усі, можна описати у різний спосіб. Від опису явища в метеорологічному дискурсі, аж до опису його як, скажімо, наслідку поганого чи недостатнього «політичного керівництва» і закінчуючи подачею події як волі Бога, його гніву на людей, відтак як знаку кінця світу, що наближається. Бачимо, що в релігійному дискурсі явище розглядається водночас і як можливе, і як наперед визначене – та ж підготовка до кінця світу. Відтак надання значення чому б то не було постає також засобом/методом створення/зміни/конструювання світу. Крім того, дискурс ніколи не буває зафіксованим настільки, щоб не змінюватися.

Друга концепція – іудаїстсько-християнсько-ісламська (авраамічна), що склалась у I тисячолітті до н.е. Аналізу цієї концепції буде приділено більше уваги, оскільки розгортання подальшого дослідження фокусується переважно довкола християнського дискурсу. Отже, згідно з цією концепцією, «історія майбутнього» постає у вигляді приходу «спасителя-месії», встановлення «царства божого», настання «кінця світу», «страшного суду», зрештою, знову-таки перехід у якісно новий стан, стан «вічного блаженства» для праведників і вічних мук для грішників. Ідея месіанства постає однією з фундаментальних у релігіях авраамічного коріння. «Спільною рисою конструктів самого месіанства в іудаїзмі, християнстві та ісламі, – як зазначає О.Шелудченко, – є те, що вони мають два виміри – індивідуальний і загальносоціальний» [12, с.6]. Зосередимося на загальносоціальному вимірі, оскільки саме Месія є силою соціального перетворення, розв'язання саме суспільних (суспільно-політичних) проблем свого часу. Тобто Месія є тією рушійною силою, яка покликана конструювати майбутнє людства. Він постає не якимось надприродним створінням, а своєрідним прообразом справжньої людини, яка змінює світ на основах істинного буття. Фактори вичерпаності попереднього історичного стану та невизначеності напряду його майбутнього розвитку є причиною процесів, які відбуваються як у сфері раціонального (наукового, філософського) осягнення дійсності, так і у сфері ірраціонального (зокрема, релігійного) її освоєння. У такий період якраз і актуалізуються ідеї месіанства, посилюються настрої актуальної есхатології, з'являються різноманітні месії та

---

пророки як провісники і «конструктори» (будівники) майбутнього. І людина постає тією ланкою, яка поєднуватиме минуле і майбутнє. Вона, діючи у соціумі, зумовлює оновлення світу за принципами, носієм яких вона є сама. З погляду науково-філософської рефлексії, людина ця є носієм, реалізатором певної понадіндивідуальної «історичної закономірності», вона є «історичною особистістю», що неодмінно виникає у певний час.

З погляду релігійного підходу фактором появи такої особистості є також надіндивідуальна «трансцендентна воля», своєрідні трансакції, які здійснюються у певний момент часу. Так відбувається злам існуючого дискурсу та конструювання нового дискурсу майбутнього.

У контексті дискурс-аналізу ми можемо говорити про можливість аналізу розгортання історії релігії як реалізації якихось універсальних сутностей – певних категорій, що є засобами досягнення дійсності і які в нашій свідомості перетворюються на саму дійсність. Грунтуючись на дискурсивних підходах, які складаються з тверджень філософії лінгвістики (структуралістської та постструктуралістської), ми сприймаємо реальність через посередництво мови. Отже, месії, пророки з таких позицій створюють уявлення про реальність, яка не тільки відображає те, що в ній є, а й конструює його. Це зовсім не означає, що самої реальності не існує. Це скоріш означає те, що реальні тільки значення й уявлення про неї. Звичайно, що існують і фізичні об'єкти, але вони набувають значення тільки завдяки дискурсу [див.: 9, с.25].

Засоби, якими користується філософія та релігія, відрізняються, але, на нашу думку, подібним є те, що сформований інструментарій, поставши за конкретних суспільно-історичних умов, використовується в подальшому для рефлексії процесів, які мають іншу конкретно-історичну природу. Для філософії (соціальної) – це категорії («розвиток», «історія», «суспільство», «трансформація»), для релігії – догмати, фундаментальні образи та уявлення (зокрема «кінець світу», «месія»). І в першому, і в другому випадку вони завжди змістовно неповні, оскільки розвиток суспільства принципово відкритий процес, він є тією нескінченністю, в якій кожне покоління формує свою діяльність, самовизначаючись стосовно себе як конкретного феномена. Тому ідеї месіанства будуть і в подальшому завжди ареною, на якій стикатимуться різні трактування.

Єдність месіанських уявлень в іудео-християно-ісламському дискурсі є виявом спільності історичного процесу, в якому вони формувалися, спільності принципів соціального буття, його циклічного характеру. Це дозволяє нам виокремити й зафіксувати сигніфікатор «думка» в іудейських, християнських, ісламських текстах як основу конструювання майбутньої реальності.

У Торі (П'ятикнижжі Моїсеевому) варто звернути увагу на Десяту заповідь, яка звучить так: «Не жадай дому ближнього свого, не жадай жінки ближнього свого, ані раба його, ані невілнниці його, ані вола його, ані осла його, ані всього, що ближнього твого!» (Переклад з рос. мій. – В.Т.) [13, с.973]. Заслугує ця заповідь на увагу тому, що, по суті, в ній забороняється жадібність. Не фізичні дії, як у перших дев'яти заповідях, оскільки злочинні дії спричиняли переслідування й судовий процес, а бажання – як мисленнєва діяльність. А відтак з позицій дискурс-аналізу, це уможливило дослідження сигніфікатора «думка» як основи конструювання майбутнього. Справді, виникає питання: як переслідувати тільки за думки? Тому цю заповідь можна розцінювати як наділену своєрідною терапевтичною природою. «Жадібна думка» конструює реальність, у якій проявляються негативні риси людини, відтак усунення, знищення, ліквідація цього чинника здатні переформатувати майбутнє як на індивідуальному, так і на колективному рівнях.

У Євангеліях також ідеться про те, що гріхом є не тільки так класифіковані дії, а й думка. Якщо звернутися до Нагорної проповіді, то її складники мають характер етичних вимог і зміст блаженств – есхатологічний, але важливим постає момент усунення джерела спокуси. Згідно з так званою екзистенціальною концепцією, Ісус прагнув змінити у першу чергу настанови людей, а не їхні вчинки. А настанови – це результат знову ж таки мисленнєвої діяльності. В Євангелії від Матвія говориться: «А Я кажу вам, що кожний, котрий гнівається на брата свого без причини, підлягає судові; а хто скаже братові своєму: рака, підлягає синедріонові; а хто скаже: Безумний! – підлягає адському вогню» (Мт. 5:22). Тобто ми знову віднаходимо підтвердження ідеї, що сигніфікат «думка» постає основою конструювання майбутнього. Відповідно й вимога, сформульована в четвертій заповіді: «Не чини перелюбу!» принаймні в християнській культурі означає, що здійснення «любодії» з об'єктом протилежної статі припускається лише після укладення шлюбу. При цьому навіть уявне захоплення (мисленнєва діяльність, «думка») іншим об'єктом протилежної статі вважається гріхом.

В ісламі теж звертається увага на ключову роль думки, хоча й менш виражено. В хадисах<sup>1</sup>, зокрема Декларації про те, що Аллах, Преславний Він і Превознесений, поставив Його рабам тільки виконувати обов'язки, знаходимо (переклад авторський):

125. Абу Хурайра сказав: «Так, Посланник Аллаха, ми були обкладені (зобов'язанням виконання) діянь, які нам під силу – молитва, піст, боротьба, милостиня й от, на тебе спустився цей аят і ми не в змозі його виконати». (Йдеться про неможливість, на думку сахабів, постійного контролю над перебігом своїх думок, тих, що навіює сатана, нехай Аллах захистить нас від нього й саме цей контроль ставився мусульманам в обов'язок у цьому аяті – п.п.)<sup>2</sup>

В тексті хадісів «Про вступ в Іслам Абра Ібн Абаси» зустрічаємо таке:

832.... Я сказав (Ікріма – Авт.): «... І якщо він встане, помолиться, подякує Аллахові, вихвалить Його й пошлює Його як належно і, (при цьому), в його серці буде тільки думка про Одного Аллаха, то після цього він стає точно таким же (чистим) від гріхів, як у день, коли його народила мати»<sup>3</sup>.

У контексті нашого дослідження можемо висновувати, що сигніфікатор «думка» як основа конструювання майбутнього в релігійному дискурсі має однакове розуміння в різних релігіях. Крім того, в іудео-християнсько-ісламській традиції це поняття набуває ширшого розуміння та пов'язується з пророцтвом і месіанством, оскільки саме вони постають провісниками і конструкторами нової реальності – майбутнього.

Отже, якщо говорити про принципову відмінність між науково-філософсько-світоглядною побудовою і релігією, то перша передбачає принципову можливість і доконечність знання людиною таких умов і часу суспільної трансформації, а релігія не передбачає можливості попереднього знання про умови та час приходу історичної особистості, даючи лише систему уявлень про ознаки її появи. Відтак, такою системою уявлень і постає відповідний дискурс і моменти дискурсу, тобто ті значення, які закріплені постійно, і які переносяться людьми відповідно до їх потреб.

У цьому контексті ілюстративним постає структурно-функціональний аналіз тих складників есхатології, що вважаються спільними для всіх протестантів, здійснений українським релігієзнавцем В.Докашем у фундаментальному дослідженні християнської есхатології. «Християнська есхатологія, – як зазначає дослідник, – це доктрина останніх подій чи «вчення про те, що трапиться наприкінці» [5, с.148]. Свої висновки християнська есхатологія будує на тому, що Біблія сприймає історію як лінійний рух до кінцевої мети (на відміну від східної моделі, де циклічність виключає есхатологічність). У цьому випадку закріплені «моменти дискурсу» дозволяли постійно переносити дату кінця світу чи пришестя месії, без особливого порушення догматичної цілісності того чи того релігійного вчення.

Отже, передбачення майбутнього (щодо релігійного дискурсу вживання терміну «прогнозування» видається некоректним, оскільки прогнозування – це наукова категорія), як його конструювання, планування тощо в метафоричному вигляді присутнє практично в усіх релігіях, а вище ми вже підкреслювали конструктивістську властивість дискурсу.

Звертаючись до витоків релігії, можна пересвідчитися, що така ідея існувала умовно «завжди». Мається на увазі ранній етап еволюційного розвитку людства (в його давніх релігійних формах), з притаманним йому архетипним способом мислення, який у статті виокремлено як «преконцепція» майбутнього.

Месіанство ж постає тією категорією релігійної свідомості в авраамічних релігіях, за допомоги якої вона рефлексує невідповідність історично усталених форм суспільного життя тим новим духовно-практичним засадам, які постають із перебігом часу. Завдяки існуванню цієї категорії суспільна свідомість (однією з форм якої є релігія) здатна досягнути доконечності входження в нову систему уявлень, остаточного відокремлення від минулого, зберігаючи при цьому досвід духовного освоєння світу. Істотним є те, що усвідомлення це передбачає доконечність творчого акту з боку людини, людської особистості (а не дії якоїсь понадлюдської абстрактної сили).

Підсумовуючи викладене, зазначимо, що аналіз релігійних концепцій та екскурс в історію прогностичних учень зумовлений тим, що певні помилки в теорії та практиці прогнозування

<sup>1</sup> Основний елемент Сунни – *хадис* (араб, новина, вістка, оповідь), повідомлення із життя Мухаммада, переказ про його слова і дії, які стосуються різних *релігійно-правових аспектів* життя мусульманина.

<sup>2</sup> Декларация о том, что Аллах, Преславен Он и Превознесен, вменил Его рабам только исполнимые обязанности (125).

<sup>3</sup> О вступление в Ислам Абра Ибн Абасы (832).

постають як рецидиви підходів, характерні для минулих рефлексій. Тому для розуміння презентизму первісного мислення ми вважали за необхідне означити, виокремити і проаналізувати «преконцепцію» майбутнього, основний зміст якої полягає у своєрідній «підготовці» виникнення релігійних концепцій «ведичного» та авраамічного коренів майбутнього.

Фактор вичерпаності попереднього історичного стану та невизначеність вектора його можливого майбутнього розвитку спричинює появу пасіонарного монотипу – пророків, месій, провидців.

З погляду релігійного підходу чинником появи пасіонарної особистості є надіндивідуальна «трансцендентна воля», своєрідні трансакції, які здійснюються у певний момент часу. Тож у такі історичні моменти відбувається злам існуючого дискурсу, створюється нове уявлення про реальність, яке не тільки відображає те, що в ній є, а й конструює новий дискурс майбутнього.

В ході конструювання нового дискурсу майбутнього відбувається сакралізація того пасіонарія, який вказує шлях до нього, малює це майбутнє. Історія виникнення й становлення світових (і не тільки) релігій – яскравий тому приклад.

У ході здійсненого дискурс-аналізу релігійних концепцій виокремлено й зафіксовано сигніфікатор «думка», який постає основою конструювання реальності та майбутнього в релігійних концепціях. Своєрідне усунення, знищення, ліквідація цього чинника (як у релігіях «ведичного коріння»), чи його очищення (як у релігіях авраамічного кореня), яке в різних релігіях виявляється по-різному, натомість має одну мету – прагнення переформатувати майбутнє як на індивідуальному, так і на загально-соціальному рівнях.

#### Література

1. Бестужев-Лада І.В. Социальное прогнозирование: курс лекций /И.В.Бестужев-Лада, Г.А.Наместникова. – М.: Педагогическое общество России, 2002. – 392 с.
2. Богачевська І.В. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження /І.В. Богачевська. – К.: Видавництво «Світ знань» – 2005. – 235 с.
3. Введение в буддологию: курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
4. Дискурсивные эпистемологические трансформации //Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.
5. Докаш В.І. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації: монографія /В.І.Докаш. – Київ-Чернівці: Книги – ХХІ, 2007. – 544 с.
6. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении /Л.Леви-Брюль. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 246 с.
7. Леви-Стросс К. Первобытное мышление /К.Леви-Стросс. – М.: Республика, 1994 – 312 с.
8. Томпсон М. Восточная философия /М.Томпсон. – М.: Гранд : ФАИР - ПРЕСС, 2002. – 315 с.
9. Филипп Л.Дж. Дискурс-анализ. Терия и метод /Л.Дж.Филипп, М.В.Йоргенсен; [пер. с англ.]. – Х.: Изд-во Гуманитарный Центр, 2004. – 336 с.
10. Философский словарь. /[под ред. И.Т.Фроловой]. – 6 изд-е, переработанное и дополненное. – М.: Издательство политической литературы. – 1991. – 560 с.
11. Четыре йоги //Вивекананда. – М.: Эскимо, 2009. – 608 с.
12. Шелудченко О.Т. Месіанські ідеї монотеїстичних релігій. Дис. на здобуття наук. ступеня к.філос.н. / О.Т. Шелудченко – К., 2002. – 148 с.
13. Шмот 20 Итро. Тора (Пятикнижие Моисеево). Редактор русск.перевода П.Гиль /[под общ. ред. Проф. Г.Брановера]. – «Шамир» Иерусалим\*5753\*1993\*Москва. – «Арт-Бизнес-Центр». – 1135 с.
14. Everett Daniel, "Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã", Current Anthropology, Volume 46, Number 4, August–October 2005. – 294 с.

#### Summary

**Tytarenko V. Religious Coneption of Future in Terms of Discourse-Analysis Paradigm.** The paper used discourse analysis to religious concepts of the future, which is allowed to allocate signficator «thought» as a basis for designing the future of religion. The object of discourse analysis have become Buddhist-Hindu-Jainism and Judaic-Christian-Islamic concepts. As a special cognitive process identified, marked and analyzed «preconcepts» understanding of the future, characteristic of the earliest forms of religious beliefs. Keywords: religion, discourse, «preconcepts», Buddhist-Hindu-Jainism concept, Judaic-Christian-Islamic concept, signficator, designing the future.

**ТЕМА СХОДЖЕННЯ ХРИСТА У ПЕКЛО:  
СОТЕРІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ**

*Досліджується тема сходження Христа у пекло в християнському віровченні з релігійнознавчих позицій, виявляються її теологічні та філософські аспекти. Автор простежує генезу зазначеного вірування, вивчає його можливі дохристиянські аналоги і паралелі в інших релігіях, аналізує богословські передумови формування цього вчення. Ключові слова: пекло, сотеріологія, спасіння, християнство.*

Вчення про те, що Христос після своєї смерті та поховання зійшов у пекло, де він переміг смерть і сили п'їтьми, завершивши у такий спосіб акт спокути людства, посідає чільне місце в християнському богослов'ї і є важливим складником сотеріології, інфернології та есхатології цієї релігії. **Метою** нашого дослідження є релігійнознавчий аналіз теми зішестя в пекло в її філософсько-теологічному вимірі. Відповідно до мети автор ставить перед собою такі **завдання**: простежити генезу зазначеного вірування, вивчити його можливі дохристиянські аналоги і паралелі в інших релігіях, проаналізувати богословські передумови формування цього вчення в християнській релігії.

Сюжет про сходження в підземний світ з метою врятувати чиюсь душу досить поширений у світовій культурі. Підземне царство, куди спускається головний герой оповідання, зазвичай містить у собі духи померлих, царя чи царицю мертвих і хтонічних богів/демонів, які часто виконують функції стражів інфернального світу. Як припускає американський дослідник Д.Льюїс, тема сходження в пекло прямо пов'язана з певними практиками шаманізму, в яких подорож шамана у підземний світ з метою відшукати загублену душу захворілої людини є важливою частиною віровчення [див.: 7, с.425-426]. Згідно з цими уявленнями, якщо таку блукаючу душу вдається знайти й умовити повернутися – хворий одужує. Далі ми коротко проаналізуємо кілька міфів, де тема сходження в пекло набуває більш вираженого характеру.

Найбільш ранньою легендою, що піддається датуванню, (приблизно середина III тис. до н.е., тексти Едуби), в якій присутня зазначена тема, є розповідь про сходження Інанни (в аккадському тексті *Іштар*) у підземний світ. Розповідь існує, принаймні, у двох версіях – ранній шумерській та пізній аккадській. Інанна-Іштар, богиня родючості, життя, любові та війни була, мабуть, найбільш значимим і шанованим божеством в усі періоди месопотамської історії. Мотиви, які спонукали Інанну розпочати небезпечну подорож у пекло, в текстах точно не зазначені. У ранніх версіях міфу передбачуваним мотивом є бажання богині поширити свою владу також і на кур-ну-гі («країну, звідки немає повернення»), що їй, богині неба й землі була непідвладна.

Для нас, однак, найцікавішою є семітська версія зазначеного міфу, в якому Іштар спускається в нижній світ, щоб вивести звідти свого передчасно померлого улюблених Таммуза. Сюжет аккадського міфу в цілому повторює шумерський, але присутні певні особливості. Минувши сім воріт, Іштар стала перед царицею мертвих Ерешкігаль, богинею смерті й мороку, що, закриває її в палаці та насилає на Іштар 60 хвороб. Оскільки Іштар є богинею родючості, її зникнення викликає припинення народження на землі й небесні боги через своїх посланців оживляють богиню [див.: 10].

Грецький аналог цього міфу – переказ про Орфея та Евридіку. Орфей, поет і музикант, дружина якого померла від укусу змії, сходить у Гадес і переконує царя Аїду звільнити дружину, проте втрачає її дорогою назад [див.: 9, с.262-263]. Невдачі зазнає також Гільгамеш, герой шумерського епосу, якому так і не вдалося знайти безсмертя.

Основна ідея зазначених міфів – показати невідворотність смерті та марність людських спроб здолати її. Трохи інакше трактується проблема життя і смерті в поширених у багатьох народів уявленнях про богів, які вмирають і воскресають. Зазвичай такий бог ототожнюється з життєдайними силами природи (Осіріс, Балу, Діоніс, Аттіс, Адоніс). Він ворогує з хтонічними деструктивними силами (Сет, Муту, Ерешкігаль, титани) і в боротьбі з ними гине. Однак потім за допомогою інших богів померлий повертається до життя (воскресає) та перемагає свого супротивника. Ці міфи не тільки символізували зміну сезонних життєвих циклів, але також згодом, з розвитком ідеї про безсмертя душі, давали надію на відродження та вічне життя для



---

тих, хто був залучений до особливих практик і ритуалів, що влаштовувалися на честь цих божеств (містерії Аттиса, Адоніса, Елевсинські та Діонісійські містерії). Відзначимо той вельми важливий факт, що більшість зі згаданих воскреслих божеств були також персоніфікацією сонця або пов'язані з його світлоносною силою. Тому, згідно з відповідними солярними міфами, народження їх відбувалося в ніч з 24 на 25 грудня (Мітра, Аттис, Адоніс), окремі були народжені від діви (Адоніс, Діоніс) і через три дні воскресли (Аттис, Діоніс) [див.: 13, с.61-62, 93, 111]. Отже, сюжет про сходження у підземний світ з метою спасіння душі іншої істоти був дуже поширений у міфології древнього світу й символізував зміну природних циклів, а також боротьбу світлих солярних сил з демонічним первнем.

Твердження про зішествя Христа у пекло у проміжку часу між його проповідями і воскресінням сходиться до кількох неясних місць із Нового Завіту (Ефес. 4: 8-10, Матф. 12:40; 1 Петро. 3: 18-20; Діян. 2: 23-28; Рим. 10:7), де говориться про те, що «Син Людський буде в серці землі три дні й три ночі» (Матв. 12:40). Оскільки перші християни очікували швидкого пришестя Спасителя й наступного Страшного Суду (Матв. 24:34), розроблене вчення про загробне життя не було затребуваним. Однак, оскільки паруссія відкладалася, виникла потреба дати пояснення, що відбувається з померлими праведниками і грішниками після смерті й до настання останнього Суду. Ця потреба стала потужним стимулом до розвитку есхатологічних і інфернологічних ідей, серед яких учення про сходження Христа в пекло та перемогу над смертю посіло незабаром одне з чільних місць. З ранніх текстів крім зазначених місць Нового Завіту варто згадати також окремі з іудеохристиянських апокрифів. У ці іудейські тексти було згодом внесено істотні зміни християнськими авторами. Так, в апокриф «Вознесіння Ісайї», написаний у II ст. до н.е., було інтерпольовано християнський апокаліпсис [4]. Щодо майбутньої перемоги Христа над смертю там сказано так: «І зійде Він у пекло, й оголеним і спустошеним зробить всю примарність його, і візьме в полон князя смерті та здолає всю силу його й воскресне на третій день ...» [там само]. Про зішествя Христа в пекло згадується також у «Заповідях дванадцяти Патріархів» (I пол. I ст. до н.е.) і «Запитуваннях Варфоломія» (між II і VI ст.). Слова про сходження Христа в пекло присутні в Апостольському символі віри (2-а пол. V ст.), прийнятому як основний у Римсько-католицькій церкві («...страждав при Понтії Пілаті, був розп'ятий, помер і похований, зійшов у пекло, на третій день воскрес із мертвих...» [6, с.29]), але вони не включені в Нікейсько-Константинопольський символ (381 р.).

Однак найбільш повна версія сакрального міфу про сходження Сина Божого в підземний світ міститься в Євангелії від Никодима, яке, на думку більшості дослідників (див., напр. [3]), послужило текстовою основою відомого іконографічного сюжету, тому нам варто більш детально проаналізувати функціонування зазначеної теми в цьому апокрифі. Євангеліє від Никодима датується приблизно III ст., хоча, можливо, були окремі ранні версії. Текст Євангелія було перекладено кількома мовами, найбільш повним вважається латинський переклад. Апокриф складається з двох тематично пов'язаних частин: перша присвячена допиту Ісуса й суду над ним, друга описує зішествя Христа в пекло. Оповідання ведеться від імені Каріна і Левкія – двох синів праведника Симеона (Лук. 2:25-35). Ув'язнені в пеклі разом з усіма патріархами і пророками, вони раптом бачать Божественне світло, що дає їм надію на спасіння. Довідавшись про наближення Спасителя, Сатана, цар смерті, дає завдання Пеклу приготуватися схопити Ісуса, «який славиться (як) Син Божий, але він – людина, яка боїться смерті» [2]. З цього випливає, що автор апокрифа підтримує твердження про те, що Дияволі не відома істинна суть Христа. До цього важливого для християнської сотеріології моменту ми ще звернемося нижче.

Відзначимо також, що Пекло в тексті одушевлене і є окремим інфернальним персонажем. Ми схилиємося до припущення, що зазначена особливість є виявом давньогрецької міфології, що мала істотний вплив на демонологію й інфернологію раннього християнства. Як відомо, спочатку грецький Аїд представлявся як бог підземного світу і правитель мертвих, пізніше Аїд отримав ширше значення – все царство мертвих, підземний світ. Як указує С.Аверінцев, уже саме слово «Аїд», що використовувалось у грецькій Біблії для перекладу іудейського «шеол» указує на зв'язок між язичницькою та християнською міфологією пекла. «У візантійських проповідях (напр., у Євсевія Кесарійського, III-IV ст.) і гімнах (у Романа Сладкоспівця, кінець V-VI ст.) на зішествя в пекло (Ісуса Христа), а також у візантійській іконографії фігурує уособлений Аїд, який радиться із сатаною, що скликає для боротьби свою рать, тримає грішників на своєму лоні, що є диявольською травестією лона авраамового» [8, с.38].

Прикметно, що Пекло хоча й підпорядковане «головному Сатані», однак сперечається з ним, побоюючись, що настільки могутній Владика, яким здається Христос, може зруйнувати царство Сатани, тому що Він «Бог всемогутній, і робить усе, що хоче» [2]. Пекло виганяє Сатану з себе, замкнувши ворота з заліза й міді, та закликає князя п'їтьми вступити у боротьбу з Ісусом. Далі йде опис як Христос, прийшовши з ангелами у великій славі, розбиває пекельні ворота, перемагає Диявола й виводить із безодні Адама і старозавітних пророків і патріархів, яких перепроваджує до входу в Рай, де їх зустрічають архангел Михаїл, Енох і Ілія. Бог повідомляє Пеклу, що відтепер Диявол буде на місці Адама у владі Пекла навечно. Далі йде досить цікавий фрагмент, у якому Пекло, звертаючись до Сатани обвинувачує його в нерозсудливості – знаючи про безгрішність Ісуса, Диявол однаково послав того на хрест, тим самим погубивши інфернальне царство, «що трималося споконвіків».

Отже, у цьому тексті знаходить відображення дуже важливе питання про специфіку сотеріологічного акту Христа і про характер християнського дуалізму. Новий Завіт стверджує, що Христос прийшов, щоб віддати своє життя як викуп за багатьох (Матв. 20:28), однак ніде в Біблії точно не вказується, кому саме було заплачено цей викуп. Якщо Богові, то з цього випливає, що він вимагав крові власного Сина. Новий Завіт і тексти, які входять у корпуси Апостольських мужів, наділяють Диявола великою владою над людиною і над світом взагалі, підкреслюється, що людство опинилося під владою Сатани. Тому окремі батьки церкви і богослови дійшли висновку, що викуп призначений Дияволу як законному власникові грішників. Одні з перших, хто розробляв цю гіпотезу, були Оріген («Коментарі до Євангелія від Матвія») і Григорій Ніський («Проголошуване наставляння»). Як припускав Оріген, Притрасті Христові були якимось стратегічним прийомом, який застосував Бог своєму супротивникові (теорія виверту). Григорій Ніський, який також підтримував цей погляд, наводить як приклад історію про Левіафана (один із символів демона), що був пійманий на гачок. Диявол накинувся на безгрішного Христа, який був своєрідною принадою, розраховуючи захопити цього праведника замість усього людського роду. Але він не знав, що в Христі людська природа з'єднана з Божественною. Перевищивши свої повноваження, він втратив і людський рід, і не міг утримати Христа-Бога. По суті, Христос просто обдурив Диявола. Ця суперечлива позиція була досить швидко відкинута церквою внаслідок різкої критики з боку інших теологів. Теорія ж викупу як така краще закріпилася в традиції. Августин також розвивав теорію виверту, однак на відміну від Орігена, він уважав, що божественність Христа не була прихованою. Сатана зазнав поразки через власну гордість, вважаючи, що він може перемогти й полонити Христа, але переоцінив свої сили. На початку XX ст. питання про жертву і викуп ще викликало суперечки [див.: 12, с.128-131].

Як бачимо, тема про сходження Христа в пекло дістала широке висвітлення у відповідній літературі й авторитетних церковних письменників Сходу і Заходу. Серед них варто назвати св. Іоанна Златоуста («Бесіда про цвинтар і про Хрест»), св. Кирила Ієрусалимського («Слова проголошувані», 14, 20), преп. Іоанна Дамаскіна («Точний виклад православної віри»).

Св. Панас Олександрійський згадує про зісхід в пекло в суперечці з аріанами: «Не може бути й залишений Отцем Господь, завжди сутній в Отцеві... Але недозволено, знову ж, сказати, нібито побоявся Господь, Якого побоявшись, ворота пекла дали волю наявним у пеклі, і труни розкрились, і багато тіл святих устали і явилися своїм» («На аріан», 3, 56, PG 26, 441 A, цит. за: [4]).

Одне з питань, яке залишається відкритим у християнському богослов'ї донині, є питання про те, кому саме проповідував у пеклі Христос. Текст першого послання Петра, де говориться, що Христос «духам, які перебувають у темниці, зійшовши, проповідував» (1Пет. 3:19), залишає простір для різних припущень. Існує думка, що звані духами є занепалі ангели, які ототожнюються з «синами Божими» з шостого розділу Буття (Бут. 6: 2-4) і Христос приніс звістку про свою перемогу замість їх ув'язнення [див.: 1]. Однак більшість богословів усе-таки вважали, що проповідь була звернена до людей – або до всього людства, або тільки до праведних іудеїв. Ця невизначеність викликала нові суперечки. Узагальнюючи, можна сказати, що східна церква схилилася до першого твердження, а західна – до другого. Так, св. Т.Аквінський у своїй фундаментальній праці «Сума теології» пише, що Христос відвідав пекло патріархів, щоб вивести звідти старозавітних праведників,

---

які перебувають там тільки через первородний гріх, що ж стосується засуджених у пеклі засуджених, то він тільки докоряв їм за невір'я (СТ IIIa, 52, 2).

**Висновки.** Все сказане дозволяє зробити такі узагальнення. Міфи про сходження в підземний світ, з метою врятувати чиюсь душу, вельми поширені у світовій культурі й представлені в різних релігійних системах. Тема сходження в пекло (підземний світ) може вважатися загальнокультурним архетипом. Сюжет про зішестя Христа у пекло та звільнення душ, які перебувають там, не був розроблений у канонічних євангеліях. Разом з тим, він порівняно рано виникає в християнській традиції та стає, за окремими винятками, загальновизнаним ученням у християнському богослов'ї. При цьому західне християнство трактує смисл зішестя в пекло як звільнення тільки праведників, тоді як християнство східне вбачає в ньому універсальний сотеріологічний акт.

#### Література

1. 1-е послание Петра 3:19: темница духов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.bibletruths.ru/jbajunejuly07c\\_ru.htm](http://www.bibletruths.ru/jbajunejuly07c_ru.htm) gilgames.htm
2. Апокрифические сказания об Иисусе, Святом Семействе и Свидетелях Христовых. Составители, авторы вступительных статей и комментариев И.С. Свенцицкая, А. П. Скогорева [Электронный ресурс] – М.: Когелет, 1999. – Режим доступа: [http://krotov.info/acts/01/joseph/apok\\_34.html](http://krotov.info/acts/01/joseph/apok_34.html)
3. Иванова С.В. Иконография Пасхи: "Сошествие во ад" или "Воскресение"? [Электронный ресурс] /С.В. Иванова. – Режим доступа: [http://halkidon2006.orthodoxy.ru/Icons\\_12/01195\\_S\\_V\\_Ivanova\\_Ikonografiya\\_Paschi.htm](http://halkidon2006.orthodoxy.ru/Icons_12/01195_S_V_Ivanova_Ikonografiya_Paschi.htm)
4. Иларион (Алфеев). Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. [Электронный ресурс] – СПб.: Алетейя, 2001. – Режим доступа: <http://hilarion.ru/wp-content/uploads/pdf/vict.pdf>
5. Иоанн Златоуст. Слово Огласительное [Электронный ресурс] /Иоанн Златоуст. – Режим доступа: [http://www.orthlib.ru/John\\_Chrysostom/paskha.html](http://www.orthlib.ru/John_Chrysostom/paskha.html)
6. Катехизис Католической Церкви. Компендиум [пер. и науч. ред. П. Сахаров, О. Карпова]. – М.: Духовная библиотека, 2007. – 216 с.
7. Льюис Д.Р. Энциклопедия представлений о жизни после смерти /Джеймс Р. Льюис; [пер. с англ. Ю.И. Губатов]. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1996 – 544 с.
8. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. /[Гл. ред. С. А. Токарев]. – М.: Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 1: А-К. – 671 с.
9. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. /[Гл. ред. С. А. Токарев]. – М.: Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2: К-Я. – 719 с.
10. Нисхождение Иштар [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://khazarzar.skeptik.net/books/shumer/ishtar.htm>
11. О все издавшем... (Аккадский эпос о Гильгамеше) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://khazarzar.skeptik.net/books/shumer/>
12. Рассел Д.Б. Мефистофель. Дьявол в современном мире /Джеффри Бартон Рассел; [пер. с англ. Г.С.Усов]. – СПб.: Евразия, 2002. – 448 с.
13. Холл М.П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии /Мэнли П. Холл; [пер. с англ. С. Целищева]. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. – 864 с. – (Гиганты мысли).
14. St. Thomas Aquinas. Summa Theologica Literally translated by Fathers of the English Dominican Province. [Electronic resource] – Second and Revised Edition, 1920. – Mode of access: <http://www.newadvent.org/summa/4052.htm>

#### Summary

**Kuzev V. The Topic of the Ascent of Christ in Hell: Soteriological Aspect.** The article focuses on the theme of descent of Christ into hell in Christian theology. It is the conducted Religious Studies research concerning the topic of descent into hell in its theological and philosophical aspects in the report. The author traces the genesis of the said beliefs, explores its possible pre-Christian counterparts and parallels in other religions, examines the theological preconditions of formation of this doctrine. It is proved that the theme of the descent of Christ into hell gained a vast expression in sacred texts. Keywords: hell, descent, underworld, salvation.

## ІДЕЙНО-СВІТОГЛЯДНІ ВИТОКИ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ РАННЬОГО Ф.НІЦШЕ

*In jeder Religion ist der religiöse Mensch eine Ausnahme...*

*(У кожній релігії релігійна людина – це виняток ...)*

Фрідріх Вільгельм Ніцше

*Проаналізовано шлях формування і динаміку розвитку філософії релігії Фрідріха Ніцше в ранній період його інтелектуального становлення, а також ідейно-сміслові джерела, що вплинули на формування світогляду мислителя. Ключові слова: релігія, релігійність, віра, Бог, істина, світогляд.*

Філософія Ф.Ніцше викликає широкий спектр різних думок і позицій у багатьох поколінь мислителів. Хтось вважає його епохально значущим письменником і філософом людини та моралі, натомість інші інкримінують дилетантизм, нігілізм, імморалізм, цинізм. «Аристократ за інстинктами, палко відданий істині та красі, сильний і інтелектом, і почуттям, з душею владною і пристрасною, мислитель, учений, музикант і поет – Ніцше є натурою напрочуд багатою і складною» [5, с.31]. Таку характеристику Ф.Ніцше подибуємо у А.Ліхтенберже. Саме неординарність і оригінальність Ф.Ніцше дають пролог для нової мисленнєвої епохи, нової культурно-філософської орієнтації, констатуючи проблематизацію самим життям старої кантівської чесності та добросовісності. І не випадково саме з його ідейних шукань починається відлік так званої новітньої філософії. Задані філософські тональність і ритм дали життя і вектор розвитку багатьом мисленнєвим і мистецько-культурним напрямам, а «стилістика мислення, методологія і мовні парадигми надовго стали зразками і нормами європейської ментальності» [10, с.712-713].

Хоча з дня смерті філософа пройшло вже понад сто років, його філософські ідеї не втрачають актуальності й донині. Йдеться не про «затребуваність» або, тим більше, своєчасність у нинішніх умовах ідей «найнесвоєчаснішого» філософа, а про сміливість Ф.Ніцше, який кидає виклик не лише своїй добі, а всім і будь-якій з них, демонструючи тим самим постійне прагнення відокремитися від натовпу з його жадобою до комфорту і конформізму. Тож простежити становлення поглядів мислителя на релігію – особливо важливо, беручи до уваги, перш за все те, що мав на увазі Ж.Дельоз, коли твердив про необхідність нашого становлення «іншим», тим, що діє наперекір теперішньому й минулому [див.: 4]. У цьому контексті й визначається **актуальність** проблеми, де ідейний пласт Ф.Ніцше ініціює величезний простір усе нових і нових смислів, змушуючи нас із новою силою та натхненням філософувати над порушеними ним проблемами.

Окремо слід підкреслити нагальність вивчення колізій світоглядної еволюції таких мислителів, як Ф.Ніцше, в умовах духовних трансформацій у сучасній Україні. Адже нерідко уявлення про погляди Ф.Ніцше в сучасному українському інтелектуальному просторі залишаються «заручниками» двох завчасно упереджених ідеологічних тенденцій. Перша з них зумовлена стереотипами марксистсько-ленінської ідеології, а друга – настановами фанатичної релігійності, що не готова чути альтернативних позицій та утверджувати себе в конструктивному діалогові з ними, а не на шляхах тотального заперечення і шельмування. А втім, на відміну від окремих надміру заангажованих сучасних ревнителів «релігійної духовності», справжні корифеї релігійно-філософської думки (наприклад, К.Ясперс, М.Бердяєв) були особливо чутливі до ідейного шукання Ф.Ніцше, бачили глибинні цивілізаційні та життєво-особистісні причини виникнення в європейській культурі модерну феномена його філософії, визнавали небайдужу перейнятність Ф.Ніцше подальшою долею духовної культури Заходу. В їх очах він – не огульний критик традиційних цінностей, а постать, яка гостро відчула кризу європейського духу й усвідомила спотворені форми релігійності як один із чинників такої духовно-соціальної ситуації. Обрана тема, апелюючи до раннього досвіду духовних шукань Ф.Ніцше, фокусує увагу на самих початках трансформації його уявлень від екзистенційно мотивованого релігійного благочестя до перших проблисків критики релігії, так само екзистенційно мотивованої, а отже, внутрішньо щирої. Рефлексія над

---

досвідом світоглядних шукань раннього Ф.Ніцше може надати конструктивні імпульси духовного імунітету як від фанатичної авторитарної релігійності, так і від «бацил» безпринципного цинізму сучасної масової «псевдокультури». Це особливо важливо в умовах світоглядної дезорієнтованості значного сегменту сучасного українського суспільства, яке перебуває досі в ідейних тенетах, успадкованих від тоталітарного минулого стереотипів, парадоксально поєднаних з деперсоналізуючими тенденціями засвоєння найгірших взірців масової культури західної цивілізації споживання. Напруга ідейного шукання вже раннього Ф.Ніцше імпліцитно вчить опосередковувати будь-який духовний пошук онтологією власної особистісності, що так важливо, зокрема й для молодих інтелектуалів сучасної України.

Тому *метою* цього дослідження є висвітлення особливостей шляху становлення есенційно-ідейної спрямованості й сутність формування «філософії релігії» Ф.Ніцше, а також їх ідейно-сміслові передумови як засновки його «концепції релігійності», основою та умовою якої став його методологічно-дослідницький каркас-інструментарій, виражений у формулах: «переоцінка всіх цінностей», «смерть Бога», «шлях до надлюдини» та «вічне повернення».

Застосування терміна «філософія релігії» щодо спадщини Ф.Ніцше вважаємо методологічно обґрунтованим, хоч і робимо *застереження*: йдеться не про дисциплінарно структуровану галузь релігієзнавства, а про живий процес філософування щодо релігійних цінностей та їх життєво-антропологічної значущості. З іншого боку, ідеї Ф.Ніцше щодо релігії ставали і стають методологічним вектором для багатьох авторів, які працюють у рамках дисциплінарно структурованої філософії релігії.

Сьогодні Ф.Ніцше популярний по-новому. З ним жваво полемізують і частіше за інших цитують у новітніх філософських текстах, де його думка продовжує ініціювати і стимулювати пошуки нових смислових координат і значень. Ідеї Ф.Ніцше стали визначальними для багатьох сучасних філософських напрямів, тематизувавши, тим самим, кращі філософські тексти ХХ століття: «Сутінки Європи» О.Шпенглера, «Повстання мас» Х.Ортеги-і-Гассета, доробки М.Гайдегера, присвячені аналізу проблеми метафізики й феномену нігілізму, праці пізнього Е.Гусерля щодо «кризи європейських наук». Не можна не згадати і російських мислителів М.Бердяєва, Л.Шестова, Є.Трубецького [11], а також західноєвропейських письменників Т.Манна, С.Цвейга, Г.Ібсена та інших, ідеї яких проростають з доктрини великого німецького філософа. Особливо популярним і актуальним Ф.Ніцше стає в епоху «переоцінки всіх цінностей», із настанням «золотого віку постмодерну» (Ж.Деріда, Ж.Дельоз [4], М.Фуко).

Дослідженню філософської спадщини видатного німецького мислителя присвячено величезну кількість праць різного спрямування. З-поміж інших, де хай частково, та все ж висвітлюється ранній етап філософських шукань Ф.Ніцше, виокремлюються праці Г.Гербера, М.Гайдегера, А.Ліхтенберже [5], Ф.Юнгера, К.Ясперса [13], а також дослідження сучасних перспективних авторів [6], [8], [9].

Великий масив досліджень лише спонукає до нових, оскільки кожне нове, аж до «вічного повернення», повернення-прочитання відкриває перед шукачами все нові й нові перспективи вияву та актуалізації смислових рівнів філософії Ніцше та їх можливих інтерпретацій. Навіть за численних найрізноманітніших досліджень ідейно-філософського фонду-спадщини видатного філософа недостатньо розвіданим залишається спадок періоду його ранньої творчості. Така ситуація, на нашу думку, спричинена тим, що, з погляду деяких авторів, світоглядні позиції та смисложиттєві пошуки періоду від юного студента Пфорти і до Базельського професора класичної філології не несуть у собі якоїсь смислової глибини і є більше філологічного спрямування, ніж філософського. А відтак, не викликають якоїсь актуальності й значущості особливо щодо релігії. Втім, «імпульси та ідеї його зрілої філософії виникли в юнацьких творах (Jugendschriften, 1858-68), коли він був ще хлопчиком» [13, с.121], стверджує К.Ясперс. Тож, будучи нащадком протестантських пасторів, Ф.Ніцше успадкував «особливий релігійний ген», що спричинив резонанс загально цивілізаційного значення.

Ставлення філософа до релігії починає формуватися ще в ранньому дитинстві. «Найбільш улюбленим читанням було читання Біблії, за що його ровесники прозвали маленьким пастором» [6, с.16], а також «за відмінну поведінку й за те, що він знав напам'ять багато цитат із Біблії і церковних піснеспівів та поллюбляв дискутувати на морально-релігійну тематику» [2, с.22]. «Ф.Ніцше, пам'ятаючи батька й наслідуючи його приклад, як і всі чоловіки їх роду, готувався стати пастором, одним з обранців Божих, які говорять від Його імені» [1, с.12]. Навіть один із перших опусів, який, за традицією, мав присвячуватись усім керманічам Пфорти, (головним девізом-настановою закладу було: «Виховання дітей мусить готувати їх до релігійного життя!» [1, с.15]), як подяка за сприяння «вступу в життя», був присвячений саме

Богові. Обираючи спеціальність, майбутній мислитель схиляється до філології та складає досить розлогий план занять із циклу природничонаукових дисциплін, при цьому визначаючи релігію фундаментом будь-якого знання. Ф.Ніцше «вміє узгодити, принаймні в теорії, любов до Бога і віру, що любов ця повинна керувати всім нашим життям, – з любов'ю до істини та переконанням, що така любов також повинна слугувати для нас у житті керівним принципом» [5, с.19-20]. Цього погляду й дотримується Ф.Ніцше у свої шкільні роки. І така артикуляція тональності зрозуміла, оскільки означена позиція формується в сім'ї, яка належала до типу дуже побожних і водночас дуже освічених протестантських сімей, які досить органічно вміють поєднувати живу релігійність з особливо загостреним інтересом до знання.

Однак у душі Ф.Ніцше зріє велика і серйозна зміна. Він дедалі більше захоплюється віяннями романтизму та наукою. Хаотичність і строкатість світу зачаровує і водночас лякає його. Віра в гармонію між наукою та релігією починає розчинятись і Ф.Ніцше відчуває кризу віросповідних принципів і переконань. Це добре ілюструє його лист друзям (від 27 квітня 1862 року), де наприкінці він цитує навіть Л.Фойєрбаха: «в основних постулатах християнського вчення говориться лише про істини людського серця. Це символи, оскільки вище завжди слугує лише символом іще більш високого. «Віруючі блаженці» означає ніщо інше, як стару істину, що лише серце, а не знання, здатне зробити щасливим. Те, що Бог став людиною, вказує лише на те, що людина мусить не в нескінченному шукати своє блаженство, а творити свої небеса на землі; мрія про потойбічний світ завела людину в оману щодо земного життя. Ця мрія була плодом дитячої фантазії людства. ...через *такі* (курсив мій. – В.М.) важкі сумніви і боротьбу людство мужніє: воно визнає в собі “початок, концентрацію, завершення релігії”» [7, с.23]. Але сліди побожності не зникають повністю, оскільки його мучать докори сумління, нагадучи про догму минулого й головне – його дитячу мрію – піти шляхом батька. Тож цілком виправдано стверджувати, що юний Ф.Ніцше повільно з неабиякими психологічними рефлексіями звільняється від впливів релігії. Згодом свою позицію він обґрунтовує й у науково-публіцистичному есе. Юнак пише досить цікавий філософський етюд «Fatum und Geschichte» (1962), де в контексті критики історизму наголошує на всій проблемності засад християнського віровчення – існування Бога, безсмертя, авторитету Біблії, богонатхненності тощо [14]. Варто зазначити, що в праці «Fatum und Geschichte» вбачаються не лише мотиви сумніву щодо авторитетності та значущості релігійних постулатів, а й інші конструкції культурокритичних та релігієборчих настроїв. «Звичка, прагнення до більш піднесеного, розрив із навколишньою дійсністю, заперечення всіх існуючих форм громадськості, підозра – а чи не було людство упродовж ось уже як двох тисяч років жертвою міражу, нарешті – відчуття власної самовпевненості й божевільної зухвалості – всі ці переживання всередині нас ведуть безперервно, з перемінним успіхом боротьбу, допоки важкі випробування, сумні події не повернуть наше серце до старої дитячої віри» [5 с.20-21], – цитує філософа А.Ліхтенберже. Якщо Ф.Ніцше і вважає себе християнином, то його християнство має суто символічний характер.

Ще один факт, що свідчить про характер трансформацій ідейно-релігійної тембральності Ф.Ніцше, подибуємо у Жана Граньє: «розриву Ніцше з християнством сприяло прочитання книги Фредеріка Давіда Штрауса «Життя Ісуса» 1865 року» [3, с.7]. Твір «Життя Ісуса» видано у двох варіантах, що розділяються майже тридцятирічним періодом, заповненим важливими соціально-політичними подіями, особистими життєвими негараздами і напруженою роботою. Головна ідея – міфологічне підґрунтя християнства. Христологічна концепція праці, по суті, започаткувала новий етап наукової біблеїстики, і, що важливо в нашому контексті, дала новий імпульс для формування філософії релігії Ф.Ніцше.

Врешті-решт Ф.Ніцше доходить висновку, яким ділиться зі своєю сестрою Елізабет Ніцше (лист від 11 липня 1865 року), що людина мусить зробити вибір між релігією, віруваннями, які дістались від предків, і шляхом самотнього одинака, якому не щастя і мир потрібні, а істина, хай навіть жаклива та огидна [7, с.30-31]. Стає зрозуміло, що саме відбувається в душі протестантського юнака. Він вірить в істину і традиційного Бога, утримуючись від «культового» поклоніння їм. Але насправді – предметом його релігійності був «Бог істини», тому з часом він постає перед дилемою «Бог» чи «істина». «Він зрадив би своїм найсильнішим інстинктам, пішов би проти голосу совісті, якщо б не відмовився від легкої дороги віри – не обравши «героїчного» шляху вільного дослідження» [5, с.22]. Ф.Ніцше залишився вірним своєму релігійному сумлінню: «живому внутрішньому переконанню він приніс у жертву заповідане історією традиційно сформоване вірування» [5, с.25].

Олії у вогонь, долив А.Шопенгауер, вплив якого на ідейно-світоглядне формування Ф.Ніцше важко переоцінити. «Першу скрипку» у філософській симфонії головного

---

песиміста виконує Воля. Світом не керує ні людина, ні фатум, ні Бог. Головним керманичем нашого життя постає – Воля. Юний Ніцше, який захоплено прочитав «Світ як воля і уявлення», що нещадно побиває всі наївні вірування XIX століття й розвінчує всі дитячі мрії людства, утверджує свою неприязнь до релігійних систем та ідеологій. Він, ніби всотавши висновки А.Шопенгауера про «подолання релігій» [12, с.964-971], стає на шлях пошуку «нової істини», зміцнюючи тим самим «свою-іншу», «свою-нову» релігійно-філософську орієнтацію. Саме «цей автор, – пише Т.Румянцева, – змусив його повірити в те, що він знайшов для себе нехай і жорстоку, але істину» [9, с.43].

Знайомство з ще вагомимішим генієм у житті Ф.Ніцше – Р.Вагнером відбулось як миттєве загорання пристрасті. «На вагнерівську стежку його привів «Трістан» – «небезпечно-миле» творіння, створене «страшною і приємною нескінченністю». З тієї хвилини, коли клавір «Трістана» з'явився на пюпітрі ніцшеанського роялю, філософ позиціонує себе як «вагнеріанець» [8]. Але таке заочне знайомство – ніщо, порівняно з кульмінацією дружби митців. 25-річний філолог і 56-літній композитор відчували взаємний духовний потяг, тому й увесь подальший розвиток дружби проходив у темпі *allegro*. Нескінченні дискусії про творчість, упереджене обговорення робіт і задумів один одного чергуються з простими життєвими розмовами. Особисте спілкування з великим новатором виявилось найсильнішим каталізатором вагнеріанства Ф.Ніцше і мало свій вплив на релігійно-філософські шукання. Аналізуючи якомусь наукову працю Р.Вагнера «Держава і релігія», Ф.Ніцше у листі другу (від 4 серпня 1869 року) [див.: 7, с.68-69] ділиться своїми враженнями, характеризуючи її як вельми гідний філософсько-політичний трактат, зміст якого вказує на те, що релігія – ілюзія, догми якої символізують глибинну єдність і любов, і таку ілюзію необхідно всіляко підтримувати в народі. У тому ж листі йдеться про ще один твір, за написання якого узявся Р.Вагнер, але вже музичного спрямування – (*Götterdämmerung*) «Загибель богів». Назва говорить сама за себе і вказує на вектор подальшого розвитку релігійності мислителя, що об'єктивується пізніше у праці «Весела наука» з основним її концептом – «смерть Бога».

«Вплив філософії А.Шопенгауера і Р.Вагнера у перший період філософсько-літературної діяльності Ф.Ніцше відповідав двом основним пристрастям його розуму і серця – його філософському запереченню дійсності та його бажання оновити життя...» [11, с.9], – резюмує російський філософ Є.Трубецької.

Уся подальша динаміка розвитку релігійно-філософських мотивів характеризується релігієборчими тенденціями. Психологічний геній Ф.Ніцше «діагностуючи» їхні соціально-антропологічні наслідки, філософує над цінностями релігійних систем. «Потреба в порятунку», «почуття гріховності», «прагнення до аскетизму» – один за іншим ці атрибути релігійної душі виводяться на світло нещадності ніцшеанського пізнання. У смислі життя мислитель перестає бачити лише випробування, послані Богом, які скеровують на шлях спасіння. Ф.Ніцше прагне викривати ідеологеми релігійних систем, прагне до більш високого рівня самосвідомості, критикуючи певні аспекти авторитетності релігійних світил.

Відмовляючись од християнства, Ф.Ніцше розумів усю серйозність цього кроку, тому всі релігійно-філософські варіації раннього періоду – періоду становлення любові до мудрості, лунають з особливим колоритом важливості, а згодом проростають в основні концепти філософії релігії видатного німецького мислителя. Крім того, релігійні переживання юного філософа виливаються в дуже специфічний «свій-інший» образ релігійності, який Ф.Ніцше розвиває в своїй зрілій філософії у так званий «поствагнерівський період». «Перша ластівка» актуалізувала себе у всіх подальших працях, де Ф.Ніцше пропонує певну програму життя, яка передбачає обов'язковий етап осмислення значення божества.

Слід зазначити, що для раннього періоду творчості Ф.Ніцше є характерним незадоволення певними аспектами культурного простору, а згодом і всіх сфер сучасної йому культури (особливо німецької). Саме в цей період і з таких посилив зароджується ідейний вектор необхідності цілком і повністю відкинути весь культурний спадок.

Варто вказати й на те, що своєю життєво-смісловою позицією він стимулює до аксіологічної верифікації всіх вірувань, у яких людство віками знаходило втіху, в якій вбачаються зачатки його концепту «переоцінка всіх цінностей».

Отже, ставлення Ф.Ніцше до релігії на ранньому етапі дуже колізійне. Можна стверджувати, що воно значною мірою визначається питанням, чи додає релігія щось до сприйняття існування, активної життєвої позиції, чи діалектика релігійної істини та ілюзії роблять якийсь внесок у судження про нашу екзистенцію.

Ф.Ніцше постає не тільки безкомпромісним критиком релігії, зокрема християнської. Його цікавить цілісна картина еволюції духу. У результаті своїх ранніх рефлексій Ф.Ніцше приходить до нового осмислення як історіософії релігії, так і розвитку релігійної свідомості в цілому. Філософ наполягає, що не існує універсального закону розвитку, який здійснювався б сам собою, вдосконалюючи людство, незалежно від наших уявлень про досконалість. Усі наші свідомі потяги, схильності, інтереси, звички, уподобання, словом усе, що формує стиль нашого життя, слугує чітким показником спрямованості та якості еволюційного процесу. Наша доля залежить від правильності наших оцінок.

У філософії та історіософії релігії Ф.Ніцше додає прекрасну ілюстрацію залежності між життям і думкою, між поведінкою та ідеологією. Як різні містичні умонастрої породжуються виснаженим, регресивним життям, так і життя, деградує, знаходить підтримку в релігійному світогляді. Однак неправильно було б думати, що тут ідеться про банальне виродження. Глибина думки Ф.Ніцше в тому, що, навіть переживаючи стадії занепаду, звертаючи на тупикові шляхи, суспільство ще не втрачає повністю своїх творчих сил. Головним є те, що позиція вже юного мислителя і програма життя, яку згодом запропонує Ф.Ніцше, містить смисложиттєвий потенціал, потенціал мудрості й духовного життєствердження. В чому б не звинувачували одного з найпопулярніших філософів новітньої доби, його підхід спонукає до глибинної рефлексії над смисложиттєвими орієнтирами, сприяє протистоянню тенденціям ідеологічного омасовлення, «релігійного гламуру», розвиває критичне мислення. І водночас вселяє тверду віру в нескінченний потенціал духовно-творчого вдосконалення особистості, відповідальної за власний життєвий проект, за власний вибір образу буття.

#### Література

1. Галеви Даниель Жизнь Фридриха Ницше /Даниель Галеви. – Рига: «Спридитис», 1991. – 272с.
2. Гомес Т. Фридрих Ницше /Теодоро Гомес; [пер. с исп. А.Прищепова]. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: Транзиткнига, 2006. – 221, [3]с.
3. Гранье Ж. Ницше /Жан Гранье; [пер. с фр. В.А.Чернышева]. – М.: АСТ: Астрель, 2005. – 158, [2] с.
4. Делёз Ж. Ницше [Электронный ресурс] /Ж. Делез. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/look/xxb/delez/>.
5. Лихтенберже Анри. Философия Ницше /Анри Лихтенберже. – СПб., издательство: О.Н.Поповой., 1901. – 242с.
6. Мочкин А.Н. Фридрих Ницше (интеллектуальная биография) /А.Н.Мочкин – М.: РАН. Ин-т философии, 2005 – 246с.
7. Ницше Фридрих. Письма /Фридрих Ницше; [сост., пер. с нем. И.А. Эбаноидзе]. – М.: Культурная революция, 2007. – 400 с.
8. Попкова Л. Хроника «звездной дружбы». Ф.Ницше и Р.Вагнер. [Электронный ресурс] /Л.Попкова. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/biograf/litera/star-friends/>
9. Румянцева Т.Г. Фридрих Ницше /Т.Г.Румянцева. – М.: Книжный Дом, 2008. – 192с.
10. Румянцева Т.Г. Ницше //Т.Г.Румянцева //История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – С.712-715.
11. Трубецкой Е. кн. Философия Ницше. Критический очерк /Кн. Евгений Трубецкой. – М.: Типолиграфия Т-ва И.Н.Кушнерев и Ко., 1904. – 159с.
12. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Дополнения /А.Шопенгауэр; [пер. с нем. Ю.И.Айхенвальд]. – Мн.: Харвест, 2005 – 992с.
13. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования /К.Ясперс. – СПб: «Владимир Даль», 2003. – 629с.
14. Nietzsche Friedrich. Fatum und Geschichte. Gedanken. April 1862. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thenietzschechannel.com/works-unpub/youth/1862-fahg.htm>

#### Summary

**Mudrakov V. Ideological Sources Of Establishment of Direction of F. Nietzsche's Philosophical and Religious Search.** The article traces the path of formation and dynamics of the Friedrich Nietzsche's "philosophy of religion" during his – philosophical formation – early works. The ideological and semantic sources that influenced the outlook of the philosopher are analyzed. Keywords: religion, religious faith, God, truth.



**СПЕЦИФІКА ВИТЛУМАЧЕННЯ РЕЛІГІЙНОГО АКТУ  
В СУТНІСНІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ М.ШЕЛЕРА**

*Досліджуються основні засади теорії релігійного акту М.Шелера. Автор намагається виявити значення теорії релігійного акту для концепції німецького мислителя загалом. Значна увага приділяється уявленням М.Шелера про співвідношення Бога та людини. Акцентується на аксіологічному вимірі релігійності, а також на категорії священного як найвищої цінності. **Ключові слова:** феноменологія релігії, релігійний акт, інтенція, Бог, трансцендентність, релігійний досвід, священне, цінності.*

Феномен релігійної віри в усі епохи привертав увагу філософів, науковців, богословів. Навіть у наш час ця проблема часто досліджується вченими-гуманітаристами у різних аспектах: психологічному, соціологічному, історичному тощо. Поліконфесійність суспільства та різноманітність релігійних традицій актуалізує питання сутності релігійної віри: що є спільним для всіх віруючих людей і в чому полягає специфіка релігійного світогляду. Цікавими у цьому контексті видається доробок феноменологів релігії, що мали на меті виявити спільний стрижень усіх релігій, іншими словами, створити загальну теорію релігії: «Феноменологія релігії, – пише М.Пилаєв, – була покликана подолати недоліки виключно філософського, виключно теологічного та виключно релігієзнавчого дослідження релігії» [5, с.14]. В сучасному релігієзнавстві **актуалізується** виявлення методологічного та дисциплінарного потенціалу феноменології релігії, а разом з тим і дослідження концепцій мислителів, які належать до цього напрямку. Серед плеяди феноменологів релігії ХХ століття виділяється постать Макса Шелера (1874-1928), який був учнем Е.Гусерля і вперше спробував застосувати метод свого вчителя у вивченні релігії.

Філософська спадщина німецького мислителя неодноразово ставала об'єктом дослідження для багатьох учених. Наразі існує понад триста наукових праць, присвячених вивченню концепції М.Шелера. Більшість із них стосуються антропологічної та етичної проблематики. Феноменологія релігії мислителя не так часто досліджувалася науковцями. Це пояснюється, з одного боку, неоднозначним статусом самої феноменології релігії, а з іншого – специфікою феноменологічного дослідження. Разом із тим варто звернути увагу на наукові пошуки Г.Заборовські, який проаналізував основні твердження феноменології релігії М.Шелера, зокрема теорії релігійного акту [див.: 11]. Серед російських учених особливої уваги заслуговують праці М.Пилаєва [див.: 6], який, вивчаючи історію західноєвропейської феноменології релігії, часто апелює до шелерівської концепції та порівнює її з іншими феноменологічними дослідженнями релігії<sup>1</sup>. Л.Чухіна в монографії «Людина та її ціннісний світ у релігійній філософії» [див.: 7] проаналізувала історію західноєвропейської антропологічної думки, що дало змогу нам виявити ідейно-філософське підґрунтя становлення вчення М.Шелера про людину і, виходячи з цього, зрозуміти основні концепти його філософії. Ще один російський дослідник А.Забіяко проаналізував категорію священного у М.Шелера [див.: 2]. У лекціях Р.Інгардена, присвячених феноменології Е.Гусерля, проаналізовано контекст виникнення феноменологічного руху, в т.ч. і постать М.Шелера [див.: 3].

Втім, названі праці не відображають повною мірою теорії релігійного акту М.Шелера, а лише торкаються її окремих аспектів. Тому **метою** нашої статті є дослідження основних засад теорії релігійного акту М.Шелера у феноменологічному контексті. Для досягнення поставленої мети передбачається виконання таких **завдань**: по-перше, виявити значення теорії релігійного акту у

<sup>1</sup> Див.: Пылаев М.А. Западная феноменология религии: теоретико-методологические основания и перспективы построения религиоведения как науки о святом /М.Пылаев – М.: РГГУ, 2006. – 97 с.; Пылаев М.А. Концепции понимания священного в феноменологии религии (Г.Ван дер Леу, Й.Вах) /М.Пылаев //Вестник ПСТГУ 1: Богословье, Философия. – 2008. – Вып. 4 (24). – С. 84 – 102. Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. /М.Пылаев – М.: Издательский центр Российского государственного гуманитарного университета, 2011. – 216 с.

---

феноменології релігії М.Шелера; по-друге, дослідити уявлення про Бога у філософській концепції мислителя; по-третє, проаналізувати засадничі твердження релігійного акту за М.Шелером.

Дослідження релігійного акту в контексті вивчення феномену релігії для М.Шелера було дуже важливим, оскільки, на думку мислителя, це є одним із трьох розділів сутнісної феноменології релігії разом із вченням про онтику божественного та форми одкровення. Однак саме теорії релігійного акту німецький філософ приділяє найбільше уваги. Це зумовлене самою специфікою філософської феноменології: спрямованість на вивчення свідомості в різних (у т.ч. релігійному) аспектах. Е.Гусерль закликав повернутися «Назад до речей!», що означає відмовитися від надмірного теоретизування та абстрагування, а звернути увагу на конкретні речі. Однак шлях, який ми маємо подолати, щоб збагнути сутність самих речей, передбачає здійснення феноменологічної редукції, тобто аналізу свідомості. «Якщо провести всі ці аналізи, – пише Р.Інгарден у «Вступі до феноменології Е.Гусерля», – то ми дійдемо висновку: якщо немає свідомості і чистого Я, то немає також і світу. Світ – це корелят складної багатоманітності суб'єктивних операцій Я» [2, с.25-26]. Застосовуючи таку феноменологічну настанову для дослідження релігії, М.Шелер неодмінно мав аналізувати релігійний акт, оскільки як такий він сам собою є спрямованістю свідомості на священне. Іншими словами, феноменологічна теорія релігії без дослідження релігійного акту неможлива. Дослідження будь-якого феномену релігії (Бога, священного, одкровення тощо) з позиції феноменології передбачає наявність такого стану свідомості, коли вона буде спрямована на відповідний феномен релігії, тобто передбачає здійснення релігійного акту.

Сутнісна феноменологія релігії М.Шелера є альтернативною щодо класичної. Позитивістські тенденції філософії початку XX ст. відсутні в концепціях релігії Р.Отто, М.Шелера Й.Ваха та ін. Натомість виявляються християнські мотиви сутності та походження релігії, які прослідковуються і в шелерівській теорії релігійного акту. Його праця «Про вічне в людині» («Vom ewigen im Menschen», 1921) присвячена феноменологічному осмисленню проблем філософії релігії, в т.ч. поясненню сутності релігійного акту.

Уявлення М.Шелера про Бога можна визначити як філософсько-релігійні: з одного боку, вони виражають особисту світоглядну позицію мислителя (яка, як відомо, не повністю збігається з церквою), а з іншою боку, – ґрунтуються на християнській теології (що є закономірним, оскільки він тривалий час сповідував католицизм). Бог, за М.Шелером, – це особистісний центр всесвіту як єдиного цілого. Він володіє абсолютною любов'ю, що в межах шелерівської філософії релігії передбачає ще й абсолютні знання та волю. Сама сутність ідеї Бога означає абсолютне буття та абсолютну цінність, безмежне добро. Втілення його аксіологічної форми найяскравіше виявляється в святій особі, яка, безумовно, теж є цінністю. Нариси ідеї Бога не можуть бути наслідком роздумів, логічних умовиводів чи реконструкцією аксіолого-онтичних форм і модальностей. Для німецького мислителя таке припущення одразу виявляється хибним. Реальність ідеї Бога виявляється виключно в релігійному акті, тому філософія людині може лише вказати найкращий для її віри спосіб раціоналізації. Однак індивід неодмінно вже має мати релігійний досвід, який, передусім, є досвідом аксіологічної реальності<sup>1</sup>; далі – найвищого добра, і лише згодом – предметного буття. За М.Шелером, релігія – це шлях спасіння, в цьому її основне призначення, тому вона важливіша, ніж теологія, яка є лише вченням про реальність Бога [див.: 9, с.108].

У релігійному акті, незалежно від етапу розвитку релігії, для розуміння людини відкриваються принаймні дві смисложиттєві сентенції: по-перше, існує абсолютне буття, по-друге, – воно священне. Слід зауважити, що абсолютне буття перевершує всі можливі, навіть ідеалістично-абстрактні дефініції. Своїм розумом людина може розуміти й аналізувати окремі феномени, їх взаємодії, трансформацію, протиставлення, однак вся різноманітність світу насправді є відносною, бо для абсолютності всесвіт мусить бути єдиним цілим. Зрозуміло, що для окремого індивіда розуміння всього світу як єдності в раціональній сфері недоступне, єдиною можливістю наблизитися до такого розуміння можна в релігійному акті. Джерелом релігійного акту є божественне одкровення (природне чи позитивне), яке, наголошує М.Шелер,

---

<sup>1</sup> У розвинутих релігіях аксіологічна реальність передбачає наявність особистості, а не ідею, річ або акт.

---

не може бути теоретичним філософським умовиводом, чимось вигаданим, абстрактним. Воно є сферою практичного втілення-сприйняття Бога, тобто суб'єктивно-об'єктивним водночас. Одкровення завжди є одкровенням *«чогоось для когось»*. Ми хотіли б наголосити, що для М.Шелера весь світ – це арена для розкриття божественного.

Найважливішою ознакою релігійного акту М.Шелер визначає його трансцендентальний характер, а тому дослідження такого переживання повинно бути феноменологічним, оскільки це дозволить схопити сутність феномену як такого без різноманітних, особливо психологічних упереджень. Під час феноменологічного аналізу має бути виявлена така специфічна ознака релігійного акту, яка дасть можливість ідентифікувати його як такий. Сутнісну структуру всіх релігійних феноменів, наголошує М.Шелер, можна вивчити лише через співвідношення акту й об'єкта в релігійному досвіді. Самі ж релігійні феномени свідчать про прагнення особистості до сфери абсолютного. Релігійний акт корелюється з процесом розкриття, іншими словами – актуалізації потенції. М.Пілаєв пише: «М.Шелер підкреслює єдність релігійного акту та його смислового кореляту. Він наводить приклади такої єдності: молитві (як ноезі<sup>1</sup>) відповідає божество (як ноема<sup>2</sup>), а поклонінню – божество як *summum bonum*. Можна погодитися з М.Шелером, що «...культ та ідея релігійного об'єкта постійно змінюються у взаємній залежності одне від одного» [6, с.48]. Очевидно, що значення релігійного акту в шелерівській концепції значне, оскільки в ньому збігаються дві сутності: людини і світу.

Німецький мислитель виокремлює три специфічні риси релігійного акту: по-перше, його інтенція на трансценденцію світу; по-друге, реалізація виключно через божественну сутність; по-третє, реалізація відбувається за наявності настанов на саморозкриття, тобто людина стає спроможною долучитися до буття божественного характеру: «Будь-яке знання про Бога, – пише М.Шелер, – можливе лише через Бога» [10, с.529]. Враховуючи ці риси, стає очевидним, що теорія релігійного акту неминуче пов'язана двома іншими частинами феноменології релігії – вченням про онтику божественного та форми одкровення. На це вказує Г.Заборовські [див.: 11, с.249].

Застосувавши феноменологічну настанову, М.Шелер дійшов висновку, що людська свідомість є місцем утілення релігійного акту, який, до речі, докорінно відрізняється від інших потреб людини та її бажань, оскільки інтенційно спрямований в іншу сферу. Не менш важливо зауважити, що релігійний акт не редукується до емпіричних, етичних, естетичних чи якихось інших актів, а є самотутнім, самоцінним і самодостатнім.

Абсолютне буття, «божественне» присутнє в емпіричному відносному бутті: окремі об'єкти предметного світу для людини чи групи людей мають не лише буквальне, а й образне та символічне значення: «так само, як вікно у будинку виділяється серед інших лише тому, що з нього виглядає людина, – пише М.Шелер, – предмети тлінного світу стають «особливими» і «священними», оскільки символізують абсолютне буття» [10, с.381]. Сакральні предмети можуть посилювати релігійні переживання людини, і навіть певною мірою впливати на них. Наприклад, релігійні переживання християнина, який перебуває на Голгофі, пов'язані з відчуттям трагічності та жалю, а ікона із зображенням вознесіння Христа породжує відчуття піднесеності та посилює надію на спасіння.

У релігійному акті не слід шукати логічних або каузальних співвідношень, бо все скінченне, випадкове буття в ньому трактується як творіння могутнього чи (як у монотеїзмі) всесильного Бога. Творець обумовлює свої творіння – це їх феноменальна ознака. Вони символічно вказують на свого творця, навіть, можна сказати, відображають його, проте не повною мірою, не цілком адекватно. Отже, М.Шелер наводить на думку, що вся природа є вираженням Бога, оскільки вона повністю символічна. При цьому божественне завжди залишається абсолютним буттям. Такі обґрунтування перегукуються по своїй суті з телеологічним доказом буття Бога, смисл якого полягає в тому, що світ у своїй цілісності вражає гармонічністю та закономірністю, що свідчить про надрозумну й могутню силу, яка його створила. Такою силою може бути лише Бог.

---

<sup>1</sup> Ноезис (грец. νόησις, лат. cogitation, cogito – акт мислення) – надає смисл первинним чуттєвим даним; реальна компонента інтенційного переживання.

<sup>2</sup> Ноема (грец. νόημα, лат. cogitatum – мислення) – фіксується наповнення інтенції змістом сприйняття; вона не є реальним складником переживання.

У релігійному акті людина переживає залежність скінченного мінливого світу від абсолютного буття. Таке сприйняття дійсності дозволяє виокремити дві визначальні ознаки божественного: нестворене сутнє і всемогутня дійсність. Вони відповідають реакції людини в її прагненні до божественного: по-перше, переживання часткової нікчемності та неспроможності відносного буття, і, по-друге, переживання власної відносності, долученості до відносного буття, усвідомлення себе його частиною. М.Шелер пише: «*«Я ніщо – Ти все»* – це примітивне вираження релігійної свідомості на первинній стадії її становлення... *«Я не зовсім нікчемний, оскільки є творінням Бога»* – у цьому смисл другого» [10, s.386]. Важливо зауважити, що обидва вони можуть виявитися лише за умови, що в релігійному акті досягаються дві зазначені основи божественного. Релігійні переживання не тотожні звичайним душевним відчуттям, на основі яких необхідно чи принаймні можливо було б обґрунтувати ідею Бога. М.Шелер переконаний, Бог любив саму ідею світу і те, що в ньому реально є ще до створення і продовжує плекати цю любов кожної миті [8, с.353].

У свою чергу обмеженість людини доповнюється відчуттям власної створеності, оскільки вона містить у собі духовний первень. Отже, переживання здійсненості (*Gewirkterlebnis*), реалізованості, актуалізації стає переживанням створеності (*Geschöpflichkeitserlebnis*). Висновуючи, М.Шелер вказує, що причина людського розуму і тих форм буття, які відповідають мисленню, неодмінно теж має бути розумною. А тому атрибутами божественності є абсолютна і нескінченна розумність. Німецький мислитель повторює думку Аврелія Августина про те, що ми все пізнаємо у світлі божественної мудрості («*in lumine Dei*»): «Подібно до того, як око без світла не може розрізнити предмети, так і душа потребує світло божественної ілюмінації, яке добуває істини з темряви і робить їх доступними людині» [7, с.39]. Разом із тим, ступінь розкриття Бога залежить від стадії саморозвитку людини, тобто Бог розвивається тому, що людина як особистість своїм існуванням стимулює цей поступ, розвиває його в собі. Для кращого розуміння цієї тези наведемо приклад з іншої сфери життя людини: коли ми вивчаємо якусь науку, вона розкривається нам по мірі нашого засвоєння її концептів; зрештою, чим докорінніше ми її вивчаємо, тим більше вона розкривається нам у своїй повноті. В ідеалі, еволюціонуючи в своєму інтелектуальному поступі, ми мали б оволодіти повнотою знань у цій науці.

Саме з Богом, з Самосутнім (*Ens a se*), проголошує М.Шелер, безпосередньо пов'язана «ціннісна модальність священного» (*Wertmodalität des Heiligen*) разом з усіма властивими їй аксіологічними ознаками [2, с.111]. Мислитель також відзначає, що ціннісна досконалість Бога не може бути спричинена його онтологічною досконалістю. Нагадаємо, що згідно з М.Шелером, цінності – ніщо інше, як одкровення Бога; чим значніша цінність, тим більше задоволення<sup>1</sup> вона приносить.

Священне в його аксіологічному вимірі постає абсолютною величиною, і жодним чином не припустимо вважати, що воно – це результат трансформації будь-якої іншої цінності. Понад те, М.Шелер вказує, що ті цінності, які раніше вважалися священними, тобто були затверджені як такі у певній релігійній традиції, з часом стали позарелігійними, профанними [див.: 10, s.390]. Однак це не означає, що цінності мінливі, а лише вказує на зміну об'єктів їх утілення. Адже цінності не є абстрактними категоріями, вони актуалізуються в процесі та результаті діяльності людини. «Предметне втілення цінностей, – пише Д.Лєонтєв, – відбувається виключно через людей, які реалізують цінності, будучи ними натхненними» [4]. Неодмінність предметного втілення цінності аналогічне кожній конкретній особистості: не існує людини як такої, а лише є конкретні люди. На думку Д.Дорофєєва, «оскільки цінності як такі не можуть бути відносними і мінливими, вони "вічні", то відносними й мінливими можуть визнаватися історичні форми їх існування та реалізації у світі» [1]. Актуалізація певних ідеальних ціннісних структур відбувається відповідно до реалій конкретної історичної доби. Іншими словами, відбувається процес взаємодії між «реальними» та «ідеальними» чинниками.

Релігійні цінності чи модальності священного мають особливе значення у філософській системі М.Шелера. Їх можна досягнути лише у тих предметах, які інтенційно дані як такі, що спрямовані на сферу Абсолюту. Священне завжди було вищим за інші цінності та найповніше

<sup>1</sup> У цьому контексті «задоволення» та «насолюда» мають докорінно різні смислові значення.

---

розкривається в особі Бога. У цьому аспекті виражається вічний зв'язок релігії та моралі: «Жертва для священного – це мораль самої релігії, так само й релігія самої моралі» [10, s.391]. Предметне осягнення цінності священного відбувається в акті любові.

М.Шелер не ставить під сумнів той факт, що релігійний акт є неодмінною частиною душі людини. Однак виникає запитання, чи можна однозначно стверджувати, що об'єкти релігійного поклоніння завжди адекватні своїй надприродній, сакральній сутності, тобто чи є вони адекватними корелятами ідеї вищого блага? Правомірність цього питання виявляється ще очевиднішою у світлі дослідження тих релігійних традицій, в межах яких предмети скінченного та мінливого світу стають об'єктами поклоніння, по-різному сприяючи переживанню релігійного акту людиною.

Важливо зауважити, що в межах концепції філософії релігії М.Шелера вихідною настановою є те, що кожна людина вірить або в Бога, або в богів [див.: 10, s.559]. Тобто кожен індивід має задатки релігійності від народження, проте як ці задатки будуть розвинуті, в якій формі актуалізовані, залежить від людини. Іншими словами, згідно з шелерівською концепцією, в людини немає вибору, бути релігійною чи ні, вона неодмінно є такою за визначенням. Не існує іншого шляху до віри в Абсолют, ніж власне внутрішнє переконання людини і жодні раціональні докази існування Бога насправді не можуть призвести до розуміння божественної реальності. Вони можуть лише посилити релігійність, подолавши сумніви, за умови ідентифікації людиною самої себе як релігійної. Однак якщо особа не вважає себе віруючою, то жодні спроби раціонального обґрунтування буття Бога не увінчаються успіхом, натомість сфера сакрального збігатиметься з частиною предметного буття. Це називається ідолопоклонством (*Götzen*). Однак здатність розвиватись уможливорює і навіть передбачає еволюцію релігійності. Тому у певний момент життя людина може розчаруватись у тих цінностях, які вважала найвищими (саме в них актуалізовувалися задатки релігійної віри), і правильно проаналізувавши їх, повірити в Бога. У М.Шелера навіть є спеціальний термін, який позначає процес реконструкції релігійності – «подолання ідолів» («*Zerschmetterung der Götzen*») [10, s.560].

Таке бачення духовності людини суперечить багатьом тенденціям філософії початку ХХ ст. від позитивізму до філософії життя. Зрозуміло, що теза Ф.Ніцше про смерть Бога є абсурдною в межах шелерівської концепції релігійності. Це зауваження є важливим у контексті комплексного аналізу системи М.Шелера, оскільки в ній передбачається розвиток, еволюція особистості. На відміну від ніцшеанського бачення цей розвиток у жодному разі не може призвести до появи надлюдини. Індивід може наближатися до Бога, однак ніколи ним стати не зможе<sup>1</sup>.

Особливе зацікавлення викликає твердження М.Шелера про те, що справжньою причиною духовного розвитку особистості є її *не-віра в Бога* (*der Unglaube an Gott*): «Тому не віра в Бога, не спрямованість духовного первня особистості на абсолютне буття і добро, не віра, не любов, не надія є справжньою причиною духовної історії людини, а невіра в Бога, краще навіть тривале становлення хибних переконань... неодмінно є особливим мотивом у житті людини» [10, s.560]. Тоді людина шукає нові смисложиттєві орієнтири, коли руйнуються попередні. І сам факт такої руйнації дає поштовх до духовної еволюції. Така позиція обґрунтовується численними прикладами життя святих. Одним із найяскравіших прикладів у християнській традиції є Марія Магдалина. Щоправда в Біблії йдеться про те, що до зустрічі з Ісусом Христом у цю жінку вселився злий дух: «Марія, Магдалино звана, що з неї сім демонів вийшло» (Лк. 8:2). На перший погляд може видатися, що провина за несправедливий спосіб життя лежить не безпосередньо на цій жінці, а зумовлена демонами. Однак, співвідносячи це з шелерівською теорією релігії, Марія Магдалина в певний момент свого життя побачила нищість своєї системи цінностей і прийшла до розуміння істинної реальності Бога. Це дало їй змогу пережити релігійний акт у всій його повноті та життєвості й еволюціонувати як особистості.

Мова йде про те, що релігійний акт не повинен мати пасивних мотиваційних початків, не можна бути релігійним за умовчанням. Потрібно відчувати душевну потребу пережити релігійний акт – це неодмінна умова його справжності. Пробудження до життя релігійного

---

<sup>1</sup> Якщо найвищою цінністю для людини є вона сама, тобто місце Бога посідає власне «Я», то це неправильний порядок цінностей, тому мова може йти не про еволюцію, а деградацію особистості.

---

акту є підґрунтям будь-якого іншого релігійного феномену. Це твердження, зазначає М.Шелер, впливає з його теорії релігії [див.: 10, s.560].

**Висновок.** Отже, теорія релігійного акту М.Шелера є однією з трьох засадничих компонентів сутнісної феноменології релігії. Релігійний акт набуває особливого значення в контексті стосунків людини і Бога. Уявлення М.Шелера про Бога є типовим: Бог вважається абсолютом, найвищою цінністю. Більш оригінальними є погляди, що стосуються співвідношення людини і Бога, а саме переживання особою своєї ницості як нерівної Богові і водночас піднесеність як Його творіння. Важливо зауважити, що релігійність у концепції німецького мислителя першопочаково властива індивіду і належить сфері духовного, а Дух, за словами М.Шелера, є тією специфічною ознакою, яка вирізняє людину з поміж тваринного світу. Розвиток індивіда передбачає правильну ієрархію цінностей, найважливішими з яких є релігійні, тобто еволюція особистості – це її наближення до Бога. Разом з тим М.Шелер рішуче критикує ідолопоклонство і будь-які спроби редукувати релігію і релігійні феномени до сутнісно інших феноменів. Теорія релігійного акту М.Шелера не впадає у суперечності з християнською теологією, однак ґрунтується на феноменологічному методі дослідження і є оригінальною як для філософських, так і для богословських інтерпретацій.

#### Література

- 1.Дорофеев Д.Ю. Философско-антропологические принципы феноменологической аксиологии Макса Шелера [Электронный ресурс] /Д.Дорофеев. – Режим доступа: [http://www.max-scheler.spb.ru/content/view/80/52/#\\_ftnref1](http://www.max-scheler.spb.ru/content/view/80/52/#_ftnref1)
- 2.Забияко А.П. Феноменология и аксиология святого в философии религии М.Шелера /А. Забияко //Религиоведение. – 2001. – №2. – С. 109-113.
- 3.Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля: Лекции 1967 г. в Осло /Р.Ингарден. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 224 с.
- 4.Леонтьев Д.А. Ценности общества и ценности личности [Электронный ресурс] /Д.Леонтьев //Тезисы доклада Междисциплинарного семинара «Актуальные проблемы аксиологии» Института философии РАН. – Режим доступа: <http://www.iph.ras.ru/page52169422.htm>
- 5.Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и континентальной философии XX века: автореф. дис. на соискание науч. степени доктора философских наук: спец. 09.00.03 «История философии» /М.А.Пылаев. – Москва, 2012. – 53 с.
- 6.Пылаев М.А. Феноменология молитвы: примитивная молитва /М.Пылаев //Вестник ПСТГУ, 1: Богословье. Философия. – 2008. – Вып. 2 (22). – С. 45-59.
- 7.Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии /Л.А. Чухина. – 2-е изд., перераб. и доп. – Рига: Зинатне, 1991. – 303 с.
- 8.Шелер М. Ordo amoris /М.Шелер //Избранные произведения; [пер. с нем. А.Денежкина, А.Малинкина, А.Филлипова]. – М.: Гнозис, 1994. –
- 9.Scheler M. Sfera absolutu a uznanie realności idei Boga /M.Scheler //Wolność, miłość, świętość; [Tłum. G.Sowinski]. – Kraków: Znak, 2004. – S. 104-199.
- 10.Scheler M. Vom ewigen im Menschen /M.Scheler. – Leipzig, 1921. – 725 s.
- 11.Zabrowski H. Der religiöse Akt. Anmerkungen zu Max Schelers Phänomenologie der Religion /H. Zabrowski //Jahrbuch für Religionsphilosophie: M. Enders (Hrsg.) – 2003. – №2. – S. 221-254.

#### Summary

**Boichuk N. Specificity of Interpret of Religious Act in Terms of Scheler's Essential Phenomenology of Religion.** The article considers the basic principles of the theory of Scheler's religious act. The author tries to reveal the importance of theory of religious act for the concept of the German thinker in general. Much attention is paid to the concept of the relationship between Scheler's vision of God and man. The axiological dimension of religiosity, as well as the category of the sacred as the highest values are emphasized. Keywords: phenomenology of religion, religious act, intention, God, transcendence, religious experience, sacred values.

## З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ ТА СВІТУ

УДК 1(091)

© Наталія Філіпенко

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (м. Київ)

### **МИКОЛА ГОГОЛЬ У КОНТЕКСТІ РОЗМИСЛІВ В.ЗЕНЬКОВСЬКОГО ПРО ПРАВОСЛАВНУ КУЛЬТУРУ: МИТЕЦЬ-МИСЛИТЕЛЬ-ЛЮДИНА**

*Розкривається досвід осмислення В.Зеньковським творчості, ідейних пошуків та особистості М.Гоголя, що спростовує стереотипи про конфлікт у ньому між митцем і мислителем, між його літературними творами і релігійним життям, а також аналізується, яке місце гоголівська тематика займала в розробці автором власної концепції православної культури. Ключові слова: світська культура, православна культура, культурний дуалізм, секуляризація, естетичний гуманізм, романтизм, реалізм.*

Книга «М.В.Гоголь» протопресвітера Василя Зеньковського (1881-1962) вийшла друком у 1961 році, будучи останньою фундаментальною публікацією автора за його життя. Що стосується *критичного огляду* як робіт про видатного письменника, що передували згаданих праці, так і тих, що з'явилися згодом і повторювали їхні дослідницькі стратегії, то саме Зеньковському вдалося виявити найістотнішу ваду, притаманну їм, – відсутність серйозного вивчення самобутнього ідейного життя Гоголя: «Зазвичай ця сторона у творчості Гоголя відсувається на задній план або ж вивчається надто поспішно й поверхово, – тоді як у діалектиці внутрішнього життя Гоголя основне значення мали саме його ідейні пошуки», «ключ до різних зигзагів у житті та творчості Гоголя міститься в тому, що народжувалося в ньому самому з глибини його душі» [5, с.143]. Зосередженість на можливих зовнішніх впливах на Гоголя, вивченні окремих аспектів його творчості без акцентування уваги саме на його самостійності та намаганні зрозуміти її суть, на думку автора, спричинили те, що «взаємне непорозуміння, яке намітилося в останні роки життя Гоголя між ним і російським суспільством, багато в чому продовжується й донині. Гоголя постійно *стилізують* дослідники, так само як і читачі, – замість того, щоб оволодіти усім змістом його творчості» [5, с.144].

Вже саме собою дослідження спроби Василя Зеньковського дати цілісний портрет Гоголя як митця, мислителя й особистості, що несуперечливо поєднувались у ньому, було б *актуальним*, оскільки оцінки в основному є надто побіжними як для такого твору. Однак, на наш погляд, такий аналіз залишився б неповним без урахування того, яке місце ця спроба посідає в творчості самого Василя Зеньковського, в реалізації її основного сюжету – дослідженні секуляризації культури як кризи сучасності та її подолання через творення православної культури [10]. Саме це і є тією *проблемою*, аналіз якої здатний розкрити по-новому як творчість і особистість Миколи Гоголя, так і інтелектуальну спадщину та життєвий шлях Василя Зеньковського.

Слід зауважити, що до бібліографії переважної більшості робіт, присвячених М.Гоголю, включено праці В.Зеньковського. Однак їх оцінці, в тому числі й фундаментальної монографії «М.В.Гоголь», не приділено належної уваги. Виключення становлять хіба що передмови до його «Історії російської філософії» та збірника праць «Російські мислителі та Європа», написані відповідно відомими російськими філософами В.Сербіненко [9], а також В.Жуковим і М.Масліним [4], і декілька дисертаційних досліджень останніх років (зокрема, [1], [3]). Що стосується В.Сербіненко, то він вважає, що «значення гоголівської теми у творчості Зеньковського неможливо переоцінити. В «Історії російської філософії» він назве письменника «пророком православної культури». І, безумовно, Гоголь як художник і

релігійний мислитель, завжди був для нього живим символом єдності національної духовної традиції, єдності російських і українських коренів вітчизняної культури» [9, с.6-7]. В свою чергу, В.Жуков і М.Маслін, поділяючи і повторюючи оцінки попереднього автора, доповнюють їх твердженнями про те, що увагу Зеньковського привертало «“духовна роздвоєнність” Гоголя як письменника... і як релігійного мислителя» [4, с.7], а також наявне у нього не лише «протиставлення світської культури, а й ... вихід з цього трагічного становища» [4, с.8]. Віддаючи належне коротким, але вкрай змістовним висновкам цих авторів про дослідження В. Зеньковського, однак зазначимо, що вони, на жаль, з одного боку, не врахували, що мислитель, навпаки, обстоював думку про цілісність і творчості, й особистості письменника, а з іншого боку, пройшли повз те, що він вважав найістотнішим у Гоголя, тим, що вирізняло його з-поміж інших мислителів – його проект «оцерковлення життя», що був не розумовою побудовою, а безпосереднім сприйняттям життя [див.: 7, с.37], став його особистим життєвим шляхом: «Те, що є особливо прекрасним у Гоголі, – це те, що він не зробив з релігійної теми предмет теоретичних або художніх зображень, але прагнув перш за все знайти правду для самого себе, здійснити цю правду в самому собі» [5, с.263]. На наш погляд, таке «вживання» Зеньковського у творчість і особистість видатного письменника стало мо живим, оскільки він сам обстоював ідею про нищівні наслідки секуляризації культури для людства та вважав «оцерковлення життя» нагальною потребою суспільства [10]. Він тому приділив стільки уваги Гоголю у своїй творчості, що вбачав у його житті приклад усвідомлення необхідності й намагання бути християнином у всьому.

**Мета** статті якраз і полягає в тому, щоб показати місце і значення гоголівської теми (на прикладі монографії «М.В.Гоголь») у творчості В.Зеньковського, основним сюжетом якої, як зазначалося, була тема секуляризації культури та її подолання.

Що розмисли про М.В.Гоголя мали істотне значення для мислителя, доводить той факт, що він присвятив дослідженню творчості письменника, за його власними словами, понад 40 років – зі студентської лави й фактично до кінця свого життя. Про це ж свідчать і його твори різних років, починаючи з публікації «М.В.Гоголь у його релігійних пошуках» 1916 року в журналі «Христианская мысль», що була частиною втраченої внаслідок вимушеної еміграції до Західної Європи книги про Гоголя, написаної свого часу для видавництва «Путь» [2, с.136-139]. Уже за кордоном гоголівська тема була продовжена Василем Зеньковським у численних публікаціях, зокрема в роботі «Російські мислителі та Європа. Критика європейської культури у російських мислителів» (1926), статтях «Гоголь як мислитель» та «Естетична утопія Гоголя», що вийшли друком німецькою мовою 1932 року, розділі у фундаментальній праці «Історія російської філософії» (1948-1950) і нарешті, як завершення й узагальнення попередніх роздумів, – у монографії «М.В.Гоголь» (1961).

Така вірність обраному сюжету, крім уже згаданого бажання звільнити особистість Гоголя від спотворюючої стилізації, мала й іншу не менш вагомую причину – життєво важливу для обох тему православної культури. Вже у вступі до монографії «М.В.Гоголь» В.Зеньковський окреслює найхарактерніші помилки в дослідженні гоголівської теми: зосередженість на зовнішній стороні творчості письменника (в той час як вона є оболонкою, за якою прихована суть) [див.: 5, с.143]; твердження про «релігійну кризу» в житті Гоголя після постановки «Ревізора» 1836 року (насправді ж він ніколи не відходив від релігії, однак той перелом, що стався в його житті, означав, що тепер на зміну роздумам над релігійними темами прийшла потреба жити, «стоячи перед Богом») [5, с.149]; протиставлення Гоголя як митця і як мислителя (натомість для самого письменника єдність його поглядів була безсумнівною) [див.: 5, с.152]. Тут же автор говорить і про основну тему для Гоголя – релігійне переображення культури, «переробку проблем культури у світлі Православ'я, його вчення про свободу, про соборність» [5, с.152], за що вже вкотре називає митця «пророком православної культури». Констатуємо, що ця тема на той час була новою і чужою для сучасників письменника, що «він геніально та сміливо, всупереч всьому, чим жила його епоха, поставив її», Зеньковський доходить висновку: «Головний пролом у безрелігійному розумінні був пробитий саме Гоголем, і в цьому його головна заслуга в історії російської культури» [5, с.154].

Намагання подолати вказані стереотипи визначили дослідницьку стратегію В.Зеньковського: він поєднав у своєму останньому творі, присвяченому М.Гоголю, вивчення його художньої спадщини, його теоретичних статей та його особистості, щоб довести нерозривну єдність у ньому митця, мислителя та людини. Висновок про те, що Гоголя не зрозуміли як митця, оскільки протиставляли в ньому художника і мислителя, автор обґрунтовує докладним аналізом його творчості. Визнаючи, що Гоголь був реалістом у зображенні



---

дійсності, відзначаючи неабиякий «дар» слова, притаманний йому, Зеньковський вважає ці його творчі особливості засобом для реалізації зовсім інших завдань, які за своєю суттю не потребували того, «до чого зобов'язував, до чого схиляв його зовнішній реалізм» [5, с.184]. Саме тому для дослідника видається безцілним вивчення словесної майстерності Гоголя самої собою, без аналізу того, які художні завдання розв'язував він її засобами. Вивчення ж цих завдань змушує визнати багатоплановість творчості Гоголя, неминучість поєднання в ньому реалізму та романтизму: «Підпорядкування мистецтва тим вимогам, які склалися спочатку в естетичній, а потім релігійно-моральній свідомості Гоголя, видає в ньому невинного романтика, який не здатен до благодушної об'єктивності, а весь час “пред'являє рахунок” життю, вимагає від нього відповідності ідеалу... Романтик у Гоголі тим повніше висуває свої вимоги життю, чим правдивіше в сенсі зовнішнього реалізму виступало в його оповіданнях життя» [5, с.186]. Отже, своєрідність Гоголя як художника слова полягає в тому, що змалювання реальності в нього тісно пов'язане з романтичним прагненням до ідеалу і водночас – з ідейними пошуками того, як його досягти, виходячи з реального стану речей.

Саме тому В.Зеньковський другий, найбільший за обсягом, розділ своєї книги присвячує Гоголю як мислителю, не поділяючи як думку тих, хто вважав письменника далеким від «радість пізнання» (як Д.Овсянико-Куликовський), так і тих, хто знаходив у нього «завершене світобачення» (як К.Мочульський). На його думку, у Гоголя було декілька надзвичайно важливих і значущих ідей, які, однак, не набули завершеності, не склались у цілісний світогляд, але «не тому, що у Гоголя не вистачило необхідної розумової сили, а тому, що проблематика, якою він був зайнятий, була складніша, ніж це йому здавалося, ніж це здається багатьом і нині» [5, с.236]. Такими ідеями автор вважає тему про християнські шляхи життя і творчості, а також пов'язану з нею критику секуляризму, що є «головною хворобою сучасності». Василь Зеньковський сам констатує спільність своїх розмислів з ідейними пошуками Гоголя, відсилаючи читача до свого етюду «Наша епоха» (1952), де детально описано як причини секуляризації, так і її симптоми [6]. Тут же він дає лише стислий опис секуляризму, в тому числі й у його відношенні до католицизму й Православ'я: «європейська культура жива і творчо сильна тим благовістям, яке світові приніс Христос, лише вони її й надихають, але здійснити їх вона прагне своїми шляхами, *мимо й поза Церквою*. Що секуляризм виявився на Заході *неминучим* наслідком однобічної середньовічної церковності, це, звичайно, є беззаперечним, але Росія жива й трималася духом Православ'я, для якого чуже все, що призвело на Заході до розриву між Церквою та культурою» [5, с.236]. Саме тому прагнення Гоголя розкрити значення Православ'я для життя і культури автор називає геніальним, а йому самому віддає «почесне місце зачинателя всієї цієї течії», до якої відносить і себе.

Характеризуючи в цілому своєрідність Гоголя як мислителя, Василь Зеньковський вбачає її у поєднанні в його ідейних пошуках романтичних і реалістичних настанов. У перший період свого ідейного життя письменник зазнав значного впливу німецької романтики, притаманного їй естетичного гуманізму. Однак досить швидко Гоголь критично переосмислює його, зрозумівши і показавши відсутність у реальному житті безумовного зв'язку між красою та моральністю. Згодом він дійде висновку, що єдність естетичних і моральних запитів можлива лише через релігійну сферу. Зеньковський надзвичайно високо оцінює естетичні погляди Гоголя, називаючи їх «надзвичайним вкладом в історію російської естетики – і в аналізі естетичних порухів людської душі, й в розкритті суттєвої позаморальності цих порухів, і, нарешті, в його поглядах на співвідношення мистецтва і духовного життя» [5, с.238]. Цей період ідейного життя письменника вирізняється *естетичною критикою* сучасної йому культури. Саме з естетичного погляду він обґрунтовує неприпустимість вульгарності в житті, викриває згубний вплив моди в культурі як руйнування традиції, констатує таку рису сучасності, як нівелювання суспільних цінностей («ми маємо дивний дар робити все нікчемним»).

Другий період ідейних пошуків Миколи Гоголя, що розпочався після усвідомлення обмеженості естетичного гуманізму, Василь Зеньковський характеризує як перехід від естетичної критики культури до критики її секулярного характеру, виявом якого є втрата й заперечення її зв'язку з Церквою. При цьому солідарність дослідника з поглядами митця виявляється у гранично чітких за своїм змістом узагальненнях критики секуляризму: «вся сучасна цивілізація пов'язана, через своє входження в життя і творчість людей, з тим, що Церква нині не визначає шляхів їх так, як це впливає з Христового вчення» [5, с.239]. Саме усвідомлення цінності християнства для людського життя у всіх його виявах не лише вирізняло Гоголя серед його сучасників, а й, за словами Зеньковського, свідчило про пошук не номінального, не символічного, а справжнього торжества Православ'я.

---

Дослідник акцентує особливу увагу на тому, що висновки письменника про початок переображення життя через переображення особистості, збігаються з основоположним принципом християнства: «Християнство не може увійти в життя ззовні, через зовнішні реформи життя, – воно може змінити життя лише через окремих людей» [5, с.239]. При цьому Гоголь абсолютно в дусі християнства вірив у здатність будь-кого до переображення, основою якого є духовна міць, притаманна кожному, оскільки він є образом Божим. Відтак його не хвилювали зовнішні суспільні реформи, а, отже, закиди, наприклад, у Д.Овсяннико-Куликовського, щодо його байдужості до загальноєвропейських ідейних течій є безпідставними, тому що хід його розмислів ішов у зовсім іншому напрямі. А саме – Гоголь був поборником «спільної справи», «оцерковлення життя», але в межах існуючих умов суспільного життя, бо вважав їхню зміну неістотною, тому що, на його думку, кардинальне перетворення дійсності зумовлене «релігійним переломом у кожній окремій душі».

В.Зеньковський віддає належне М.Гоголю як мислителю за те, що він розгледів у невідповідності господарювання християнським принципам «найфатальнішу сторону сучасності». І тут, вбачаючи вихід у внутрішньому переображенні кожного окремого господаря на засадах християнства, Гоголь, за словами вченого, створює *нову утопію* – утопію «праведного господарювання», залишивши поза увагою навіть саме питання про реформу соціального устрою. «Ідея служіння Богові через правильне й розумне господарювання, – пише Зеньковський, – є самою суттю утопії Гоголя, який дедалі частіше й частіше під кінець життя розвивав думку, що всі люди – «поденщики» у Бога. По суті, це є лінією релігійно-соціальної думки – у віднесенні до Бога всього процесу господарювання. Якщо всі люди – «поденщики», то немає *ніякої «власності»* (бо все належить Богові), немає й не повинно бути місця для утилітарного чи епікурійського підходу до господарювання» [5, с.240]. Те, що дослідник кваліфікує ідею «праведного господарювання» у Гоголя як утопію не є випадковим, оскільки в результаті власних роздумів над темою «оцерковлення життя» він дійшов висновку про його неможливість без створення осередків православної культури. Така думка у Зеньковського виникла після того, як він зрозумів не «нейтральність», а ворожість секулярної культури до релігії, намагання через об'явлення релігії «особистою справою» загнати її в «індивідуальне підпілля», позбавити «права голосу» в культурі в будь-якому розумінні. Саме це зумовило розробку ним системи культурного дуалізму як забезпечення співіснування в суспільстві водночас релігійної і безрелігійної культур [8, с.213].

Оцінюючи в цілому перехід М.Гоголя до релігійного світобачення, В.Зеньковський називає його ідейним, а не сентиментальним. І, що найважливіше, Гоголь не просто декларував «вищу правду християнства», а «перш за все для себе самого вступив на шлях релігійного життя, а раз вступивши на цей шлях, він прагнув... розкрити й для інших правду та силу релігійного розуміння життя і для особистого, і для історичного життя... Він залишається й донині «вчителем життя» не у висновках і формулах його пошуків, а в самому зверненні до Бога, до Христової правди» [5, с.241].

Відтак дослідження, проведене В.Зеньковським, виявило, що єдність М.Гоголя як митця і мислителя ґрунтувалася на цілісності його особистості, для якої власні переконання стали життєвою стратегією. Унікальність цієї видатної людини полягала не лише в тому, що він був «пророком православної культури», а й у *спробі зреалізувати цю ідею в своєму житті*, що вирізняло Гоголя й з-поміж тих, хто її обстоював. За словами дослідника, «він не зробив з релігійної теми предмет теоретичних або художніх зображень», оскільки «шлях Гоголя ішов від споглядання до дії, від бачення усіякої неправди в житті до переображення життя» [5, с.263]. Це стало для нього «справою життя», стосовно якої літературна творчість була не основною, а підрядною, була способом її здійснення, тому з часом література й перестала домінувати в його внутрішньому житті. Відтак реальне намагання перебудувати своє життя на християнських засадах спричинило релігійну зміну в Гоголі – від певного позаконфесіоналізму до досвідного переконання в тому, що істина Христова у повноті збереглась у Православ'ї, а не до суто конфесійного його звеличування. Аналізуючи особистісні риси Гоголя, які сприяли тому, що його життєвий шлях став саме таким, В.Зеньковський вирізняє з-поміж них його самотійність, важливість «бути самим собою» (що завжди призводило до «переростання» ним впливів зовнішнього середовища), та потребу діяти, що виявилась у переображенні його власного внутрішнього світу та в ідеї «суспільного служіння». При цьому автор слушно зауважує: «Центральність ідеї «служіння» визначалася не самою ідеєю «служіння», а глибокою потребою «включитись» у якусь «справу», щоб знайти самого себе» [5, с.252]. Водночас прагнення Гоголя до цілісності переконань і життя, до знаходження «дійсного себе» стало

причиною трагізму останнього періоду його життя, пов'язаного зі спаленням рукопису другого тому «Мертвих душ»: «Сам Гоголь, у діалектиці його релігійних пошуків, не знайшов справжньої рівноваги між художньою творчістю і тим таємничим процесом переображення світу, яке пов'язане з християнською ідеєю» [5, с.260].

Завершуючи багатомірне дослідження гоголівської теми в контексті своїх розмислів про православну культуру, В.Зеньковський розкриває значення Гоголя, перш за все, як особистості, оскільки саме вона визначила в ньому і митця, і мислителя: «Можна відкидати ідеї Гоголя, його ідеї про «праведне господарювання», можна не поділяти його суворого осудження усілякої вульгарності, але не можна не схилитися перед глибиною його стояння перед Богом, його прагненням стати кращим, вмістити ту правду, яка відкрилась йому в серці. Тому Гоголь великий не лише у своїй творчості, в своїх пошуках, але великий і в своєму житті... В ньому є саме пророцтво про те, як слід жити і діяти...» [5, с.264].

Дослідження В.Зеньковським творчості, ідей та особистості М.Гоголя, на нашу думку, є одним з найважливіших «епізодів» у розвитку основної теми його власних роздумів – православної культури, «оцерковлення життя». На прикладі М.В.Гоголя він намагався проаналізувати, як можлива така культура, і показати, що «оцерковлення життя» не є певним ідеологічним проектом, певною мовною декларацією, а «справою життя», переображенням особистості в усіх її вимірах. Водночас це і певна «підказка» для тих, хто вивчає і вивчатиме творчу спадщину самого Василя Зеньковського: щоб зрозуміти його творчість слід враховувати, що вона тісно пов'язана з розвитком його особистості, з його служінням справі «оцерковлення життя», де існує нерозривна єдність між його науковими дослідженнями і суспільно-церковною діяльністю.

#### Література

- 1.Белозерова А. В. Диалектика художественного и религиозного в творческой эволюции Н.В.Гоголя. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук [Электронный ресурс] /А.В.Белозерова. – Режим доступа: <http://www.disserscat.com/content/dialektika-khudozhestvennogo-i-religioznogo-v-tvorcheskoi-evolyutsii-nv-gogolya>
- 2.Голлербах Е.А. «К незримому граду: Религиозно-философская группа “Путь” (1910-1919) в поисках новой русской идентичности /Е.А.Голлербах. – СПб.: Алетейя, 2000. – 560 с.
- 3.Евтихьева А.С. Гоголь в критике Русского зарубежья. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук [электронный ресурс] /А.С.Евтихьева. – Режим доступа: <http://www.disserscat.com/content/gogol-v-kritike-russkogo-zarubezhya>
- 4.Жуков В.Н. В.В.Зеньковский о России, русской философии и культуре /В.Н.Жуков, М.А.Маслин //Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. – М.: Республика, 2005. – С. 3-8.
- 5.Зеньковский В.В. Н.В.Гоголь /В.В.Зеньковский //Русские мыслители и Европа. – М.: Республика, 2005. – С.142-265.
- 6.Зеньковский Василий, прот. Наша эпоха /прот. Василий Зеньковский //Христианская мысль. – К., 2006. – № 3. – С.154-177.
- 7.Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей /В. В. Зеньковский //Русские мыслители и Европа – М.: Республика, 2005. – С.10-141.
- 8.Зеньковский В.В. Система культурного дуализма /В. В. Зеньковский //Собрание сочинений. – М.: Русский путь, 2008. – Т.2: О православии и религиозной культуре: Статьи и очерки (1916–1957). – М.: Русский путь, 2008. – С.202-226.
- 9.Сербиненко В. Василий Васильевич Зеньковский /В.Сербиненко //Зеньковский В. История русской философии. – М.: Академический проект, Раритет, 2001. – С.5-12.
- 10.Філіпенко Н. З творчої біографії Василя Зеньковського: еволюція поглядів на причини та наслідки секуляризації культури /Н.Філіпенко //Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вип. 561-562. Філософія. – Чернівці, 2011. – С.98-103.

#### Summary

**Philipenko N. Mykola Hogol in Terms of V.Zenkovsky's thoughts of the Orthodox Culture: Artist - Thinker - Person.** The article discloses V.Zenkovsky's understanding of Hogol's creativity, ideology, and personality searches that refutes stereotypes about the conflict between artist and thinker among his literary works and religious life, as well as analyzes which took place in developing the author's own concept of Orthodox culture. Keywords: secular culture, the Orthodox culture, cultural dualism, secularization, aesthetic humanism, romanticism, realism.

**ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ УКРАЇНСЬКОГО МОДЕРНІЗМУ В ТЕКСТАХ  
МИСТЕЦТВА Й ЛІТЕРАТУРИ КІНЦЯ XIX – ПОЧАТКУ XX СТ.**

*В українському модернізмі парадоксально переплітаються душевна туга, відчай, закинутість і ствердження незабгаженості особи, її свобода, любов, намагання віднайти сильну цілісну людину, також, з одного боку, позиціонування себе громадянином світу, а з іншого – ствердження нерозривного зв'язку з життям народу і його мовою. Ключові слова: мистецтво, модернізм, романтизм, світогляд, символ, українська культура.*

Література й мистецтво України кінця XIX – початку XX ст. привертала увагу дослідників своєю самобутністю та насиченістю європейськими впливами, особливостями романтичного світосприйняття, специфікою зображально-виражальних засобів. Поважне місце в дослідженнях відводиться психологізму в модерністському змалюванні персонажів, де першість веде метод інтроспекції. Він дозволяє проникати в духовний світ людини, в потаємні закутки її душі, сприймати її біль, тугу, відчай, самотність. Ці та інші аспекти художніх прийомів, стилістики, поезики, семіотики, світоглядних підвалин творчості представників українського модернізму висвітлені такими авторами, як С.Павличко, Т.Гундорова, Ю.Ємець-Доброносова, О.Ільницький, Н.Калениченко, С.Яковенко, Д.Скринник-Миська та ін.

Ми ставимо за **мету** виявити вираження особливостей філософського світобачення та світоглядних проблем у символах і смисло-образах мистецьких і літературних текстів цього періоду.

Розуміння спільноту буття світу в кожний історичний час відбувається через змістове наповнення й специфічне сприймання світоглядних універсалій культури, як-от: простір, час, рух, причина, наслідок, закономірність, правда, справедливість, свобода тощо. Вони, будучи духовними енергетичними центрами буття нації, періодично збуджують життєвий світ людей і коригують їх життєвий вектор. Так, сприймання дійсності в християнську добу істотно відрізняється від зодіакально-циклічного світогляду доби язичництва. Ментальні збурення в українській нації, що знайшли вираз у зміні ціннісних орієнтацій, відбувалися в часи романтизму, українського модернізму (кінець XIX – перша чверть XX ст.), в рухові шестидесятників, у перші роки незалежності. Світоглядно-культурні універсалії, будучи вираженими своєрідно в свідомості категоріями, проймають собою всі аспекти сприймання й ставлення людини до світу. До них, насамперед, належать: «космос – хаос» (порядок – безлад), «особа – суспільство», «чоловік – жінка», «життя – смерть», «традиція – цивілізація», «оновлення», «соціальна структура», «центр – периферія», «нація», «державна», «свобода», «добро – зло», «справедливість», тощо.

Міфо-образи та символи текстів культури своїм філософським змістом виражають в різні історичні періоди етичну, етико-релігійну, естетичну, соціально-політичну спрямованість. Витлумачення смислів існування зачіпає той пласт українського сприйняття дійсності, моральних, соціальних засад життя, який виходить з переконання народу, що основою впорядкованості світу є Вища сила (П.Куліш), яка все утримує і всім править. Таке світовідчуття, певним чином, зумовлює відповідну інтерпретацію стрижневих універсалій буття нації, які в різні історичні часи задають їй вектор поступу.

Характерною рисою мислення української інтелектуальної еліти цього періоду є орієнтація на засвоєння провідних ідей тогочасної європейської філософської думки. Усе ж таке звернення до європейської філософії не стало для митців копіюванням ідей, притаманних європейському модернізму, а було стимулом для відтворення в стилі модерн реалій і прагнень українського світу. Так, попри те, що опозиція універсалій «космос – хаос» є спільною для європейського та українського модерну, все ж, зазначають дослідники: «тут є й суттєва відмінність. Для сідомості західноєвропейських суспільств стан хаосу притаманний світові як такому. Натомість в Україні, що впродовж багатьох століть була змушена протистояти зовнішнім ворогам, відчуття хаосу пов'язане із вторгненням зовнішніх ворогів у межі «свого світу». Особливість українського

---

модерну полягає в тому, що у витворенні цілісного середовища в ньому на першому плані стоїть розмежування «свого» та «чужого» світу за допомогою внесення у нього системи знаків національної символіки як специфічних орієнтирів» [17, с.11].

Намагання відтворити цілісно впорядковане, структуроване середовище знайшло вираз в українському модерні через звернення до архаїчного сприйняття просторово-часового континууму. У М.Бойчука та його школи воно реалізувалося в художній мові іконопису: «Використання художньо-пластичної мови ікони було оптимальним для вираження «священності» часу, подій та персоналій» [17, с.11]. Цитована вище дослідниця відзначає, що елементи сакралізованого підходу присутні в образах жінки як Матері-Батьківщини, Берегині-Заступниці, в образі «базової» особистості на зразок національного Вашингтона. Так, М.Бойчук звертається до портретів Шевченка, Шептицького, Грушевського; П.Холодний зображує портрети старшин української армії; О.Новаківський зображує А.Шептицького в образі Мойсея, малює портрети українських князів.

Інтерес до індивідуальності, неповторності внутрішнього світу людини в митців модерну суголосний представникам романтизму. І тим і тим властиве звернення до міфологічного сприймання світу, наголошення на поєднаності людини з природою як світоглядної риси українців. Це особливо випукло представлено низкою графічних робіт О.Кульчицької: «Жертва Світовидові» (1910), «В обороні богів» (1924), «Мелодія гір» (1936), «Лісовик» (1936), «Головач» (1940) тощо. Як і романтики, митці модерну виявляють виняткову зацікавленість переживаннями, враженнями, потаємними закутками душі окремої людини. В їхніх творах соціальні проблеми переломлюються через духовний світ людини, а узагальнена філософська інтерпретація суспільних явищ, осмислення людиною «вічних» проблем свого життя починає відігравати провідну роль. Насичена емоційно духовність особи виявляє світовідчуття через сплетіння настрою, почуттів і життєвої ситуації. Художник акцентує увагу на зміні «світла і тіні», які кидає особа на оточуючі обставини залежно від того, «чи вона весела, чи сумна» (І.Франко). Зосередження уваги на душевних переживаннях, духовному світі особи потребувало нових художніх засобів їх відтворення. Поява мистецтва модерну стала відповіддю на нові потреби в духовності та культурі Європи на зламі ХІХ – ХХ ст.

В українській ментальності модерн як мистецький стиль знаходить вияв у пошукові нових художніх форм вираження, у прагненні до «діалогу з традицією», що стало викликом академічному канону (Д.Бурлюк), і сприймалось як *бунт* у мистецтві. В українському модерні простежуються дві протилежні філософсько-світоглядні орієнтації. Перша в опозиції «космос – хаос» виокремлює, насамперед, момент раціональної впорядкованості буття, наголошує на радості й ствердженні життя. Тоді як друга, навпаки, занурена в «хаос», безвихідь, наголошує на пориві до смерті, на ірраціональному занепаді. Ці протилежні світоглядні орієнтації модерну, зазначає дослідниця Д.Скринник-Миська, знайшли «художнє втілення, з одного боку, в конструктивному модерні, а з іншого – декоративному». Проте мотив небуття, смерті присутній і в речників оптимістичної філософсько-світоглядної орієнтації як алегоричний відгук на історичні події (О.Новаківський «Ангел смерті», О.Кульчицька «За колючим дротом» тощо). Мотив минулості швидкоплинності життя влучно схоплює робота Ф.Кричевського «Три віки».

У текстах українських митців песимістичної орієнтації виразно проступає почуття занедбаності, страху й безнадії, зануреності у свій внутрішній світ, відчуженість від проблем дійсності та прагнення злитись зі світом природи. Ідеї песимізму яскраво ілюструє поезія П.Карманського, одного з визначних поетів мистецького гуртка «Молода муза», що виникає на початку ХХ ст. Знаючи добре європейську поезію, особливо італійську, П.Карманський робив усе, щоб українська поезія стала на вищий щабель сучасної європейської поезії. Він творив не за схемою, зразком, а самостійно, нікого не наслідуючи. Його поезії властива оригінальність образів і думок. У пізніший час творчість Карманського пройнята яскраво вираженою національною ідеєю, поезія наскрізно песимістична, а екзотичні твори навіюють сум, розпуку, нарікання на долю: *«Безмежний сум снуєш за мною / І мов та сирота квилить»*.

Підкреслюючи майстерність Карманського у відтворенні внутрішньої туги, безвиході, відчаю, дослідник його творчості зазначає: «Він у цій ділянці справжній митець і багато з його любовних поезій залишаються перлинами нашої літератури» [3, с.103].

---

Карманський бачить у чорних барвах як своє життя, так і життя українського народу й навіть природу: *«Весь світ, здається, чорне трумно, /А ми вмерці з вогнем душі»*.

Образи домовини, могили, хреста підносяться до символів забуття, безсенсовності життя: *«Все пусте – святий лиш людський біль»*.

Так само сумна з присмаком безнадії й патріотична лірика Карманського: *«Не має сили вдруге закипіти? /І ми, сп'янілі на старих могилах, /Навіки будем плакати, скорбіти? /Невже кров Гонти в наших рабських жилах»* [6].

Формування українського модерну відбувається в річищі зв'язків української інтелектуальної еліти з європейською філософією, мистецтвом, літературою. У цьому контексті відзначимо вплив періоду розвитку польського модернізму «Молода Польща», й зокрема Станіслава Пшибишевського, також норвезького письменника-модерніста, лауреата Нобелівської премії Кнута Гамсуна (1859–1952), твори якого видавалися в Україні з 1989 р. (Львів) до 1928 року включно. Особливості модерністського світосприйняття досить чітко схоплює в етюді «Кнут Гамсун» український футурист М.Семенко: *«Нема на світі нічого сталого – і це добре. Людина є вільна, бо вона усуває всі межі і всі умовності, навіть свого внутрішнього світу. Логіка? Ах, це така нудна річ. Ви подивіться як тече вільна думка, позбавлена своїх тісних норм. ...Люди – невольники своєї свободи. ...Я рішуче відсунув від себе ґрунт і почуваю себе безважним – я почуваю себе тільки собою... Я милуюсь своєю нудьгою, я впиваюсь своєю нудьгою, я впиваюсь своєю мукою, кокетую своїм божевільям»* [7, с.376–377].

Основу модерністського світосприйняття на зламі XIX – XX ст., замість популярного в філософії і літературі другої половини XIX ст. природничо-позитивістського світорозуміння в середовищі літературної богемі приходить пантеїстичне світовідчуження. На зміну оптимістичному сциєнтизму наступає зневіра в майбутнє, почуття тривкості життєвого світу змінюється його плинністю: *«Нема на світі нічого сталого»*. Така втрата сталого світоглядного ґрунту парадоксально сприймається модерністами як вчуження особистої свободи, яка стає переважно свободою насолоди власною зневірою в раціональності самого життя: *«впиваюсь своєю нудьгою»* (М.Семенко) і безсилям щось змінити в житті. У такий спосіб актуалізуються екзистенційні параметри буття, переживання межових ситуацій і втеча в самотність. Акцент на «відлунні самотності» творів Кнута Гамсуна в текстах українського модернізму ставить укладена книга Ю.Ємець-Доброносолової. Це тексти Михайля Семенка, Максима Рильського, Євгена Маланюка, Василя Стефаника, Михайла Коцюбинського, Ольги Кобилянської, Леоніда Пахаревського.

Творчість українського футуриста М.Семенка (1892–1937) і засновника літературної організації «Авангард» В.Поліщука (1897–1942) [див.: 4, с.139] є яскравим прикладом українського мистецького бунту. Пропаганду ідей нового мистецтва, позбавленого кайданів, що ними буцімто є мистецькі традиції, активно вела у 20-х рр. заснована М.Семенком «Асоціація пан-футуристів». Поетичні проби членів асоціації стимулювали підхід до поезії в незвичному ракурсі (поезія як поезомалярство). Нова поетична форма давала нестандартні вирази і емоційно насичені образи: *«Блимно і крапно /блиск лініями /тремтіння фігурами /сунуть /лізуть /повзуть /пересуваються /симетричність /німих пересувань /обганяннями /міняться в руках /безшумними серіями /міняються силуетами /таємничими вогниками /вирізають окреслами /вигнутими тінями /засліплюються рисами /диференційована геометрія /хімерних кутів і будов»* (М.Семенко. Місто) [16].

Розрив з мистецькими традиціями є розривом із усталеним національним світосприйняттям, символікою національної культури. Проте вже в самому строї мови закладені віками конструкти цілком певного світосприйняття. Вживання національної мови імпліцитно зумовлює прийняття закладених парадигм світобачення. Мистецький бунт модерну породив непевність, зневіру в сталість реальності, в абсолютний характер загальнолюдських цінностей, а звідси – внутрішню тривожність, незатишок і пустку: *«Вітер обскрібує спини гір /Вітер забиває віддих. /Вітер нас, зблідлих, /оскелює – хижий звір. /Вітер осклянив будинки. /Вітер серце проймив. /Вітер станув навишпиньки /І нас забив. /Вітре, замкнуй мені дух ти! /Обкрижаний ограду. /Розсипав між нами зраду... /Вітер окайданий бухту...»* (М.Семенко. Вітер) [16].

Бунтові мистецькому імпонував бунт соціальний. Бунтівна душа шукала зрідненості як у

---

природі, так і в людськості: *«У піни долоні в сметані /Що яро за скелі хватають /І кожна секунда – повстання /І кожна мить – бунт»* (В.Поліщук. Прибій на морі) [15].

Бунтівна душа у М.Поліщука є елементом світового творчого потоку й саме тому безсмертна. Вона – частка світової енергії: *«Коли енергія – мій творчий дух, /Він житиме, як жив, /не починаючись, безмежний плин віків: /Душа моя не вмере»* (В.Поліщук. Питання) [15].

Революцію в Ро кї 1 97 р. В.Поліщук сприйняв як сплеск світової життєвої сили. Революційні комуністичні гасла знаходять відгук у його душевному нурті. Його соціальним ідеалом є людина як громадянин світу. Отже, вважає В.Поліщук, чим ближча хвиля світової революції, тим швидше на практиці зреалізується соціальний ідеал: *«До комуни світової /Рушай прибоєм вільних рот /Міжнародним запеклим боєм /Світ насильства побороть»* (В.Поліщук. Інтернаціонал комуністичний) [15].

Зазначимо, що парадокс поетичного бунту поета футуристичного спрямування М.Семенка в тому, що, відкидаючи набуті людством вартості, він разом із тим їх стверджує: *«Люди, ви страждаєте. /А який близький і істотний вихід /То ви мучитесь, що нічого не маєте, /То вам досить крихіт. /Ах, я знаю слово, магічне слово... /Воно ясніше сонця і чорніше тьми. /Люди! Щастя з вами, і як мало для цього мови: /Будьте людьми!»* (М.Семенко. Шукачам щастя) [16].

Властивий українським митцям цього періоду імпресіонізм виявляється в психологізмі у змалюванні персонажів, для них уваги варті порухи людської душі, її біль. Нюанси у зміні настрою, сильні життєві враження передаються через певну гаму відтінків у самій дійсності. Увага концентрується на кольорах, звуках, яскравих деталях (М.Бурачек, В. і Ф.Кричевські). Проза лаконічна й ритмічна. Соціальний аналіз в імпресіонізмі втрачає сенс, факти об'єктивної дійсності мають для людини особистісну значущість, їхня суспільна значущість стає для неї нецікавою. Тому й зміни в об'єктивній дійсності, хід, напрям руху подій, а отже, й сюжет твору для імпресіоністів втрачають цінність (М.Коцюбинський, О.Олесь). Світ об'єктивної дійсності і внутрішні переживання особи протиставлені як одвічні антагоністи. Це, передовсім, твори першого періоду П.Карманського, поезії М.Семенка, творчі прийоми В.Стефаника. «Стефанік як Матерлінк відкидає не тільки декорацію, етнографію, будь-які інші ознаки, але й розвій акції, плутанину, колізію. Навпаки, він прагне до найбільшої простоти, інколи аж до примітиву» [12, с.87]. Лаконізм його прози стає одним із засобів, за допомогою якого він розкриває перебіг почуттів героя і передає їх читачеві. Внутрішній світ персонажів дістає вияв у емоційно насиченому монолозі, «майже не контрольованому свідомістю» [5, с.126]. Внутрішній світ розкривається не через оточення, а через сукупність асоціативних образів, що імпліцитно включають у себе і його оцінку. Оточення інтерпретується героєм через гаму душевних переживань, в результаті чого «зовнішнє» включається у внутрішній світ як його органічний елемент.

В експресіонізмі методом дослідження людського життя стає «інтроспекція (рефлексія, самоаналіз), вчування (внесення думок людини в предмети) й інтерпретація особистих почуттів і переживань поза зв'язком особистості з явищами дійсності» [9, с.87]. У літературі, малярстві цей метод реалізується через надмірно перебільшену емоційну викривленість образів і – як специфічний художній прийом – зображення жаків. Образи узагальнюються до символів (О.Новаківський, А.Петрицький, В.Поліщук, М.Куліш). Як наслідок входження автора в образ – предмет зображення деформується, «корчиться» під тиском емоцій. Тому світ і його події сприймаються крізь призму відчаю і страху, а не за законами причини та наслідку, логічне обґрунтування особою своїх вчинків відкидається. Для експресіоністів сприйняття світу – це виникнення неусвідомлених асоціацій, пов'язаних з почуттям самотності й покинутості. Суб'єктивний світ протиставляється світові об'єктивному, а останній прибирає забарвлення чужого й ворожого. Отож і виходить, що єдиною цінністю залишається власний духовний світ людини, для розкриття певних сторін якого експресіоністи використовують межову ситуацію.

Виділені прийоми зображення властиві представникам української літературної богемі. Так, загостреність образів (образ, що нагадує крик відчаю), уповільнення подій (розтягнення миті у «вічність»), персоніфікація, відсторонення, примітивізація таких форм вираження, як діалог і внутрішній монолог, характерні, наприклад, для новел Стефаника. Ці зображувально-виражальні засоби дозволили йому досягти надзвичайної сили експресії (скажімо, в «Синах»). «Письменник буквально перевтілюється у своїх персонажів і як власні сприймає їх страждання» [11, с.63]. Про

це ж каже й сам автор: «Кажда моя дрібниця, яку я пишу, граничить із божевільням, і я нікого в світі так не боюся, як самого себе, коли я творю» [цит. за: 2, с.225].

Художні прийоми модерну дозволили митцям прожити свої твори символами, яскраво вираженою філософічністю. Чи не найфілософічнішим із українських поетів 20-х – початку 30-х років є Богдан-Ігор Антонич (1909-1937). «Його життя було коротке й високе, як міст над вузькою штольною гірської безодні» (Дмитро Павличко). Особливість поезії Антонича в тому, що вона йде в річищі традицій української поезії, започаткованої Шевченком. «У цій традиції, – писав Антонич, – поет почуває себе одним дробним тоном (малим хрущем), але зате врослим у неї глибоко й органічно, начеб сягав корінням ще Шевченківських часів»: *Антонич був хрущем і жив колись на вишнях, /на вишнях тих, що їх оспівував Шевченко "... (Вишні) [1].*

Для Антонича життя є нуртом, проте не бунтом. Воно не лякає, а притягує до себе, запрошує злитися з ним в одному танку і вчить вічності й свободи: *І вітер віє від століть, /крилатий, вільний і неспинний /і вчить свободи, туги вчить /за чимсь незнаним і нестримним (Вітер століть) [1].*

Якщо для футуристів в особі М.Семенка батьківщина – це весь світ, то для Антонича батьківщина – це і мова, і Шевченко, і хрущі, і вишні, й соловейко: *Моя країно зоряна, біблійна й пишна, /квітчаста батьківщина вишні й соловейка! (Вишні) [1].*

Якщо за світобаченням Антонич і М.Семенко діаметрально протилежні, то близькі вони за пошуком нових форм передачі настрою, думки, підсвідомих поривань: *П'яне піано на таніні трав вітер заграє. /Сніють дні все менші, нерівні, /п'ють по півночі півні /і /ості, осоки, /рій ос /і ось /вже осінь /і /о /осінь /інь /нь (Осінь) [1].*

Тут поєднується ритм, мелодія і графічне зображення вірша. Те саме подибуємо й у М.Семенка (Місто). Антонич є співцем життя. Його найвищу цінність Антонич помічає в усьому великому й малому. Все навколишнє проймає Антонича, а Антонич собою проймає всі речі, тварини й рослини. Все є в усьому. Коли вони зливаються в одне – це й є мить вічності, а отже, невмирущості життя. Життя і смерть зливаються в єдиному пориванні, яке є подихом вічності: *Лисиці, леви, ластівки і люди, /зеленої зорі черва і листя / матерії законам піддані незмінним, /як небо понад нами синє і сріблясте! /Я розумію вас, звірята і рослини, /я чую, як шумлять комети і зростають трави. /Антонич теж звіря сумне і кучеряве (До істот з зеленої зорі) [1].*

Ідею найвищої вартості життя можна передати або через філософію, або поезію. «Філософ, який спробується на це, – поет, а поет, який спрямовує досвідчену й пристрасну уяву до всезагального порядку речей, – філософ» [цит за: 14, с.10]. У поезії це можна передати тільки засобами поезії, головним чином – через символіку й асоціації: *Росте Антонич і росте трава, /і зеленіють кучеряві вільхи. /Ой, нахилися, нахилися тільки /почуєш найтайніші слова. /З усіх найдивніша мова гайова: /в рушницю ночі вклав хтось зорі-кулі, /на вільхах місяць розкляють зозулі, /росте Антонич і росте трава [1].*

Як у всій поезії модерну, так і в Антоничевій є сум, що часом доходить до відчаю. Але відчай тут не від безсенсовості життя, безвиході, а від гостроти переживання, що життєві форми аж надто короточасні на тлі невинного нурту життя і незнищенності матерії: *Рослинних рік підноситься зелена повінь, /годин, комет і листя безперервний лопіт. /Залле мене потоп, розчавить білим сонцем, /і тіло стане вуглем, з пісні буде попіл. /Прокотяться, як лава, тисячні століття, /де ми жили, ростимуть без наймення пальми /і вугіль з наших тіл цвістиме чорним квітням, /задзвонять в моє серце джагани в копальні (Пісня про незнищенність матерії) [1].*

У вічності немає ні минулого, ні майбутнього, ні теперішнього, ні світу уяви, ні реальності, а лише плин буття: *Плоский горбок, золотолускі рибоньки плюскають в рові. /Де є дійсності грань, де уяви є світ non est centrum /в Тускулум добрий Горацій на рундуку мармуровім /пише поему до грацій і слухає... радіоконцерт (Ідилія) [1].*

Яскравим представником української літературної богемі початку ХХ ст. є Богдан Лепкий. Народився у 1872 р., закінчив у 1895 р. філософський факультет Львівського університету. Студіюючи філософію, захоплювався творами Ф.Ніцше. Ідеалом творчості вважав культурну свободу, повагу до переконань ближнього. З осені 1889 р. працює в Кракові як учитель української мови в тамошніх гімназіях. Жив у центрі польської культури й спілкувався з такими визначними поляками, як Вислинський, Станіславський, Ірناк, Міцінський, Фельдман та ін. Та Лепкий не лише не потону в польській культурі, а й визрів як видний речник української



духовності. У Кракові Лепкий познайомився з В. Стефаником, М. Коцюбинським, О. Кобилянською, приятелював із В'ячеславом Липинським. Характеризуючи творчість Лепкого, слід поміркувати над словами її дослідників: «На творчості Лепкого маємо один з кращих доказів того, з якою легкістю досягається гармонія там, де покликані до співпраці – талан і мистецька культура». Б. Лепкий є малярем життя, співцем його невинності: *«Життя як той потік / А час, мов океан, / Як крапля чоловік, / Життя слуга і – пан»* [12].

Життя не можна розірвати на минуле, теперішнє і майбутнє, воно цілісне і єдине: *«Ти кріпко вір, бо віра чуда діє, / Без неї скрізь пустир і суєта. / Угорю дух, хоч серце пада й мліє / Минуле, річ свята!»* [12].

Життя окремої людської одиниці є найціннішим на землі, хоч воно непевне, нетривке й невагоме, як нитка павутини: *«Минає літо. Шелестить / Пожовкла бадилля, / А понад скибами летить / Срібляста павутина. / Отак і молодість моя / В літах, як скибах, гине, / Лиш спомини лишаються, / Мов пасма павутини»* [12].

Філософське узагальнення, символіка, злободенність і гротеск виокремлюють з грона літературного авангарду України 20-х років твори Миколи Куліша. Поява М. Куліша (1892-1937) в українській культурі – закономірна відповідь національної духовності на попит глядача бачити на сцені нові форми, актуальність, філософічність театрального дійства. Режисер харківського театру «Березіль» Лесь Курбас охарактеризував твори М. Куліша як «експресивний реалізм». Експресіонізм і актуальність піднятих проблем, абсурдна дійсність нової соціальної системи й нестримне прагнення до її вдосконалення, моральна чистота людини й моральна потворність системи – це типові риси Кулішевих п'єс.

Найбільшу дискусію в пресі викликала п'єса М. Куліша «Народний Малахій». Малахій Стаканчик, мешканець провінційного містечка Вчорашнього, замурувавшись у комірчині, протягом двох років читав більшовицькі книжечки, аби зрозуміти, що то є соціалізм. Після чого, фанатично пройнявшись ідеями соціалізму, хоче жити за ними. Робить відкриття, що і його сім'я, і кум, і мешканці містечка мають шкурницьке мислення й живуть за його законами, а не за ідеями соціалізму. Малахій Стаканчик вирішив відкрити людям очі на соціалізм. Але люди як міста, так і села, мають душі зі старого суспільства, й тому не розуміють притягальної сили нових ідей соціалізму. Отож, нові ідеї сприйме як свої, вважатиме Малахій, лише нова людина. Тому, на його думку, слід негайно реформувати саму людину. Для цього треба видати в Україні спеціальний декрет. Тільки оновлена «голуба» людина може зрозуміти ідеї соціалізму й збудувати його. Щоб реалізувати цю мету, Малахій кидає родину і їде до столиці України Харкова, щоб довести урядові республіки доконечність такої реформи. Але місто живе своїм життям, кожен мешканець втягнутий у його вир і байдужий до соціалізму. Пророк «голубих далей соціалізму» намарне намагається знайти бодай одну людину, яка б у цю мить думала про соціалізм: «Думав про жінку одну», – відповідає йому перехожий.

Так само в Харкові вперто шукає дороги до Єрусалима стара Агапія, їхні шляхи переплітаються: в обох є голуба мрія – соціалізм і Єрусалим і обоє не знають до них дороги, обоє натикаються на жорстоку нелюдську дійсність, де говорять одне, а роблять інше; де моральні закони і норми пропагують, а чинять аморально, «нарости ростуть на прекрасній конституції: тюрми, божевільні, шинки». У Раднаркомі плакат забороняє палити, а коменданти діють навпаки. У Харкові замість уряду Малахій потрапляє у психічну лікарню на Сабурову дачу. Дуже символічно, що саме в божевільні Малахій прибирає собі ім'я Народного Комісара Малахія. Навколишня дійсність і божевільня переплітаються настільки, що, здається, божевільня – це світ нормальних взаємин людей, а дійсність, що так поспішає у соціалізм, – божевільня. Якщо ж у цю машину дійсності потрапляє Краса, Добро, Любов, вона їх знищує або переробляє на підлість, зраду, зло. У п'єсі Малахій є символом одуреного, одурманеного «голубою ідеєю соціалізму» народу, що хоче людського життя. Історія цього народу є історією надій і сподівань на кращу долю, та всі його прагнення виявилися тільки мріями, а духовні провідники – зацькованими невдахами.

Жіночі образи Агапії, Олі, доньки Малахія Люби символізують Україну. Старчиха Агапія, що шукає дороги до Єрусалима, – це Україна з її прагненнями ввійти в європейську цивілізацію. Ця країна «дядьків і перекладачів» стоїть старчихою на роздоріжжі цивілізації з усім своїм скарбом, торбою, в якій погойдуються її добро, що складається з «Кобзаря» та Грінченкового

словника. Коли ж Україна питається дороги до цивілізації, її навіть не розуміють, бо вона в лихоліттях втратила мову. Тому Малахій у своїй промові особливо наголошує, щоб у майбутньому справедливому житті не забули українську мову. «Чи знаєте, що наша мова віки біля порогу вистояла? Бог забув за неї, коли змішав мови на Вавилонській вежі. Окрім того, дух святий зійшов на апостолів усіма мовами, забув тільки нашу українську мову» [10, с.187].

І все ж можна зробити щасливим один народ, але не всі народи, як і не можна бути патріотом усіх народів. Любов до Батьківщини за своєю моральною чистотою у «Народному Малахії» підноситься до любові між батьком і дитиною. Трагедія батька, що втрачає доньку, яку перед її смертю згвалтовано, у п'єсі означає трагедію народу, що втратив Україну, одурену й згнєблену.

Своєрідність інтерпретації українським модернізмом буття особи і нації зумовлені як загальним станом кризи європейської культури кінця XIX ст., так і прагненням української еліти до національного самоствердження. Таким чином, модерн, актуалізуючи зміст стрижневих національно-культурних універсалій, у символічно-образній формі виражає пантеїстичне світовідчуття, екзистенціалі буття особи і нації, протиставлення «свого» й «чужого» світів, переживання єдності життя і смерті, питання сенсу життя та його субстанційного стрижня, проблему «героя» нації як «базової» особистості, питання національної ідентичності та майбутньої долі народу, його мови і батьківщини.

### Література

1. Антонич Б.-І. Пісня про незнищенність матерії: Поезії /Б.-І.Антонич. – К.: Рад. письменник, 1967. – 451 с.
2. Возняк М. Із статті «Слово про Василя Стефаника» /М.Возняк //Василь Стефаник у критиці та спогадах. – К., 1970. — 388 с.
3. Грицак Є. Петро Карманський – його творчість і мова /Є.Грицак //Де сріблястий Сян пливе: Альманах. – Перемишль, 1938.
4. Ільницький О. Український футуризм (1914 – 1930) /О.Ільницький; [перекл. з англ. Р.Тхорук]. – Львів: Літопис, 2003. – 367 с.
5. Калениченко Н. Л. Українська література кінця XIX – початку XX ст.: Напрямки течії /Н.Л.Калениченко. – К., 1983.
6. Карманський П. За честь і волю: Поезії /П.Карманський. – Прудентопіль-Парана, 1923.
7. Кнут Гамсун //Відлуння самотності: Кнут Гамсун та контекст українського модернізму /[упоряд. Ю. Ємець-Доброносова]. – К.: Факт, 2003. – 472 с.
8. Кузякіна Н. П'єси Миколи Куліша /Н.Кузякіна. – К., 1970.
9. Куликова И. С. Экспрессионизм в искусстве /И.С.Куликова. – М., 1978.
10. Кулиш М. Пьесы /М.Кулиш. – М., 1980. – С.187.
11. Лесин В. М. Творчість Василя Стефаника /В.М.Лесин. – Львів, 1965.
12. Лепкий Б. Золота липа /Б.Лепкий. – Берлін, 1921.
13. Лук'янович Д. Нова фаза творчості Стефаника /Д.Лук'янович //Василь Стефаник у критиці та спогадах. – К., 1970.
14. Плотніков С. Між Дон Кіхотом і Санчо Пансою /С.Плотніков //Сантаяна Джордж . Витлумачення поезії та релігії. – Львів: Ініціатива, 2003.
15. Поліщук В. Вибране. – К., 1987.
16. Семенко М. Поезії / М.Семенко. – Київ: Радянський письменник, 1985.
17. Скринник-Миська Д. М. Еволюція світоглядно-філософських засад українського образотворчого мистецтва на рубежі XIX–XX ст.: Автореф. дис. ...канд. філос. наук. /Д. М.Скринник-Миська – Львів, 2009.

### Summary

***Skrynnyk M. The Philosophical Ideas of Ukrainian Modernism in the Art and Literature Texts of the Late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries. The mental anguish, despair and, on another side, affirmation of the inscrutability of the person, of her freedom, love, the efforts to find a strong integral individual are paradoxically intertwined in the Ukrainian modernism. Also the Ukrainian modernism combines opposites: the person's positioning herself as a citizen of the world, and, conversely – strengthening of her close connection with the life of nation and its language. Keywords: art, modernism, romanticism, worldview, symbol, Ukrainian culture.***

**ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОГО РОМАНТИЗМУ І НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ**

*Досліджується специфіка українського романтизму та його вплив на формування національної ідеї. Показано, що українська культура і українська психіка належать до Європейського культурного кола, до сфери західної духовності. Водночас в осередку українського світовідчуження і світогляду здавна і нині стоять історичні й соціологічні проблеми. Ключові слова: український романтизм, національна ідея, демократія, українська культура, українська свідомість*

У різних дослідницьких джерелах романтизм і національна ідея або не розрізняються, або ж задаються з боку однорідного українського менталітету.

Аналіз філософування у порівняно незначний історичний період свідчить про далеко неоднорядкові стилі мислення впродовж півсотні років, зумовлені певною ідеологічною орієнтацією, переконаннями у своїх політично-ідеологічних пошуках. Навіть за стилями доведення думок представників українського романтизму, їхнього світогляду і філософії до студентів вищих навчальних закладів відчутне різнобачення сучасних педагогів-філософів. Скажімо, сутність романтизму, умови його розвитку в Україні, специфіка та світоглядна основа нового українського письменства, як і вплив романтичного шеллігіанства на становлення філософської думки в Україні, діяльність Кирило-Мефодіївського братства чи елементи романтизму в Україні другої половини XIX століття аж до української академічної філософії вельми залежні від позицій авторів, неприхованого політичного “нейтралізму” чи делікатного дипломатизму.

Згадуються відомі всім висновки щодо участі філософії у боротьбі ідей, пов’язані з її роллю у становленні та ствердженні світоглядного й духовного підґрунтя будь-якої нації чи навіть етносу, засновані на тезі, що новітня філософія так само партійна, як і дві тисячі років тому. І як би хто не відхрещувався постмодерністською нейтральністю, вседозволеністю філософських настанов, явно чи завуальовано все виявляється і впливає на тих, кому адресується, кого, зрештою, роблять об’єктом впливу.

Відверта ворожнеча груп політичних спрямувань в Україні напередодні виборів у Парламент зумовлена загостренням протистояння не стратегічних засад, а тактичними підходами до їх реалізації, оскільки основним фактором вимальовується “гетьманська булава”. Головним об’єктом є Україна, її доля, пріоритет чи знеслав’я у європейському та світовому економічному, соціальному, політичному та духовному просторі. Хто й до чого здатний привести Вітчизну, справа часу, хоч двадцять літ – повний “паспортний вік” – замалий для кардинальних висновків щодо “розброду” і “хитань” тих, хто “сидить у тому ж кориті”. Цим і зумовлена **актуальність** теми та її новизна, відносність якої очевидна. Проте прихована заангажованість авторів історико-філософських праць постає “як на долоні”, проте, на жаль, не “дешифрується” до рівня вичікування: “Чия візьме?!", “Мудріше тимчасово помовчати”.

Свого часу це відобразилось у поглядах представників Кирило-Мефодіївського братства й, зокрема, професора Київського університету М.Костомаріва, культурного діяча П.Куліша, геніального українського поета і філософа Т.Шевченка. На перший погляд, небагато спільного у “Законі Божому (Книзі буття українського народу)” М.Костомаріва і в “Листах з хутора” П.Куліша.

Проте обґрунтування україноцентричного мислення П.Куліша і М.Костомарова відкривають нову ниву для глибшого дослідження їхньої творчості, адже ця проблема в її філософському зрізі – складна і водночас порівняно нова для наукового осмислення, вказує на спільність їхніх поглядів щодо національного питання.

Як підкреслював Д.Чижевський, “інтелектуальний портрет України склався під впливом двох визначних чинників німецького походження: німецької ідеалістичної філософії та німецького романтизму” [1, с. 753]. Так, у романтизмі П.Куліша і М.Костомарова вчувається неоплатонічний принцип універсуму, в якому дискурсивне мислення замінюється фантазією та інтуїцією, “ідеєю уяви”. Істинним змістом їхньої творчості постає духовна суб’єктивність, яка за переконанням Й.Г.Фіхте, відкриває самотутній “дух народу”. Формою філософії

---

стверджується “інтуїтивний символ”, а не поняття розуму, логічні силогізми, дискурс. Характеристики людини, як і в Канта, задаються аргіогі. Людина зображається “вільним творцем”, “одиницею “духу народу”, “духу історії”.

Ще Гердер вперше обґрунтував на засадах історичного універсалізму індивідуальну своєрідність народів. Єдність людського роду не виключає своєрідності культури кожного народу, основою якої є національна мова, мистецтво, поезія, філософія як вираження його свідомості та національного характеру. “Фольклор – це архів народів, скарбниця їхньої науки і релігії, їхня теогонія і космогонія діянь предків і подій, їх історії, відбиттям їх серця, картиною їхнього домашнього життя...” [2, с.274].

Розрізняють три погляди на природу романтизму: 1) він формується в країнах з розвинутими суперечностями буржуазного суспільства; 2) характерний для країн з уповільненим буржуазним розвитком; 3) притаманний для країн з уповільненим буржуазним розвитком, але тривалим періодом іноземного панування, внаслідок чого виникає потреба відродити національну мову і літературу (недержавні народи). Тут переважає пізнання *серцем* універсуму, нескінченності, Бога, вічності. Саме тому, за Чижевським, романтики “підкреслюють чисту активність духа, чудо душевного життя, необмежену свободу, невичерпану глибину та багатство фантазії й темні (та світлі) безодні несвідомого” [3, с.122].

Зрозуміло, чому пріоритетність чуттєвого спричиняє схильність українців в інтелектуальній сфері швидше до спокійної рефлексивності, ніж до активного творчого шукання. Але релятивна перевага чуттєво-емоційної компоненти в національному характері українця свідчить про те, що своєю високою “кордоцентричністю” українська психіка виокремлюється з-поміж інших, а розумовою та вольовою потенціями – ні.

Саме пріоритетність почувань у тріаді «глузд – почування – воля» дозволяє М.Костомаріву мотивувати до розуміння буття української нації, переконувати читача в тому, що “в українців не було вдачі насилувати, нівелювати, не було політики, не було холодного вираховання, не було твердості на шляху до визначеної собі мети” [4, с.40].

В.Липинський у “Листах до братів-хліборобів” зазначав, що “українське плем’я є з природи пасивне”. З надмірної чуттєвості випливає мінливість симпатій, орієнтацій та ідей (ідеологічно-політична безхарактерність), брак витривалості й неспроможність виявити своє хотіння в ясній і тривкій ідеї та закріпити його витривалою, здержаною, довгою, організованою, послідовною й розумною працею... . Тому така тяжка на Україні є політика” [5, с.485]. Безпосередній наслідок такої пасивності, корінь якої закладений слабкістю волі, є неохота до великих зусиль перевиховати себе, поборюючи в собі недисциплінованість, егоцентризм, неорганізованість, що й спричиняє підлеглість українського народу вольовим націям. Саме особистісний, емоційно-забарвлений інтерес з боку українця не міг збігатися з державним. Тому-то українець століттями не мав власної держави, а отже й суспільства, що відповідало б його духовним потребам.

“Кордоцентричність”, або «відданість серцю» надає перевагу суб’єктивному над об’єктивним, чуттєво-душевне життя дістає вищу оцінку від інтелектуального, підпорядкованого об’єктивним законам логіки. Це підсилює аспект внутрішності, інтроверсійно-емоційне бачення світу і свого місця в ньому. Інтроверсія – це повернення суб’єкта до себе, у світ внутрішніх переживань. Об’єктивне суб’єктивується, інтенсивне внутрішнє життя розкривається виходом активності на зовні. Українець – це інтровертивна людина з сильним відчуттям власного “Я”. До зовнішнього життя як Куліш, так і Костомаров відносили історію окремих осіб, тим часом як внутрішня історія розкривається в житті народу, у вивченні “народного духу”.

Перевага особистого над загальним – основа індивідуалізму, що виявляється в різних сферах життя, не виключаючи релігійність, родинні стосунки, особисті взаємовідносини. Д.Чижевський відзначав, що у вдачі українського народу переважає особиста воля як “визнання великої цінності за кожним індивідуумом, – права для кожної людини на власний індивідуальний шлях” [6, с.39]. М.Костомаров характеризує ідеал родинних відносин. Українець тоді добрий син, коли має певну свободу, маючи своє власне майно, зберігаючи зв’язок з батьками виключно чуттєвого характеру. І що найважливіше, ця свобода виробляє

---

риси приватного власника, господаря, що є відсутнім у росіян. Існує правило, якому підпорядковується життя: кожному своє [4, с.43]. Навіть у наднаціональному житті кожен прагне до федералізму без надмірної централізації. Федеративний лад – ідеал вільної спілки рівноправних членів (одиниць, громад, областей, народів) в одне гармонійне ціле, засноване на їх вільному переконанні, непримушеній волі й згоді, відсутності примусу й насилля. У федерації натомість пріоритетні взаємні вільні умови та зобов'язання, закладені на авторитеті внутрішнього переконання та добровільної згоди членів [див.: 7]. Воля, Правда і Доля стають мірою цінностей, набуваючи сакрального значення, вищого смислу. Висвітлення у “Книгах буття...” підвалини ідеалів суспільного життя українця, моделі побудови суверенної держави варто було хоч почасти реалізувати тепер, у час “розбрату і хитань” у середовищі провладних структур та вищих чиновників України. М.Костомаров переконаний, що глибока релігійність, ідеалізм і духовність Півдня “вигідно протистоїть матеріалізові Півночі” [4, с.68]. Своєрідний “заропотизм” – святість державної влади описують у своїх працях також П.Ващенко, В.Янів, О.Кульчицький, І.Мірчук та ін. Це оцінюється як втеча від дійсності до містики, естетизм, декоративна орнаментация, ухил до “духовного усамітнення”, “блукання у мріях” та ін. Звідси спільними для П.Куліша і М.Костомарова є думки про потенції українського менталітету, “кордоцентричність української вдачі” переваги “функцій почувань”: доброта, добродушність, ніжність, м'якість, сердечність, пошановування національних цінностей, а також протиінтелектуалістичні постава його осягів, емоціоналізм, потреба експресії через музику, пісню тощо.

Український менталітет культивував національну самотність, виробляв концепції, стрижнем яких є ідея перетворення національного в суб'єкт, а суб'єкта – в національне. Відбувалася, за гегелівською термінологією, рефлексія в себе і рефлексія в інших. В основу концепції романтичного історизму закладено ідею народу, який уперше стає суб'єктом історії, викристалізовує індивідуальні особливості, визначає напрями інтересів і роль у світовій цивілізації [див.: 8].

У П.Куліша є своє, специфічне бачення історії. пояснюючи сутність людини, історичний розвиток суспільства, він дотримувався позицій фаталістичного детермінізму, надавав йому есхатологічного забарвлення. Безконечний космос дає людям закон громадського життя, в якому домінуюча роль належить ідейним духовним чинникам. Проте обоготворіння народу не заважало П.Кулішу заявляти в окремих творах про те, що до кращого життя можуть привести лише освічені одиниці, оскільки несвідомий народ є пасивною масою і нездатний до самосійних розумних дій. Суперечливим у П.Куліша є й оцінки козацтва, зокрема його провідників (С.Наливайка, Б.Хмельницького). З одного боку, він відзначає його роль у боротьбі за національну незалежність, але, з іншого боку, докоряє йому за виступи проти законного польського уряду, з боку якого П.Куліш не вбачав систематичного гноблення українського народу. Та й українські пани, обіймаючи різні урядові посади в гетьманщині, привласнювали собі обманом і насильством козацькі землі.

Непоследовність у світогляді П.Куліша віддзеркалюється також у ставленні до творчості Т.Шевченка. Висока оцінка його заслуги як “першого українського поета й історика “жизні народної” не перешкоджала робити невиправдані закиди поету (а пізніше – й Марку Вовчку). Культурні ідеали П.Куліш шукав у минулому. Його хутірська філософія – своєрідна реакція на міщанство і псевдоцінності бездуховної урбанізації. За П.Кулішем (як і за М.Костомаровим) міцно приклеївся ярлик спочатку “сепаратиста” в імперські часи, а за радянської влади – ідеолога українського буржуазного націоналізму, хоч його україноцентризм вів до утвердження почуття національної свідомості, проте він завжди вважав себе російським письменником в імперському, а не в етнічному плані.

Національна ідея, зрощуючись із певною політичною ідеологією, пересувається в площину етико-антропологічну, на рівень екзистенційної проблематики, набуваючи політичного забарвлення, репрезентуючи другу течію, яка представлена групою політично-державницької орієнтації, що успадкувала кращі традиції українського самостійництва [9, с.14-15].

Рівень національної свідомості етнографічно-описового періоду можна охарактеризувати як погляд на націю збоку, де народ є об'єктом історії. Наступним і більш зрілим вважається

---

період, коли нація вже є осередком духовної спільноти, що утверджує себе не в актах політичної сили, а в актах матеріальної та духовної культури.

Захоплюючись національним, самотутнім, романтики підійшли до осмислення ідеї народності, що зумовило посилення інтересу до фольклору, народної мови як естетичної цінності. Мова набуває в українській свідомості сакрального значення, почасти фетишизується як ірраціональна сила, через яку лінгвоцентризм стає типологічною ознакою національного відродження. З іншого боку, ця особливість української мови зумовлена універсалізмом буття, духу й свідомості всіх матеріально-духовних первнів України: її природи, етносу, історії. Мова була і є буттям нації, виражає її сутність, формує історичну генезу, світовідчуття та світорозуміння, культуру, ідеали, ментальність і, зрештою, тип людини.

Шанування української мови П.Кулішем виявилось в засудженні відсутності національної пам'яті, а водночас і національного чванства, панегіричного вихваляння свого історичного минулого, тупості української шляхти і русифікованого міщанства. Повною протилежністю "панові за натурою", поривистому і непостійному як у власному житті, так і в творчості П.Кулішеві був і залишається Т.Шевченко, який заслуговує окремого дослідження.

Сучасні дискусії щодо ролі мови в реалізації національної ідеї актуальні як шлях до самоусвідомлення, самоствердження, відмови од абсолютизації ідеї загальності й визнання значущості ідеї партикулярності. Формування національної ідеї тісно пов'язане з ідеєю про самостійне державне життя з усвідомленням себе як окремого і єдиного народу, що стає показником його зрілості в контексті європейської та світової спільноти.

Так, розв'язання національного питання М.Костомаров убачав у децентралізації Російської імперії, у становленні федеративних засад щодо взаємостосунків між народами з гарантованим правом мати свій народний уряд, рівність громадян незалежно від віросповідання, походження та соціального стану. Царизм і авторитаризм недопустимі у федерації. Федеративна організація державності обґрунтовується через історію Київської Русі, її удільно-вічову систему. Визнання за народом його окремішності, права своєї особливості при загальній та особливій свободі не призведе до ворожнечі між народами, до "відокремленості". З іншого боку, якщо державний чинник покладе в основу своєї діяльності взаємоповагу до народностей, не буде вважати їх другорядними, підпорядкованими, нижчими, а самотутніми, самодостатніми, самоправними, тоді в людей не буде незадоволення до держави, розбрату між собою.

Згодом у працях українських революційних демократів І.Франка, Т.Шевченка, П.Мирного, П.Грабовського, Л.Українки, М.Коцюбинського реально розкриваються соціально-економічні та духовні проблеми українського трударя, намітаються орієнтири звільнення від ярма поневолювачів. Поділяючи ідеї кирило-мефодіївців щодо утисків українців, вони вказували на шляхи до самоствердження, самореалізації.

Для прикладу, в поглядах І.Франка особливе місце посідало національне питання, яке в 90-их роках XIX століття він протиставляв питанням соціалізму, а боротьбі за всеросійську революцію – боротьбі за утвердження національної ідеї, дорікаючи українським соціал-демократам, що вони втратили відчуття свого національного характеру. Дорікання справедливе. У той час український народ був поділений на частини, скутий російським царизмом і австро-угорською монархією, позбавлений вільного національного розвитку.

Серед складних шукань, перемог і розчарувань І.Франка сформувався як революціонер-демократ. Він різко критикує спроби тих, хто використовував релігію як ширму для політики, вихолощення у народу "національного духу".

З цього приводу сучасні дослідники вказують на те, що романтизм сприяв становленню нової української літератури, пробудженню національної самосвідомості українського народу, виявленню його національної ідентичності, виробленню історіософських, соціально-політичних значущих концепцій та ідей, зорієнтованих на збереження народної пам'яті, мови, культури, захист її окремішності та подальший розвиток відповідно до нових історичних реалій [див.: 10, с.310].

Загалом, українська культура і українська психіка належать до Європейського культурного кола, до сфери західної духовності. Водночас в осередку українського світовідчуття і світогляду здавна і нині стоять історичні й соціологічні проблеми. Це особливо яскраво позначається на свідомості української нації XIX-XX ст. Не довкола

---

гносеологічних і природознавчих питань (хоч вони були далеко не другорядними, як і в мисленні Західної Європи), а довкола питань історичної долі і правди кружляла українська духовність минулих сторіч. Тому братчики і революціонери-демократи – це творці та предтечі світогляду сучасного українства.

#### Література

1. Чижевський Д. Романтика /Д.Чижевський //Енциклопедія українознавства. – К., 1995. – С.753-760.
2. Гердер И.Г. Избранные сочинения /И.Г.Гердер. – М. – Л., 1959.
3. Чижевський Д. Філософія Г.С.Сковороди /Д.Чижевський. – Варшава, 1934. – 221 с.
4. Костомаров М. Дві руські народності /М.Костомаров; [пер. О.Кониський, передслова Д.Дорошенка]. – Київ: Ляйпціг, 1920. – 111 с.
5. Липинський В. Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму: Лист. 1919-1920 рр. /В.Липинський //Українська суспільно-політична думка в ХХ ст.: Документи і матеріали. – Мюнхен: Сучасність, 1983. – Т.1. – С.483-506.
6. Чижевський Д. Нарис з історії філософії на Україні /Д.Чижевський. – Мюнхен, 1983. – 175 с.
7. Костомаров М. Книги буття українського народу /М.Костомаров. – К.: Либідь, 1991. – С.3-38.
8. Куліш П. Історія України //Філософська і соціологічна думка /П.Куліш. – 1994. – №11-12. – С.162-164.
9. Кирило-Мефодіївське товариство: у 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 2. – 696 с.
10. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні /І.В.Огородник, В.В.Огородник. – К.: Вища школа, знання. – 1999. – 543 с.

#### Summary

**Troyansky V. The Philosophy of Ukrainian Romanticism and National Idea.** The article considers the specifics of Ukrainian Romanticism and its influence on the national idea. It is shown that the Ukrainian culture and Ukrainian consciousness belongs to the European cultural circle, the sphere of Western spirituality. However, in the center of the Ukrainian attitude and outlook are historical and sociological problems. Keywords: Ukrainian Romanticism, national idea, democracy, Ukrainian culture, Ukrainian consciousness.

УДК 111.85 (091)

© Віктор Чернишов

Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка

### ЕСТЕТИЗМ ЯК ОДНА З ГОЛОВНИХ РИС ХАРАКТЕРУ Й ТВОРЧОСТІ Г.СКОВОРОДИ

Розкривається роль естетизму в житті й творчості Г.Сковороди. Спираючись на тексти самого філософа та його першого біографа М.Ковалинського, а також результати попередніх наукових досліджень, автор доводить, що естетизм був однією з головних рис характеру мислителя, становлення якої здійснювалося під впливом двох потужних чинників: низової культури козацько-селянського середовища та високої культури Православної церкви. Ключові слова: Г.Сковорода, естетизм, мислення, світ, краса, богослужіння, філософія.

При першому знайомстві твори Г.Сковороди справляють приголомшливе враження, передусім за своєю формою. Зміст думки мислителя прояснюється для читача пізніше (іноді навіть не з першого разу). Літературна форма, в яку мислитель «зодягає» свої думки, є доволі незвичною. Мало чим допомагають і щось пояснюють тут посилання на барокову традицію, що у сквородинознавчих студіях стали вже звичними (Д.Чижевський, Д.Багалій, Д.Оляничин, П.Житецький, М.Сумцов, Л.Ушкалов, О.Кульчицький, І.Мірчук, М.Шлемкевич, В.Янів, І.Бондаревська, В.Левченко та багато інших). Творчий доробок Г.Сковороди виглядає дивним і незвичайним на тлі вченої барокової писемності, так само як він видається дивним і приголомшливим у ширшому контексті.

На нашу думку, суть справи тут лежить глибше, ніж у поясненні посиланнями на той історичний період та естетичні вподобання часу. Здається, що таке ж незвичне й

---

приголомшливе враження, яке твори Сковороди справляють на сучасних читачів, вони справляли і на його сучасників. Так, наприклад, за свідченням самого Сковороди, його «Ікону Алківіадську» не зрозумів його брат Юстин Звіряка, хоча й «был типографом и забавлялся книгами еллинскими и римскими» [5, с.32], тобто людиною достатньо обізнаною у книжній справі, в тому числі й у сучасних традиціях письменства. Другий приклад – у листі до М.Ковалинського від 26 вересня 1790 року Сковорода повідомляє, що той самий твір не зрозумів Яків Правицький: «Іаков мой к сей моей «ДщерѢ» (мається на увазі твір «Ікона Алківіадська». – В. Ч.) простудился. Замарал в ней и мое и кому поднесена имя (тобто закреслив імена Сковороди і Тевяшова. – В. Ч.)» [там само, с.357].

Причина такого нерозуміння (й часто неприйняття) творів Сковороди лежить, на нашу думку, передусім, у їх особливому ідейно-естетичному спрямуванні (що відобразилось як на формі, так і на змісті творів мислителя), що було внутрішньо гармонічним для самого Г.Сковороди, втім, анахронічним для тієї доби, коли він жив і творив. Отже, можна припустити, що естетичне спрямування Г.Сковороди вкорінене радше у глибинах його особистісних рис і нахилів, ніж у зовнішньому історичному оточенні й традиціях. Усе це робить **актуальним** дослідження естетичного складника характеру та світогляду українського мислителя.

Потрібно сказати, що незважаючи на те, що існує певна кількість праць, присвячених дослідженню естетичних особливостей творчості Г.Сковороди (І.Бондаревська, В.Левченко, Л.Софронова, Л.Ушкалов, В.Шевчук та ін.) та його внеску «до арсеналу засобів художньої культури» (В.Левченко) – його мови, літературної форми його творів, його художньо-образної системи, тощо, втім, нам не зустрілася жодна, в якій би було ґрунтовно проаналізовано естетичні засади його світогляду чи естетизм як одна з визначальних рис його характеру.

\* \* \*

Сприйняття зовнішнього світу, естетична краса уречевлена у природному світі, відіграла в житті Г.Сковороди надзвичайно важливу роль. Здається, він мав певну вроджену схильність до прекрасного – природну чутливість, якусь інтуїтивну естетичну проникливість. Саме тому, окреме й унікальне місце у світогляді Г.Сковороди займає його ставлення до видимої природи – оточуючого світу. Цей факт уже привертав увагу дослідників. Так, наприклад, Д.Багалій, з цього приводу, писав: «Чистим джерелом невичерпних радощів була для Г.С.Сковороди природа, серед якої він проводив більшу частину свого часу. Він не любив <...> міст, з більшою прихильністю ставився до сел, але і в цих останніх обирав пустелі, цебто найсамотніші місця – ліси, садки, пасіки, тощо» [1, с.145]. Сучасний дослідник творчості Г.Сковороди М.Кисельов також відзначив цей особистісний аспект у ставленні мислителя до довкілля: «Хтонічні» (як сказав би К.Юнг) здатності душі Г.Сковороди нероздільними узами пов'язували його з природою, Землею, Світом» [2, с.44]. Це замилювання устроєм й гармонією світобудови збереглося у Сковороди до кінця його життя й поклало помітний відбиток на його творчість.

Природниче оточення вгамовувало яву й, у певний спосіб, емоційно налаштовувало. М.Ковалинський підкреслює особливу любов Г.Сковороди до прогулянок на природі: «Часто в свободные часы от должности своей удалялся в поля, рощи, сады для размышления. Рано поутру заря спутница ему бывала в прогулках его и дубравы собеседники глумлений его» [3, с.443]. Любов до тривалого перебування на лоні природи, здається, ще більше розвила у Сковороди вроджену схильність до споглядання. За зауваженням Л.Софронової, «сам філософ постійно звертає увагу на картини природи й описує години проведені у спілкуванні з нею» [6, с.34]. Ця схильність була гармонійним елементом естетизму Г.Сковороди, вона чітко простежується упродовж усього його життя та творчості. Сковорода приділяє значну увагу ландшафту тих місць, де він мешкає чи зупиняється. Так, наприклад, у листі до М.Ковалинського від 26 вересня 1790 року він пише: «НынѢ скитаюся у моего Андрея Иван[овича] Ковалевского. Имам моему монашеству полное упокоение, лучше Бурлука. Земелька его есть нагорная. ЛѢсами, садами, холмами, источниками распещрена. На таком мѣстѢ я родился возлѢ Лубен» [5, с.357]. М.Ковалинський повідомляє, що Сковорода: «*ради приятных положений природы* жительствова<sup>л</sup> у Щербинина в Бабаях, в ИвановкѢ у Ковалевского, у друга своего в ХотетовѢ, в монастырях Старо-Харьковском, Харьковском училищном, Ахтырском, Сумском, Святогорском, СѢннанском и проч.» [3, с.464; курсив мій. – В. Ч.].



---

У своїх творах Сковорода також залюбки описує особливості природного середовища, в яке він поміщає своїх персонажів, і яке їх також у певний спосіб емоційно налаштовує. Так, на початку діалогу «Асхань» (доречі, «Асхань», Сковорода інтерпретує як «Краса». – В. Ч.), Памва, один із персонажів його діалогів, говорить: «Прекрасное утро, пресвѣтлый сей воскресения день. Сей веселый сад, новый свой лист развивающий. Сія в нем горняя бесѣдка, священнѣйшим Библии присудствием освященная и ея ж картинами украшенная. Не все ли сіе возбуждает тебе к бесѣдѣ?» [4, с.202]. В іншому місці, на початку твору «Бесѣда 1-ая, нареченная Observatorium (Сіон)», вже інший учасник діалогів Григорій (який зазвичай репрезентує позицію самого Сковороди) не приховує свого естетичного захоплення: «О бесѣдка! О сад! О время лѣтнее! О други мои! Восхищаюсь веселием, видя вас, моих собесѣдников» [там само, с.282]. В «Разговоре пяти путников о истинном щастии в жизни» Сковорода так описує становище одного з персонажів – Обсерватора (який репрезентує споглядальну силу людської душі): «Отсель живое око его взирало с веселою жадностью через рѣки, лѣса, стремнины, чрез пирамидных гор верхушки на блистающий издали замок, который был дом отца его и всей мирлюбной фамилии, конец и вѣнец всѣх подорожных трудов» [Там само, с.326].

Коментуючи постійні звернення Г.Сковороди до описів природного середовища, Л.Софронова зауважує: «У цьому бачиться не тільки звичайна любов до природи, яка, справді, була властива філософу, а щось більше. Ця любов переросла у прагнення прочитати книгу природи, прозріти її вищий смисл. Г.Сковорода всіляко демонструє єднання зі світом природи, намагаючись відкрити її глибинні смисли» [6, с.34-35]. Природна краса багато в чому підносила Г.Сковороді вихідні пункти, первинний «матеріал» його філософії. Здається, перші його філософські роздуми були саме розмірковуваннями над красою природи, смислом її існування та законами, зв'язком між причинами і наслідками тощо.

Тонке відчуття прекрасного, яким природа рясно обдарувала Г.Сковороду, виявилось вже на восьмому році його життя: «Григорій, – пише М.Ковалинський, – по сьомому году от рождения примѣтен был склонностью к богочтению, дарованием к музыкѣ, охотою к наукам и твердостью духа. В церквѣ ходил он самоохотно на крилос и пѣвал отменно, приятно» [3, с.440].

Цей короткий фрагмент «Життя Г.Сковороди», написаного М.Ковалинським, є надзвичайно цінним для розуміння психологічних основ естетизму Г.Сковороди. Він свідчить про те, що з дитинства майбутній мислитель відзначався яскраво вираженою особистою вдачею, великою цікавістю до пізнання, та особливою схильністю до сприйняття й відтворення певних художніх форм – музики, співу тощо.

Дитинство Г.Сковороди проходило в козацько-селянському середовищі Гетьманщини. В культурному плані воно було зумовлене двома чинниками: традиційним пластом низової (народної) культури та високою культурою Православної церкви, що безумовно позначилося на його світогляді.

У світогляді Г.Сковороди певна роль належить фольклорному елементу. Сьогодні, в епоху тотальної зайнятості, комп'ютерних технологій, люди дедалі більше втрачають здатність розповідати, тоді як у XVIII столітті ситуація була зовсім іншою. Пісні, казки, фабули і байки становили невід'ємну канву людського існування, його «світле тло», що забарвлювало сірість буденності, вносило до нього певний інтелектуальний елемент.

Г.Сковорода зберіг до них тепле ставлення впродовж усього свого життя. Відлуння низової культури можна побачити і в дотехах і жартах (та й у самому стилі) праць Сковороди. На сторінках його творів досить часто можна зустріти народні прислів'я. Багато в чому саме народний елемент, здається, викликав до життя байкарську діяльність мислителя – його відомі «Басни Харьковскія».

Окремим різновидом низової культури був інститут кобзарства – кобзарі й лірники (дуже схожі на давньогрецьких рапсодів), переходячи від села до села й від міста до міста, всюди співали про сумні й радісні (щоправда, частіше про сумні) сторінки минувшини і бувальщини, а особливо про козацьку славу.

М.Ковалинський повідомляє про схильність Г.Сковороди до музики та музичної творчості: «Любимое, но не главное упражнение его была музыка, которою он занимался для забавы и препровождал праздное время <...> он сочинил многія пѣсни в стихах и сам играл на скрипкѣ, флейтраверѣ, бандорѣ и гусях приятно и со вкусом» [3, с.459]. У цій схильності

---

також можна побачити відлуння дитячих вражень і вплив того культурного середовища, в якому проходило дитинство майбутнього мислителя.

Іншим чинником, яким визначалося середовище, в якому проходило життя Г.Сковороди, була (висока) культура Православної церкви. У дитячі роки, головним джерелом його прилучення до цієї культурної традиції було православне богослужіння. Відомо, що з дитинства й упродовж усього свого життя Г.Сковорода надзвичайно любив церковне богослужіння – про це маємо свідчення як М.Ковалинського, так і самого Сковороди, в його епістолярній спадщині. До того ж, і твори Сковороди несуть на собі виразний відбиток церковнослов'янської мови – богослужбової мови Православної церкви.

М.Ковалинський писав про улюблений наспів Сковороди, це ірмос – православний богослужбовий спів: «Любимое же и всегда почти твердмое им пѣніе его было сей Іоанна Дамаскина стих: «Образу златому на полѣ Деирѣ служиму тріе твои отроцы не брегоша безбожнаго велѣнія» и проч.» [3, с.440]. Ковалинський також говорить про те, що вже у зрілі роки Сковорода займався літургійною творчістю: «Он (Г.Сковорода. – В.Ч.) сочинил духовные концерты, положи нѣкоторые псалмы на музыку, так же и стихи, пѣваемые во время литургии, которых музыка преисполнена гармонии простой, но важной, проницающей, плѣняющей, умиляющей. Он имѣл особую склонность и вкус к акроматическому роду музыки (тобто музиці з певним смисловим навантаженням, що виражає певну ідею. – В.Ч.)» [там само, с.459].

На нашу думку, можна погодитися з висновком Л.Софронової, що «через музику він (Сковорода. – В.Ч.) прагнув проникнути у світ релігійних значень, до неї звертався з тим, щоб представити Всесвіт, Бога й людину» [6, с.34].

Вірогідно під впливом богослужбової традиції Православної церкви у Сковороди розвивається і схильність до поезії та символічного мислення, яка з роками тільки зміцнилася. Справді, читаючи вірші Сковороди, не можна позбутися думки про те, що не в останню чергу він надихався поезією православного богослужіння. З іншого боку, його поезія несе на собі і певний відбиток фольклорних традицій і традицій світської книжної писемності та поезії.

В свідомості Сковороди служіння поета зближується з пророчим служінням. На це звернули свою увагу ще В.Шинкарук та І.Іваньо: «Люди, які мають талант створювати фігури, символи, і є, на його (Г.Сковороди. – В.Ч.) думку, справжніми поетами – творцями і пророками. Цей факт ототожнення поета з пророком, який сповіщає про Бога та Божі істини, дуже характерний для світогляду Сковороди» [7, с.55]. Власне саме пророки, на думку українського старця, і є істинними поетами [див.: 4, с.267], а світська поезія є лише недосконалим мавпуванням пророчого стилю. У свідомості Г.Сковороди саме натхненна мова пророків викликала до життя міфологічні уявлення про муз: «Афанасій. Я се каждый день пою. Я веселіе весьма очень люблю. Я тогда только и радостен, когда весел. Люблю пророков, если они одно веселіе нам поют. Не их ли рѣчи нарѣченны от древних Музами? Григорій. Так точно. Их пѣніе есть то вѣщаніе веселія. И сіе-то значит еллински: ευαγγέλιον, а затыкающий от сих пѣвцов уши свои нарѣчался ὄμιος сирѣчь буій, безвкусный дурень, еврейски – Навал, римски Fatuus... Противный же сему Σοφός, или Philosophus. А пророк – профитіе, сирѣчь просвѣщатель, или звался – Ποιητής, сирѣчь творец» [там само, с.284-285].

Схильність до поезії позначилася на всій творчості Г.Сковороди. Саме нею, на нашу думку, може бути пояснений і факт того, що у виборі між поняттєвою, аналітичною мовою схоластичної вченості та символічною, образною синтетичною мовою поезії й міфології, якій Сковорода майже беззастережно надає перевагу: «Пусть учит без притчей тот, кто пишет без красок! Знаешь, что скоропись без красок, а живопись пишет красками. Но во обоих, как в Мойсейской купинѣ, дѣйствует тойжде язык огненный, если только мы сами не лишены онаго языка: «Начаша глаголати стран[ными] языки». Пускай, напримѣр, книжник, сирѣчь муж учоный, напишет сентенцію сію: «Бѣс скуки мучит душу». Без сумнѣнія, сердце его отрыгнуло, а трость его написала слово благое. Но чем лучша трость книжника-скорописца от кисти книжника-живописца, если он невидимое скучных мыслей волнованіе изобразил утопающим человѣком?» [там само, с.283].

Символічний стиль мислення, який так часто називають однією з оригінальних рис Г.Сковороди, здається, також має своє коріння у православній свідомості та символіці православного церковного богослужіння. Тут можна згадати не тільки про теологічну («світло», «джерело») та поетичну («сонце правди», «море житейське»), а й про обрядну символіку – символіку дій і жестів, символіку речей і одягу, що є такою характерною для православного

---

церковного богослужіння. Все це, на нашу думку, свідчить про особливу роль православної духовності й богослужіння у формуванні естетичних вподобань українського мислителя.

Отже, можна сказати, що естетичний смак майбутнього мислителя сформувався під впливом двох чинників: народної, низової культури та високої культури Православної церкви. Головними чинниками, які брали безпосередню участь у формуванні естетизму Г.Сковороди, були його любов до природи і схильність до сприйняття й відтворення художніх форм, мистецтв – музики, поезії, риторики тощо.

Здається, саме захоплення природною красою зробило «природу» вічною «героїнею» творів Г.Сковороди (достатньо пригадати його вчення про дві природи). Втім, він давав собі раду в тому, що видима краса природи не може існувати сама-собою, не маючи початку й кінця, безцільно. Природа видима, речовинна, тлінна для Сковороди сама є радше великим художнім витвором Божественного мистецтва. Бог, за Сковородою, у ставленні до світу й природи є безпосереднім Творцем і Промислителем, він «непрестанно в препорціях или размѣрах упражняется, выдѣливая по разным фигурам, напримѣр: травы, дерева, звѣрей и все прочее; а еврейскіе мудрецы уподобили его горшечнику...» [там само, с.146-147].

За своїм устроєм, світ, який Г.Сковорода розуміє як *κόσμος*, – тобто впорядковане, гармонійне ціле – не є моністичним. Він складається не тільки з речовинної, а ще й з іншої природи – прихованої, невидимої, тасмничої, божественної. Світ виникає тільки у взаємодії цих природ, у їх погодженні й злагоді, – в протилежному разі він приречений бути не *κόσμος*-ом, а *χάος*-ом.

Краса, яка приваблює й зачаровує у тлінній природі, її лад і гармонія їй не належить. Г.Сковорода дає собі раду в тому, що, насправді, його любов до природи продиктована прагненням до чогось вищого, таким собі «інстинктом надприродного» (Е.Андегілл). Друг, один з учасників діалогу «Наркісс», що репрезентує позицію самого Сковороди, з цього приводу говорить: «Не удивляйся, душа моя! Всѣ мы любопрахи. Кто только влюбился во видимость плоти своея, не может не гаяться за видимостью во всем небесном и земном пространствѣ. Но для чего он ея любит? Не для того ли, что усматривает в ней свѣтлость и пріятность, жизнь, красу и силу?...» [там само, с.170]. Все це ознаки присутності в речовинній природі іншої, вищої, нетлінної, Божественної Природи. Саме тут криється коріння самолюбності Наркіса, який «прозрѣл во водах своея тлѣни красоту свою, тот не во внѣшность кую-либо, ни во тлѣнія своего воду, но в самага себе и в самую свою точку влюбится» [там само, с.154]. Втім, на думку Сковороди, це навіть не його краса; до Наркіса, як і до будь-якої іншої створеної істоти можуть бути звернені слова Друга: «Ты-то тѣнь, тма и тлѣнь! Ты соніе истиннаго твоего человѣка. Ты риза, а он тѣло. Ты привидѣніе, а он в тебѣ истина. Ты-то ничто, а он в тебѣ существо. Ты грязь, а он твоя красота, образ и план, не твой образ и не твоя красота, понеже не от тебе, да только в тебѣ и содержит, о прах и ничто!» [там само, с.163].

Властивості видимого світу, за Сковородою, не є властивостями самої речовини. Сама собою речовина не є «чимось» (форми речей є нематеріальними), а тому є «ніщо», і тільки «нѣчтось» («щось»), як висловлюється український мислитель, може зробити її «чимось», «Но сіе нѣчтось есть всему глава и конечная красота Десницы Божія, всякое дѣло совершающія» [там само, с.422]. Видима, речовинна природа має у своїй основі зовсім іншу, відмінну, неречовинну, духовну реальність, Божественну Натуру – воління й думки Бога: «Какое, – так разсуждал он, – есть основание первоначальное тварей? Ничто. Воля вѣчная, возжелав облеци совершенства свои в явленіе видимости, из ничего произвела все то, что существует мысленно и тѣлесно. Сіи желанія воли вѣчной одѣлись в мысленности и мысленности – в виды, виды – в вещественные образцы» [3, с.440], – свідчить М.Ковалинський. Саме тому, краса, на думку Сковороди, є цілковито результатом Божественної діяльності, видимим результатом Божественного мистецтва: «Сія красота называлась у древних препон – decorum, сієсть благолѣпіе, благоприличность, всю тварь и всякое дѣло осуществляющая, но никоим человѣческим правилам не подлежащая, а единственно от Царствія Божія зависящая» [4, с.424-425].

Тобто краса має неречовинний характер, вона є трансцендентальною присутністю трансцендентного у світі, причому саме нею зумовлене існування світу як гармонійного цілого, саме вона визначає цілі існування цього світу, робить його прекрасним і корисним.

Сковорода постійно підкреслює зв'язок істинної краси з користю: «У нас полза со красотою, красота же с ползою нераздѣльна. Сія благодвоеобразна, и мати и дѣва, и дѣвствует и раждает едину дочь. Она нарицается еврейски – Анна, римски – Флора, славенски же – честь, цѣна, но безцѣнная, сирѣчь благодатная, дарная, даремная. Баба же ея нарицается еллински – Ананка, прабаба же – Еуа, сирѣчь жизнь, живый и вѣчно текущій источник. Сей есть Премудрость и

Промысл Божій, напаяющий без цѣны и сребра тварь всякую всѣми благами. Отец, Сын и Святыи Дух» [5, с.98]. Зв'язок з користю робить красу *корисною*, що зумовлюється й її «родоводом»: від життєвої доконечності (Ананка), життя (Єва) та самого триосібного Бога.

Корисність істинної краси забезпечує її телеологічну спрямованість, скерованість до певної вищої мети. Краса позбавлена корисності, за Сковородою, є хибною красою (точніше, хибним є її сприйняття у відриві від користі). Краса, сприйнята сама собою, зроблена метою самої себе, тобто «краса задля краси», яка не дає людині нічого крім нетривалої насолоди, є згубною, у разі такого сприйняття світ уже постає не корисним, а згубним: «О міре, міре, міре украшѣнный! /Весь притворный, весь гробе поваплѣнный! /Прелщаешь старых, младых и дѣти. /В прелести вяжешь, аки птенцы в сѣти. /Свѣт кажется украшѣнный, /Но он, как гроб поваплѣнный, /Внутри же его выну, зрю мерзость едину» [там само, с.69]. Власне, такий погляд на красу, на думку Г.Сковороди, є суб'єктивним і гріховним, він свідчить про духовну сліпоту того, хто дивиться, – це, власне, так само як відносити на рахунок матерії красу речовинної реальності, й не бачити її прихованих духовних засад – справжніх причин цієї краси.

\* \* \*

**Висновки.** Підводячи підсумок за результатами цього короткого аналізу естетичного складника характеру і творчості Г.Сковороди, потрібно відзначити, що увага до зовнішнього світу й глибоке переживання краси, відчуття прекрасного дають змогу говорити про те, що *естетизм* є однією з визначальних рис як характеру, так і творчості Г.Сковороди.

Цей сквородинівський естетизм є доволі багатограним явищем. З одного боку, він уходить своїм корінням у глибини його внутрішньої, психічної будови, духовного складу особистості мислителя, тоді як з іншого, він здобував оформлення і упродовж життя Г.Сковороди.

Відомо, що формування естетичних смаків і пріоритетів відбувається в дитинстві. У результаті проведеного аналізу можна говорити про те, що формування естетизму Г.Сковороди було зумовлене двома істотними культурними чинниками: низовою культурою козацько-селянського середовища, в якому протікало дитинство майбутнього філософа, та високою культурою Православної церкви, до якої юний Григорій мав змогу долучитися через церковні співи та богослужіння.

*Естетизм як риса характеру* Г.Сковороди виразився в його любові до природи, мистецтв і надзвичайній схильності до споглядання. Також можна припустити, що багато в чому саме естетизмом зумовлені *спосіб мислення* Г.Сковороди, *стиль* і *форма його творів*, та й сам *метод його філософування*. Можливо, саме в його естетизмі криється причина тієї безумовної переваги, яку він надавав символам і символічному (синтетичному) мисленню перед мовою понять і дискурсивним (аналітичним) мисленням.

#### Література

- 1.Багалій Д.І. Український мандрований філософ Г.С.Сковорода [Текст] /Д.І.Багалій. – К., 1926. – 397 с.
- 2.Кисельов М. Цілісний світ Г.Сковороди і сучасність [Текст] /М.Кисельов //Сковорода Григорій: образ мислителя. – К., 1997. – С.40-46.
- 3.Ковалинський М.І. Жизнь Григория Сковороды [Текст] /М.І.Ковалинський //Сковорода Г.С. Повне зібрання творів у двох томах. Том 2. – К.: Наукова думка, 1973. – С.439-476.
- 4.Сковорода Г.С. Повне зібрання творів у двох томах. Том 1 [Текст] /Г.С.Сковорода. – К.: Наукова думка, 1973. – 532 с.
- 5.Сковорода Г.С. Повне зібрання творів у двох томах. Том 2 [Текст] /Г.С.Сковорода. – К.: Наукова думка, 1973. – 574 с.
- 6.Софронова Л.А. Три мира Григория Сковороды [Текст] /Л.А.Софронова. – М.: Индрик, 2002. – 464 с.
- 7.Шинкарук В.І. Григорій Сковорода [Текст] /В.І.Шинкарук, І.В.Іванько //Сковорода Г.С. Повне зібрання творів у двох томах. – К.: Наукова думка, 1973. – С.11-57.

#### Summary

**Chernyshov V. Aestheticism in G. Skovoroda's Personality.** The article deals with the role of aestheticism in G. Skovoroda's personality and his life. Based upon the texts by Gregory Skovoroda himself and by his first biographer M. Kovalynsky, as well as upon the results of studies by preceding scholars, the author states the aestheticism is one of the main features in the Skovoroda's personality. The genesis of the aestheticism, on opinion of the author, was influenced with two powerful factors: the local folk culture of Cossacks' and peasants' environment, as well as with the high culture of the Orthodox Church. **Keywords:** G. Skovoroda, aestheticism, thinking, world, beauty, worship, philosophy.

## ПСИХОАНАЛІТИЧНІ МОТИВИ У ТВОРЧОСТІ ВОЛОДИМИРА ВИННИЧЕНКА

*Розкриваються й характеризуються погляди В.Винниченка на проблему несвідомого та його роль у житті людини, акцентовано увагу на змінах у психіці під впливом певних зовнішніх чинників. Ключові слова: психоаналіз, самоаналіз, психіка, внутрішній світ, несвідоме, інстинкт, свідомість, дисгармонія, поведінка, культура, мораль.*

Володимир Винниченко з притаманним йому даром психолога прагнув зануритись у внутрішній світ людини з її поглядами, переживаннями, симпатіями, внутрішніми суперечностями, які народжуються в зв'язку з несправедливістю, суспільно-політичними колізіями, дисгармонією в особистому житті. Як зазначає І.Кончіц, заслуга В.Винниченка полягає в глибині психологічного дослідження, в майстерному відтворенні внутрішнього світу героїв, їх тривог і сумнівів. Винниченко у своїх творах часто акцентує увагу на контрастах, що стосуються як зовнішнього життя людини і суспільства, так і внутрішнього, психологічного її стану. Винниченко предметом своєї уваги робив внутрішні зміни, які відбуваються в людині, цікавився, як змінюється її характер, як сприймають таке її перетворення рідні й близькі, прагнув з'ясувати, як зміни у психіці впливають на спосіб життя, поведінку, вчинки, ставлення людини до себе та оточуючих.

**Аналіз досліджень і публікацій.** Джерельною базою дослідження є праці М.Сріблянського, І.Свенціцького, П.Христюка, Г.Сиваченко, Л.Левчук, Г.Костюка, В.Хархун, Л.Дем'янівської, М.Жулинського, М.Поповича.

**Мета** статті полягає у з'ясуванні поглядів В.Винниченка на проблему особливостей психіки людей у різних життєвих ситуаціях, на роль і значення тих чинників, які викликають психічно невмотивовані дії людини.

У творах В.Винниченка представлено соціально-громадські конфлікти, руйнування підвалин старого життя, переоцінку старих цінностей, «аналіз розбитої рефлексами інтелігентської душі, боротьба за індивідуальність і формування авангарду нових сил...» [1, с.179]. Так, в оповіданні «Жорстокий» ідеться саме про таку людину, надломлена психіка якої, не маючи позитивної основи, як поранений птах, поривається сюди й туди і, не знаходячи виходу зі складної ситуації, в якій опинилася, покінчує життя самогубством. Головною постаттю оповідання є студент. Він – людина зі складним внутрішнім світом, нестійкою психікою, вразливий, без певних етичних принципів і власного чіткого погляду на світ. Низка проблем, які стосуються його сім'ї, несправедливості в суспільстві старої традиційної моралі спричиняють у його душі розлад. Хворобливий стан тіла, пов'язаний із сексуальними відхиленнями, призводить до того, що він втрачає жагу до життя. На щастя, він знайшов спосіб сублімувати свою енергію у працю в партійній організації. Це хоч трохи полегшило його стан, позитивно вплинуло на його внутрішній світ, але все-таки не зцілило тіло. Як би там не було, такий його крок хоч на певний час зумів внести в його життя хоч трохи смислу. Революційна діяльність тримала його в певному тонусі, проте така справа не була йому до душі, а тому врешті-решт обернулася проти нього. Зрада товаришів, відчуття власної неповноцінності призвели до самогубства героя оповідання.

Мислителя цікавили ті психологічні процеси, що відбуваються не лише в індивідуальній, а й у суспільній свідомості. Так, у новелах «Талісман», «Салдатики!», «Студент» Винниченко зосередив увагу як на психології маси, так і на психології окремої особи, лідера. У першу чергу автора цікавила парадоксальна поведінка людини в ситуації небезпеки, ризику, а також взаємини лідера і народних мас. У масі втрачаються індивідуальні особливості людини, вона нівелює, нічим не виокремлюється, починає жити «як усі». Маса не має сили волі, легко піддається впливу, імпульсивна, у ній домінує ірраціональне, несвідоме. Коли в новелі «Студент» відбувалися події, пов'язані з пожежею в селі, то у всьому звинуватили студентів. Селяни негативно ставилися до них, оскільки вважали, що вони спричиняють підпали, провокують владу, викликаючи її немилість. Винниченко майстерно зобразив, як швидко змінюється поведінка селян. Коли вони, дізнавшись, що чужинець, їхній захисник, виявився студентом, агресивно

---

почали з ним поводитися, погрожували йому. Поведінка селян змінилася тоді, коли студент, доведений до самогубства, застрелився, щоб довести свою непричетність до підпалів.

У новелі В.Винниченка «Салдатики!» відтворено процес формування ватажка в ситуації підвищеної тривоги, невідомості. Так, наприклад, герой твору Явтух у відповідальний момент свого життя став лідером, а потім загинув від рук солдатів. З того часу, коли майже коло кожної хати з'явилися прокламації, народ почав мобілізуватися, став більш-менш організованим, а тому йому потрібен був лідер. У критичних ситуаціях повести за собою інших зможе людина, яка не втрачає самовладання, знає як діяти. Саме таким претендентом на цю роль, на думку автора новели, міг стати Явтух. Читаючи твір, перед нами він постає людиною зі спокійним голосом, впевненим поглядом, він вірить у правоту своїх вчинків та позитивно впливає на інших.

Коли Явтух прочитав прокламацію, то сам замислився над її змістом. Він глибше починає розуміти ситуацію, що склалася. Винниченко, зображаючи цього героя, хотів наголосити на тому, що лідером може стати той, хто має переконання, є діяльним і прагне змін. Своїми закликами відібрати у панів те, на що заслуговують прості люди, Явтух намагається вплинути на свідомість селян. Вони надзвичайно схвально слухають свого ватажка, оскільки він говорить їм те, що вони в глибині душі виношували тривалий час. Найбільше психологічне напруження спостерігається під час зустрічі двох лідерів – Явтуха і офіцера, який може у будь-який момент віддати наказ стріляти в селян. Постає серйозна проблема: чи будуть відкривати вогонь солдати, чи прислухаються вони до слів Явтуха, що не можна кривдити своїх братів і батьків. Солдати відступають перед його промовою, нехтують наказом їхнього командира-офіцера, оскільки дослухалися до слів Явтуха, що стріляти в невинних – це гріх. Моральна перевага селянського лідера – у правдивості його намірів, у тому, що він щиро пройнявся ідеєю творення добра, бажанням допомогти своїм співвітчизникам. Постать Явтуха захоплює ще й тим, що він, взявши на плечі тягар відповідальності за долю селян, несе його аж до смерті.

У Винниченка значне місце посідає внутрішнє мовлення персонажів. Як тонкий психолог і майстерний митець слова, Винниченко вводив у свої твори «внутрішнього оповідача» [2, с.247]. Варто вказати на той факт, що Винниченкові оповідачі – це зазвичай різні іпостасі однієї й тієї ж особи, яка є близькою автору як біографічно, так і психологічно. До таких творів можна віднести «Зіна», «Момент», «Купля», «Боротьба», «Чудний епізод» та ін. Проте у таких, наприклад, як «Дрібниця», «Таємність» «внутрішній оповідач» – це головна постать твору, він не є простим свідком подій, який лише переповідає побачене. Винниченко особливу увагу зосереджує на психологічних процесах такого оповідача.

У романах В. Винниченка переважають герої, психічна активність яких тісно пов'язана із самоаналізом, осмисленням власних цілей, цінностей, життєвих принципів. Так, наприклад, герой твору «По-свій» Вадим Стельмащенко, який докладав усіх зусиль, щоб позбутися теплих почуттів до своїх близьких, після повернення із заслання при зустрічі з друзями, старими батьками під тиском власних емоцій розридався. Винниченко колоритно зображує блискучі очі Вадима, в яких була чи то насмішка, чи то напруженість. Його очі все помічали, але нічого не бачили, вони свідчили про наполегливу внутрішню роботу. Сусідська дівчина Тепа, зустрівшись з Вадимом, помітила наскільки відрізнявся його погляд від колишнього. Колись його очі були очима по-справжньому живої людини, а тепер вони були холодні, з неприємним блиском. Вадимова настанова бути байдужим до близьких поступається місцем справжнім людським почуттям. Він був вражений беззахисністю своїх старих батьків. Стельмащенко позбувається ніцшеанського образу, вже не бажає ставати «по той бік добра і зла».

Такі художні прийоми автора сприяли уявному спілкуванню читача з тим або тим персонажем твору. Розмірковуючи над проблемою тогочасної людини, Винниченко зазначав, що не може бути єдиної моралі в суспільстві, поділеному на класи, в яких суперечливі, ворожі інтереси. Він вважав, що справжньою мораллю, яка керує вчинками людей, є інстинкти. Одним з головних інстинктів є інстинкт суспільності та інстинкт сімейний. Винниченко, конкретизуючи своє визначення моралі, наголошував, що вона поєднує в собі інстинкт і групові інтереси, а тому любов до своїх дітей може змусити одну людину бути героєм, а іншу – негідником. Окрім того, мислитель вважав поняття «геройство» і «підлість» відносними. Винниченкові герої-бунтарі прагнуть запровадити нову мораль, шукають нових істин, намагаються знайти шляхи подолання прірви між їхніми мріями про краще майбутнє та суворою дійсністю. У новелі «Момент» автор завдяки зображенню краси гармонійного світу природи хотів підкреслити наскільки недосконалим є світ людей, наскільки розбалансованою, дисгармонійною є особистість.

---

Про невмотивовані дії людини, що не підлягають раціональному поясненню, йдеться у творі «Чорна Пантера і Білий Ведмідь», де Винниченко зобразив людину, життєва позиція якої та внутрішній світ були незрозумілими оточенню. Самозаглибленість головного героя, Білого Ведмеда, невизначеність відображаються в його мові трохи заплутаній, невпевненій. Він прагне створити незабутній шедевр, проте не замислюється, що для цього потрібно вкласти всю свою душу в те, чим займається.

Увага автора зосереджена на взаєминах головного героя художника Корнія, його дружини, сина. Винниченка цікавили думки художника, його почуття, емоції, коли він ставив на уявні ваги життя і здоров'я свого сина і мистецтво. Натхнення Корнія як митця щоразу відроджувалось, як тільки він бачив страждання своїх близьких з приводу хвороби його сина. Такі моменти ставали для нього неначе імпульсом, він ще з більшим ентузіазмом починав творити. Він, здавалося б, не розумів, що його поведінка є цілковитим божевільям в очах оточення. Хіба ж можна вважати справжнім коханням, пристрастю бездушне полотно. Його дружина намагається розбудити в ньому батьківські почуття, адже він власними руками вбиває свого сина. Корнію легше уявити, що синові стало легше, ніж продати картину, щоб лікувати його. Але ж це справжнісінький жах – надавати перевагу мистецтву, коли життя сина під загрозою. Корній ніяк не хоче давати собі звіт у тому, що жодне мистецтво не зможе замінити йому рідну людину. Проте, незважаючи на такі його нелюдські дії, він десь у глибині душі розуміє, що життя його сина цілковито залежить від нього. Підтвердженням цього є слова, що мимоволі злетіли з глибин несвідомого: заспокоюючи сина, Корній назвав його «моє життя». Проте митця не цікавить спокійне життя, йому потрібний неспокій, який є джерелом його наснаги, йому необхідні муки близьких, які живлять його натуру. В момент виринання на поверхню його витіснених думок, Корній сказав, що сім'я повинна служити мистецтву. Він проголосив те, на що раніше б нізащо не наважився. Мистецтво для нього понад усе, він готовий віддати за нього найдорожче. Після смерті свого сина Лесика Корній зрозумів, що артист без сім'ї порожній. Проте така його думка була витіснена іншою думкою стосовно того, що творець повинен бути жорстоким і не впускати в своє серце ані крихти жалю. «Над-Я» у Корнія – Білого Ведмеда надто слабке, в зв'язку з чим інколи його імпульси не витісняються, а стають реальними вчинками. Він митець, який не хоче діяти згідно зі встановленими суспільними моральними нормами. Суспільство робить його невільним, воно обмежує його свободу. Адже, за Фройдом, культура має репресивний характер, спонукаючи людину діяти так, як того вимагає цього суспільство. Про негативну дію моралі на психіку людини, її життя говорив також і Винниченко, який прагнув звільнити особистість від насильства традиційної моралі. Тож як Винниченко, так і Фройд вважали, що моральні норми і суспільство пригнічують в людині бажання бути собою, змушують її свої поривання, потяги витіснити у глибини несвідомого. Це безжалісне «Над-Я», суспільна свідомість заганяють людину в рамки, обмежують її волю. За Фройдом, культура, цивілізація, мораль – сублімовані форми відмови від сексуального потягу, задоволення. Винниченко як психоаналітик прагне дослідити найприхованіший, найпотужніший пласт психічного апарату людини, тобто несвідоме.

Можливо, З.Фройд мав рацію, коли стверджував, що здібність – це побічний ефект, який залежить від ненормованості. Нерідко ми можемо чути або й самі помічаємо, що обдарована людина – це такий собі дивак, якого розуміють не всі. Вона одержима своєю роботою і ладна зазвичай жертвувати як собою, так і своїми близькими заради тієї справи, без якої не уявляє свого життя.

Після смерті сина Рита зрозуміла, що вона і Корній, вони двоє винні в цьому. Вона – в тому, що надто кохала та ревнувала свого чоловіка, а він – знаходив єдину втіху в мистецтві. Рита не захотіла чекати того моменту, коли час хоч якось полегшить її страждання. Її муки призвели до вбивства. Вона несвідомо відчула, що смерть Лесика зможе об'єднати їхню сім'ю.

Коли помирає син, Рита зрозуміла, що не має влади над чоловіком. Єдина річ, яка ще могла пов'язувати її з чоловіком – це картина, яка стала її суперницею. Рита ще сподівається перемогти у двобої із цим полотном свого Корнія. Проте вона навіть не здогадується, що її прагнення будуть приречені на поразку, оскільки, ставши на шлях мистецтва, вони принесли своє життя йому в жертву. Цей витвір митця дихає смертю. Не пантера вбиває свого чоловіка, і не він винен у смерті свого сина, а одержима пристрасть до мистецтва, яке замінило Корнію все: кохання, батьківські почуття, будь-які людські емоції та почуття. Перед нами постає жажлива закономірність: усе, що любить Корній, приречене на загибель. Пантера, відчуваючи, що картина є джерелом їхніх страждань, намагається за будь-яку ціну позбутись її. Вона шматує картину як живу істоту, як ворога, який дихає смертю їй у спину. Не лише Рита, а й Корній зрозумів, що

---

вони приречені, проте він навіть не намагається щось зробити, оскільки перетворився на раба своєї картини, дружини, матері, мертвого сина. Білий Ведмідь не може керувати собою, власним життям, тому що підкоряється всім, а не самому собі. Чому ж так трапилося з героями твору? А, можливо, мистецтво – це втілення нашого несвідомого, яке полонить людину настільки, що вона вже не може звільнитися від його впливу, а тому втрачає владу над собою, їй не під силу повернутися до реальності? Не дарма ж З.Фрейд вважав, що митець – це людина, яка відвертається від дійсності, яка не дозволяє їй задовольнити власні потяги.

На вибір сюжетів творів Винниченка мали вплив як зовнішні, так і внутрішні чинники. Кожну свою працю він пропускав через душу та серце, жив кожним своїм твором. У зв'язку з цим Винниченко зазначав, що жоден із своїх творів він не вигадав, а переживав. Внутрішні конфлікти героїв його цікавили більше, ніж зовнішні, тож увага автора зосереджена на психології людини, біологічних факторах.

Любитель зображати життєві контрасти, український мислитель вдається до протиставлення сильних духовно людей слабким. На протигагу сильним особистостям, він вводить у свої твори людей, яким набридло життя, що важким тягарем лягло на їхні плечі. Ця ноша під назвою «життя» аж ніяк не тішить їх. Вони не знають, як жити, що робити у відповідних обставинах, тобто не бачать виходу із складних ситуацій, в яких опинилися. Прикладами таких людей є Грицько й Ольга з «Дисгармонії», Остап із «Великого Молоха», Жорж із «Щаблів життя». Всі вони дисгармонійні особи, що пригнічуючи свої бажання, не вміють насолоджуватися життям. За Винниченком, причиною їхнього нещасливого життя є дисгармонія між бажаннями та обов'язками. У Грицька – дисгармонія між моральним ідеалом соціаліста і соціаліста в дійсності, в Ольги – між духовною любов'ю до чоловіка і тілесною до Мартина. Лише Мартин, людина сильної вдачі, з твердим характером вирішив подолати дисгармонію, оголосивши війну тогочасній панівній моралі, яка намагається підкорити собі його волю, зруйнувати жагу до життя. Він не хоче приборкувати свої бажання, хоче робити те, що диктує йому його воля. Замість «ти повинен» Мартин керується у житті принципом «я хочу». Тут він схожий на героя драми «Великий Молох» Зінька, який, перебуваючи у боротьбі з власним «Я», проголошує принцип «чесності з собою». Зінько вважає моральними тільки ті вчинки, які схвалюються його волею, розумом і серцем.

Герой драми «Щаблі життя», студент Мирон Антонович прагне жити всупереч загальноприйнятим нормам моралі, намагаючись звільнитися від усього, що обмежує його душу. Долаючи щабель за щаблем, він намагається досягнути найбажаніший з них – «чесність з собою». Винниченко зображає трагедію сім'ї Мирона: його мати хвора, брата виганяють з роботи через участь у страйку, а сестра змушена стати повією, щоб забезпечити свою матір найнеобхіднішим. На відміну від сестри, що принесла себе в жертву заради матері, Мирон, вважаючи себе молодим і сповненим сил, позбавляє матір життя, оскільки, на його думку, слабкі та немічні не повинні висмоктувати сили в дужих і здорових. Можна з цілковитою впевненістю стверджувати, що «чесність з собою» в Мирона набуває надзвичайно страхітливого вигляду. Він нічого поганого не бачить у проституції, вважаючи її такою ж чесною, як і будь-яка інша праця, пропонує коханій дівчині піти хоч на день у публічний дім. Проте такі його судження не узгоджуються з діями стосовно його сестри, оскільки він забирає її з публічного дому, а, поважаючи роботу друкаря, намагається своєму братові знайти інше місце, бо олово літер шкідливо впливає на здоров'я. Мирон постає перед нами доволі суперечливою людиною, що страждає від внутрішньої боротьби, в його душі не можуть дійти згоди протилежні думки. Образ Мирона може викликати лише співчуття та жалість до нього як до найдраматичнішого персонажа твору. Навколо нього лише руйнування, втрати і біль, навіть його іронічно-насмішкуватий тон у розмовах з іншими не зміг приховати той факт, що Мирон є однією з найнещасніших особистостей.

**Висновки.** Завдяки своїм творам психологічного характеру «Винниченко показав, що психіка людини – сумарна, що людські пориви складаються з великої кількості малих величин, різноманітних і дрібних складових мотивів. Те, що ми грубо називаємо «хвилювання», «каяття», «страх», «ненависть», «любов», «жаль», «туга» і т. д. є тільки приблизне вираження складного процесу, лише рівнодіюче багатство сил» [3, с. 95]. Читаючи твори В. Винниченка, можна без великих труднощів вловити думку автора, що «чесність з собою», прямота думки – бажання чину, свобідна самопроява одиниці в гармонійній злуці тіла й душі, це не що інше, як розширення закону про право кожного ества на радість життя» [4, с. 31]. Винниченко, пропонуючи принцип «чесності з собою», вважав, що людина може сама вирішувати власну долю, вона не повинна бути засобом в руках інших людей, виконавцем чужої волі. У творі



---

«Дисгармонія» звучить думка про те, що людина може досягнути щастя тоді, коли вона знає, чого прагне, до чого звернені її бажання, мрії, оскільки справжнє життя може бути лише в самому процесі життя. В брошурі «Про мораль пануючих і мораль пригноблених» Винниченко зазначав, що бути «чесним з собою» означає об'єднати в єдине ціле всі сторони людини, оскільки роз'єднання розуму і почуттів призводить до людської дисгармонійності.

#### Література

1. Вороний М. Рец. на кн.: Винниченко В. Твори. Т. 4. /М.Вороний //Літературно-науковий вісник. – 1912. – № 4. – С. 179-183.
2. Сиваченко Г. М. Пророк не своєї Вітчизни. Експатріантський «метароман» Володимира Винниченка: текст і контекст /Г. М.Сиваченко. – К.: Альтернатива, 2003. – 280 с.
3. Гнідан О. Д., Дем'янівська Л. С. Володимир Винниченко: Життя, діяльність, творчість: [навч. посіб. для студ.-філол.] /О.Д.Гнідан, Л.С.Дем'янівська. – К.: «Четверта хвиля», 1996. – 256 с.
4. Свенціцький І. Винниченко (спроба літературної характеристики) /І.Свенціцький. – Львів, 1920. – 44 с.

#### Summary

**Pavlyshyn L. Psychoanalytical motives in Volodymyr Vynnychenko's Creation.** The article analyzes the views of the problem V. Vynnychenko unconscious and its role in human life, attention to the changes in her mind under the influence of certain external factors. Keywords: psychoanalysis, introspection, mind and inner life, the unconscious, instinct, conscience, disharmony, behavior, culture, morality.

УДК 1:37:63.1

© Галина Берегова

Херсонський державний аграрний університет

## ГІЛОЗОЇСТИЧНА ОНТОЛОГІЯ ДЖОРДANO БРУНО

Проаналізовано гілозоїстичну позицію італійського натурфілософа доби Відродження Джордано Бруно. Аналіз його онтологічного вчення та порушених ним проблем свідчить про гілозоїзм філософа, що полягає в його переконаності в загальній натхненності матерії та одухотвореності всього Всесвіту. Ключові слова: гілозоїзм, натурфілософія, ренесанс, онтологія, пантеїзм, Всесвіт, одухотвореність матерії, Світова Душа.

**Актуальність** звернення до генези гілозоїзму та філософського його осмислення визначається багатьма факторами, що визначають спрямування філософії освіти, серед яких пріоритетним є формування ціннісних орієнтацій сучасної особистості, пов'язаних з її емоційно-вольовою сферою, у межах якої й формується вселюдське, бережливе, шанобливе (на відміну від споживацького, руйнівного) ставлення до природи.

В сучасних філософських дослідженнях приділяється увага в основному віднайденню та розробці нової обґрунтованої парадигми освіти, спрямованої на «випереджувальне» навчання як можливість віддзеркалення швидкоплинних процесів соціального світу.

Науковці в галузі філософії освіти (В.Андрущенко, О.Базалук, А.Бичко, М.Кисельов, В.Кремень, М.Кулгасва, М.Левківський, В.Лутай, М.Михайлов, М.Романенко, Н.Сухова, І.Передборська, Ю.Огородников, С.Черепанова, В.Шевченко, Н.Юхименко й ін.) активно досліджують шляхи оновлення освітнього дискурсу. Проблемам формування практичного світогляду особистості в цьому вічно змінюваному світі достатньо уваги приділяють І.Добронравова, С.Клепо, К.Корсак, М.Михальченко, В.Пазенок, І.Радіонова й ін. У розв'язання світоглядної проблематики освіти істотний внесок належить російським дослідникам (Б.Гершунський, Е.Гусинський, А.Запесоцький, М.Пішулін й ін.).

Однак шляхи вироблення космічно-планетарного ставлення до природи як до живої істоти, глибоко й генетично закоріненого в людській природі, сучасними науковцями зазвичай не аналізуються. Слід зазначити, що саме емоційне та шанобливе ставлення до землі на

---

світоглядно-ментальному рівні знайшло своє виявлення у вигляді ідей гілозоїзму та сприяло формуванню специфічних духовних якостей українського народу.

Неодмінність наукової розробки проблем формування світоглядних позицій майбутніх фахівців на ментальному рівні шляхом філософського осмислення раціонального зерна гілозоїзму як учення про живу природу з урахуванням системних трансформацій українського соціально-культурного простору на тлі переходу до постіндустріальної фази розвитку світової спільноти й зумовила *мету* цієї статті.

Науково-філософський світогляд особистості на тлі сучасного світового контексту трансформацій з його численними перехрестями структурних соціально-культурних дискурсів визначає якісно нові умови формування гуманітарних знань і механізмів його функціонування. Серед інструментарію сучасних початково-виховних моделей у вищих навчальних закладах – філософські знання, акумульовані в поглядах, переконаннях, теоріях тощо. Саме таким інструментальним знанням у філософії освіти може стати гілозоїзм як учення про загальну одухотвореність матерії, що виник ще в ученнях мілетських матеріалістів і мав продовження (у межах натурфілософії та панпсихізму) аж до бурхливого розвитку біології як науки.

З позиції сучасного аналізу генези цього світоглядного феномену можна сказати, що гілозоїстичні ідеї (про «живе» життя) отримали новий виток розвитку в ренесансну епоху, позначену тонким відчуттям цілісності світобудови з домінуючою філософською темою людини у Всесвіті, співіснування людини та природи. Важливим складником ренесансної філософії була натурфілософія, в контексті якої розвивався гілозоїзм і виникало поняття природної магії, що відіграло в подальшому істотну роль у становленні природничо-наукового підходу до пояснення світу.

Натурфілософія як галузь філософських досліджень про природу прагне раціонально осягти цілісність природи та її першооснови, осмислити природу як загальне, граничне поняття, що задає принципову схему розуміння та пояснення окремих речей, як регулятивну ідею, що дозволяє зрозуміти все сутнє, всі предмети в їхній єдності та різноманітні форми, побудувати раціонально-наукову картину світу, заповнивши дані природознавства та виявивши внутрішні принципи взаємозв'язку й детермінації речей, розкрити різні рівні природи як цілого – від неорганічної природи до життя й життя людини. Натурфілософія становить форму спекулятивного знання, побудованого за допомогою дедукції. Розуміння натурфілософії змінювалося в історії людської думки й зумовлене тим, як трактувалася природа (чи то як сукупність усього мінливого й сталого, чи то як щось протилежне душі, історії, культурі, свободі, чи то як внутрішній принцип речей, чи то як галузь причиново-закономірного й каузально-необхідного). Слід додати ще й те, що натурфілософія епохи Відродження пантеїстична: природа досконала і перебуває в русі, не маючи потреби в Богові як зовнішньому чинникові. У межах натурфілософії Відродження розвивається також і вчення про стихії, відомі ще з античності.

Органістична трактовка буття у вченнях ренесансних натурфілософів (Парацельс, Б.Телезіо, Дж.Кардано, Ф.Патриці, Дж.Бруно, Т.Кампанелла) поєднувалася з механістичним його тлумаченням (частково у М.Кузанського й особливо у Дж.Бруно). Паралельно з натурфілософією Відродження відбувався і розвиток природничо-наукової думки – відкриття Кеплером законів руху планет довкола Сонця, відкриття Галілея в астрономії та механіці, що, безперечно, впливало на сприйняття матерії як універсальної, одухотвореної, наділеної життям.

У зв'язку зі зміною теоцентричної парадигми на гуманістичну спрямованість філософії з її антропоцентричними векторами специфічного наповнення та спрямування набуває і гілозоїзм. Під впливом концепцій античних мислителів він використовується як аргумент для обґрунтування єдності людини з її свідомістю та природою.

На особливу увагу з огляду на актуальність гілозоїстичних ідей заслуговує філософська творчість італійського мислителя і видатного натурфілософа ренесансної епохи **Джордано Бруно** (1548-1600). Наближаючи Бога до природи, він, на противагу християнському креаціонізму, що трактував людську душу як вищий результат божественної творчості, звертався до античних уявлень про всезагальну поширеність духовного, психічного первня. Слід зазначити, що філософська думка Дж. Бруно невіддільна від міфопоетичної форми її подання, насиченої алегоріями, образами античної словесності. Та все ж у ній відчувається вплив традиції багатьох течій середньовічної й ренесансної думки.

---

Великий вплив на Бруно мало вчення Коперніка та ідеї Платона, а також філософування Томи Аквінського, Аверроеса, Дунса Скота й Миколи Кузанського. У філософії Бруно ідеї неоплатонізму (особливо уявлення про єдиний первень і Світову Душу як рушійний принцип Всесвіту, які привели Бруно до гілозоїзму) перехрещувалися із сильним впливом поглядів античних матеріалістів і піфагорійців. У М.Кузанського Бруно запозичив ідею «негативної теології», що виходить з неможливості позитивного визначення Бога. Це дало йому можливість протиставити схоластичному аристотелізму свою пантеїстичну натурфілософію. Бруно вважав, що метою філософії є пізнання не надприродного Бога, а природи, що є «богом у речах». Окрім того, неоплатонік М.Кузанський висунув ідею збіжності центру, одиниці (Бога) і нескінченності (світу), що стала підґрунтям пантеїзму – філософського і релігійного вчення про присутність Бога в єстві самої природи, ототожнення Бога з природою, розчинення Бога в природі і, навпаки, природи в Богові [див.: 5, с.84].

Джордано Бруно своєрідно поєднав ідеї М.Кузанського з геліоцентричним ученням М.Коперніка та стверджував, що космос і божество нескінченні, вони єдині, природа – це «Бог у речах», а здатність мислити, відчувати (гілозоїзм) притаманна всім речам природи. Упевнений у всезагальній одухотвореності природи, Дж. Бруно, вважав, що світова душа як принцип життя наповнює весь Всесвіт, перебуває в усіх без винятку речах, становлячи їхнє рухливий первень; усі інші світи, як і наш, населені й мають форми життя. Як яскравий прихильник гілозоїзму Дж. Бруно стверджує: «Немає речі, що не володіє душею, або, принаймні, життєвим первнем» [1, с.107].

Отже, під впливом неоплатонізму Дж. Бруно припускав існування Світової Душі, що розуміється ним як принцип життя і як духовна субстанція, котра, перебуваючи в усіх без винятку речах, становить їх рушійний первень. Так Бруно твердо стає на позицію гілозоїзму. Світова Душа у нього панує над матеріальним світом, а її головним атрибутом є «універсальний розум», що постає як діюча сила одухотвореної природи. Вічною й нескінченною підставою, першоосновою всього існуючого є Єдине, що становить синтез матеріального й духовного первнів, субстанційну причину і можливість існування.

Філософські погляди Дж. Бруно містять у собі елементи діалектики античних мислителів, особливо Геракліта. Природа у ренесансного мислителя перебуває в безперервній зміні, постійно породжує нові форми у вічній круговерті речей. У ній відбувається вічний процес «розгортання» того, що потенційно, у «згорнутому» вигляді міститься в її субстанційній основі – у Єдиному. Так, як і Платон, і неоплатоніки, Бруно мислив Єдине як Благо, тобто Добро. Звідси випливає його етична концепція: все походить від Єдиного Добра й повинно повернутися до цієї вічної, абсолютної першооснови. Людина в цьому сходженні має пам'ятати про те, що вона, як частка вічності, повинна не боятися смерті чи загибелі. Мірилом моральності є земні справи людини, які вона покликана творити безстрашно й самовіддано, приносячи користь собі й іншим. А для того, щоб спрямовувати зусилля на досягнення справжніх, а не хибних цілей, людині потрібно пізнавати світ, Божественну природу, саму себе. На вищому щаблі пізнання в людській душі виявляється універсальний розум Світової Душі, у сфері якого відбувається розв'язання суперечностей, що виникають на попередніх стадіях пізнання. У цілому ж осягнення світу – це нескінченний процес, тому що сам предмет пізнання є нескінченним.

У гілозоїстичній натурфілософії Дж. Бруно, спрямованій проти схоластичного аристотелізму, неоплатонічні поняття про єдиний початок і Світову Душу переплітаються з уявленнями ранньої грецької натурфілософії та герметичної традиції. У вседності божественної першопринципи все буття перебуває в згорнутому вигляді (*complicatio*); всі протилежності в ньому збігаються. Множинність речей світу – результат його розгортання (*explicatio*). Тож божественне присутнє в усіх формах природи, а Бог існує не поза світом, а в ньому.

Першопричиною, що діє в природі, як зазначалося вище, є Світова Душа. Породжений нею розум («внутрішній художник») зсередини дає матерії форму, поки та не досягне розмаїтості природи. Однак форма не накладається на матерію ззовні – матерія містить її в собі й дає їй виявитися. Матерія і всі елементи світу пронизані духом – тому й одухотворені. У своїй пізній творчості Бруно розвиває ідею «монад, які, будучи дрібними і найпростішими одиницями, містять у собі сутності речей і є елементами природи». За природою Всесвіту людський дух прагне пізнання нескінченного; нескінченність – центр, довкола якого він кружляє, ніколи не досягаючи його. Тому дух, натхненний «героїчним ентузіазмом», приводить

---

до зростання свідомості й до поступового уподібнення божественному Первню. У світі, розгорнутому до окремих речей, єдність протилежностей, на думку Дж. Бруно, втрачається, оскільки тим самим у них розмежовуються можливість і дійсність. Речі – це не те, чим вони можуть бути, а тому є недосконалими, мінливими й минушими.

Слід додати, що центральними інтуїціями Дж. Бруно є ідея всеєдності та ідея нескінченності. Аналізуючи ці центральні інтуїції, що поєднуються філософом в одну ідею нескінченної всеєдиної цілісності – живою тотожністю всіх протилежностей (у тому числі таких фундаментальних онтологічних категорій, як можливість і дійсність, матерія і форма тощо), В.Візгін стверджує, що для розкриття змісту цієї інтуїції Бруно використовує як раціональні моделі (проводячи аналогію між одиницею і єдиним), так і різні художні символи (типу «світної ночі») [2]. Потужну підтримку для розумового конструювання подібного абсолюту Дж. Бруно знаходить у вченні «божественного» М.Кузанського про «збіг протилежностей». Поняття мінімуму й максимуму, згортання й розгортання єдиного й інше, ідея якісної однорідності всесвіту та пов'язаний з нею принцип відносності, несумісні з ієрархічним і обмеженим космосом Аристотеля, і багато інших моментів «філософії світанку» беруться Дж. Бруно у М.Кузанського. Однак якщо тільки Бог визнається нескінченним, то в Бруно цей атрибут переноситься на всесвіт і, отже, вони максимально зближаються – майже ототожнюються. Правда, між ними все-таки залишається відмінність: якщо Бог «зовсім» нескінченний, то нескінченність всесвіту позбавлена подібної досконалості через наявність у ній невідповідних одна одній частин.

Крім того, якщо в М.Кузанського інтуїція всеєдності як всюди присутнього божества («усе в усьому») узгоджувалася з догматом про олюднення Бога, то Бруно прагнув знайти нову релігійність на шляху повернення до натуралістичної магічної релігії давніх єгиптян, представленої у творах «Герметичного корпусу», перекладеного на латину М. Фічіно.

У перший період свого філософського розвитку («Тіні ідей», 1583) Дж. Бруно запозичує механізм побудови нескінченної всеєдності в ученнях неоплатоніків про еманції. Всеєдність як абсолютна субстанція, вищий і єдиний первень, «розгортає» у своїх «еманаціях» те, що в ньому міститься у «згорнутому» вигляді, воно при цьому немовби «розсипається» у різноманітті речей чуттєво даного світу, що постає завершенням цих шаблів сходжень. Проходячи ті ж самі шаблі у зворотному порядку, інтелект піднімається від чуттєвого різноманіття до єдиного. У другий період своєї творчості (італійські діалоги), свою центральну ідею про нескінченну всеєдність Бруно розвиває як метафізично («Про причину, початок і єдине», 1584), так і космологічно («Бенкет на попелі», «Про нескінченність, всесвіт і світи», 1584), а також розгортає її релігійно-моральні, гносеологічні й естетичні імплікації («Вигнання торжествуючого звіра», 1584; «Про героїчний ентузіазм», 1585). У цей період до спадщини неоплатонізму приєднуються впливи атомізму Епікура й Лукреція, а також досократиків, включаючи Анаксагора, Геракліта і Парменіда. А в останній період творчості у філософуванні Бруно дедалі більше виявляється вплив піфагореїзму, а також радше метафізичного, ніж фізичного атомізму («Про монаду, число й фігуру», «Про невимірне й незлічиму», «Про потрібний мінімум і про вимір», 1591). Нескінченна всеєдність конструюється тепер за допомогою «мінімумів», або «атомів» усього сутнього, що є немовби його «насінням». Ідея «збігу протилежностей» М.Кузанського тут слугує основним методом такого конструювання. Так, наприклад, «мінімум» і «максимум» як позбавлені розмірів (один через свою абсолютно малу величину, а інший – як абсолютно велике) збігаються один з одним, причому такий збіг описується за допомогою уявлення про «сферу», що постає в якості найбільш ємної за своїми можливостями формою, що поглинає всі інші за принципом граничного переходу.

Бруно намагається також об'єднати гілеморфізм Аристотеля з механіцизмом атомістів, і це йому вдається завдяки гілозоїзму та його принципу «загальної натхненності» (*animazione universale*) матерії і вченню про «внутрішнього художника» (*artifice interno*), що надає його атомізму та вченню в цілому анімістичного і динамічного характеру. Бруно прагне перебороти протилежність матерії і форми, підкреслюючи активність матерії як формотворного первні, а в результаті матерія втрачає певні прийнятні для платоніків і перипатетиків характеристики і стає «божественною сутністю» (*cosa divina*), «чудовою матір'ю і матір'ю природи». Сконструйований так абсолют ототожнюється у Дж. Бруно з Богом, і таке філософське вчення повинно називатися

---

пантеїзмом, хоча повної іманентності Бога природі або всесвіту в мислителя немає, тому що він завжди підкреслює, що всесвіт є тільки його «великою подобою» і «великим образом».

Пантеїстична метафізика всеєдності тісно пов'язана в Дж. Бруно з його космологією, на створення якої значно вплинуло вчення Коперніка (а також Лукреція, середньовічних мислителів, які стверджували нескінченну всемогутність Бога, і М.Кузанського). Вчення Коперніка було сприйняте ним як знак «сходу істинної давньої філософії», однак в інфінітизації всесвіту Бруно пішов далі, рішуче усунувши все обмежуючий світ «сфери» і перейшовши від геліоцентричного й невиразно великого, але все-таки ненескінченного всесвіту Коперніка до актуального нескінченного всесвіту, наповненого незліченною безліччю населених одухотворених світів, цих «великих тварин» (*grandi animali*), які існують не в порожньому просторі (як в античних атомістів), а в середовищі, що їх живить, «охоплює, зберігає, рухає й створює» [3].

Бруно подає величну картину співіснування світів, які подібно до Землі в її обертанні довкола своєї осі керуються життєвою необхідністю, повертаючи свої «спини» до своїх сонць для того, щоб вони, висвітлюючи й зігріваючи їх, підтримували на їхній поверхні існування живих організмів. Світи наділені в Бруно не тільки життям, емоціями, розумом, а й достоїнством, що полягає в тому, що вони постають «посланниками й вісниками пишноти вищої єдності, що у музичній гармонії утворює стрункий порядок, будучи живим зерцалом нескінченного божества» [1, с.141]. Бруно приписує світам, по-перше, нескінченно швидкий рух (*pulso infinito*), коли спокій і рух зовсім збігаються, а по-друге, рух з кінцевою швидкістю. Нескінченний рух виражає залучення світів до «світової душі» (*l'anima del mondo*) і до божественної першооснови, а кінцеве має своїм джерелом власну внутрішню силу (*virtu intrinseca*) тіла, що рухається. Тим самим теорія руху Бруно радикально відрізняється від теорії зовнішніх двигунів у перипатетиків: приймаючи деякі постулати аристотелівської теорії руху (принцип протилежностей, скінченність рухів), філософ рішуче відмовляється від принципу «природних місць» і абсолютного характеру якісних відмінностей між «важким» і «легким».

У філософському вченні Джордано Бруно стверджується однорідність світу: неоплатонічне «єдине» повністю зливається з поняттям Всесвіту. Всесвіт – єдиний, нескінченний, не створений, нерухливий: у ньому збігаються безперервні зміни зі сталістю природних законів, тому що в кожній частці матерії містяться всі властивості Всесвіту. Внутрішня здатність до утворення форм належить, на переконання Дж. Бруно, Душі Світу, а вся природа – єдина, одухотворена й рухає сама себе [див.: 6].

Слід зазначити, що сучасна наука стверджує однорідність простору й усього світу, проте антична й середньовічна філософія розглядали світ завжди ієрархічно: предмети світу відрізняються не тільки кількісно, а й якісно; за Аристотелем і томістською фізикою, є сфера ефіру, сфера зірок, де можливим є досконалий рух, оскільки на землі він недосконалий. Дж. Бруно ж повністю відкидає такий погляд, стверджуючи, що всі частини світу підпорядковуються одним і тим же законам.

Безперечно, філософське вчення Дж. Бруно містить чимало ідей, що випереджували його час і передбачали майбутні наукові відкриття. Так, використовуючи типову для герметизму аналогію між людиною як мікрокосмом і всесвітом як макрокосмом, Бруно задовго до відкриття Гарвея висунув ідею про згортання крові в організмі. Діалог «Бенкет на попелі» вплинув на розвиток вчення про магнітні явища в ученні Гільберта. Космологічні ідеї Бруно були відомі Кеплеру, його пантеїстична філософія всеєдності вплинула на Спінозу, Толанда й Шеллінга, а його побудови в межах герметичного мистецтва пам'яті були близькі Ляйбніцу, який, познайомившись із його космологією та визнавши проникливість Бруно, все-таки відзначив, що він «перевищив межі розумного» [9, р.177].

В. атаркевич, визначаючи сутність філософії Дж. Бруно загалом, стверджує, що його світогляд складався з кількох постійно відновлюваних поглядів на світ, натурфілософ «трактував природу: 1) інфінітично – як нескінченну, 2) моністично – як однорідну й пов'язану в єдину систему, 3) динамічно – як комплекс живих сил, 4) теософськи – як досконалий, гармонійний і красивий твір» [7, с.25].

Отже, натурфілософія доби Відродження, в межах якої знаходив свій вияв і гілозоїзм як учення про «живе» життя, намагалася розв'язати проблему людини та природи, їх єдності та взаємозв'язку, – вона в основному пантеїстична й пов'язана з новим розумінням природи як субстанції, що існує актуально і потенційно та об'єднує в собі і матерію, і форму [див.: 4].

Дж. Бруно, безперечно, належить до переконаних гілозоїстів. Гілозоїзм у його онтологічному вченні виявляється в тому, що він стверджує, по-перше, існування Світової Душі

як принципу життя та духовної субстанції; по-друге, матерія та всі елементи світу одухотворені (одушевлені); по-третє, вся природа (Всесвіт) – єдина, одухотворена і рухає сама себе.

Слід додати, що вчення гілозоїзму знайшло свій, продиктований епохою вияв у подальших ученнях, зокрема італійського натурфілософа Б.Телезіо, лікаря Т.Парацельса, теософа-містика Я.Б.Гельмонта. Так, наприклад, засновник італійської філософії природи Бернардіно Телезіо у книзі «Про сутність речей відповідно з їх принципами» розвинув учення про «життєвий дух» як загальну властивість усіх живих істот; життєвий дух, розподілений по всьому тілу, він нерозривно пов'язував з матерією, а розумну душу – з духом природи.

Вчення гілозоїзму не тільки ренесансних натурфілософів, а й у сучасному філософуванні становить непересічне джерело знань про природу й людину, що дозволяє останній черпати витoki духовності, людяності задля повноцінного життя на планеті.

Результатом філософського осмислення проблем природи загалом і гілозоїстичних ідей зокрема мають стати такі переконання й світоглядні позиції майбутніх фахівців, що продукують ставлення людини до природи як до живої істоти:

- у природі немає нічого постійного, в ній усе рухається, розвивається та змінюється;
- розвиток завжди йде від простого до складного, але не замкненим колом, а висхідною лінією;
- у процесу розвитку природи немає початку й кінця, він вічний, як і сама природа;
- земля (рельєф, ґрунт), повітря, рослинний і тваринний світ існують і розвиваються за своїми законами, але не ізольовано одне від одного;
- якщо змінюється якийсь компонент, то це викличе відповідні зміни інших компонентів середовища (у цьому полягає принцип зміни цілісності географічної оболонки).

Розуміння витоків гілозоїзму й вироблення ставлення до природи як до живої істоти, здатної відчувати й співпереживати є засобом не тільки формування науково-філософського світогляду, а й морального виховання: розуміння та пояснення культурно-соціального досвіду людства допомагає майбутньому фахівцю стати духовно вищою особистістю.

Однак більш істотна проблема реалізації змістового наповнення суми філософських знань полягає не тільки у віднайденні ефективних технологій навчання, виховання й розвитку особистості майбутнього фахівця, а й у визначенні того, для чого, з якою метою конструюються ці технології, на який кінцевий (як педагогічний, так і соціальний) результат має бути зорієнтовано зміст, методи і засоби освітньої діяльності, адже розумно організований педагогічний процес сам собою, автоматично, не завжди приведе до оптимального кінцевого результату.

### Література

- 1.Бруно Джордано. Про природу, начало и единое /Джордано Бруно; [пер. М.А.Дынника, А.И.Рубина] //Философские диалоги. – М.: Алатай, Новый акрополь, 2000. – 320 с.
- 2.Визгин В.П. Бруно Джордано [Электронный ресурс] /В.П.Визгин //Институт философии РАН. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/2251.html>.
- 3.Горфункель А.Х. Философия эпохи возрождения /А.Х.Горфункель. – М.: Высшая школа, 1980. – 368 с.
- 4.Огурцов А.П. Натурфилософия [Электронный ресурс] /А.П.Огурцов //Институт философии РАН. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/2251.html>.
- 5.Причепий Є.М. Філософія /Є.М.Причепий, А.М.Черній, Л.А.Чекаль. – К.: Академвидав, 2008. – 592 с.
- 6.Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII вв. /В.В.Соколов. – М.: высшая школа, 1984. – 448 с.
- 7.Татаркевич В. Бруно і філософія природи Ренесансу /Владислав Татаркевич //Історія філософії. – Львів: Свічадо, 1999. – Т.2: філософія Нового часу до 1830 року [пер. з пол. Я.Саноцький, О.Гірний]. – Львів: Свічадо, 1999. – 352 с.
- 8.Что такое Гилозоизм? Значение и толкование слова *gilozoizm*, определение термина [Интернет-ресурс]; Крупнейший сборник онлайн-словарей – Режим доступа: [www.onlinedics.ru/slovar/fil/g/gilozoizm.html](http://www.onlinedics.ru/slovar/fil/g/gilozoizm.html).
- 9.Paterson A.M. Toland – Leibniz Letters About Bruno's Philosophy /A.M.Paterson //The Infinite Worlds of Giordano Bruno. – Springfield, 1970.– p. 177.

### Summary

**Beregova H. Giordano Bruno's Hylozoism Ontology.** The article considers the hylozoism position of Italian natural philosopher of the Renaissance, Giordano Bruno. The analysis of its ontological doctrine and the problems discussed confirms the philosopher's hylozoism position, which lies in his beliefs about the universal inspiration and spirituality of matter throughout the Universe. **Keywords:** hylozoism, natural philosophy, Renaissance, ontology, pantheism, the Universe, spirituality of matter, the World Soul.

**МОВНІ ФАКТОРИ ФОРМУВАННЯ НАУКОВОГО ЗНАННЯ  
У ФІЛОСОФІЇ ДЖ. ЛОККА**

*Досліджено вплив ідей Дж.Локка як представника доби класичної емпіричної філософії і досвідної науки на подальші трансформації епістемологічної проблематики. Йдеться про реалізацію концептуальних знакових схем наукового пізнання в класичній і некласичній філософії науки. Ключові слова: епістемологія, мова науки, досвід, ідея, рефлексія, сенсуалізм.*

Проблеми теорії пізнання посідали чільне місце у філософії XVIII ст. загалом. Можна навіть стверджувати про трансформацію переважно онтологічної філософської проблематики початку Нового часу в гносеологічну спрямованість наступного століття. Разом з цим мали місце й інші зміни у філософській думці зазначеного періоду. Так, об'єктивістські тенденції були поступово замінені суб'єктивізацією теоретичного пошуку, детермінізм поступово замінювався індетермінізмом в трактуванні природного і соціального буття тощо.

Звичайно, парадигми наукових досліджень і навіть типи наукової раціональності змінювалися з тих пір неодноразово. Та актуальність звернення до філософської, зокрема епістемологічної спадщини Дж.Локка диктується принаймні тим, що саме в добу Нового часу зусиллями вчених (Галілей, Бойл, Ньютон та ін.) і філософів (Декарт і Ляйбніц) закладалися стандарти не лише класичної парадигми науковості, яку згодом змінять класика і постнекласика. Саме в той час визначалися базові характеристики наукового знання і пізнання в сучасному розумінні.

Епістемологічні проблеми, розв'язувані у філософській системі Дж.Локка, були в центрі уваги таких дослідників, як Г.Заїченко, І.Нарський, Б.Меєровський. Логічні проблеми дослідження знакових систем, у тому числі у філософії Дж.Локка, були предметом дослідження А.Зінов'єва, Д.Горського, Г.Клауса, П.Копніна, А.Суботіна, М.Поповича й ін. Методологічні проблеми концептуальної структури наукового пізнання – це предмет вивчення А.Ракітова, Є.Жарікова, Б.Кузнєцова та ін. Цікаві світоглядні висновки з епістемологічних питань зробили, зокрема, Б.Рассел і Р.Тарнас.

Попри серйозну увагу до згаданої проблематики зі сторони наших і зарубіжних дослідників, залишаються недостатньо вивченими ті механізми впливу наукової класики на сучасну науку, які нерідко залишаються прихованими, виявляючись несвідомо або й взагалі не виявляючись. Саме на ці моменти філософії Дж.Локка ми й звернемо увагу в цій статті.

Філософські системи англійського емпіризму Нового часу, якщо говорити про вчення Т.Гобса і Дж.Локка, тим не менш, перебували ще на межі звичної метафізичної системотворчості Нового часу та суб'єктивістських висновків пізнього модерного філософування. Досліджуючи творчість Дж.Локка, Б.Рассел зауважив, що в його працях навіть помилкові судження мають певне теоретичне значення, особливо зважаючи на розсудливість філософа і спрямованість до компромісних ліберальних розв'язків проблем не лише у сфері політичного життя, а й в епістемологічній проблематиці [див.: 4, с.718]. Нemoжлива остаточна компетентність у наших думках, судженнях, висновках. Тому недоречною є спроба некритичного поширення власних переконань як істини в останній інстанції. Потрібна поблажливість і до свого, і до чужого незнання. Істина, на думку Дж.Локка, істотно відрізняється від часткових теоретичних побудов, що вважаються непогрішимими з погляду їх adeptів. Це не виключає суб'єктивної насиченості наших знань, отримуваних нами принаймні двома способами – через розум і одкровення, проте саме розум повинен оцінювати одкровення, а не навпаки.

Всіляко критикуючи нашу здатність приписувати предметам ті чи ті бажані для нас властивості, Дж.Локк ставить за мету пошук об'єктивних опор нашого пізнання, що вели б нас до якнайточніших висновків, узгоджуючи наші знання про світ із об'єктивними зв'язками й відношеннями самої цієї зовнішньої щодо нас реальності.

---

Дж.Локк розробляє сенсуалістську епістемологію, протиставляючи цю концепцію раціоналістичній метафізиці картезіанського зразка. Причому в його філософії зростає вага аналітичного складника – він не просто констатує чуттєву зумовленість пізнання, а й деталізує структуру даних досвіду, що стають фундаментом достовірних наукових даних.

Англійський мислитель різко критикує вчення про вроджені ідеї, знаходячи в його основі нечіткі й плутані способи вживання понять і речень. Критикується твердження Р.Декарта про наявність вроджених ідей у статусі невід'ємних формотворчих елементів мислення в зародковому вигляді вже від самого початку існування людини. Для здійснення такої критики Дж.Локк посиляється на дані фізіології, антропологічні розвідки, інші конкретнонаукові дослідження того періоду.

Через це тільки зовнішній досвід може бути джерелом даних про дійсність. Спрацьовує формула, відома в більш ранній історії філософії, але найбільш виразно обґрунтована саме Дж.Локком: «Немає нічого в розумі, чого б раніше не було у відчуттях». Він звичайно визнає, що певні настанови сприйняття світу, мислення та діяльності наявні у свідомості з самих ранніх періодів її розвитку, проте основне знання, особливо знання категорійно-поняттєве, здобувається зусиллями розуму, що заповнює первинну пустоту свідомості новими і новими знаннями, черпаючи їх виключно із зовнішнього світу завдяки роботі органів відчуттів.

Можливо, занадто однозначне сприйняття згаданої щойно тези привело просвітницьку філософію до утвердження мало не стовідсоткової визначеності знань, умінь, навичок людини зовнішніми – соціальними, історичними, економічними обставинами. Так виникла теза доби Просвітництва про те, що змінити в кращу сторону розумність і моральність людини можна шляхом зміни суспільства, в якому вона перебуває. Дж.Локк же у своїх педагогічних працях доводить, що не існує дітей з однаковими здібностями й ідентичним сприйняттям матеріалу, що засвоюється ними в процесі виховання та навчання. Кожна свідомість формує сприйняття дійсності через унікальну сітку взаємодій з довкіллям. Сталим залишається лише детерміністичний вплив зовнішніх відчуттів на функціонування відчуттів внутрішніх.

Першим кроком у формуванні майбутніх теоретичних конструкцій, що є найпростішим і, водночас, найважливішим, стає у Дж.Локка формування ідей. Подібно до Р.Декарта, який визначав ідею як усе те, чим зайнята думка в процесі мислення, він їх розумів досить широко, наповнюючи зміст цього поняття і суто раціоналістичними, і чуттєвими змістовими ознаками. Поряд із поняттями, результатами діяльності ідей у пізнанні виявляються, зокрема, відчуття чи сприйняття. Дж.Локк розрізняє зовнішній і внутрішній досвід. Перший будується, виходячи з відчуття та сприйняття властивостей тіл і відношень між ними, другий заснований на самоспостереженні душі й називається Дж.Локком рефлексією. Якщо зовнішній досвід утворюється через вплив на наші органи відчуттів предметів і явищ зовнішнього світу, то внутрішній формується на основі зовнішнього. В цьому окремі дослідники добачають підтвердження матеріалістичності Локової епістемології. Отже, ідеї, хоч і суб'єктивні, та черпаються нами в кінцевому підсумку із зовнішньої реальності. Свідомість є активною у формуванні ідей, але ця її конструктивна діяльність об'єктивно обмежується сферою реальності, до пізнання якої вона залучена. Свобода творчості свідомості в конструюванні ідей виявляється щоправда у тих випадках, коли йдеться про ідеї існування, часу й числа зі змісту самої свідомості.

Розрізняючи первинні і вторинні якості, Дж.Локк відносить до числа перших, як відомо, протяжність, щільність, фігуру, рух, числові характеристики, тобто набір фізичних базових характеристик, які можна вважати об'єктивними, незалежними від суб'єктивних примх і, разом з тим, покласти в основу отримання достовірного, об'єктивного знання про світ, навіть незважаючи на те, що ці первинні якості ще повинні бути опрацьованими свідомістю суб'єкта пізнання, систематизованими і поняттєво вираженими. Вторинними якість є смак, колір, запах, теплота, тобто всі ті властивості, щодо яких немає цілковитої впевненості з приводу точності відображення ними предмета таким, яким він є насправді. Ці суб'єктивні вторинні якості іноді навіть визначають як знання швидше про суб'єкт, який пізнає, ніж про об'єкт пізнання. Хоча, як зазначає Р.Тарнас, «ті самі заперечення, що висувалися Локком проти «подібності» вторинних ідей вторинним якість, виявилися застосовними і щодо первинних «ідей», оскільки і ті, й ті є лише внутрішнім досвідом розуму» [6].



---

Та попри застарілість такого дуалістичного протиставлення первинних і вторинних якостей, ці міркування, як говорить Б.Рассел, справили значний вплив на розвиток природознавства, зокрема посприяли побудові об'єктивних теорій теплоти, електрики тощо [див.: 4, с.718].

Через несприйняття тих даних, які неможливо підтвердити досвідом, Дж.Локк не визнавав більшості метафізичних припущень і концепцій. Невипадковою є його заочна полеміка з цих питань із Г.Ляйбніцем. Англійський філософ, звичайно, визнавав неемпіричний в своїй основі зміст логіко-математичних дисциплін, погоджувався навіть з імовірністю вродженості ідеї. Але в питаннях дослідження об'єктивної реальності він скептично ставився до метафізики і строго дотримувався емпіричної лінії. Можна стверджувати, що яскравим представником цієї філософської тенденції в добу Нового часу був саме Дж.Локк, у працях якого багато теоретико-пізнавальних питань набули значно більшої обґрунтованості, ніж, наприклад, у Ф.Бекона.

Дуже важливим, зважаючи на тематику нашого дослідження, є розробка Дж.Локком власного варіанту номіналізму. Загальність назв поширюється тільки на узагальнення властивостей окремих речей і відношень між ними.

Для Дж.Локка проблематичним було узгодження тези про те, що істинність наших знань означає впорядкованість ідей у нашій свідомості, з іншого ж боку, з важливістю уникнення неточних, неясних тлумачень, нескоординованих належно із об'єктивною структурою навколишньої дійсності. Тому, доходить він висновку, прості ідеї мусять відповідати речам. Дж.Локк дотримується кореспондентської теорії істини, започаткованої ще в античності. Але до цієї теорії він додає власні істотні правки, покликані врахувати важливість внутрішнього досвіду, роботи свідомості та своєрідності концептуального вираження думок про зовнішню (і внутрішню теж) реальність. Тому в суб'єктивно-ідеалістичному ключі відкидається переважна більшість ідей, не підкріплених попереднім зовнішнім враженням.

Вказуючи на видозміну ставлення філософії Нового часу до можливостей наукового пізнання світу, Р.Тарнас констатує, що «віра раціоналістів у безумовну достовірність наукових принципів осягнення загальних істин про світ в основному поступилася гнучкішій позиції, за якою наука не може прояснити реальної суті речей, проте, ґрунтуючись на гіпотезах про їх доступну видимість, вона здатна виявити окремі ймовірні істини» [6]. Цей висновок стосовно пізнавальних здібностей наукового освоєння дійсності, впливає з уже згаданої нами тенденції Локової епістемології про малоімовірність досягнення людською свідомістю повністю достовірних знань про навколишній світ. Також це узгоджується з ліберальним світоглядом Дж.Локка, за яким будь-яке наше знання, навіть те, в істинності якого, здавалося б, не повинно виникати жодних сумнівів, усе ж повинно бути критично перевіреном і зваженим на шальках терезів аргументів щонайменше двох сторін.

Дж.Локк фактично випередив ідею сучасної семіотики про трьохсторонню співвіднесеність у нашому пізнанні предмета, що сприймається, смислу, що вкладається в цей предмет і словесного вираження цього знання про предмет пізнання. Те, що непросто отримати завершене знання про об'єктивну дійсність, доводить хоча б розглянута вище проблема первинних і вторинних якостей, а, конкретніше, принципова неможливість розкласти первинні, нібито абсолютно об'єктивні якості речей на неподільні, настільки ж абсолютно достовірні, наскільки й об'єктивні елементарні складники. Всі складні ідеї звести до простих, як виявилось, неможливо, тому що саме поняття простоти складне й неоднозначне. Сучасна фізика мікрочастинок значною мірою долає цю пізнавальну прогалину, але все одно не остаточно.

Ще невизначенішими є дві інші вершини так званого трикутника співвіднесення Огдена і Річардса. Знання причетне до ідеї значно більше, ніж до предмета, що пізнається. Смысл, який вкладає розум у предмет, навіть коли йдеться про об'єктивне наукове пізнання, так або так опосередковується внутрішніми суб'єктивними смислами, так само і мовними засобами вираження змісту понять і суджень. Тому множина даних про зовнішній світ, отримувана людиною, не може бути визнана достеменною і непогрішимою інформацією про буття. Можливо, в багатьох відношеннях, це лише наш здогад про світ, або, як казав Вольтер, «роман про світ».

---

Тож підтримка Дж.Локком тези про відмінність об'єктивних первинних і суб'єктивних вторинних ідей слугувала значною мірою засобом зберегти для наукового пізнання ту сферу (представлену первинними ідеями), в істинності предметів якої не доводилося б сумніватися. Опосередковано це вказувало на кризові тенденції в класичній науковій методології, що не справлялася до кінця з деякими складними питаннями, що впиралися в бар'єр людської суб'єктивності в процесі здійснення наукового пізнання. Це також визнавало за науковим пізнанням компетентність у пізнанні матеріальної дійсності, найбільш наближеної до простих ідей чуттєвого досвіду, водночас ускладнюючи наукове осягнення складних проблем суб'єктивної людської реальності. В цьому останньому випадку свідомість, будучи вторинною рефлексією, здійснює рефлексією вже над самою собою, утворюючи ніби третій рефлексивний шар пізнавального процесу. Позаяк усі рівні пізнання в епістемології Дж.Локка впорядковані в більш-менш строгій послідовності, то кожен наступний рівень, кількісно доповнюючи попередні, згідно з логічним законом оберненого співвідношення між змістом і обсягом поняття, стає змістовно не настільки визначеним і ясним.

Відмінністю Локової епістемологічної настанови від більш пізніх суб'єктивно-ідеалістичних тлумачень пізнавального процесу полягає в тому, що він не тільки не говорив про майже повну відносність об'єктивних первинних якостей, а навіть вбачав певну об'єктивність у вторинних якостях. Дж.Локк стверджує, що існує певна об'єктивна структура, своєрідне поєднання первинних якостей, яке дозволяє викликати ідеї вторинних якостей у свідомості людини [див.: 1, с.160]. Все ж, ураховуючи вплив механістичної картини світу на тогочасний науковий світогляд, основну місію в розвитку природознавства Дж.Локк покладав на первинні якості предметів і явищ.

Також припускається майже повна відповідність змісту вторинних якостей і тих предметів, що перебувають поза нашою свідомістю, але відображаються цими якостями. Внутрішні структури речей наділені силами, а значить можна стверджувати наявність внутрішньої закономірності цих речей, а відтак несуб'єктивність вторинних якостей.

Важливим методологічним кроком Дж.Локка було розрізнення реальних і номінальних сутностей речей. Перші відображають предмет таким, яким він є насправді, принаймні, вони спрямовані на таке відображення. Тому вони є метою, а також результатом власне наукового пізнання дійсності. Другі ж є нечіткими, зображаючи радше те, чим предмет нам видається, а не те, чим він насправді є. Ознаки, представлені номінальними сутностями, є неістотними, а через це ненадійними у науковому, точному пізнанні дійсності.

Важливо зауважити, що неповну картину реальності дають не лише невиразні вторинні якості речей, а й, здавалось би, об'єктивні первинні якості. Тому межа між первинними і вторинними якостями не зовсім збігається з тією, що проходить між реальними і номінальними сутностями. Правда первинні якості можуть в умовах розвитку тодішнього природознавства, дати нам певні зовнішні макропараметри речей, та навіть вони ще не здатні проникнути у внутрішню структуру цих речей.

В дусі тогочасних уявлень Дж.Локк, так само, як, наприклад, Р.Бойль, вважав номінальні сутності поєднанням простих ідей зовнішнього досвіду, насамперед вторинних якостей, що дає змогу класифікувати предмети за їх зовнішніми ж ознаками. Саме на це вказував пізніше Г.Гегель, вважаючи якісні вияви предметів простішими, первинними в процесі пізнання, а кількісні їх ознаки – значно складнішими й такими, що досліджуються на більш пізньому щаблі пізнавального процесу. Оскільки ж класи, зображені номінальними сутностями, позначаються відповідними йменуваннями, то звідси й походить їх означення в якості номінальних.

Важлива особливість гносеологічної доктрини Дж.Локка – конкретизація абстрактних понять. У результаті добуваються нові, збагачені досвідними даними, інструменти пізнання, що дозволяє перейти до експериментально-математичного природознавства. Б.Кузнєцов зазначає: «Сенсуалізм Локка, що зовсім не зводить пізнання до простої індукції, але такий, що заперечував вроджені ідеї, багато запозичивши у Декарта, Гобса і last not least у самого Ньютона, був однією з передумов заміни суто логічних понять поняттями, що

---

допускають чуттєві аналоги, – заміни, що становила основну тенденцію класичної науки» [1, с.88]. Цікаво, що представники аналітичної філософії кілька століть потому визнають своїми попередниками не лише Дж.Локка, що загалом зрозуміло, а й Р.Декарта [див.: 5]. Отже, між сенсуалізмом Дж.Локка і раціоналізмом Р.Декарта можна провести певні паралелі, тим більше зваживши на аналітичний характер його методологічних пошуків.

Згадана конкретизація не може бути зведена виключно до матеріалістичних тенденцій, хоча, наприклад, Б.Меєровський констатує звичну для радянської критики тезу про філософську систему Дж.Локка як ідейне джерело англійського матеріалізму [див.: 3, с.12]. Звичайно, якщо взяти до уваги, що словесне вираження саме собою є матеріальним утіленням ідеальної думки, то подібні висновки будуть слухними. Та саме з цими вербальними чинниками формування знання пов'язана й значна частка суб'єктивності, невизначеності, неостаточності змістовного оформлення. Тому матеріалізм Дж.Локка, як мінімум, не є послідовним, що є перевагою його сенсуалістичної доктрини.

Цілком інші акценти при дослідженні епістемологічних висновків Дж.Локка ставить сучасний дослідник Р.Тарнас, виявляючи в Локковій теорії пізнання передумови подальшого скептицизму і навіть релятивізму. Причина криється у вже згаданій ненадійності нашого пізнання і, внаслідок цього, відсутності певних гарантій прямої узгодженості цих відчуттів або й розуму з об'єктами зовнішньої реальності: «У процесі пізнання беруть участь три чинники: розум, фізичний об'єкт і сприйняття, або та розумова ідея, яка представляє цей об'єкт. Знання безпосередньо має справу з ідеєю, але не самим об'єктом. Об'єкт людина пізнає лише опосередковано – через ідею. Поза людським сприйняттям перебуває світ рухомих субстанцій; тому неможливо з цілковитою певністю стверджувати, ніби всі ті різноманітні враження від зовнішнього світу, які людина отримує в процесі пізнання, належать самому світові» [6].

Особливо чітко цю позицію скепсису щодо пізнаваності зовнішнього світу засобами людського пізнання задекларував послідовник Дж.Локка – Дж.Берклі, який звів усе мислення до сприйняття. Це ще раз доводить спадкоємність класичного об'єктивістського сенсуалізму і суб'єктивного ідеалізму.

**Висновок.** Отже, епістемологічні висновки Дж.Локка за сферою свого впливу не обмежуються періодом пізнього Нового часу, а стають передумовами подальших методологічних пошуків. Ті мовні процедури опосередкування наукового знання в процесі формування категорій, абстрагування, іменування тощо, які сформульовано Дж.Локком, значною мірою наявні і в сучасній методології. Суб'єктивістські й релятивістські висновки із цих концептуальних детермінант наукового пошуку хоч й не обов'язкові, але цілком доречні в аналізі впливу ідей Дж.Локка на суб'єктивний ідеалізм Нового часу чи некласичну наукову раціональність і її позитивістські кореляти.

#### Література

1. Кузнецов Б.Г. Ньютон /Б.Г.Кузнецов. – М.: Мысль, 1982. – 175 с.
2. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении /Дж. Локк //Сочинения. В 3-х т. – М.: Мысль, 1985. – 621 с.
3. Мееровский Б.В. Английский материализм /Б.В.Мееровский //Английские материалисты XVIII в. Собрание сочинений в 3-х т. – М.: Мысль, 1967. – Т.1. – С. 5-50.
4. Рассел Б. История западной философии /Б.Рассел. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. – 992 с.
5. Современная западная философия. Словарь. – М.: Политиздат, 1991.
6. Тарнас Р. История западного мышления /Р.Тарнас. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – 448 с.

#### Summary

**Kadobny T. Conceptual Reasons of the Establishing of Scientific Knowledge in the J.Lock's Philosophy.** In the article an impact of J.Lock's ideas on the epistemological transformations was investigated. J.Lock represented classical empirical philosophy and science and his conclusions had been realized in the classical and nonclassical periods of philosophy of science. Keywords: epistemology, scientific language, experience, idea, reflection, sensualism.

## РОЛЬ МЕЖІ КРИЗЬ ПРИЗМУ ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ ПОГЛЯДІВ БЛЕЗА ПАСКАЛЯ ТА МИСЛИТЕЛІВ РОМАНТИЗМУ

*Розкриваються філософсько-антропологічні аспекти межі у поглядах Блеза Паскаля та мислителів Романтизму. Проведено паралель поміж паскалівським поняттям Серце і трактуванням представників Романтизму поняття Дух. Висвітлено відмінність поглядів Блеза Паскаля та Романтиків від основного напряму філософського мислення доби Нового часу. З'ясовано роль межі для людини у трактуванні Блеза Паскаля та мислителів Романтизму. Ключові слова: людина, межа, мислення, Розум, Серце, Дух, свобода, творчість.*

**Актуальність.** Дослідження межі в контексті питань людини, її існування не лише пролягає у сфері духовних проблем сучасності, а й залежить від зміни самого ритму людського життя. В сучасному світі людина дедалі частіше стикається з різкими змінами і переходами через межі, які до того вважали непорушними. Для цього процесу постійних бурхливих змін, який зародився у 17-му ст. з початком різкого науково-технічного поступу, на теперішньому етапі характерні особлива динаміка, криза гуманістичних ідеалів, перехід за межі людяності та загострена потреба у більш глибокому розумінні природи людини та проблем її існування. У 20-му ст., коли людство вперше відчуло можливі наслідки необдуманого науково-технічного поступу, проблема межі в людському існуванні стала однією з основних завдяки представникам екзистенційної філософії Карла Ясперса, Жана-Поля Сартра, Мартіна Гайдагера. Вони осмислювали цю проблему крізь поняття пограничної (межової) ситуації. Та питання ролі межі для людського існування потребує подальшої розробки, адже дедалі частіше людство опиняється в ситуації, коли йому необхідно вирішити: переходити чи не переходити моральні межі (наприклад біо-етична проблематика); чи існують межі наукового пізнання (наукові дослідження, проблема подолання кризи); як межа виявляє себе у різних сферах людського існування (людина і економічна, екологічна, ціннісна криза).

Проблема межі закладена вже у самій етимології слова, яке походить в українській мові від старослов'янського слова "межда" – "середина", "границя". Її значення на цей час по суті не змінилося [див.: 2, с.431]. Під поняттям «межа» сьогодні розуміють: лінію, що розділяє дві території (границя); лінію, що розділяє територію держав (кордон); зорову лінію, котра видимо відокремлює щось від чогось (тут, можливо, також у значенні переходу); границя поділу розрізнення певних явищ; обсяг, ступінь чого-небудь; кінець, край чого-небудь (споріднене з розумінням кризи і краху); найвищий вияв чого-небудь [див.: 9, с.165-166]. З цього переліку можна одразу зауважити спектр значення межі в людському житті. Варто виокремити декілька основних сфер, у яких зараз можна розглядати можливий вплив межі та похідного від неї поняття межовості (перебування на межі, або у межовій ситуації) на людську особистість: 1) людина та індивідуальна межа, яку їй необхідно перейти (внутрішня межа). 2) людина існує у перехідній, межовій, кризовій ситуації. 3) людина перебуває на межовій, пограничній території. У наш час проблемою межі в значенні кризи, переходу, розподілу території займається велика когорта вчених із різних галузей гуманітарного знання: філософія, етика, культурологія (регіональна типологія культури), психологія, релігієзнавство, історія. В Україні варто згадати таких дослідників цієї проблематики, як Н.Хамітов, С.Горський, В.Малахов, А.Дахній, Т.Ярошенко.

Водночас перша хвиля науково технічного поступу співвідноситься в історії філософії з періодом Нового часу. В цю добу пануючими у філософії стали раціональний та емпіричний підходи, метою яких було знайти ідеальний і найбільш достовірний метод пізнання. Та поряд із ним існував інший, ірраціональний напрям мислення, для якого людське пізнання було обмежене, незважаючи на всі розумові здібності людини. Одним із найбільш яскравих мислителів, які вперше звернулися до питання межі, що стоїть перед людиною в її житті, став Блез Паскаль. Наприкінці епохи Просвітництва з його ідейною позицією перегукуються погляди мислителів Романтизму.

---

Романтики також виступали опозицією до раціонального підходу, шукаючи інше трактування того, що є визначальним у людському існуванні. Водночас їхні ідеї стали одним із джерел екзистенційної філософської традиції.

З огляду на зазначене, *метою* статті є розкрити значення межі для життя людини та її розвитку в контексті філософії Блеза Паскаля та романтиків.

Б.Паскаль був послідовником картезіанської традиції, та водночас розробив інше сприйняття раціоналізму та проблеми пізнання. Окремі дослідники вважають, що філософ частково розчарувався в раціональному підході. Та він не відмовився від Розуму, лише заперечив його всесильність, обумовлюючи це тим, що не все можна спізнати раціональним шляхом. Паскаль займав певну двояку позицію в розумінні Віри і Розуму, він акцентував на внутрішньому аспекті людини, на тому, що вона не є лише раціональною істотою. Саме він одним із перших виступив проти захоплення строго раціональним підходом до знання та пізнавального процесу, характерного спочатку для мислителів Нового часу [див.: 12, с.2]. Філософ відмовляється від надмірного раціонального абстрагування, адже, на його думку, захоплення пізнанням через лише розумові, раціональні методи веде до абсурдних і нереалістичних результатів. Так він продовжує думку Монтеня про те, що знання людини ніколи не зможуть бути ані довершеними та ідеальними, ані цілковито правильними чи істинними. Щоправда, Монтень вважав, що знання – такі більше результат розумової діяльності, але їх необхідно підтримувати практичним досвідом [див.: 13, с.18]. Натомість Паскаль бачив обмеження розумового пізнання в його нехтуванні такими важливими аспектами людського існування, як віра і смерть. Він наголошував, що не потрібно відкидати реалії життя й відходити у цілковите абстрагування, адже для людини все пізнання відіграє надзвичайно важливу роль у будь-яких його виявах: “Людина, поза сумнівом, створена для того, щоб мислити: у цьому і головне її достоїнство, і головна справа життя, а головний обов’язок у тому, щоб мислити пристойно. І почати їй слід із розмислів про себе саму, про свого творця і про свій кінець” [10, с.125]. Паскаль закликає людину думати про те, що лежить на межі її пізнавальних можливостей, – Бога та про межу людського існування – смерть.

Для досягнення цих “меж” філософ пропонує новий ірраціональний метод пізнання: “Серце має свою рацію, якої не має розум” [10, с.26]. Для нього це був новий закон пізнання – закон Серця. “Серце – це властива людині здатність пізнання надприродних речей” [11]. Водночас, вивівши такий закон, Паскаль частково розширив сприйняття пізнавального процесу, не викидаючи з нього Розум, який для філософа відігравав роль інструменту, що спонукає людину до більш глибокого пізнання. Епоха Паскаля була добою, коли людина мусила переосмислювати та приймати безліч нових відкриттів і досягнень. І якщо представники Просвітництва добавляли в Розумі єдиний вихід для охоплення цих змін, то Паскаль зазирнув глибше в духовні наслідки таких процесів, про що наголошує дослідник Г.Стрельцова [див.: 12, с.178]. Людина почала дедалі швидше змінювати свої уявлення про світ і як істота, не позбавлена емоцій, вона не може позбутися страху перед непізнаваним, яким є, наприклад, Бог або смерть. Заперечення цього страху через дотримання правил раціонального, картезіанського принципу мислення було помилкою, на думку Паскаля. Тому що цей страх і усвідомлення своєї недосконалості є характеристикою людського існування: “Це вічне мовчання безмежності просторів жахає! Людина самотня у Всесвіті, вона закинута в цей чужий їй величезний бездушний світ” [10, с.80]. Цей страх, який людина відчуває, загострюється із наближенням до межі. У 20-му ст. цю думку розвинули екзистенційні філософи, для яких цей страх стане ознакою людського існування.

Та окрім мислення в людини є душа. Паскаль займав позицію, що найбільш повноцінно висвітлює весь спектр взаємодії душі та тіла в людині. Він прийняв відносність світу для того, щоб здійснити свій власний вибір [див.: 5, с.187]. Це привело його до славного Парі Паскаля: якщо ми поставимо на існування Бога, то ризикуємо малим – лише життям теперішнім, та якщо ми приймаємо існування Бога, то виграємо життя вічне та вічне щастя. Він не шукав доказів існування Господа, раціональних чи ірраціональних, адже вважав, що достовірних доказів ніколи не існуватиме, бо ж тоді не буде місця для віри. “Чи віра оглупить тебе? – Припустимо, що так, але що б ти у такому разі втратив?” [11]. Цей вислів підтверджує

---

його особливе бачення розв'язання суперечності Віри і Розуму, їхнього розмежування. Для нього Віра є невід'ємним компонентом, важливим для вдосконалення людини в духовному плані. Вона доповнює Розум, а не заперечує його.

Новаторськими були думки Паскаля й стосовно людини, зокрема його відомий вислів про мислячий очерет: “Людина – це найслабший в природі очерет, але очерет мислячий. Для її знищення не потрібно, щоб озброювався весь світ. Трохи імлі, крапля води – і цього достатньо, щоб її вбити. Але нехай би була розчавлена усім Всесвітом, то й тоді була чимось набагато шляхетнішим, аніж те, що її губить: бо вона знає, що вмирає, і знає ту перевагу, яку має над нею Всесвіт. А світ нічого про це не знає. Тому вся наша гідність полягає в мисленні” [10, с.80]. Філософ одним із перших, ще до виникнення поняття самосвідомості, зважив на те, що головною особливістю людини є усвідомлення того, що з нею відбувається. Людина відокремлює себе від світу крізь розуміння своєї недовершеності та невічності. Водночас, Паскаль підкреслює, що таке розуміння не є виключно раціональним, – що людині потрібно щось більше для того, щоб охопити складні моменти свого існування. Філософ намагається пояснити це через різницю в трактуванні людиною насолоди і горя. Насолода є для людини, на перший погляд, чимось позитивним, але водночас людина трактує надмірну насолоду як щось гріховне. Серце підказує людині, що, незважаючи на всю приємність, яку несуть насолоди, вони ж у надмірності ослаблюють людину, інколи навіть роблять її залежною. Така думка перегукується з поглядами мислителя вже 19-го ст. С.К'єркегора, який також зауважує, що потурання прагненню до насолод закриває людині можливість для розвитку та духовного зростання [див.: 4]. Натомість горе в мисленні людини у Паскаля завжди трактується як щось індивідуальне і водночас благородне, особливо якщо людина зможе його перебороти. Опинившись у стані горя, смутку, відчаю, людина досить часто не знаходить підтримки в іншого. Адже для кожної людини криза, горе, смерть, нещастя дуже індивідуальні, але саме через це вона здатна зрозуміти, що в цьому світі є для неї основним. Тому що людині притаманне Серце, через яке вона може спізнати Любов [див.: 13, с.72]. Саме це дозволяє подолати всі труднощі на її шляху. Тому нехтування просвітниками цього внутрішньо-духовного аспекту величчя людини, було, на думку Б.Паскаля, їх основною помилкою. Адже так вони відкидали надзвичайно важливий метод удосконалення людини та її розвитку. Варто звернути увагу, що таке трактування межі як стимулу розвитку людини перегукується із трактування взаємодії множинності та єдності в культурі Ю.Лотманом. Для нього межа між множинним (явищами культури) і єдністю (структурою культури) є вибухом, який передуює зміні та розвитку культури [див.: 7, с.39].

Б.Паскаль одним із перших висвітлює суперечності, що містяться в людині, а також усі можливі зв'язки, що існують поміж цими суперечностями. Людина поєднує в собі і велич, і мізерність, ангела і демона. Вона – симбіоз того, що раніше було розмежоване. Саме ця позиція Б.Паскаля цінна для нашого дослідження, адже в людині, на його погляд, є широкий спектр можливостей і варіантів розвитку. Отже, в ній не існує межі поміж цими поняттями. Або ж Людина стає втіленням цієї межі. Вона містить межу в собі і лиш обирає поміж сторонами, які ця межа розділяє. Водночас, у своєму вислові про Велич Б.Паскаль стверджує: “Велич не в тому, коли впадаєш у крайнощі, а в тому, щоб торкатись одночасно обох протилежностей та заповнювати проміжок поміж ними” [11]. Пізніше вже інші мислителі розвинули це розуміння специфічного симбіозу людської сутності, яке вивів Б.Паскаль. Але для нас погляди цього мислителя важливі ще й з огляду на те, що він один із перших чітко окреслив антропологічний характер знання, а також співвідніс його з обмеженням, даючи йому певне нове змістове окреслення. Для нього існування людини, вона сама та знання, яким вона оперує, було недовершеним, обмеженим, недосконалим. Але ця недовершеність була лише можливістю для розвитку, адже обидві здібності людини – і її Розум, і Серце – дозволяють їй усвідомлювати свою недосконалість. Саме покладання лише на якийсь один із елементів для Б.Паскаля був передумовою похибки. Об'єднання та вибір межової позиції дозволяє людині розвиватися.

Подальша філософська думка Нового часу розвивалась у дещо іншому руслі, ніж паскалівський симбіоз. Поглибився дуалізм ірраціонального та раціонального, переважно на основі дослідження людської сутності, зокрема її соціальних виявів (Гобс, Локк). У розгляді проблеми морального переважає утилітаристський підхід Юма (як теорії, що вела

---

до гармонізації індивідуальних прагнень людини з прагненнями і потребами загалу) [див.: 3, с.146]. Та частково ця теорія потребувала розвитку, уточнення й доповнення, викликала критику напряму, який виникає паралельно з утилітаризмом, починає та намагається гармонізувати розуміння людини. Стверджуючи, що в людини є дві сутності – егоїстична та соціальна, – цей напрям мислення більше розвинув себе в етичній та естетичній сфері. Його предтечею був, окрім Б.Паскаля, також Ентоні Ешлі Купер Граф Шефтсбері. Він зауважив, що людині притаманні природні нахили, які ведуть до гармонії. Його позиція значно вплинула на формування наступної течії в філософській думці, яка виявила себе й у мистецтві, – романтизмі [див.: 12, с.146-152].

Дехто з дослідників вважає течію романтизму одною з ознак перелому (переходу, зміни, межі) епохи, адже представники цього напряму почали говорити про те, що культура потребує оновлення [див.: 8, с.23]. Романтики намагалися створити новий світ з позиції власного внутрішнього Я. “Поет осягає природу краще ніж розум ученого” [6, с.94], – зазначає Новаліс. Так мислителі намагалися повернутися до природного стану людської сутності: вони вважали, що життя в культурі “готових слів”, де відсутній акт творення, може привести до втрати людиною зв’язку з життям як таким. Найбільш яскраво ця позиція виявилась у трактуванні представниками романтизму етики та релігії. Зокрема, вони відкидали унормований та утилітарний підхід до етики, характерний для філософів Просвітництва. Ті намагалися вивести загальні закони моралі, які б були універсальними для всіх людей. Романтики ж подивилися на цю проблему глибше: “Першим пробудженням моралі є опозиція проти існуючих законів та умовних правил” [6, с.58], – наголошує Ф.Шлегель. Вони зауважують, що саме відчуття супротиву несправедливості існуючого ладу засвідчує індивідуальне ставлення людини до того, що є мораль. Мислителі романтизму започатковують ідею переживання етичного та релігійного досвіду. Це також підтверджує їх опозиційне ставлення до тогочасного світогляду, адже романтики демонструють безперспективність намагань систематизувати світ, а це було основне завдання енциклопедичного підходу просвітників, які намагались універсалізувати будь-яке знання. Зокрема, романтики критикували нівеляцію внутрішньо індивідуального релігійного досвіду [3, с.157]. Якщо Вольтер вважав, що і релігію, й етичне в людині можна пояснити виключно раціонально, як наприклад його пояснення існування Бога в ролі “годинникаря”, – то Ф.Шлегель вважав, що “будь-яке поняття про Бога є порожньою балаканиною. Але ідея Божества є ідеєю всіх ідей” [6, с.60].

Для представників романтизму спроба раціоналізувати і пояснити природу світу видавалась абсурдною, або навіть смішною. Адже у світі є ті речі, які неможливо внести в чітку систему координат. Зокрема, до таких явищ вони відносили свободу. Все це ускладнює сприйняття мислителями релігійного та етичного досвіду, адже, наприклад, для Новаліса “релігія існує там, де свобода стала природою” [6, с.138]. Власне відчуття свободи характеризує, на думку романтиків, релігійне почуття людини. Таке трактування відрізнялося від сприйняття релігії просвітниками, для яких релігія була результатом розумової діяльності людини. Свобода, як забезпечення непередбачуваності й творчості у світі, виокремила та поставила в опозицію філософію романтизму до поглядів Просвітництва. Звичайно, мислителі Просвітництва також осмислювали поняття свободи, зокрема – її ролі у формуванні соціуму. Та для них свобода була явищем, яке потрібно було вкласти у рамки, вона сама стала ідеальним поняттям того, що неможливо було досягнути цілковито в реальному житті [див.: 1].

Натомість романтики стверджували, що зарегламентована свобода Просвітництва обмежувала свободу індивідуальності: “Найбільш чудесним і вічним феноменом, – стверджує Новаліс, – є наше власне існування. Найбільшою таємницею для людини є вона сама” [6, с.107]. Звертаючись до людини, романтики стають предтечею нової парадигми у філософії, яка зосередить свою увагу саме на проблемі людського буття. Крім цього, вони, продовжуючи думку Б.Паскаля, звертаються до духовності людини як до того, що дозволяє осягнути всю складність світу.

Для романтиків “розум – це дух, пов’язаний із тваринним первнем” [6, с.66]. Він виходить з несвідомих страхів людини. Ці страхи вимагають від людини пояснення, чого

---

вона боїться, що веде до винайдення законів, пошуку ідеальної істини та раціоналізації власного буття. Та у людині є Дух, який у романтиків відіграє роль паскалівського поняття Серце. Саме він є тією здатністю, яка дозволяє людині здолати її страхи: “Ніщо інше не є таким досяжним для духа, як нескінченність” [6, с.107]. Тому цей дух потрібно звільнити від обмежень, які на нього наклали мертві універсалізовані закони, адже вони потакають тваринному первню людини: “В людині є тваринні поривання, пов’язані з тваринним первнем ... і духовні поривання, власне моральні, спрямовані на вічне та божественне” [6, с.66]. Таке сприйняття моральності та духовності знов об’єднує мислителів романтизму з поглядами Б.Паскаля, який першим зауважує, що розуміння добра лежить у глибині людської сутності. Обидва ці трактування заперечують раціонально-механістичне трактування людської сутності просвітниками [див.: 1].

Романтики наголошували на поверненні людини до природного буття, до коренів. Це потягло за собою поширення досліджень національних культур, у межах яких найбільше уваги приділялося народній культурі. “Філософія життя не може бути простою наукою розуму, і ще менше наукою безумовною. Адже остання найперше веде до мертвого світу абстракцій, який суперечить життю, і через притаманну розуму діалектичну суперечність ця сфера перетворюється в лабіринт суперечливих поглядів і понять, з якого розум сам зі своїм діалектичним озброєнням ніколи не зможе знайти вихід” [15, с.349]. Романтики першими задають питання, що турбують теперішню постмодерну сучасність: розуміння життя як тексту та створення нової міфології.

Найголовніше для нашого дослідження те, що мислителі романтизму перші піднімають проблему єдності та множинності в культурі. Вони висвітлюють взаємозв’язок нескінченного руху та плюралізму варіантів у світі з безмежністю людської душі. Отже, вони повертають до поліваріантності людської сутності Б.Паскаля, та водночас вони знімають будь-які межі взагалі. Завершенням цієї ідеї романтиків стало розуміння іронії: “В іронії все повинно бути жартом і все має бути серйозним ... Іронія є ясним усвідомленням вічної мінливості, нескінченно повного хаосу” [6, с.60-62], – зауважує Ф. Шлегель. Іронія поєднує в собі цей плюралізм, вона остаточний етап прийняття світу індивідуалістичним Я романтика. Іронія стає моментом об’єднання Я і уявлення, шляхом виходу у світ безмежної свободи. Це важливий момент в уявленнях романтизму, адже симбіоз Я і фантазії (уявлення) опиняється перед світом законів і систематизації, дає відчуття людині її життя на межі цих двох світів. Водночас феномен, утворений Я і уявленням, перебуває завдяки необмеженій свободі в постійному русі, оновленні – це підкреслювало відносний характер людського існування в розумінні романтиків. Мислителі романтизму намагалися наголосити на тому, що людину з усіма її елементами – Я (індивідуальність), свобода, Дух – неможливо замкнути в одній систематизованій раціональній схемі. Якщо вона не усвідомить своєї внутрішньо-суперечливої різноманітності, вона ризикує стикнутись із крахом власного існування: “Людина вкрала лише відчуття своєї богоподібності та нескінченності. І вони як несправедне добро не можуть пригодиться їй, якщо вона не буде розуміти обмеженості власного існування, безслідного зникнення власного буття в незмірній нескінченності” [6, с.139]. Так мислителі романтизму висвітлюють подвійну роль межі в існуванні людини – як того, що обмежує та веде до краху й розчарування, і водночас того, що провокує до змін і розвитку власного Я.

#### **Висновки.**

1. Отже Б.Паскаль і романтики окреслили відмінний від Просвітницького погляд на людину. Вони звернули свій погляд на людину як суб’єкт оцінки. Результатом цього стали їхня співзвучна характеристика людини як не досконалої істоти, яка має обмежені можливості.

2. Для Б.Паскаля виключно раціональне пізнання було обмежене, адже не могло до кінця пояснити вагомих аспектів людського існування, таких як Бог або смерть. Він наголошує на тому, що людина усвідомлює свою недовершеність перед світом і саме в цьому є її велич. Людина для Паскаля не лише істота мисляча, а й істота, яка крім цього має Віру і Серце, те, що виручає її у складності розв’язання таких вагомих питань її існування, як горе, смуток, трагедія, смерть. Окрім цього, саме вони дозволяють їй досягнути Бога. Тобто тоді, коли людина



---

стикається у своєму житті, або намаганні пояснити його, з межами своїх розумових можливостей, їй на допомогу приходить ірраціональний аспект її особистості, пов'язаний з Вірою та Серцем. Водночас сама наявність межі дозволяє людині розкрити її сутність і велич. Тому для мислителя межа – це не від'ємний аспект людського існування, який слід осмислювати не тільки раціонально.

3. Романтики стверджують, що саме людина є основною загадкою, яку треба розгадати. Водночас, для дослідження людини не варто використовувати узагальнюючий, систематизаторський підхід, адже він пропускає найважливіші аспекти людського: індивідуальність, творчість, Дух, іронію, можливість поєднувати протилежне. Мислителі романтизму є захисниками духовності людини, зокрема релігії як її особливого вияву, тому що для них Дух, свобода, природа та індивідуальне переживання втілюють себе в релігійному досвіді, у намаганні досягнути вічне та Божественне. Романтики стверджують, що прагнення людини до подолання межі лежить саме через Віру. Натомість раціональний підхід веде людину до обмеження власного розвитку в тому випадку, коли цей розвиток виходить за межі раціонального чи суперечить йому. Тому Мислителі романтизму, як і Б.Паскаль, акцентували на духовному в людині, адже саме воно, на їхню думку, могло вберегти її від краху та розчарування. Відповідно межа для людини є стимулом для змін і духовного розвитку, а також може бути одною з визначальних ознак людського існування.

#### Література

- 1.Билалов М.И. Философия Нового времени и Просвещения [Электронный ресурс] /М.И.Билалов. – Режим доступа: <http://www.dagphilos.narod.ru/stbil87.htm>
- 2.Етимологічний словник української мови: в 7 т. /[Ін-т. мовознавства ім. О.О.Потебні; редкол. О.С.Мельничук та ін.]. – К.: Наук. Думка, 1983 – Т.3: Кора – М. /[Укл.: Р.В.Болдирєв та ін.]. – 1989.
- 3.Гуревич П.С. Философия человека /П.С.Гуревич. – Ч.2. – М., 2001. – 221 с.
- 4.Кьеркегор С. Наслаждение и долг /С.Кьеркегор. – К.: 1994 – 504 с.
- 5.Лейн Т. Христианские Мислителі /Т. Лейн; [пер. с англ.]. – СПб.: “Мир”, 1997. – 352 с.
- 6.«Литературные манифесты западноевропейских романтиков» /[под ред. А.С.Дмитриева]. – М.: Изд. Моск. университета, 1980. – 639 с.
- 7.Лотман Ю.М. Семиосфера /Ю.М.Лотман. – С.-Петербург: «Искусство-СПБ», 2000. – 704 с.
- 8.Мислителі німецького романтизму /[упоряд. Л.Рудницький, О.Фешовець]. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. – 588 с.
- 9.Новий тлумачний словник української мови /[укладачі: В.Яременко, О.Сліпушко]. – К.: Видавництво “Аконіт” – 2008.
- 10.Паскаль Блез Думки /Блез Паскаль [пер. з фр. А.Перепада, О.Хома]. – К.: Думки. – 2009. – 704 с.
- 11.Паскаль Блез. Мысли [Электронный ресурс] /Б.Паскаль. – Режим доступа: <http://vzms.org/pascal.htm>
- 12.Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура /Г.Я.Стрельцова. – М.: Республика, 1994. – 495 с.
- 13.Татаркевич В. Історія філософії /В.Татаркевич. – Львів Свічадо, 1999. – Т. 2: Філософія Нового часу до 1830 року /[пер. З Пол Я.Саноцький, О.Гірний]. – Львів Свічадо, 1999. – 352 с.
- 14.Философский энциклопедический словарь /[ред.кол.: С.С.Аверенцев, Араб-Огли., Л.Ф.Ильичев]. – 2 изд. – М.: “Советская энциклопедия” 1989. – 815 с.
- 15.Шлегель Ф. Философия жизни /Ф.Шлегель //Эстетика. Философия. Критика. – М.,1983. – Т. 2. – С. 348-350.

#### Summary

**Brylinska B. The Role of Limit Through the Philosophical and Anthropological Views of Blaise Pascal and Romantic Thinkers.** The article is devoted to philosophical and anthropological aspects of the limits through the opinion of Blaise Pascal and thinkers of Romanticism. A parallel between Pascal's notion of Heart and interpretation of Representatives Romantic notion of the Spirit is made. Deals with differences between Blaise Pascal's and romantic's opinions from the mainstream of philosophical thinking of New time. The role of limits for humen in the treatment of Blaise Pascal and thinkers of Romanticism has been highlighted. Keywords: man, limit, thinking, mind, heart, spirit, freedom, creativity.

## ТВОРЧИСТЬ І ТРАДИЦІЯ В ЕПІСТЕМОЛОГІЇ КАРЛА ПОППЕРА

Досліджується вплив таких феноменів антропосфери, як творчість і традиція на зростання наукового знання. З цією метою проаналізовано місце суб'єкта і суб'єктивного знання в епістемологічному вченні Карла Поппера. З'ясовується взаємозв'язок поглядів філософа на творчість з його концепцією трьох світів. Розкривається важливість традиції для примноження культурного багатства та розмаїття загалом і приросту наукового знання зокрема. Підкреслюється важливість критичного переосмислення творчих здобутків попередніх дослідників у побудові нових наукових теорій. Ключові слова: наука, епістемологія, суб'єктивізм, творчість, традиція, раціональність.

Праці Карла Поппера від їхньої появи до нашого часу не втрачають своєї гостроти й **актуальності** для розуміння динамічних процесів у науці. Це дослідження є спробою реабілітувати окремі ідеї цього філософа, правильно розставити акценти у питаннях, які стосуються методологічних і креативних функцій раціоналістичної традиції.

Якщо підходити до вчення Поппера стереотипно, то заголовок цієї статті, на перший погляд, містить певні суперечності. Адже у світлі попперизму, який категорично усував суб'єкт з процесу пізнання, важко говорити про творчість, а тим більше про традицію, оскільки в межах філософської концепції, яка ігнорує суб'єктивні зумовленості, для цих феноменів не знаходиться місця. Проте запропонована назва не така безглузда, як відразу видається. Щоб довести це, ми передусім зосередимо увагу на тих стереотипах, які безпідставно приписують вченню Карла Поппера. Нагадаємо про те, що зазвичай цими стереотипами опускається, уточнимо те, що зазнало викривлення, і в такий спосіб поступово наблизимося до головної **мети** цієї розвідки – розкриття проблеми творчості й традиції у працях відомого філософа.

Об'єктом цього дослідження є епістемологічна спадщина Поппера, зокрема ті моменти, які стосуються суб'єктивних чинників у науковому пізнанні, а його *предметом* – творчість і традиція в їхньому зв'язку з третім світом об'єктивного знання.

Довкола питання присутності суб'єкта в моделі науки, яку репрезентував К. Поппер, а також того, чи спостерігає він суб'єктивну зумовленість розвитку знання і вплив на цей розвиток чинників психологічної та соціологічної природи, нагромадилося багато непорозумінь. Доволі часто стверджується, що Поппер такого впливу не помічає, оскільки процес і загальні засади розвитку науки він аналізує крізь призму вчення про так званий *третій світ об'єктивного змісту мислення*, який начебто розвивається незалежно від світу нашої суб'єктивної свідомості і світу матерії. Проте така думка не є цілком виправданою, оскільки наукова діяльність продукується саме людиною – творцем знання, а наука стає результатом її активності. Тому менш тривіальним є погляд, за яким Поппер цю обставину не лише враховує, а й у своєрідний спосіб акцентує на ній свою увагу. Поппер усвідомлює, що психологічні та соціологічні чинники відіграють у розвитку науки чималу роль, а саме знання, яким володіє людина, безперечно має суб'єктивний відтінок. “Наука здійснює помилки, оскільки є справою людини”, – зауважує Поппер [2, с.448], і робить цю помилковість провідним мотивом своєї фаллібілістичної філософії науки.

Однак чи має об'єктивний вимір створюване людиною знання, яке позначене тавром суб'єктивності? Поппер відповідає ствердно, адже наш пізнавальний досвід артикулюється завдяки мові, і в такий спосіб об'єктивується, а результатом цього процесу є *знання в об'єктивному розумінні*. Саме його, на відміну від *знання в суб'єктивному розумінні*, повинен досліджувати філософ, використовуючи логічні засоби. Сфера епістемології, за Поппером, має обмежуватися вивченням третього світу, тобто дослідженням знання в об'єктивному розумінні: теорій, гіпотез, аргументів, проблем і т.ін. За таких обставин не може йтися про знання, яке функціонує в чийсь свідомості, себто про суб'єктивне знання. Поппер хоче зауважити, що не все важливе в науці можна звести до суб'єктивного виміру. Його розуміння науки репрезентується, зокрема, такими словами: “Будь-яка наукова діяльність спрямована на

---

зростання й збагачення об'єктивного знання. А ми – це робітники, які роблять свій внесок у розвиток об'єктивного знання, немов каменярі, що зводять собор” [1, с.122].

Однак, не можна принципово стверджувати, що, за Поппером, психологічні чи соціологічні чинники не мають особливого значення для розвитку науки. Навпаки, саме тому, що Поппер усвідомлює їхню роль у цьому процесі, він переконаний, що наука може бути предметом вивчення різних дисциплін, зокрема психології та соціології наукового знання, які досліджують вищезгадані чинники. Натомість в епістемології не має місця для таких досліджень, оскільки вона, на думку Поппера, має послідовно позбуватися будь-яких суб'єктивних впливів. Але така контрверсійність Попперівської ідеї епістемології не змінює того факту, що теза про відсутність суб'єкта в його картині науки є просто хибною [див.: 5]. Тому варто ближче познайомитись із ситуацією присутності “людського чинника” в тому баченні науки, яке запропонував Поппер. Адже він не тільки констатує цю присутність на індивідуальному та суспільному рівнях формування наукового знання, а й приписує вказаному чинникові неабияке значення.

Поппер задається питанням: чи може бути творцем науки людина, позбавлена спілкування із зовнішнім світом, на кшталт Робінзона Крузо, і відповідає: ні. Свою відповідь він пояснює тим, що окремі важливі аспекти науки за подібних обставин не можуть бути реалізовані. Наприклад, наукова активність такого дослідника не піддається незалежному критичному аналізу, і, як зазначає Поппер, “ніхто не допомагає йому позбутися цієї дивовижної сліпоти, яка виникає під дією того, що більшість таких результатів отримано за допомогою порівняно невдалих підходів” [2, с.254]. Поппер особливо наголошує на тому, що будь-яка запропонована наукова теорія залежить не тільки від уже проведених експериментів, а й від наших уявлень, поглядів, переконань, інколи – від стереотипів, які часто функціонують неусвідомлено. Але він одразу ж пояснює, що в умовах цієї “сліпоти” науковець не може бути абсолютно об'єктивним, і не здатен критично переосмислити свою власну концепцію. Звідси випливає важливість критики, що здійснюється іншими науковцями та спрямовується на виправлення (принаймні часткове) помилок у побудові наукової теорії [див.: 4, с.218].

Згідно з методологією, запропонованою Поппером, усе в науці підлягає критиці, навіть ті теорії, за якими стоять найбільші авторитети, а досвід чи експеримент, на який посилаються люди науки, повинні характеризуватись інтерсуб'єктивною доступністю. Упродовж історії становлення науки як суспільного феномену сформувалися також інституції, які стоять на варті наукового об'єктивізму: лабораторії, наукові журнали, конгреси тощо. Ці чинники, переконаний Поппер, забезпечують об'єктивність науки, оскільки вона не є результатом турботи окремих учених, а результатом суспільного чи публічного характеру наукового методу. Тому безсторонність цих учених, зазначає Поппер, “є не джерелом, а швидше результатом соціально чи інституційно організованої об'єктивності науки” [2, с.254].

Варто звернути увагу на ширший контекст цих поглядів. Поппер завжди залишався палким супротивником релятивізму, яким у той або той спосіб мусить бути позначена наука “робінзонів”. Протиотрутою тут, на його думку, повинні слугувати взаємодія між ученими і вихід за межі індивідуальної свідомості. Проте актуальним залишається питання: як пояснити в дусі попперизму смисл цього принципу інтерсуб'єктивності, що є обов'язковим для людей науки?

У пошуку пояснень потрібно виходити з аналізу об'єктів третього світу навіть тоді, коли нашою метою є дослідження того, що має місце у другому світі нашої суб'єктивної свідомості – такий постулат запропонував Поппер при формуванні своєї концепції трьох світів. Завдяки цій концепції об'єктивність науки отримала остаточне обґрунтування. Адже поза сферою суб'єкта, світом індивідуальної чи колективної свідомості та всіляких суб'єктивних чинників, існує універсум об'єктивного змісту зі значним ступенем автономії. Отже, займаючись наукою, ми не функціонуємо виключно у світі індивідуальної чи колективної свідомості, але сягаємо цього універсуму і співвідносимося з об'єктивним змістом. Це дозволяє засвоювати критичну настанову щодо власних переконань, іншим – бути учасниками критичного дискурсу, і, зрештою, брати спільну участь у грі між третім світом об'єктивного знання та другим світом нашої суб'єктивної свідомості, у грі, результатом якої є весь інтелектуальний доробок людства [див.: 6, с.180].

---

Концепція трьох світів набула у Поппера фундаментального значення і стала підставою інтерпретації багатьох різних, традиційних філософських проблем, а також синтетичного їх аналізу. Пригадаймо: поряд зі світом фізичних об'єктів і станів він вирізняє другий світ – світ суб'єктивних станів нашої свідомості, а також нашого знання, зі всіма його суб'єктивними відношеннями. Дослідження цього світу вимагає своєрідних емпіричних методів, які є властивими таким дисциплінам, як психологія чи соціологія. Крім цього світу об'єктивного змісту людського мислення існує третій світ потенціальності, *інтелігібельний* світ можливого змісту мислення, теорій, проблем, аргументів як таких. Тут знаходиться знання в об'єктивному розумінні, тобто таке, яке міститься в наукових здобутках, у літературних працях і у витворах мистецтва.

Коли ми вириваємо з контексту проект епістемології без пізнавального суб'єкта, то здається, що Поппер нехтує активністю суб'єкта і не враховує його значення у пізнанні. У ширшому контексті стає зрозуміло, що він експонує роль суб'єкта виключно як творчу одиницю. Але це не все: перш ніж ми торкнемося цього питання, звернімо увагу на ту роль, яку Поппер відвів другому світу в своїй епістемології. Йдеться про те, що філософ не лише протиставляв усі три світи для того, щоб сфокусуватися виключно на третьому, а й присвятив достатньо уваги зв'язкам між ними, а також особливому значенню, яким наділений у цьому відношенні другий світ. Поппер так описує його посередницьку функцію: “Другий світ, світ суб'єктивного і особистого досвіду, взаємодіє з кожним із двох інших світів. Перший світ і третій світ не можуть взаємодіяти між собою безпосередньо...”, і трохи далі: “Мені здається, що саме таке співвідношення між трьома світами є найістотнішим: другий світ є посередником між першим і третім” [1, с.154-155]. Ця функція уможливила, наприклад, технологічне перетворення першого світу завдяки використанню теорії інтелігібельних ідей третього світу. Також завдяки цьому посередництву наш технологічний досвід може побічно формувати третій світ на рівні гіпотез, аргументів і проблем як таких. Звернімо особливу увагу на таку обставину: хоча Поппер як епістемолог визнавав примат третього світу, проте, саме ті функції, які реалізуються виключно в межах другого світу, він називав знаковими для розвитку науки. По-перше, це артикуляція наших ідей завдяки нашій мові, а, по-друге, це сам факт розуміння об'єктів третього світу, схоплення інтелігібельних “мешканців” третього світу з метою їх подальшого аналізу.

Ще однією досліджуваною Поппером проблемою, котра свідчить про присутність у його концепції того, що коротко можна назвати “людським чинником”, є сфера творчості. І коли Поппер говорить про третій світ, який в розвитку наукового пізнання передусім, але також і в розвитку мистецтва і творчості взагалі відіграє фундаментальну роль, то він стверджує, що цей світ був створений саме людиною. Як ми знаємо, вчення про інтелігібельний світ мав в історії філософії своїх попередників – згадати хоча б Платона чи Фреге, проте, жоден з них не зробив людину творцем цього світу. Поппер пішов іншим шляхом: він позбавив третій світ трансцендентного, надлюдського виміру, і водночас наділив людину часткою сили Великого Творця.

Ідею людини-творця третього світу в епістемологічній концепції Поппера можна розглядати у двох перспективах: історичній та індивідуально-творчій. Історична перспектива змушує Поппера звертатися до теорії еволюції, щоб пояснити, що генеза третього світу мала визначальне значення для подальшої долі людства. Він пояснює, що спочатку з неживої матерії постало біологічне життя, щоб призвести до виникнення людини, а відтак розвинулась і мова з тими функціями, які є, власне, людськими: *deskриптивною* та *аргументативною*. Цей факт, за висловленою Поппером гіпотезою, мав переломне значення, оскільки “формулювання теорії певною мовою дозволяє нам критикувати й елімінувати їх, не елімінуючи роду (*race*), який є їхнім носієм” [1, с.75]. Завдяки тому ж мовному формулюванню наші теорії підлягають об'єктивації, доповнюючи при цьому третій світ. І хоча цей світ постає завдяки людській діяльності, проте, він є реальним і відносно автономним, а значна його частина, як зауважує Поппер – це “незапланований продукт людських дій”. Бо з моменту створення теорії, “вони відразу пропонують нові, непередбачувані й несподівані проблеми – автономні проблеми, проблеми, які ще потрібно відкрити” [1, с.159-160]. Відтак ми знову створюємо теорії, які ті проблеми повинні розв'язати. У такий спосіб ми наблизилися до другої перспективи, про яку

---

ми згадували – індивідуально-творчої. Оскільки ми є не лише генетично творцями третього світу, то кожен з нас може цей світ збагачувати і доповнювати, створюючи нові теорії, поезію, літературу, твори мистецтва. Тут “завжди знайдеться місце для індивідуальної, оригінальної творчості” [1, с.161], – говорить філософ.

Вже у “Логіці наукового відкриття” Поппер наголошував на тому, що жоден логічний механізм не впливає на формування нових концепцій. За Попером, не існує такого незаперечного базису, на який можна було б опертись у побудові теорії, чи такого методу, який би допомагав нам у цій справі. Наперекір оптимістам, які вірять в існування методів відкриття, Поппер вважає, що теорії виникають завдяки творчим зусиллям людини. Натомість метод виявляється придатним лише в процесі критичного аналізу вже існуючих теорій.

У пізніших працях Поппера ідея евристичного пошуку, якому не сприяє жоден логічний механізм, також відіграє важливу роль. Багато дослідників вважає, що ключем до розуміння творчості є осягнення внутрішнього світу творчої людини, її суб’єктивних переживань і досвіду. Вони сприймають креативність як вияв цих внутрішніх станів, і намагаються зрозуміти причинові зв’язки, з яких безпосередньо випливає творча діяльність. Поппер таку позицію критикує, оскільки вважає, що ми дізнаємося більше про творчий процес тоді, коли досліджуємо сам результат творчих зусиль, тобто об’єкт третього світу, ніж тоді, коли ми аналізуємо лише творчий процес. Іншими словами, за концепцією Поппера, феномен творчості розуміється передусім у перспективі третього світу, а не світу суб’єктивної свідомості.

Цей факт поєднується з переконанням про непересічне значення третього світу для творчості. Хоча цей світ є творінням людини, однак він характеризується значним ступенем автономії і може зворотно на нас впливати. “Його вплив на кожного з нас, навіть на найоригінальніших творчих мислителів, значно перевершує вплив, який кожен з нас може справити на нього”, – пише Поппер, – і додає значущі слова: “ми завжди майже усім завдячуємо нашим попередникам і *традиції, яку вони створили* (курсив мій. – І.Д.)” [1, с.146]. Якщо ж поцікавитися, що значить “усе” у вищезгаданій цитаті, Поппер відповість, що йдеться про раціональність, практику критичного й самокритичного способів мислення, а також пов’язані з ними тенденції.

Проте залишається загадкою те, у який спосіб реалізується згаданий вплив третього світу на сам творчий акт або на те, що вперше створюється? Швидше зрозумілим є зворотне співвідношення, тобто те, коли ми своєю науковою чи художньою творчістю збагачуємо третій світ. Зрозумілим, тому що вся наша творча активність зорієнтована на збагачення цього світу. Діяльність науковця поповнює об’єктивне знання, а творчість митця – третій світ художніх або музичних творів. Отже, в цьому розумінні третій світ є метою творчої активності. Водночас те, що знайшло вже своє місце у третьому світі, “бере участь” у процесі творення. Вже створена річ, тобто така, що об’єктивувалася та володіє самостійним, незалежним від творця існуванням, перебуває в третьому світі наукових або мистецьких артефактів і, зі свого боку, впливає на творчу особистість. Завдяки цьому відбувається взаємовплив, взаємообмін і взаємозв’язок між цими чинниками та їх своєрідне співвідношення: *the give and take* – як його визначає Поппер – що уможливорює самотрансцендентність (self-transcendence) суб’єкта творчості, його вихід за горизонт суб’єктивних обмежень [1, с.147].

Дуже відомим і часто цитованим є вислів Ньютона, за яким ми можемо бачити далі, тому що стоїмо на плечах велетнів. До цих слів звертається й Поппер, який пише: “якщо ми хочемо, щоб у науці реалізовувався поступ, то ми повинні стати на плечі наших попередників і продовжувати успадковану традицію” [8, с.222]. У цьому висловленні виявляється характерна ознака епістемології Поппера, яка полягає в переконанні у винятковому значенні традиції для наукової діяльності. Традиція формує простір, у межах якого з’являється щось нове, крім цього вона є таким способом, етосом міркування, що передбачає і продукує творчу активність, завдяки якій і реалізується науковий поступ.

Такий погляд може викликати певні сумніви, оскільки він порушує поширені, стереотипні уявлення. Торкнімося спершу тих сумнівів, які легше розв’язати. Наприклад, автентична творчість зазвичай розуміється як *creatio ex nihilo*. Проте, якщо й надалі

---

послідовно погоджуватися з наведеною позицією філософа, то личить відмовитися від такого тлумачення творчості. Адже Поппер вважає, що будь-яка нова творча ініціатива завжди вкорінена в традиції, репрезентує своєрідний зв'язок із нею. Від традиції, наприклад, залежать проблеми, які постають перед творцем нової теорії, і які він повинен розв'язати у кращий спосіб, ніж це робила попередня теорія. Окрім цього автор теорії повинен запропонувати критерії цього “кращого способу” чи норми, яким нова, вдосконалена теорія мусить відповідати, аби справді набути наукової ваги.

Отже, всупереч поширеній концепції, яка пропонує вважати творчим лише те, що є абсолютно новим або оригінальним, Поппер воліє послуговуватись іншим розумінням творчості – яке демонструє своєрідне ставлення до традиції. Проте з цим легше погодитися, коли ми маємо справу з наукою, ніж тоді, коли йдеться про мистецтво. І справді, Поппер звертає увагу на те, що в науці ми ніколи не починаємо з нульової позначки, а критичний метод потрібно вже до чогось застосовувати. Понад те, в науці ми можемо вчитися на наших помилках, а недоліки старої теорії й усвідомлення того, що ми хочемо досягти завдяки новим ідеям, мають неабияке значення для подальшого поступу наукової думки. Однак чи можна стверджувати, що подібне трапляється і в мистецтві?

Сам Поппер присвячує мистецтву небагато уваги, але це роблять інші представники цього напрямку. Наприклад, Ларрі Бріскмен доводить, що сама кваліфікація творів мистецтва (а також наукових даних) вимагає використання певних стандартів і завжди пов'язана з оцінкою. Він стверджує, що творчий характер тих або тих досягнень можна визначити тільки через співвіднесення їх із попередніми результатами мистецької чи відповідно – наукової діяльності. Такі критерії, як новизна чи оригінальність вимагають, – на думку Бріскмена, – звернення до традиції, оскільки перед нами постає закономірне питання: стосовно чого можна вважати новим і оригінальним певний витвір або винахід? Тобто традиція постає певною системою координат креативності та формує загальне тло творчого процесу [див.: 3, с.148].

Втім, участь окремих стандартів і попередніх напрацювань у творчій роботі справляє враження, що вона не є самодостатнім, вільним заняттям, але підлягає своєрідному, еластичному контролю. Проте присутність цих стандартів або вимог, які пропонує традиція, настільки “м'яка”, що її можна не помітити, коли йдеться про створення мистецького чи наукового продукту.

З вищезазначеним пов'язаний черговий сумнів: чи не є суперечливим елементом епістемології Поппера твердження, яке пов'язане зі спробою узгодження орієнтації на розширення й продовження традиції з ідеєю творчої діяльності? Задля пояснення варто зауважити, що прихильники попперизму мають на увазі особливий вид продовження традиції, а саме через критичний аналіз. Важливість критичного методу полягає, між іншим, у тому, що його можна застосовувати до будь-яких фактів і явищ, і передусім до наявних стандартів мислення та поведінки. Тобто ці стандарти також можуть ставати предметом критичного аналізу, подібно до творчості, яка репрезентує їх утілення. Відтак вони зазнають певних змін, але ці перетворення не бурхливі, а поступові та еволюційні. Радикальна втеча від стандартів, за допомогою яких формується сьогодення мистецтва, є неможливою, – поясняє Поппер, – навіть якщо декларуються такі наміри, адже мистецтво є мистецтвом саме з огляду на ці стандарти, а “творча людина, яка виявляє ненависть до всіх старих стандартів, не може вважатися справжнім митцем” [7, с.1179]. Але брак віри у стійкість яких-небудь елементів нашого культурного спадку не свідчить про недооцінку його важливої ролі. Тому Поппер пише: “Якщо немає чогось, що можна змінити або модифікувати, то ми нічого не доб'ємося і зайдемо у глухий кут” [8, с.223].

Хоча ми бачимо, що Поппер приділяє чимало уваги традиції, проте варто погодитися з думкою, що це поняття недостатньо окреслене в його працях. Сам Поппер, виправдовуючись, пише, що традиція – це соціологічне явище, тому такий самий характер повинна мати теорія, яка пояснює її генезис і функції. У статті під заголовком “До раціональної теорії традиції” ми знаходимо нарис головних ідей, яким, на думку Поппера, така теорія має відповідати [див.: 8].

---

Але звернімо увагу передусім на обставину, що спрямована на подолання опозиції “раціональність – традиція”. Звісно, традиція завжди була важливим фактором формування етосу мислення, але це не означає, що ми повинні по-особливому ставитися до неї, – стверджує Поппер, – як до чогось надзвичайно цінного. Тому ми не знаходимо у його працях якогось своєрідного розуміння традиції; навпаки, він переконаний, що традиція повинна зазнавати критичного аналізу так само, як і будь-яке інше знання чи досвід. У цьому випадку йдеться про переосмислення її впливу на людей та їхню діяльність, оскільки цей вплив може бути як корисним, так і шкідливим [див.: 2, с.261]. Ми бачимо, що Поппер відмовляється тлумачити традицію як те, що не підлягає критиці та функціонує поза сферою раціональності.

Теза про критичну оцінку традиції уможливорює вирізнення тієї, знайомство з якою виявилось успішним, або вплив якої, інакше кажучи, став корисним. Через те Поппер виокремлює одну особливу традицію, що походить від давньогрецьких філософів Фалеса й Анаксимена, і захищає її цінність. Тому що, – як написав Поппер у своїй статті “Назад до досократиків”, – “раціоналістична традиція критичного аналізу репрезентує єдиний доступний спосіб збільшення нашого знання – знання, яке має гіпотетичну природу і спирається на припущення. Іншого шляху не існує” [9, с.258].

**Висновок.** Отже, ми бачимо, що вчення про творчість і традицію не є чужим або суперечливим елементом в епістемологічних поглядах Карла Поппера, а навпаки – логічно впливає з усвідомлення ним місця суб’єкта в науковому пізнанні та органічно вплетена в його концепцію трьох світів. Творчість, і особливо її науковий вимір, на переконання Поппера, не може бути лише похідною функцією нашої свідомості, але повинна також залежати від традиції, тобто від знання, яке акумулюється в третьому світі об’єктивного змісту мислення й позитивно впливає на митців і науковців. Щоб така взаємодія з третім світом була максимально сприятливою та ефективною, все, що використовує творча людина з цього світу, має піддаватися критичному аналізу та переосмислюватись у процесі становлення нового знання.

#### Література

1. Поппер К.Р. Объективное знание. Эволюционный подход. Пер. с англ. Д.Г.Лахути /К.Р.Поппер – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 384 с.
2. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т.2. Пер. с англ. под ред. В.И.Садовского /К.Р.Поппер – М.: Феникс, 1992. – 528 с.
3. Briskman L. Creative product and creative process in science and art /L.Briskman; // The concept of creativity in science and art /D.Dutton, M.Krausz (eds.). – Boston, 1981. – 135-162 pp.
4. Jurdant B. Popper entre la science et les scientifiques /B.Jurdant; // Karl Popper et la science d’aujourd’hui. – Paris: Aubier, 1989. – 211-227 pp.
5. Musgrave A.E. The objectivism of Popper’s epistemology / A.E.Musgrave; // The philosophy of Karl Popper. Book I /P.A.Schilpp (ed.). – La Salle, Ill.: Open Court, 1974. – 560-596 pp.
6. O’Hear A. Karl Popper /A.O’Hear – London: Routledge, 1982. – 219 p.
7. Popper K.R. Gombich on situational logic and periods and fashion in art / K.R.Popper; // The philosophy of Karl Popper. Book II /P.A.Schilpp (ed.). – La Salle, Ill.: Open Court, 1974. – 1174-1180 pp.
8. Popper K.R. Ku racjonalnej teorii tradycji /K.R.Popper; // Popper K.R. Droga do wiedzy. Domysły i refutacje. – Warszawa: PWN, 1999. – s. 208-232.
9. Popper K.R. Z powrotem do presokratyków /K.R.Popper; // Popper K.R. Droga do wiedzy. Domysły i refutacje. – Warszawa: PWN, 1999. – s. 233-260.

#### Summary

**Dutkovsky I. The Creativity and Tradition in the Epistemology of Karl Popper.** The article examines the impact of such anthroposphere’s phenomena as creativity and tradition in the growth of scientific knowledge. For this purpose it examines the place of the subject and subjective knowledge in the epistemological doctrine of Karl Popper. The article clarifies the relationship between the philosopher’s teaching about creativity and his concept of three worlds. It reveals the importance of tradition for increase of cultural wealth and diversity in general and the growth of scientific knowledge in particular. The article shows the necessity of a critical rethinking of the preceding creative achievements in the construction of new scientific theories. Keywords: science, epistemology, subjectivity, creativity, tradition, rationality.

## РЕТРОСПЕКТИВНИЙ АНАЛІЗ ІСТОРІЇ РОЗВИТКУ ПРИНЦИПУ КОСМОПОЛІТИЗМУ

*Здійснено спробу проаналізувати історію розвитку принципу космополітизму від зародження до сьогодення. Прослідковано шлях досліджуваного феномену та визначено його особливості в різні часи. Ключові слова:* космополітизм, космополіт, світове громадянство, Космополіс.

Сьогодні «космополітизм» дедалі більше стає популярним серед молоді та діячів різних сфер. Як явище він є неоднозначним і для багатьох незрозумілим. Складається враження, ніби космополітизм став надбанням ХХ сторіччя, яке спочатку було «лейблом» розвинених країн, а після розвалу Радянського союзу почало ширитися світом разом із вестернізацією пострадянського простору. Однак ідея космополітизму стара як світ. Переживаючи своє народження, розвиток, розквіт і занепад з новим відродженням його концепція супроводжувала людство в усі епохи, трансформувалась у відповідь на вимоги часу та вдосконалювалася, крокуючи поряд із прогресом. Ані тисячоліття плину думки, ні спроби маніпулювання й наклепу, ідея космополітизму зберегла свої основні благородні засади.

Дослідженню принципу космополітизму присвячено праці багатьох науковців усіх часів. Сьогодні в цьому напрямі серед інших працюють Д.Арчібугі, У.Бек, Ж.Дерріда, М.Нассбаум, Д.Хелд, Б.Межуєв, В.Фрейхоф. Генезу космополітичного світогляду крізь історію досліджували І.Браун, Х.Харріс, Д.Хітер, Дж.Молес, Т.Шлерет, Ст.Тулмін та інші.

**Метою** статті є аналіз історії принципу космополітизму від «початку часів» до сьогодення, що дозволить крізь призму становлення та розвитку скласти повнішу концепцію досліджуваного феномену.

Ідея космополітизму виникає в часи масових міграцій, коли люди мандрували «іншими світами», взаємодіючи з представниками інших культур, створюючи з ними нові держави. Разом з уявленнями про світ, руйнувалась й система цінностей. Перемагаючи горизонт, людина пізнавала глобальність і велич світу, разом з тим народжувалося почуття приналежності до єдиного цілого людства. Це було в античний «осьовий час» – час розпаду традиційного світового порядку та виникнення світових релігій і філософських вчень, які розкривали людям, що є істинне Благо. Це був час виникнення першого Космополісу, громадянами якого ставали люди, які обставинами були вирвані зі свого звичайного способу життя. Саме в ці часи народжуються два види космополітизму, дві ідеї, дві апології – нескінченного мандрівництва та єдиного людства [див.: 1].

Отже космополітизм як світогляд виник в античному світі. Так, можна згадати відомий вислів великого Сократа: «Я не Афінянин і не Грек, а громадянин світу». За свідченнями окремих авторів, саме поняття «космополіт» уперше було озвучене Діогеном Синопським. Зенон з Кітіону, засновник школи стоїків, розглядав космополітичний ідеал як суспільну форму, яка б зробила можливим життя кожної людини за єдиним світовим законом. Стоїки казали, що людське буття «відбувається в двох суспільствах – локальне суспільство нашого народження, та суспільство людського співіснування та діяльності». Гієроклій Стоїк розвинув цю думку в «моделі концентричних кіл», за якою буття людини представлене трьома концентричними колами: перше – це сама людина, друге – найближча родина, третє – віддалена родина, далі локальна група, громадяни міста, громадяни країни, й останнє – людство. Завдання світових громадян полягає в концентрації кола довкола центру так, щоб «зробити буття всіх людей як співгромадян одного міста тощо» [2]. Ідеї космополітизму також мають місце й у софістів (Антифонт, Гіппій). Космополітизм школи кіренаїків виражався формулою “Ubi bene, ibi patrio” (“Де добре, там і батьківщина”).

Пошуки у площині космополітизму здійснювали й християнські апологети Оріген і Тертулліан. «Для нас немає справ більш чужих, аніж справи державні», «для всіх тільки одна держава – Світ» [3, с.18]. Космополіт античності, це людина цілісна, необмежена кордонами



---

полісу, вільна в своїх думках і діях. У релігійній думці Середньовіччя ідею космополітизму розвивали Св.Павло та Бл.Августин. Космополіт епохи середньовіччя обоженювався, оскільки був громадянином світу не людського, а Божого.

В епоху Відродження ідеї суспільного устрою також були пронизані духом космополітизму. Вони широко представлені в працях таких відомих гуманістів, як Е.Роттердамський, Вівес, Т.Мор, Ш.Монтень, Данте, Т.Кампанелла. Крокуючи з епохою, космополіт Відродження звільняється від «пут праведності», він – мандрівник і авантюрист, людина, яка шукає, мислить.

Епосі Просвітництва характерний абстрактно-гуманістичний ідеал світового громадянства (Г.Лессінг, І.Гьоте, Ф.Шиллер, І.Кант, І.Фіхте). Особливого значення для розвитку космополітичних ідей набувало визнання природних прав і свобод людини. Гуманістичні ідеали, які базувалися на єдності людської природи, вимагали звільнення людини від ярма держави [див.: 4]. Тут космополітизм є ознакою світськості. Гійом Постель наново винаходить термін «космополітизм», вкладаючи в нього не небесне, а земне значення, визначаючи *orbis terrarum concordia* (єдиний всесвіт) як наднаціональне та позарелігійне братерство людей, засноване на вільному виборі кожного [див.: 5, с.31].

З кінця XVI ст. та упродовж усього XVII ст. космополіти звільнялися від традиційних релігійних обмежень, проникалися відчуттям універсальності, яке в той час включало в себе і герметизм. Космополіти цього часу більше не відчували тиску конфесійних або релігійних меж – вони відчували свою приналежність до вищої космічної спільноти, поєднаної знаннями. Вплив герметизму пояснює тісні зв'язки космополітизму з масонством та ілюмінізмом у XVIII ст. Масонські ложі були об'єднаннями космополітів свого часу, адже в масонстві весь світ представляється одним великим братерством, а нації – сім'ями («Масонська ліра», 1763). У працях таких мислителів, як Монтеск'є та Вольтер знаходимо «Республіку-Європу», поділену на держави-провінції («Століття Людовіка XIV») [див.: 5, с.32].

У XVIII ст. космополітизм став філософією, станом душі, способом мислення, стилем життя, габітусом, і, що особливо важливо, формою самоідентифікації культурних еліт Просвітництва [див.: 5, с.31]. У цей період з'являється ціла низка творів-проектів вічного миру: «*Querela pacis*» Е.Роттердамського, «Новий Кінеад» Е.Крюсе, «Проект встановлення вічного миру між християнськими монархами» абата де Сен-П'єра, «План загального та вічного миру» Дж.Бентама, «Про вічний мир» І.Канта. Ці твори засновувалися на неогуманістичному космополітизмі, який мав досить сильний політичний характер, у них проступав оптимізм і віра в людство. Понад те, у цих творах пропонуються проекти установ світового порядку, які цілком імовірно стали праобразами сучасних світових структур. І.Кант, визнаний ідеологом космополітизму, крім трактату «Про вічний мир» і моральний імператив (який, зокрема, є центральним концептом досліджуваного світогляду) вважав «космополітичний стан» (*weltbürgerliche Zustand*) природним станом людини і бачив у ньому вінець людської історії. За І.Кантом основою світу постають правова держава і категоричний моральний імператив, який постає базисом для морального вдосконалення громадян за принципом «чини так, як ти хотів би, щоб інші чинили стосовно тебе». І.Кант іменує цей принцип «золотим правилом моральності». Він добирає в ньому універсальний засіб організації суспільства. Саме так людина може опанувати свою природу [див.: 6, с.323].

З початку XVIII ст. поняття «космополіт», «космополітизм» і їх синоніми почали ширитися Європою. Дедалі більше праць про «громадянина світу» виходили з-під пера майстрів. Космополітизм став здаватись єдиним принципом для розв'язання всіх проблем: прийнятним у філософському плані, неминучим – у духовному, успішним – в інтелектуальному, багатообіцяючим – у плані політики і плідним – у плані культури. Він розкривав перед суспільством увесь світ, а не лише його європейську частину. Він сприймався як знак нової свободи й емансипації особистості, яка досліджує світ довкола себе, відкриває простір без меж і сама відкривається для інших культур та інших людей. Упродовж усього сторіччя космополітизм балансував між відкритістю світу та внутрішньою самореалізацією, між цікавістю до «іншого» й утвердженням нової ідентичності – всесвітньої. Головними

---

засадами тут були спільна духовна позиція, універсалістський менталітет і стиль життя, який перемагає національні відмінності.

З другої чверті XVIII ст. він стає надбанням широких мас. Великими космополітами цього періоду називають Вольтера, Гьоте, Б.Франкліна, принца де Ліня, Ф.Галіані, М.Грімм, Дідро, Ф.Альгаротті. У цей період формуються два соціальних середовища. Авангардом просвітницького космополітизму стають філософи, літератори, діячі науки та культури. Їх лідерами були Вольтер і Руссо. Тут космополітизм – ознака просвітленої інтелектуальної еліти. Їх ключові категорії – «розум», «людяність», «терпимість», «благодійність», «суспільна користь» – наднаціональні категорії, покликані змінити цінності занепадаючого християнства. Німецькі поети Міліус, Хагедорн, Вітгоф до цього кола додають також рівність громадян, особисту свободу та критичний погляд на власну культуру. Та без переходу в політичну площину космополітизм філософів мав би винятково декларативний характер. Саме політизація була необхідною умовою для поширення та проникнення його в еліти XVIII ст., для затвердження космополітизму як стилю життя. Зіткнення універсалізму філософських ідей і закритість національних культур спонукало до роздумів про міжлюдські взаємини, про загальні цінності та політичні прагнення. У цей період поняття «нація» дістає новий якісний характер. Вольтер у статті «Батьківщина» в своєму «Філософському словнику» зазначає: «Сумно, якщо для того, щоб стати істинним патріотом, доводиться бути ворогом усього людства», і доходить висновку: «Громадянином світу може вважатися лише той, хто бажає, щоб його батьківщина була ні більшою й не меншою, ні багатшою й не біднішою, ніж вона є зараз» («Dictionnaire philosophique», 1764). Шевальє де Жокур, продовжуючи ідею Вольтера, казав: «Найкращий рід патріотизму – той, за якого людина настільки проникається правами людського роду, що дотримується їх стосовно всіх народів на землі». Руссо у свою чергу в «Роздумах про виникнення та засади нерівності між людьми» (1755) підносив «великі всесвітні душі, котрі долають уявні перепони, які розділяють народи, й за прикладом Великої істоти, що створила їх, огортають своїми добрими діями весь людський рід». Мандрівки, спілкування, листування, шлюби – це засоби, за допомогою яких соціокультурний універсалізм ефективно руйнував національні бар'єри. Така мережа зв'язків і культурних контактів пронизувала соціум, виходячи за межі національних кордонів.

Особливе місце надавалося міжнародній торгівлі. Вважалося, що вона здатна встановити загальне братерство. Про це писали Монтеск'є, Буажелен, Дюпон де Немур (1766), Мерсьє де Ла Рів'єр (1767). Світові центри торгівлі стали реальними Космополісами. Водночас міжнародна співдружність бачила в космополітизмі інструмент для поширення передових ідей, утвердження національної економічної спільноти.

Загальну позицію космополітів виразив Д.Г'юм у своєму листі до Г.Елліота (1764): «Я громадянин світу, але якби мені було необхідно обрати країну, я б обрав ту, в якій зараз перебуваю». Попри хибні думки спільноти про космополітизм і космополітів, представники цієї течії шукали й поглиблювали аутентичну культуру своїх країн. Це стосувалося Гьоте, Лессінга, Віланда, Шиллера, Гердера. Так досягався баланс між цінностями універсального, патріотичного та національного. Про сутність космополітизму Фіхте можна судити зі сказаного ним: «у космополіті любов до батьківщини тісно переплетена з почуттям загальності: його любов до батьківщини виявляється в тому, що він робить, а космополітизм – у тому, що він думає» («Філософія масонства», 1800). Ф.Бутерверк декламує істинно гуманістичний космополітизм. Він вважає, що тільки космополітизм здатний загасити загальну жорстокість, яка загрожує людству [5, с.32-36].

Та зростаюча популярність космополітизму, його поширення серед широких кіл еліт призвело до розмивання його центральної ідеї. Він втрачає саму свою суть і стає розмінною монетою інтелігенції. Без норм і цінностей, які в національних спільнотах були б стримуючим чинником, космополіти другого покоління почали трактувати міжнародний простір як структуру для отримання задоволень і вияву лібертинства. Про це свідчить поява таких творів, як «Громадянин світу, або нотатки китайського філософа» Олівера Голдсмита (1762), «Космополіт або громадянин світу» Фужере де Монброна (1750), де зображено істинний ідеал світського космополітичного суспільства – мандрівника-гульвісу, який побачив світ і для якого

---

не має меж і кордонів у реалізації своїх бажань, так само як і моралі. Однак, революції кінця XVIII ст. поклали край політичному космополітизму на тлі зростаючої ксенофобії. Будь-який вияв космополітизму сприймався як зрада інтересів нації та підлягав гонінню.

Особливим витком в історії розвитку космополітизму став період початку – середини XX ст. Г.Пятаков («лівий комуніст») у 1919 році на VIII з'їзді РКП(б) запропонував проголосити «відміну націй» (що пересікається з окремими твердженнями космополітичної ідеології). Було висунуто ідею про те, що світ без націй – «це прекрасна річ і це буде, тільки зовсім на іншій стадії комуністичного розвитку». Ця ідея була підтримана В.Леніним [див.: 7, с.181]. Та вже з 30 років у Радянському Союзі космополітизм потрапив під загальну опалу. В умовах холодної війни, наприкінці 1940х рр., було розпочато широкомасштабну кампанію, метою якої був захист радянського патріотизму від «низькоуклінства Заходу». Вона реалізовувалася шляхом боротьби з космополітизмом, яка переросла в антисемітську акцію. Підпали під гоніння «безродні космополіти» й інші «антипатріотичні групи». Ця боротьба базувалася на тезі К.Маркса про «космополітичність буржуазії». Таке гоніння охопило всі сфери життя радянського часу. 1948 року феномен космополітизму обговорювався в журналі «Вопросы философии». Космополітизм визначався як «реакційна ідеологія, що проповідує відмову від національних традицій, нехтування національними особливостями розвитку окремих народів, відмову від почуття національної гідності та національної гордості. Космополітизм проповідує нігілістичне ставлення людини до своєї національності – до її минулого, теперішнього та майбутнього. Гучними фразами про єдність загальнолюдських інтересів, про «світову культуру», про взаємний вплив і взаємопроникнення національних культур космополітизм маскує або імперіалістичний, великодержавний шовінізм у ставленні до інших націй, або нігілізм у ставленні до своєї нації, зраду її національних інтересів. Ідеологія космополітизму ворожа й суперечить радянському патріотизму – головній рисі, що характеризує світогляд радянської людини. Особлива політична актуальність боротьби проти космополітизму пов'язана нині з тією обставиною, що реакційні американські імперіалісти зробили космополітизм своїм ідеологічним стягом» [8, с.14].

У тій ситуації під поняття «космополітизм» означало: а) інакомислення та все, що йшло в розріз із радянською ідеологією, б) будь-який натяк на закордонний вплив, в) досягнення та успіхи, особливо в галузях науки. Так, учених-«космополітів» критикували, звільняли, депортували, репресували [див.: 9]. 2 березня 1949 року вийшла замітка «Проти космополітизму в філософії» [10], в якій жорстко критикували роботу Б.Кедрова, видатного радянського науковця, доктора філософських наук, професора, спеціаліста в галузі матеріалістичної діалектики та філософських питань природознавства, першого головного редактора журналу «Вопросы философии», який також був визнаний основним з ідеологів космополітизму того часу [див.: 11]. Він був одним із багатьох світил науки того часу, чиї «голови злетіли з пліч» за участь у міжнародних наукових товариствах, за роботи іноземною мовою, за «вільні» думки і пошуки. З 1949 року в ЗМІ пішла ціла низка нищівних статей [див.: 12; 13], які зруйнували кар'єри та життя видатних науковців того часу. Під хвилю репресій потрапили представники інтелігенції – діячі науки та культури, втім, як це завжди відбувається, у боротьбі з вигаданим ворогом, у гонитві за владою та амбіціями. Ф.Кафтанов у своїй доповіді 21 березня каже: «В наші дні ворожа нам ідеологія драпірується у ветхий одяг космополітизму... Для кожної радянської людини має бути очевидним, що космополітизм – це ідеологія імперіалістичної реакції, ідеологія, яка проповідується, передусім, американськими імперіалістами, вигідна їм в їх політичній боротьбі за світове володарювання... Той, хто скочується до цієї ідеології, той вільно чи невільно виступає проти інтересів нашої Батьківщини, нашої культури, нашої науки... Наше завдання полягає в тому, щоб до кінця викрити носіїв буржуазної ідеології космополітизму та витруїти з нашої школи та наукових установ і країни будь-які вияви цієї ідеології». До «рабськи лепечущих перед Заходом» серед інших були віднесені А.Іоффе, Л.Ландау та інші. Проповідником космополітизму називали П.Капіцу, а ідеологом Б.Кедрова, який у своїх філософських поглядах пішов у розріз з діалектичним матеріалізмом [див.: 9]. Оскільки боротьба з ідеалізмом у радянські часи мала абстрактно-теоретичний характер, то боротьба з космополітизмом – конкретно-особистісний, що вкотре підтверджує думку про те, що космополітизм став звичайною «розмінною монетою» та

---

приводом у ліквідації «неугодних елементів». Така тенденція притаманна всім випадкам протистояння космополітичній думці в історії її існування.

Аналіз протистояння космополітичним ідеям у Радянському Союзі невіддільно пов'язаний з появою на Заході різноманітних проектів об'єднання народів. Такі проекти розглядали можливість створення державних союзів у регіональних і світових масштабах. Так, у роки війни У.Черчіль закликав до об'єднання Англію та Францію. Після ж війни він активно декламував ідею реорганізації ООН в англо-американський союз і підтримував ідею створення Сполучених Штатів Європи [див.: 14, с.4]. Англійський міністр іноземних справ Е.Бевін пропагував «створення світової асамблеї», яка б обиралася народами світу, а також складання законодавчої бази, яка була б обов'язковою для всіх держав: «Це має бути світовий закон зі світовим судом, з міжнародною поліцією» [15, с.305]. В Західних ЗМІ неодноразово стверджувалося, що «світовий уряд є неминучим»; в об'єднаній Європі «країни повністю відмовляться від свого суверенітету» й адаптуються до «надсуверенітету міжнародної спільноти» [16, с.14-16]. Англійський вчений Б.Рассел казав, що «кошмар світу, поділеного на ворожі табори, може скінчитися лише з організацією світового уряду... і тільки за допомогою сили». Він боровся за «єдину всесвітню федерацію..., яка є бажаним виходом в умовах людського безглуздя» [13, с.182].

1947 року було зібрано конференцію мондіалістів, у резолюції якої стурдувалося, що «людство може назавжди себе звільнити від війн за умови створення єдиної конфедерації... Тільки федералізм здатний гарантувати виживання людини» [17, с.151].

Американський рух за створення «всесвітнього уряду» виникає наприкінці другої світової війни. До цього руху 1945 року приєднується і А.Айнштайн. Він стверджував, що єдиний спосіб урятувати цивілізацію та людство – це створення уряду, рішення якого були б обов'язковими для всіх держав-членів спільноти націй [див.: 18, с.451]. Втім, говорячи про «американський космополітизм», неможна не згадати про прагнення цієї країни до світової гегемонії, що у свою чергу застерігає нас від сподівань на «американський альтруїзм».

Тут ми бачимо другий бік і загрозу помилкового бачення та використання ідей космополітизму. А саме ті застереження, які лягли в основу антикосмополітичного руху в СРСР. Адже заклики до створення Сполучених штатів світу під керівництвом США передбачали, що «кожна країна буде таким штатом як Юта чи Техас». З цього приводу радянський філософ Ф.Константінов застерігав, що запрошення розширити свої погляди «від провінційних і національних до космополітичних» є ніщо інше, як спроба «встановити такий порядок, при якому самостійні суверенні національні держави були б перетворені в різновид американських штатів, а народи світу зведені до рабського становища афро-американців (прим. – змінено автора)» [19, с.3].

У ці часи протистояння космополітичним поглядам отримує державно-особистісний характер. Так О.Жданов стверджував: «Ідея всесвітнього уряду використовується не тільки як засіб тиску з метою ідейного роззброєння народів... але і як лозунг, який прямо протиставляється Радянському Союзові, який... відстоює принцип дійсної рівності та огорожування суверенних прав всіх народів, великих і малих» [20, с.34-35].

На жаль, репутація космополітизму стала «жертвою» політиканства «сильних світу цього». Якщо у 1920-му році поняття «пролетарський інтернаціоналізм» і «соціалістичний космополітизм» ототожнювалися, в 1949 році позитивне сприйняття космополітизму в соціалістичному дусі було остаточно знищено [див.: 21].

Наступне відродження космополітизму відбувалося в період після другої світової війни як реакція на Голокост, інші злочини проти людства. Це свідчило про появу та прийняття поняття індивідуальної відповідальності, яка усвідомлювалася в межах всього людського роду. Досвід війни підштовхнув людей до зближення та об'єднання задля миру та збереження життя. Саме в цей період активізуються інтеграційні та глобалізаційні процеси між країнами світу, а після падіння «залізної завіси» та розпаду Радянського Союзу світ постав перед людством в усій своїй красі та відкрив людей одне для одного.

**Висновки.** Сьогодні дедалі більше науковців присвячують свої пошуки розкриттю змісту і природи космополітизму, визначенню критеріїв належності до цього світогляду, аналізу

---

механізмів його реалізації. Переживши «золоті часи» та занепади, космополітичний погляд відроджується, відмирають пов'язані з ним стереотипи і він дедалі більше шириться у свідомості людей. Сучасні трансформації вимагають від людства нового формату і саме космополітизм є відповіддю на вимоги часу.

#### Література

- 1.Межуев Б. Сотворение космополиса [Электронный ресурс] /Б.Межуев //«Полис» – «Политические исследования». – Режим доступа: <http://www.politstudies.ru/universum/esse/10mej.htm>
- 2.Cosmopolitanism [Электронный ресурс] //Absolute astronomy. – Режим доступа: <http://www.absoluteastronomy.com/topics/Cosmopolitanism>
- 3.Можейко М.А. Автономия /М.А.Можейко //Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Княжий дом. 2001 – 1040с.
- 4.Ивнин И. Философский словарь [Электронный ресурс] /И.Ивнин. – Режим доступа: <http://www.term.ru/dictionary/187/word/Космополитизм>
- 5.Фрейхоф Виллем Космополитизм /Виллем Фрейхоф //Мир Просвещения. Исторический словарь. – М.: Памятники исторической мысли, 2003. – С. 31-41.
- 6.Філософія. Природа, проблематика, класичні розділи: [навч. посіб.] /В.П.Андрущенко, Г.І.Волинка, Н.Г.Мозгова та ін.; [за ред. Г.І.Волинка]. – К.: Каравела, 2009. – 368с.
- 7.Ленин В. И. Полное собрание сочинений /В.Ленин. – Т. 38. – М.: Издательство политической литературы, 1969. – 593 с.
- 8.Против буржуазной идеологии космополитизма //Вопросы философии. – 1948. – № 2. – С. 14-18.
- 9.Томилин К.А. Физики и борьба с космополитизмом /К.А.Томилин //Физика XIX-XX вв. в общенаучном и социокультурном контекстах: Физика XX в. – М.: Янус, 1997. – С. 264-304.
- 10.Против космополитизма в философии [Электронный ресурс] //Литературная газета. – №18 (2505), 2 марта 1949 г. – С.1. – Режим доступа: <http://www.oldgazette.ru/litera/02031949/all.html>
- 11.Садовский В.Н. Б.М.Кедров и международное философское сообщество [Электронный ресурс] /В.Н.Садовский //Вопросы философии, 1994. – Режим доступа: <http://www.ihst.ru/projects/sohist/memory/sad94vf.htm>
- 12.Митина М.Б. "Против антимарксистских космополитических "теорий" в философии" /М.Б.Митина //Вопросы философии. – 9 марта – 1949 г.
- 13.Космополитизм – идеология империалистической буржуазии //Вопросы философии. – 1948. – № 3.
- 14.Александров Г.Ф. Космополитизм – идеология империалистической буржуазии /Г.Ф.Александров //Вопросы философии. – 1948. – № 3.
- 15.Василевская В. Фашистский бред Черчилля /В.Василевская //Литературная газета. – 1948. – 20 октября. – С. 4.
- 16.Дворкин И.И. По заказу американского и английского империализма /И.И.Дворкин //Вопросы философии. – 1949. – № 1.
- 17.Коровин Е. Абсолютный суверенитет или абсолютная неправда /Е.Коровин //Новое время. – 1947. – № 41. – С. 14-16.
- 18.Александров Г.Ф. Космополитизм – идеология империалистической буржуазии /Г.Ф.Александров //Вопросы философии. – 1948. – № 3.
- 19.Калашников В. Л. Славянская цивилизация /В. Л.Калашников. – М., 2001.
- 20.Пайс А. Научная деятельность и жизнь Альберта Эйнштейна /А.Пайс. – М., 1989. – 573 с.
- 21.Константинов Ф. Великое оружие борьбы за коммунизм /Ф.Константинов //Литературная газета. – 1949. – 27 апреля.
- 22.Информационное совещание представителей некоторых компартий в Польше в конце сентября 1947 г. – М., 1948.
- 23.Вдовин А. «Низкопоклонники» и «космополиты»: 1945–1949: история и современность [Электронный ресурс] /А.Вдовин. – Режим доступа: [http://www.voskres.ru/idea/vdovin.htm#\\_ednref102](http://www.voskres.ru/idea/vdovin.htm#_ednref102)

#### Summary

**Kozub O. Retrospective Analysis of History of Development of Principle of Cosmopolitanism.** Author accomplish an attempt to analyze history of principle of cosmopolitanism from an origin to contemporaneity. The way of the probed phenomenon is traced and its features are certain in different times. Keywords: cosmopolitanism, cosmopolite, world citizenship, Cosmopolis.

## СТАТУС ЖІНОЧНОСТІ ТА ЖІНКИ В КОНТЕКСТІ ДУХОВНИХ ПОШУКІВ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ КІНЦЯ XIX – XX ст.

*Досліджується тендерна проблематика, що набула особливої напруженості в західноєвропейській філософській думці рубежу XIX - XX ст. Наголошується на тому, що це пора виникнення нових ідеологій, складний момент формування рішучої опозиції до патріархальних засад і світобачення, доба переходу від емансипаційних рухів до фемінізму, від реалізму та натуралізму до модернізму. Увагу зосереджено на австрійській філософській думці, оскільки саме в ній найбільш гостро й конфліктно виявилися кризові моменти європейської культури. Ключові слова: аніма, жінка, жіночність, фемінізм, сексуальність.*

Поняття жіночності – не беручи до уваги специфічно статевих психічних ознак – виявляє надзвичайну комплексність, особливо у царині літератури. Те, що мається на увазі під жіночністю, детермінується тут часто не через експліцитні зовнішні властивості, а потребує особливого обґрунтування та концептуалізації. В ході історії ставлення до жінки змінювалося: від великого божественного “жіночого” до статусу неповноцінності й навпаки. Задля кращого розуміння “жіночого міфу” варто, на наш погляд, зробити екскурс до позалітературної сфери, що робить можливим простежити актуальність жіночого питання на рубежі XIX – XX сторіч.

Відень зламу століть – ось де вперше постала теорія бісексуальності людини. Австрійський філософ Отто Вайнінгер наголошує у своїй праці “Стать і характер” на тому, що “чоловік і жінка є немовби двома субстанціями, розподіленими у різноманітних змішаних співвідношеннях поміж живих індивідів, причому коефіцієнт певної субстанції ніколи не буває рівним нулю” [3, с.5]. Характерно, що подібне знаходимо в австрійського письменника тієї доби Р.Музіля, зокрема в його романі “Людина без властивостей”, коли Моосбруггер каже: “Жінки – це жінки і чоловіки” [16, с.396] тощо. Отож, кожна жива істота містить “жіночий” і “чоловічий” первні. Проте О.Вайнінгер добачає місце “жіночого” винятково в сексуальному: “феміністична” жінка живе, постійно віддаючись сексу, що головним чином зумовлено її репродуктивною функцією. На противагу чоловікові, який є трохи “вищим” за просто сексуальну істоту, жінка не має розвинутої свідомості й звідси – не контролює свій сексуальний потяг. Почуття і мислення для неї однакові – для чоловіка вони утворюють вічну опозицію. Несвідоме – жіночого характеру, і О.Вайнінгер вважає, що воно наближається до стану злиття, стану єдності суб’єкта і об’єкта [див.: 3, с.40]. Чоловік свідомий напруги поміж зовнішнім і внутрішнім, проте жінка – ні, через її цілісну, тобто, неподільну, природу; навіть більше – з вини своєї інстинктивної природи жінка не визнає важливості законів моралі і є принципово нездатною на істинно етичну поведінку [див.: 3, с.104, 110]. Ось так, крокуючи патріархальною стежкою, О.Вайнінгер фаворизує якраз чоловіче, називаючи його скарбницею всіх високих людських поривань, філософських і мистецьких здобутків людства.

Як одного з торувальників подібного бачення сфери можна було б назвати і Й.Бахофена – вченого-класика, філософа XIX століття, який працював у Швейцарії. У широкому антропологічному контексті він випереджає уявлення О.Вайнінгера. Якщо той спирається на спостереження індивідуальних форм поведінки, то Й.Бахофен звертається до зразків поведінки цілих епох. Результати схожі в обох. Й.Бахофен стверджує, що люди на початках існування роду людського жили у стані необмеженого гетеризму, розмноження процвітало і не знало законів, окрім хіба грубого поклику природи: “Як за періодом материнського права настає панування патріархату, так його попередником є час безладного гетеризму” [10, с.249]. Цій першій фазі життя людства Й.Бахофен відводить місце у божественній сфері Афродіти. Наступною фазою є стан матриархату, який регулюється Деметрою. Його ознаками є шлюб і

---

аграрна культура. Й.Бахофен вважає, що за своєю суттю ці дві сходинки розвитку людства були жіночими. “Гінекократія, впорядкована на принципах Деметри, займає, отже, проміжне становище, в якому вона є перехідним моментом у русі людства від найнижчих до більш високих ланок буття. З першими вона розділяє позицію материнства за плоттю, з другими – винятковість шлюбу; її відмінність в одному випадку складає впорядкування материнства на принципах Деметри, завдяки якому вона піднімається над законами гетеризму, в іншому – переважаючи цінність материнського лона, яка протиставляє її батьківській системі, що склалась як відносно нижча форма життя” [10, с.249]. Зміна, що прийшла з народженням західної цивілізації, – ось що стало третьою сходинкою і що Й.Бахофен розцінює як грандіозний тріумф людського роду. Матріархальний зв’язок поміж матір’ю і дитиною, тобто видимий матеріальний зв’язок, втворював шлях, очевидно, невидимому і звідси – патріархальному (читаймо спіритуалістичному). Отож у такому подоланні матеріалізму і світу природи Й.Бахофен вбачає народження всіх філософських та інтелектуальних можливостей.

Виходячи з негативної дефініції жіночності у Й.Бахофена та О.Вайнінгера, як не згадати ще одного філософа, який керується раціоналізмом і чоловічим, – Зигмунда Фрейда, який якраз науково обґрунтував традиційні суперечливі погляди на жінку. Опозицію «активність – пасивність» він ілюструє вічною протилежністю жіночого і чоловічого. Він також стверджує відсутність у жінок вищої моральної свідомості. Як слушно зауважує Н.Зборовська, психоаналітична теорія репрезентує жінку “як недосконалу людську істоту, як позбавленого власної сексуальності кастрованого чоловіка, з пенісною заздрістю, слаборозвиненою інтелектуальністю тощо” [6, с.21].

Зовсім інше, на противагу З.Фрейду, бачення жіночності ми знаходимо у К.-Г.Юнга, який, як відомо, 1913 року розірвав стосунки із З.Фрейдом. Найважливіше втілення жіночності він вбачає в “анімі” (з лат. – “*душа*”) – неусвідомленій жіночій сутності чоловіка, “що персоніфікується у сновидіннях і творчості образами жінок” [6, с.137], – намагаючись за допомогою цього явища “дати ім’я групі споріднених чи аналогічних явищ”, суть яких “виявилася не тільки в особистому, в інстинктах чи соціальному, а й у феномені світу загалом” [13, с.71]. “Аніма для К.Юнга є поняттям душі, навіть душі світової, і поняття це, безперечно, “не треба плутати з християнсько-догматичними чи будь-якими іншими, раніше введеними, філософськими поняттями душі” [13, с.74]. Вже античний письменник Макробіус та класично-китайська філософія розуміють під анімою хтонічну, тобто земну, частину душі жінки. Аніма є “природним архетипом, якому підпорядковуються задовільно несвідоме, примітивний розум, історія мови та релігії” [13, с.36]. Аніма є завжди “апріорі настроїв, реакцій, імпульсів і психічних спонтанностей” [там само]. У К.-Г.Юнга “жіноче” позначається як “інше”, зокрема вже навіть у самому факті існування аніми: “Те, що не Я є “чоловічим”, є найвірогідніше “жіночим”, і позаяк не-Я сприймається як таке, що не належить Я та перебуває поза його межами, то уявлення про аніму проектується, як правило, на жінок” [13, с.37]. Отож образ аніми додає несвідомому креативності. Крім того, що аніма є “змією в раю невинної людини” і дає їй “переконливі причини для того, щоб не мати справи з несвідомим” [там само], вона є також “хаотичним потягом до життя, а поряд з цим їй властива дивовижна якість, щось на кшталт таємного знання чи прихованої мудрості у найнесподіванішій суперечності до її ірраціональної природи, що сягає царини ельфів” [13, с. 40].

Іншу, цікаву на наш погляд, дефініцію жіночності знаходимо в екзистенціалізмі, який робить новий напад на фрейдівську теорію “жіночої пасивності”. Життя закладено в коханні, що є каталізатором досягнення “інакшості” – властивості, що трактується первинно жіночою. Жан-Поль Сартр, наприклад, ототожнює жіночність із поезією, з мистецтвом, з прагненням творити. У своїй теоретично-критичній праці “Святий Жене: комедіант і мученик”, у котрій з погляду екзистенційного психоаналізу потрактовано біографію французького письменника Ж.Жене, автор стверджує: “Стати собою в Іншому, хіба це не мета, до якої стремить коханець аж до оргазму? Кокетерія, одяг, мазохізм – усе це пружини мистецтва Жене, в своєму естві дуже жіночого” [9,

---

с.248]. Отож, поняття жіночності, на нашу думку, звучить в устах Ж.-П.Сартра як своєрідний заклик до життя і певною мірою перегукується з юнгівським поняттям анімі.

Якщо взяти до уваги те, що всі погляди на жінку, зрештою, ґрунтуються на внутрішній схожості, – з одного боку, інтеріоризація та чуттєвість, з іншого – схожість як поняття креативного чи деструктивного несвідомого – тоді більше не видаватиметься дивним те, що письменники епохи, в яку ці бачення жваво обговорювалися, вважали за необхідне для себе взяти найактивнішу участь у дискусії про жіночність і жінку. В епоху, де все раціоналізувалося та механізувалося, виникло поняття “жінка”, що належить несвідомому і не знає законів раціональності. Ця грандіозна містерія міфологізувала жінку і дала мистецтву новий шанс світобачення. Бо з того часу, як чоловік почав жити політичним або комерційним життям, існує потреба в пошуку іншого порядку, інших рішень і як наслідок – іншого способу передачі світу. У Р.Музіля, наприклад, цей пошук стає вирішальним елементом “правильного життя”, що можливе тільки з “правильною жінкою”; проте завдяки поляризації чоловічого і жіночого Р.Музіль наприкінці роману “Людина без властивостей” досягає нечуваного злиття та об’єднання обох статевої.

У дискурсі “жіночої естетики” десятиліттями відмовлялися від визначення жіночності та її функцій, позаяк “ці функції були визнані складниками чоловічого логоцентричного мислення” [18, с.97]; “жіноче” ж подавалось описовим методом як “край дзеркала”, “біла пляма” [там само], з нього зробили метафору для всього того, що вважалось суперечним західноєвропейській логіці, – для алогічного, децентрованого, деструктованого, нечіткого й нецілісного, для незбагненного, інакше кажучи, щось на кшталт метафори правди, котру неможливо прийняти. У цій функції метафори значення жіночності знову є дотичним до давно відомої історії про “загадку жінки”, й цю загадку знову ж таки вправляють у таку ж давню і перевірену оправу універсальної функції образності “жіночого”. Знаковими шедеврами на підтвердження вже висловленого, на нашу думку, можна вважати “Лусінду” Ф.Шлегеля, “Еффі Бріст” Т.Фонтане чи “Епіграму” Г.Келлера, позаяк у цих творах присутні ідеї жіночого самоутвердження, емансипації тощо. А міфологізоване, ба навіть відверто сексуальне зображення жінки дає нам підставу репрезентувати цих авторів як свого роду предтечу сучасної рецепції архетипу жіночності. З іншого боку, згадані письменники переконливо доводять, що одержимість подібними ідеями веде безпосередньо до втрати жінкою цілісності особистості, викликає конфлікт свідомого з несвідомим, жіночого з чоловічим тощо. Отож, залишається незрозумілим, чи можна було б і як (у випадку ствердної відповіді) літературні презентації архетипу жіночності й обмеженого жіночого життєвого контексту охарактеризувати як афірмативні та ідеологічні чи, навпаки, як критичні. Відповідь на це питання можна отримати, якщо збагнути суть інтенції автора. А щодо спрямованості свідомості волі і почуттів митця, то тут, як відомо, неможливо, на жаль, сформулювати приблизно істинне тлумачення.

Загалом кінець XIX – початок XX ст. створює передумови для “позитивного погляду на реальну жінку чи ідеального погляду на жіночність” [18, с.199]. Йдеться про виплекані в лоні чоловічої моралі жіночі постаті, котрі згодом можна було б охарактеризувати як відхилення чи деформацію. Такий позитивний погляд спрямований на фігуру автономного (емансипованого) жіночого суб’єкта, інтерпретація якого (навіть якщо цей суб’єкт розглядати як уявну продукцію) ніби вимагає критичних підходів. Ту саму дилему можна простежити у багатьох тлумаченнях текстів жінок-авторів. Йдеться про дилему ідеологокритичних методів (тобто, наскільки можна те, що вони критикують, кваліфікувати як неправильне чи ідеологічне), позаяк жінки потребують власного базисного пункту відліку, з якого це висловлювання отримує, образно кажучи, “кисень для існування”, а також, наскільки цей пункт містить у собі істину.

Характерно, що у своїй книзі “Революція поетичної мови” Юлія Крістева вважала мімезис і поетичну мову здатними побороти тенденцію до теологічного бачення “жіночого питання”. Проте мімезисний метод означає піти шляхом, який ігнорує значеннями жіночності та жінки. Цей метод поза межами позитивістських висловлень: він не поєднує критику маскуліної дефініції жінки з відповіддю на питання, чим є чи має бути жінка. І в цьому розумінні треба також збагнути ті численні спроби вивести історичну суть жіночності і жінки в



---

літературному, філософському та психоаналітичному дискурсі, спроби “сказати правду”, зрештою, не про жінку і жіночність, а про значення жінки і жіночності. Такі спроби в широкому розумінні зобов’язані постструктуралістському способу мислення, позаяк, подібно до Ю.Крістевої, інші теоретики постструктуралізму, усвідомлюючи те, що ідеологічний метод часто супроводжується метафізичним тлумаченням природи речей, і прагнучи подолати суперечності цього методу, пішли різними шляхами, які в сукупності треба розуміти як практики продукуючого наслідування, що не посягають на філософське відображення, а в дискурсивному чи текстуальному плані “підриває”, “переступає” чи “перекреслює” дискурс, якого стосується, щоб при цьому породити чи змусити проявитися щось інше [див.: 18, с.201]. Ю.Крістева з цією метою, поряд з обома “явищами” переміщення та зсуву (читаймо: перейменування), або, точніше кажучи, метафори і метонімії, вводить до сигніфікативної практики третє явище, яке називає транспозицією. Транспозиція ж – це “можливість сигніфікативного процесу переходити від однієї системи знаків до іншої, замінювати їх і перетворювати” [15, с.70]; і таку можливість вона вбачає в мімезисі та поетичній мові.

Спорідненою з попередньою є концепція *штучного міфу* (курсив наш. – О.П.) Ролана Барта. Цю концепцію він розглядає як єдину можливість чинити опір сучасним міфам: “Надзвичайно складно подолати міф зсередини, позаяк саме прагнення позбутися його негайно стає в свою чергу його жертвою; в кінцевому результаті міф завжди означає не що інше, як опір, який йому чиниться. Щоправда, найефективнішою зброєю проти міфу, можливо, є міфологізація його самого, створення штучного міфу, і цей вторинний міф буде являти собою справжнісіньку міфологію. Якщо міф краде мову, то чому б і не вкрати міф? Для цього достатньо зробити його відправною точкою третьої семіологічної системи, перетворити його значення на перший елемент вторинного міфу [див.: 1, с.109]. Інакше кажучи, штучний міф, за Р.Бартом, переносить семіотичний процес міфологізації в царину естетичної практики, наслідуючи та повторюючи в мистецькому продукуванні ефект значення, який породжує утворення нових міфів. У філософському дискурсі, який ніби послаблює прерогативи універсального висловлення, для цього існує метод деконструкції Жака Дерріди, метод, що реконструює та перекреслює філософські праці, перекреслює їх онтологічні поняття. Рух “перекреслювання” Ж.Дерріда визначає як “останню можливу писемність певної епохи” [5, с.140]. На противагу протилежностям в істинно-хибному висловленні, метод перекреслення ще піддається прочитанню, але вже не сприймається: “Перекреслене трансцендентальне означуване в його присутності зникає, залишаючись доступним для прочитання, руйнується, виявляючи саме поняття знаку. Це “останнє письмо”, яке обмежує онто-теологію, метафізику присутності і логоцентризм, постає водночас і як “праписьмо” [5, с.140]. Щодо питання жіночності це означало б деконструкцію теорії жіночого, при чому уявлення про жіночність було б досить розмитим, однак відчитати його можна було б: ця деконструкція – останнє можливе письмо патріархальної епохи і, водночас, перше писання “іншої” жіночності [18, с.202].

Французькі постструктуралістки намагалися підпорядкувати теорії жіночого дискурсу концепції децентрованої суб’єктивності. Під впливом психоаналізу вони відводять жіночності власну роль у процесі децентрування і розробляють утопію жіночого мовлення, котре “своєрідно наближає його до поетичної мови” [17, с.196]. У цьому розумінні в праці “Спекулюм. Дзеркало іншої статі” французького філософа і психоаналітика Люс Ірігарай (Luce Irigaray), яка займається феміністською ревізією соціальної теорії, психоаналітичний дискурс про жіночність і сексуальність жінки перебувають так би мовити в одній площині, ба навіть перетинаються. На противагу деконструкції Ж.Дерріди цей перетин акцентує на матеріальності й тілесності жіночого питання. Інакше кажучи, йдеться про подолання традиційного погляду на жіночу проблему. Такі започаткування Л.Ірігарай трактує не інакше як “жіноче мовлення”: “Говорячи “по-жіночому”, можна спробувати надати всьому так би мовити “іншому” жіночого статусу” [11, с.79]. І річ не в тім, щоб розробити якесь інше поняття жіночності. Це радше проблема ставлення жіночності й жінки до мови і до несвідомого, причому Л.Ірігарай виводить її по-іншому, ніж це загальноприйнято у психоаналітично-постструктуралістичному дискурсі. Йдеться про так званий

---

феміністичний есенціалізм, який базується на біологічній статі і який “дав життя таким концепціям, як “жіноче письмо”, “жіноче читання”, “жіночий характер літератури”, “жіночий культурний канон” тощо. Специфічністю жіночого читання проголошується плюралістичне (множинне) читання на основі жіночого психологічного досвіду – “читання тілом”, “жіночим бажанням” тощо. Жіноче читання і письмо багато уваги приділяють сексуальності, бажанню, як вияву фемінної чуттєвості, на відміну від маскулінної раціональності” [6, с.281].

Як відомо, у дискурсі Фрейда-Лакана розвиток статевої ідентичності пов’язаний з переходом дитини з доєдіпової фази, тобто з діади мати-дитина, до тріадної констеляції. Це так би мовити вступ до символічного порядку, що характеризується появою батька і законом батька, який забороняє дитині матір і розлучає її з тілом матері. Ця заборона матері, тобто заборона інцесту, містить культурно-історичний момент. Звідси доєдіпову чи пресимволічну фазу треба розглядати як фазу передстатеву. Вона передує будь-якій ідентичності, навіть ідентичності простору і часу. Однак ця фаза, наприклад у Ю.Крістєвої, визначається як жіноча, позаяк тут простежується архаїчний зв’язок з матір’ю: “...ми живемо в цивілізації, в якій освячене (релігійне чи світське) уявлення про жіночність поглинає материнство. Однак, якщо придивитися ближче, то це материнство виявиться фантазією втраченої території, фантазією, яку виношують дорослі, чоловіки чи жінки; і що більше, воно менше викликає ідеалізований архаїчний образ матері, ніж ідеалізацію стосунків, які пов’язують нас із нею, ідеалізацію, яку не можна злокалізувати – ідеалізацію первинного нарцисизму. Тепер, коли фемінізм домагається нового трактування жіночності, тобто ідентифікації материнства із цим ідеалізованим непорозумінням, і відкидає цей образ та надуживання ним, він обминає правдивий досвід, який ця фантазія приховує” [8, с.497].

Прагнення до самоідентичності жінки, до сексуальної ідентифікації жінки-матері “зашпортався” за “закон батька”. Пристрасть (читаймо жагуче бажання) жінки-матері – ось те, що повинен забороняти батько – “закон усіх батьків” [12, с.98]. І якраз материнство “заповнює лакуни репресованої жіночої сексуальності” [7, с.129]. Отож теорія відмови жінки від її сексуальності виходить з того, що, згідно з буденними фактами, як і “згідно з загальним контекстом нашого суспільства і нашої культури, ... в основі її функціонування лежить убивство матері” [12, с.99]. Коли З.Фрейд, особливо в “Тотемі й табу”, описує і теоретизує смерть батька, засновника первісного стада, то забуває про архаїчне вбивство, “вбивство жінки-матері, вимушене впровадженням певного порядку у місті” [там само]. Це вбивство завершується безкарністю сина, “ув’язненням під землею божевілля жінок – чи ув’язненням жінок у божевіллі” [12, с.101]. Жінки нагадали про те, що кожна теорія і практика, інспіровані аналітично, ґрунтуються на амбівалентності едіпового комплексу стосовно батька: амбівалентність, в якій “йдеться про матір, яка проте ретроспективно проектується на архаїчне співвіднесення з тілом матері” [12, с.102]. Усвідомлення цього розініціювало, зрештою, постулати патріархальної релігії Батька-Бога. До речі, у Л.Ірігарай це сформульовано особливо чітко: “Ми ж натовість, коли цей найвищий слуга єдиного Бога, Батько-Бог, говорить слова євхаристії: “Це тіло моє, це кров моя”, за канібалістичним ритуалом, який нам приписується вже століттями, могли б нагадати йому про те, що його не було б, якби наше тіло і наша кров не подарували б йому життя” [12, с.114-115].

З цього приводу Ю.Крістєва зауважує, що, “християнство, без сумніву, – найвитонченіший символічний конструкт, в якому жіночність, що просочується через нього, – і це вона робить безупинно – зосереджується на Материнстві. Назовімо “материнським” амбівалентний принцип, який, з одного боку, пов’язаний з родом, а з іншого, – походить із катастрофи ідентичності, яка спричиняє те, що ім’я перетворюється на те, що не називається, що уявляємо собі як жіночність, як не-мовність чи як тіло” [8, с.497]. Як наслідок, така інтрапсихічна материнська порочність, згідно з Ю.Крістєвою, бере свій початок, як не дивно, від постаті Діви: без цього “паска безпеки” у суспільстві не поширилася б думка про порочність жінки, що в свою чергу привело до її фактичної недооцінки” [14, с.43]. Крім того, “Діва особливо погоджується із запереченням іншої жінки (що, без сумніву, враховує заперечення

---

матері жінки) утвердженням образу Унікальної Жінки: єдиної серед жінок, єдиної серед матерів, єдиної серед людей, ще й тому, що вона безгрішна. Але підпорядкування цьому прагненню унікальності відразу ж стримується постулатом, згідно з яким унікальність досягається тільки підсиленням мазохізму: кожна жінка, гідна жіночого ідеалу, втіленого Дівою як недосяжною метою, могла би бути тільки черницею, мученицею чи, якщо вона заміжня, тією, що веде такий спосіб життя, який міг би визволити її від “земних” умов і підготувати до найвеличнішої сублімації відчуження від власного тіла. І нагорода: обіцяний екстаз” [8, с.506]. Отож, усе це, на нашу думку, стало передумовою не тільки для нового антифемінізму, а й дало жінкам стимул миритися з їх же власним запереченням материнського первня, який вже не був захищеним лаїцистичним кодексом.

Зазначимо, що перша генерація феміністок повстала проти нарцисичного порушення материнської сексуальності (концепція “другої статі” Сімони де Бовуар), щоб протиставити їй образ войовничої, радше пильної, аніж аморальної: “особливе становище жінки полягає в тому, що вона, будучи, як і кожна людська істота, вільною особистістю, робить вибір і невдовзі опиняється у світі, де чоловік накидає їй роль *іншої* (курсив наш. – О.П.). Її намагаються перетворити на річ, спрямувати до іманентності, оскільки її трансцендентність постійно живила б у ній усвідомлення своєї достатності й суверенності. Драма жінки – саме в цьому конфлікті між настійним прагненням будь-якого суб’єкта утвердити свою достатність і її становищем, яке перетворює жінку на підлеглий об’єкт” [2, с.39]. У свою чергу друга генерація виступила за чуттєву, сумирну та добродушну сексуальність, порушивши водночас проблему тілесності. Інакше кажучи, під плащем ідилії критика тілесності, заперечуючи жіночу об’єктивність, спрямувала феміністичну теорію в садо-мазохістське русло, надала їй репресивного фалоцентричного звучання. Жінці бракує зв’язної ланки для асиміляції закону, який розцінюється як батьківський, – і вона відчуває себе закинutoю назад у параною. Справедливо з цього приводу зауважує Ольга Гомілко: “У сучасній ситуації жінка намагається подолати свою об’єктивність не найкращим шляхом – через перетворення себе з об’єкта на суб’єкт. Це може призвести до повної втрати нею своєї унікальності, що означатиме тотальне придушення в культурі фемінного первня маскулінізмом” [4, с.281].

Загалом можемо сказати, що науковий переворот, який стався наприкінці XIX – XX ст. й охопив широкі сфери суспільного досвіду, сприяв процесу інтелектуалізації та психологізації “жіночого дискурсу” поряд з іншими культурними дискурсами, синтезуючи в них нові світоглядні парадигми і зближуючи з тогочасними історичними реаліями. У цьому процесі кожна філософська, психологічна чи будь-яка інша концепція жіночності відіграє певну диференціюючу роль, позаяк визначає в єдиному культурному континуумі відповідний духовно-літературний контекст, демонструючи взаємодію інтерсуб’єктивних чинників (різноманітних літературних кодів), які можуть бути каталізаторами нових потрактувань. Звідси випливає, що залежність критеріїв аналізу постаті жінки від одного або кількох таких чинників підсилює значення джерела того чи того погляду на вказану проблему. Саме при належній увазі до цього параметру виявляється можливим об’єднати всі наявні концепції жіночності (які перебувають у стані парадигматичних зв’язків між собою) за принципом їх історичного розвитку та функціонального значення. На наш погляд, можна виділити:

- міфологічну парадигму (сюди входить складна система міфопоетичних значень, де співіснують приховані знаково-семіотичні підсистеми “жіночого первня”; до неї відноситься прадавня, виплекана у християнському лоні модель “*femme fragile*”, що синкретично поєднана з міфоритуальною символікою; складна система всіх цих значень є внутрішньою формою наступних модифікацій постаті жінки);
- фольклорну парадигму (вона містить у собі відбиток архаїчних мотивів і міфологічних уявлень про жінку, на базі яких сформувалися такі жанри фольклору, як казки, легенди, перекази про античних, біблійних або локальних жіночих персонажів, що генетично та функціонально взаємопоріднені);

- науково-міфологічну парадигму (що ґрунтується на різних підходах до аналізу природи міфу і ритуалу, їх функцій у давніх суспільствах і трансформацій в сучасних соціально-культурних інституціях);
- філософсько-філологічну парадигму (зорієнтовану на екзегезу жіночого первня);
- літературну парадигму (що може синтезувати будь-яку з наведених вище парадигм, а також модернізувати “жіночий дискурс” до смаків відповідного культурного й інтелектуального середовища).

### Література

- 1.Барт Р. Миф сегодня /Р.Барт //Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, Универс, 1994. – С.72-130.
- 2.Бовуар С. де. Второй пол. Т. 1 и 2 /общ. ред. и вступ. ст. С.Г.Айвазовой, коммент. М.В.Аристовой; [пер. с франц.]. – М.: Прогресс; СПб.: Алетейя, 1997. – 832 с.
- 3.Вейнингер Отто. Пол и характер /Отто Вейнингер. – М.: Латард, 1997. – 204 с.
- 4.Гомілко О. Метафізика тілесності: Концепт тіла у філософському дискурсі /О.Гомілко. – К.: Наукова думка, 2001. – 340 с.
- 5.Деррида Ж. О грамматологии /Ж.Деррида; [пер с фр и вст ст Н.Автономовой]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с.
- 6.Зборовська Н. В. Психоаналіз і літературознавство: Посібник /Н.В.Зборовська. – К.: Академвидав, 2003. – 392 с.
- 7.Иригарэ Люси. Пол, который не единичен /Люси Иригарэ //Введение в гендерные исследования. Ч II: Хрестоматия; [под ред. С.И.Жеребкина]. – Харьков: ХЦГИ, 2001; СПб.: Алетейя, 2001. – С. 127-135.
- 8.Крістева Юлія. Stabat Mater. – Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. /Юлія Крістева; [за ред. Марії Зубрицької]. – Львів: Літопис, 1996. – С. 497-509.
- 9.Сартр Жан-Поль. Моя перемога є чисто вербальною. – Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. /Жан-Поль Сартр; [за ред. Марії Зубрицької]. – Львів: Літопис, 1996. – С. 245-260.
- 10.Bachofen, Johann. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Eine Auswahl /Hrsg. v. Hans-Jürgen Heinrichs. – 9. Aufl. – Stuttgart: Suhrkamp. – 461 S.
- 11.Irigaray Luce. Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts. – Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag, 1980. – 471 S.
- 12.Irigaray Luce. Zur Geschlechterdifferenz: Interviews und Vorträge (Frauenforschung) /aus dem Franz. von Xenia Rajewsky. – Wien: Wiener Frauenverlag, 1987. – 163 S.
- 13.Jung C. G. Die Archetypen und das kollektive Unbewusste /Hrsg von Lilly Jung-Merker Dr. Phil. Elisabeth Rüf. – Düsseldorf: Walter Verlag, 2006. – 463 S.
- 14.Kristeva Julia. Das Liebesverlangen der Außerirdischen /Übers. v. A. Hildebrandt-Essig //Krafft-Ebing Richard v. Psychopathia sexualis /Mit Beiträgen von Georges Bataille, Werner Brede, Albert Caraco, Salvador Dalí, Ernst Fuhrmann, Maurice Heine, Julia Kristeva, Paul Kruntorad und Elisabeth Lenk. – München: Matthes & Seitz Verlag, 1984. Reprint der 14. vermehrten Auflage 1912. – S. 41-50.
- 15.Kristeva Julia. Die Revolution der poetischen Sprache. – Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag, 2005. – 256 S.
- 16.Musil Robert. Der Mann ohne Eigenschaften. Roman in 2 Bd.– Bd.1.– Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1987.– S. 9 – 1041.
- 17.Schwab Gabriele. Selbstzerstörende Bewahrung des Selbst bei den Frauenfiguren in Virginia Woolfs Romanen //Weiblichkeit oder Feminismus?: Beiträge zur interdisziplinären Frauentagung in Konstanz 1983 /Hrsg. von Claudia Opitz. – Weingarten: Drumlin Verlag, 1984. – S. 195-212.
- 18.Weigel Sigfrid. Die Stimme der Medusa Schreibweisen in der Gegenwartsliteratur von Frauen. – Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Vlg., 1989. – 379 S.

### Summary

**Pahut O. To the Problem of Femininity Status in the Context of Spiritual sSearch of European Intellectuals during the Fin-de-Siècle Period.** The article dwells on gender problems especially urgent in the European philosophical discourse during the fin-de-siècle period (the end of XIX-the beginning of XX centuries). The stress is made on the time of constructing of new ideologies that were in opposition to the traditional patriarch concepts and ideas. It was the time of transition from emancipation movements to feminism, from realism and naturalism to modernism. The focus is made on Austrian philosophy as it was the most acute and dispute indicator of European cultural crisis. **Keywords:** woman, femininity, feminism, anima, sexuality, Otto Weininger, Johann Jakob Bachofen, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Julia Kristeva, Luce Irigaray.

УДК 172: 940 «18/19»

© Галина Подолян  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

### СОЦІОКУЛЬТУРНІ ЗМІНИ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИХ СУСПІЛЬСТВ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ. У КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ ПЕРЕДУМОВ СОЦІАЛЬНОЇ ЕТИКИ

*Аналізується процес соціокультурних трансформацій західноєвропейської культури кінця ХІХ – початку ХХ ст. як підґрунтя тенденцій розвитку соціально-етичної проблематики. Ключові слова: соціально-етична проблематика, соціальна етика, соціокультурні зміни, соціальний досвід.*

Зростання зацікавленості соціально-етичною тематикою у філософсько-етичній традиції початку ХХ століття та формування соціальної етики як «дослідницької сфери, орієнтованої на вивчення нормативних засад суспільно-політичної практики» [1, с.136] у другій половині ХХ ст. пов'язане передусім із соціальними трансформаціями, що своїми витокami сягають останніх десятиліть ХІХ – початку ХХ століття.

У цей період відбулися кардинальні зміни соціального ладу життя західноєвропейської культури, що у свою чергу призвело до появи нових теоретичних форм осмислення й інтерпретації суспільного буття, побудованих на принципово інших концептуальних схемах, методологічних підходах до аналізу різноманітних сфер та інституцій суспільства. Важливою рисою цих новацій стає спочатку поява і розвиток «соціального питання», а потім поступове формування системного соціально-етичного ракурсу розгляду суспільних проблем і пізніше – дослідницького напрямку в етичному пізнанні, що фокусує свою увагу на соціально-етичному складнику процесів життя і діяльності людини та суспільства.

Як і будь-який сучасний дослідницький напрям, соціальна етика перебуває на стадії подальшого розвитку і не може кваліфікуватись як стале явище. Але для вивчення місця, суті й специфіки набутого досвіду функціонування соціально-етичної проблематики<sup>1</sup> в структурі етичного знання й, особливо для її системного дослідження, варто звернути увагу на причини появи інтересу науковців до цієї сфери. Тим більше, що цей період охоплює значний історичний період, який розпочинається з останніх десятиліть ХІХ ст. й сягає, щонайменше, 60-70 рр. ХХ ст.

Тому *метою* цієї публікації є дослідження процесу змін західноєвропейського соціокультурного розвитку наприкінці ХІХ – початку ХХ ст. як підґрунтя для формування соціально-етичної проблематики. У відповідності з поставленою метою передбачаються такі *завдання*: виявити основні елементи процесу змін західноєвропейської культури кінця ХІХ – початку ХХ ст., що спричинили формування особливого типу соціального досвіду західноєвропейського суспільного розвитку періоду кінця ХІХ – початку ХХ ст.; охарактеризувати основні риси соціального досвіду західноєвропейського суспільства як підґрунтя для розвитку системних теоретичних форм осмислення соціально-етичної проблематики; зафіксувати роль зв'язку між соціальними труднощами трансформацій кінця ХІХ – початку ХХ ст. й наростанням інтересу науковців до соціально-етичної сфери.

Увага до наукового аналізу цієї проблематики зумовлена передусім *актуальністю* соціальної етики як напрямку, що інтенсивно розвивається. Такий інтерес до соціально-етичної проблематики стимулюється низкою факторів. По-перше, загальними трансформаційними тенденціями в сучасній етиці, особливо це стосується нового якісного етапу в історії розвитку етики, що виявляється, на думку Л.Коновалової, в «гуманізації всього життя людини і суспільства» [2, с.25]. Гуманізація дуже чітко репрезентована у прикладній етиці як сучасному етапі розвитку науки етики. В означених процесах, зрозуміло, що певна роль і міра змістовного наповнення належить саме соціальній етиці. І в цьому руслі розвитку соціальна етика має значні перспективи. По-друге, комплексний характер розуміння людської природи, суспільства, моралі та етики, врешті-решт, теж виявляються евристичною основою для розвитку соціально-

---

<sup>1</sup> У цьому випадку вираз «соціально-етична проблематика» використовується як стосовно теоретичних форм етичного пізнання, так і стосовно досліджуваних ним явищ.

---

етичної тематики. І, по-третє, незавершені процеси становлення, відсутність системного огляду всіх основоположних складників її історичного і теоретичного розвитку дають можливість заповнювати прогалини у науковому пізнанні цієї сфери ще багатьом науковцям.

Соціально-етична проблематика – один з актуальних напрямів західноєвропейської філософсько-етичної рефлексії другої половини ХХ ст. Про це свідчать роботи К.О.Апеля, З.Баумана, Ю.Габермаса, О.Гьоффе, Г.Йонаса, А.Макінтайра, П.Рікера, Дж. Рітцера, Дж. Роулза й ін. Серед білоруських, російських і українських дослідників певні аспекти соціально-етичної сфери аналізувались у роботах Р.Апресяна, Т.Аболіної, О.Беляєвої, А.Єрмоленка, А.Прокоф'єва, М.Рогожі та ін. Але тема, окреслена в статті, не дістала повного висвітлення. Тому доречно акцентувати увагу на такому підході, який насамперед зафіксував би креативну роль і визначальний характер змін у соціокультурній, економічній, політичній і державній сферах діяльності західноєвропейської культури кінця ХІХ – початку ХХ ст. для процесів становлення соціально-етичної проблематики.

Певні елементи її присутні практично в усіх філософсько-етичних творах видатних мислителів усіх часів і культур світу. Але системне наростання наукових досліджень призвело до наступного формування окремого напрямку, де соціально-етична проблематика посіла чільне місце під впливом означених тенденцій західноєвропейської культури кінця ХІХ – початку ХХ ст. Вони визначили суперечливу природу соціального досвіду означеного періоду, який став сприятливим ґрунтом, на якому формувалось усвідомлення необхідності осмислення соціально-етичних вимірів суспільного життя західноєвропейської культури кінця ХІХ – початку ХХ ст. Фундаментальною зміною об'єктивного характеру історичної еволюції західноєвропейської культури кінця ХІХ ст. стало різке зростання технічних і виробничих можливостей і нових типів промислового виробництва.

Такий інтенсивний розвиток нового промислового виробництва не був збалансованим і породив цілу низку процесів, які призвели до руйнування існуючого попереднього стану. Найперше, порушився світовий соціально-економічний і політичний порядок, почався перерозподіл влади і впливу в світовій системі економічних, політичних відносин.

Наукові відкриття й технологічні нововведення у промисловості, які відбулись останньої третини ХІХ ст., радикально змінили тип промислового виробництва. Серед найпоказовіших новацій – поява імперіалізму, створення колоніальних імперій, промислових і фінансових корпорацій, Ейфелева вежа і «Титанік», хмарочоси Нью-Йорка і Чикаго, проекти нових міст і нових суспільств – усе це явища, що витікають з одного джерела: нових технологічних можливостей і типів виробництва, що стали технічною основою Другої промислової революції, визначивши розвиток суспільств і економік аж до 70-х років ХХ ст.

Першим і головним результатом цього процесу введення нових технологій і створення на їх основі нової промисловості стала поява цілком нової форми соціальної та промислової організації – монополії. Сутність її полягає в появі нової форми соціальної організації, яка зафіксувала новий тип соціального примусу – «примус до організації».

Будь-яка організація – це завжди форма розподілу влади і повноважень, незалежно від того, є вона результатом вільного волевиявлення чи зовнішнього примусу. Монополія як нова соціальна форма, що постала як «примус до організації», трансформувала інтереси суспільства в цілому, а не тільки бізнесу. Контроль почав поширюватися на все: ринок праці, заробітної плати, соціальне страхування, профспілки, розвиток територій, професії, освіту, науку і т. д., а не тільки ресурси, виробництво і ціни. Роль монополії полягає в тому, що вона створила економічну можливість для тотального організаційного контролю над суспільством.

І тут приховується важливе джерело наростання інтересу і стимулів до розвитку соціально-етичної проблематики, оскільки вироблення певних моделей прийнятних, визнаних і в майбутньому декларованих суспільством відносин між окремими людьми, у колективах, спільнотах і т.д. – одна з провідних тем соціально-етичного пізнання.

Формування монополій як великих корпорацій призвело до розчленування функцій власності (юридичний бік поняття власності), розпоряджання та управління (фактичний бік) і виникнення нового класу – управлінського.

На початковому етапі капіталістичного розвитку функція управління, тобто юридична і реальна влада, збігались, а власник підприємства був одночасно і його керівником. Поява нових технічних можливостей, удосконалення й ускладнення техніки, збільшення асортименту випущеної продукції означали ускладнення функцій управління та контролю. Спочатку управлінська функція стала здійснюватись як специфікація інженерної, тобто як організаційно-технологічна. У результаті цього процесу сфера виробництва стала прерогативою інженерів і спеціалістів. Власникам

---

залишилася сфера бізнесу – функція власності та фінансового обліку. Отже, відбулося розчленування функцій управління виробництвом і функцій фінансового забезпечення й обліку.

Крім того, поява монополій дала поштовх ускладненню функцій управління. Внаслідок криз перевиробництва стало зрозуміло, що функціонування підприємства залежить не тільки від фінансових і виробничих можливостей, але й від можливостей ринку та успіху існування на ньому. Це вимагало вичленовування функцій маркетингу і підготовки відповідних спеціалістів ринку. Фінансова і ринкова політика також стали прерогативою спеціалістів.

У результаті, ці процеси спричинили формування нової соціальної групи, на носіїв якої покладались управлінські функції раціонального планування виробничого процесу і координації спеціалізованих технологічних функцій у межах цілісного виробничого процесу. Цією новою і надзвичайно великою за чисельністю групою стали управлінці та менеджери. «Менеджерна революція» – так стали називати процес становлення нової соціальної групи, оформлення її групової свідомості й тієї технократичної ідеології, яку ця група пропагувала в суспільстві.

Отже, створення монополій як особливої специфічної форми організації економічного і соціального життя означало істотну трансформацію механізмів вільного ринку і вільної конкуренції та перехід до нового типу соціально-економічних відносин, відносин власності. Цей процес цілком зовсім нове явище, що стало однією з основ усіх соціальних трансформацій ХХ ст. – поява організації та організаційної системи відносин. Це ще один важливий сприятливий аспект продуктивного розвитку соціально-етичної проблематики, який здатен виявити як складну природу самої моралі в соціальному контексті, так і часто непростий характер соціо-морального підґрунтя організації, системи взаємодій, місце і роль окремої людини у ній, здатність організації забезпечувати відповідальну людську поведінку і т.д.

У свою чергу, процеси виникнення монополій, розвиток на основі нових технічних можливостей господарчої діяльності в дусі «гігантизму» вимагали нових величезних ресурсів, ринків, територій. Так розпочалася нова хвиля експансій і захоплень, що здійснювалися національними державами. Імперіалізм, не вміщаючись у кордонах власних національних держав, розпочав експортувати господарчу діяльність на новій технічній і організаційній основі, створювати промисловість у регіонах, які до того не були залучені до капіталістичної господарчої діяльності. Виходячи з таких масштабів функціонування, ще однією невід’ємною рисою імперіалізму виявляється надексплуатація населення колоній і породжена нею соціальна нестабільність, з одного боку, та бажання забезпечити собі політичні й економічні гарантії капіталом, – з іншого. Все це вимагало експорту держави і державної сили в колонії. Отже, наростала потреба у встановленні відповідних адміністративно-правових режимів, забезпеченні політичних гарантій, експортуванні соціальної організації в широкому розумінні слова. А це ставало сприятливим тлом для появи соціально-філософських і соціально-етичних експлікацій наростаючих процесів ускладнення соціальної системи і складностей, породжених цими новаціями.

Ще одним надзвичайно важливим чинником, який визначив хід становлення суспільств модерну в ХІХ ст., був процес становлення націй, Нація – це тип соціальної спільки, формування якої засвідчує одну з визначальних рис спільного процесу становлення суспільств модерну. Період 1880-1914 років визначався, з одного боку, різким наростанням процесів міграції, а з іншого – утворенням у цей час на основі «принципу національності» цілої групи нових держав – об’єднаних Німеччини й Італії, фактичного розподілу після Згоди 1867 р. Австро-Угорщини, а також появи багатьох політичних утворень, які претендували на статус національних держав – Ірландії, Бельгії, Фінляндії, Польщі, Греції, Сербії, Румунії, Болгарії. «Національна проблема» перетворилася на важливе питання внутрішньої політики практично в усіх європейських державах. Як зазначає Е.Хобсбаум, «саме в цей період націоналістичні рухи стали виникати там, де раніше ніхто про них не чув, чи навіть серед народів, які раніше цікавили тільки фольклористів» [3, с.168].

Ці процеси започаткували зростання можливостей новопроголошених націй досягати права на самовизначення, що давало право утворювати на своїй етнічній території незалежну державу. В результаті, критеріями національної державності стали етнос і мова, розпочався процес становлення агресивних націоналістичних ідеологій і націоналістичних рухів, настав час, коли «національна ідея» набувала масової популярності.

Етнічний націоналізм здобув величезну популярність як серед мас, так і серед праворадикальної частини вищих прошарків суспільства через їх традиційний страх перед великомасштабним переструктуруванням соціального й економічного життя, перед процесом урбанізації та появи нових «нетрадиційних» класів і прошарків, перед діаспорною міграцією народів, які ще не встигли виробити навичок спільного проживання з місцевим населенням.

---

Етнічний націоналізм отримав теоретичне обґрунтування в низці расових теорій. В них утвердився поділ на раси, представники яких відрізняються за кольором шкіри. Формувалася складна система «расових» ознак для розрізнення народів, які мали білу шкіру, наприклад, «семітів» і «арійців» і т.ін. Свій внесок в оформлення цього комплексу ідей зробив і соціалдарвінізм, й окремі соціальні інтерпретації генетики. В результаті злиття всього цього комплексу ідей, що виступав від імені ніби-то «науки», оформився расизм (Х.Чемберлен, Ж.В.Ляпуж, О.Аммон, Л.Вольтман і ін.), і вульгарна ксенофобія набула виразного «расового» характеру. Цей расовий націоналізм був доповнений мовним націоналізмом, оскільки питання про національну мову – це питання про владу і соціальний статус мовної групи, це питання політики, ідеології і тільки потім – культури.

Отже, націоналізм із поняття, пов'язаного з ліберальними ідеями, які утверджували принцип «права націй на самовизначення», перетворився на шовіністичне, імперське, агресивно-ксенофобське утворення – правий радикалізм. Сам термін «націоналізм» був створений для опису саме цієї тенденції.

Такий расовий націоналізм зруйнував ліберальну ідею нації та національно-державної ідентичності, під впливом якої проходив процес становлення націй-держав у ХІХ ст. Він приніс новий, дуже значний конфлікт у систему суспільних відносин, у систему формування статусу й ідентичності. Цей расовий конфлікт у поєднанні з класовим конфліктом, класовими відносинами і класовою ідентичністю визначили систему соціальних відносин суспільств у ХХ ст. у зрізі проблем і складностей соціальної інтеграції.

Відповіддю на цей виклик, кинутий соціальній стабільності та національній інтеграції з боку правого націоналізму, могло бути тільки активне втручання держави в систему соціальних відносин, у розв'язання проблем соціальної інтеграції, оформлення системи громадянських прав. У майбутньому це – ще один елемент наростання складностей суспільних змін, який заклав підвалини для актуалізації та формування соціально-етичної проблематики.

Ще один важливий аспект подібного стимулювання знаходимо на рівні взаємодії громадянського суспільства, держави й економіки. Історія цих відносин являє собою рух від політики меркантилізму до фритредерської політики, а від неї до соціальної держави. Відомо, що початковий етап становлення капіталізму, період первісного накопичення капіталу пов'язаний з активним втручанням держави у господарче життя. Втручання чи участь держави в господарчому житті в найрізноманітніших формах – протекціонізму, позичань, контролю, правового регламентування та ін. – отримало назву політики меркантилізму. Меркантилізм виявив значний вплив на становлення національних господарчих комплексів, але наприкінці ХVІІІ – початку ХІХ ст. його місце зайняла концепція невтручання держави у господарську й соціальну сфери, яка отримала назву фритредерство. Класичне формулювання цієї позиції було розроблене в межах шотландської школи моральної філософії та політекономічної думки, головними представниками якої були А.Сміт і А.Фергюсон. Саме програма Адама Сміта, що ґрунтується на твердженнях про недоторканність приватної власності, невтручання держави в економіку і систему соціальних відносин і зведення її функцій до забезпечення умов для розвитку особистої ініціативи і гарантії особистих прав, стала основою для становлення класичного капіталізму вільного ринку і вільного підприємництва, що досягли розвитку в середині ХІХ ст.

Проте незбалансованість економічного розвитку і сплески економічних криз призвели до соціальної нестабільності в період 1880-1914 рр. Ці явища примусили переглянути ліберальну доктрину, що стверджувала принцип невтручання держави в соціальні й економічні відносини.

Ще більше загострила складність соціального розвитку цього періоду інтернаціоналізація економік, у яких, незважаючи на очевидний економічний ріст у період з 1873 по 1895 рр., вперше водночас виявились і риси депресії. Її причинами вважають встановлення низьких цін на продукцію первинного сектору в багатьох країнах. Сучасники назвали цей період «Великою депресією», не підозрюючи, що все ще попереду і ця назва буде використана для більш глибокого занепаду 1929-1933 років. Саме відчуття депресивності підсилювалося тією обставиною, що наприкінці ХІХ ст. провідним європейським державам довелося зіткнутися з «соціальним питанням», яке стало результатом нерівномірного процесу індустріалізації та структурної перебудови економіки. І в цьому аспекті становище мало суперечливий характер. З одного боку, наявним було зростання рівня життя, споживання на душу населення, покращення умов побуту в межах міського життя. З іншого – зростання нестабільності та негарантованості існування, що були пов'язані з цілою серією факторів загальної реструктуризації промисловості. Насамперед, розвиток важкої промисловості супроводжувався відходом у минуле дрібних і ремісничих виробництв. Цей процес породив масове безробіття серед



---

некваліфікованих і малокваліфікованих робітників. «Соціальне питання» постало як проблема безробіття, нетрів, убогості й пияцтва серед нижчих класів, відсутності медичного і соціального страхування. Погані соціальні умови існування стали предметом широкого обговорення в суспільстві, а також політичного тиску з боку робітничого руху.

Результатом усвідомлення цих проблем стала ціла серія безпрецедентних заходів, які вперше стали застосовуватись у соціальній сфері на національному рівні. Вперше почала оформлятися державна соціальна політика. Найперше було прийнято закони про працю, створено систему соціального страхування. Розроблялися заходи, що стосувалися введення законів про мінімальний рівень заробітної плати, прогресивне оподаткування, муніципальну і національну житлові програми, створювалися програми національних систем охорони здоров'я і освіти. Загалом, настав час активного втручання держави в суспільне життя.

Зрозуміло, що у цьому пункті можна фіксувати ще одне джерело потенціального розвитку соціально-етичної проблематики, оскільки статус держави як інституції, що офіційно використовує певні (інколи достатньо значні) засоби примусу для підтримання належного рівня функціонування, створювало проблематичний тон звучання цієї тематики. З іншого боку, уявлення про те, що держава несе свою міру відповідальності за систему суспільних відносин, утверджувалося дуже повільно, створюючи додаткові підстави обговорення цих питань у сфері соціально-етичних розвідок.

Зміна ролі держави та її втручання в соціальну сферу і сферу бізнесу була результатом не тільки волі самої держави, а й апеляції до неї з боку громадянського суспільства і передусім організованого робітничого класу. Держава виступала арбітром і повноправним учасником діалогу між робітниками і власниками підприємств. У результаті політичних процесів початку XX ст. держава поступово перебирала на себе роль гаранта політичних свобод і громадянських прав.

Крім цього, варто зважати ще й на те, що кінець XIX ст. був епохою трансформації класової структури суспільства та формування масового робітничого класу з чітко вираженою класовою ідентичністю. Цей процес супроводжувався становленням рухів за покращення становища робітників: за підвищення заробітної плати, покращення житлових умов і умов праці, 8-годинний робочий день і т.д., а також активною політичною діяльністю соціалістичного та комуністичного характеру. Поряд із створенням загальнонаціональних організацій у робітничому русі було прагнення до міжнародного об'єднання робітничого класу, до створення організацій наднаціонального рівня з метою боротьби за розв'язання економічних і соціальних проблем робітничого класу. Політичні організації робітничого класу зіграли величезну роль у процесах соціальної та політичної трансформації кінця XIX – початку XX ст. Прийняття законів і розробка політики соціального забезпечення, спрямованих на розв'язання «соціального питання», здійснювалися значною мірою завдяки сильному тиску з боку цих організацій, що зіграли важливу роль у боротьбі за права жінок і введення загального виборчого права.

Соціалістичні організації, починаючи з перших десятиліть XX ст., здійснили величезний вплив на реальну державну політику майже всіх провідних європейських країн. Про це свідчить не тільки приклад Лейбористської партії Великобританії, а й участь російських соціал-демократів у російських Державних Думах, німецьких соціал-демократів – у складі уряду Веймарської республіки в 1918-1923 і 1928-1930 роках.

До наростання значимості робітничого руху як рушія змін соціально-політичного життя додаються активні процеси формування нових профспілок. Їх новизна та відмінність від старих гільдій полягала в тому, що це були організації робітничого класу, а не ремісників і підмайстрів. Старі профспілки скоріше нагадували замкнуті організації взаємодопомоги, в той час як нові профспілки взаємодіяли з державою і підприємцями, демонструючи тенденцію до національного об'єднання, до правового і політичного захисту інтересів робітничого класу.

З початку XX ст. профспілки стали головними представниками інтересів робітничого класу і людей найманої праці в цілому, а також повноправними партнерами (поряд з бізнесом і державою) у розв'язанні питань соціальної та економічної політики. Отже, загальний процес сходження держави, економіки і суспільства в різноманітних формах став цілком новою загальною соціально-економічною практикою, що витіснила практику фритредерства і ліберальну доктрину кінця XVIII – XIX століть.

Натомість були закладені засади практики соціальної держави, важливими елементами якої стали: регулювання державою економічного життя країни в інтересах усього суспільства; регулювання відносин у сфері праці та найму; підтримання соціальної справедливості та громадянської рівності, здійснення державою соціальних функцій і гарантування основних

---

громадянських прав, що стосуються соціального забезпечення (пенсійного, страхового); створення державних систем освіти і медичного обслуговування й ін.

Специфіка цих історичних зрушень у цілому стає сприятливим тлом для розвитку соціальної етики як дослідницького напрямку в етиці ХХ ст. У суспільстві на той час назріла потреба обговорення та розв'язання багатьох складних соціальних питань. З іншого боку, були створені унікальні історичні умови, коли неодмінність підтримки і розв'язання соціальних потреб усвідомлювалася багатьма державними діячами. Варто до цього додати і зростаючий авторитет і роль робітничого класу, і профспілок того періоду – і це будуть важливі складники процесу формування соціально-етичної проблематики.

Сама етика у цей час також зазнає змін: ідуть інтенсивні пошуки зближення етичної теорії з реальним життям. Особливо цікавими для етичного аналізу людської природи виявляються емпіричні факти соціологічної та психологічної сфер. Головним досягненням етапу описової етики, на думку Л.Коновалової, були пошуки, здійснені в цей період, які «підготували «перехід до людини» в конкретних сферах її життєдіяльності. Саме тут людина вже постає головним предметом вивчення, а науку починають цікавити всі деталі, всі конкретні подробиці її поведінки з морального погляду, тобто конкретні ситуації, де на кін ставляться не тільки гроші й добробут людей, а й часто саме життя» [2, с.9]. Отже, такі обставини ще більше підсилювали сприятливі умови і перспективи розвитку соціально-етичної проблематики, яка сприймалася як певна альтернативна або, скоріше, доповняльна основа науково-теоретичних пошуків у системі соціального знання.

**Висновок.** Здійснений аналіз процесів змін західноєвропейського соціокультурного розвитку наприкінці ХІХ – початку ХХ ст., дає підстави стверджувати, що означений період характеризувався складною трансформацією практично усіх сфер суспільного життя, кардинальна природа яких часто створювала сприятливі умови для збільшення наукової зацікавленості та перспективи формування системних досліджень соціально-етичної проблематики.

Визначальними у комплексі процесів змін західноєвропейської культури кінця ХІХ – початку ХХ ст., що вплинули на формування суперечливого за своєю природою і складного типу соціального досвіду були: соціально-економічні, соціально-політичні і соціокультурні чинники.

Соціальний досвід західноєвропейських суспільств цього періоду, увібравши в себе всю складність змін, що виявилися в економіці, політиці та культурі, став плідною основою збільшення наукового інтересу (особливо серед представників соціології, які використовували для аналізу й певні елементи етичного аналізу) до осмислення засад кризового суспільного буття, що відзначалося суперечливим поєднанням позитивних зрушень і досягнень та негативними тенденціями руйнації попереднього укладу життя в усіх сферах і з усіма можливими наслідками, складною взаємодією традиційного і новаторського і т.д.

Отже, це дослідження доповнює контекст пізнання соціальної етики через з'ясування ролі соціально-економічних, соціально-політичних і соціокультурних елементів у процесі кардинальних змін розвитку західноєвропейської культури відповідного періоду, на основі яких сформувався особливий тип соціального досвіду, що став основою для поступового формування напрямку наукових системних розвідок соціально-етичної проблематики.

### Література

1. Прокофьев А.В. Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов; НовГУ имени Ярослава Мудрого /А.В.Прокофьев. – Великий Новгород, 2006. – 284 с.
2. Коновалова Л.В. Прикладная этика (по материалам западной литературы) /Л.В.Коновалова. – Вып.1: Биоэтика и экоэтика. – М., 1998. – 216 с.
3. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 г. /Э.Хобсбаум. – М., 1998.
4. Полякова Н.Л. XX век в социологических теориях общества /Н.Л.Полякова. – Москва: Издательство «Логос», 2004. – 384 с.

### Summary

*Podolyan H. Social and Cultural Changes in Societies of West European in the End the 19<sup>th</sup> Beginning of the 20<sup>th</sup> Centuries to Process of Establishment of Social Ethics Problematics. The article considers the process social and cultural transformations in culture of West European in the late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> century is analyzed as foundation for the future tendencies of development of social and ethical problematics. **Keywords:** social and ethical problematics, Social Ethics, socio-cultural changes, social experience.*

## ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЯК МОРАЛЬНИЙ ВИМІР ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ ЗА ДОБИ ЕКОЛОГІЧНОЇ КРИЗИ

*Розкривається проблема моральної відповідальності людини за збереження світу природи. Досліджується поняття відповідальності у взаємовідносинах людини і природи. Ключові слова: моральна відповідальність, природа, екологічна криза, екологічна етика.*

Перед сучасною цивілізацією постала низка проблем, які пов'язані з можливістю виживання людства як виду, збереження феномену життя. Безмежна економічна експансія, забруднення природного середовища набули планетарного характеру. Для людства постала необхідність трансформувати свою діяльність у складний процес охорони і збагачення природного світу, де кожна дія ґрунтується на системі моральних цінностей і відповідальності людини, спрямованих на збереження природи і поширення на стосунки «людина-природа» таких вічних цінностей, як благорозумність, справедливість, помірність і стійкість.

Складність сучасного життя, що визначилась як криза гуманізму, поставила людство перед необхідністю зосередження уваги на чинниках, здатних відкрити перспективи подальшого розвитку, забезпечити становлення взаємодії нового типу між людиною і природою, заснованого на моральній відповідальності й справедливості. Запорукою їх ефективності є формування людини, відповідальної за свої вчинки.

У загальному розумінні відповідальність – це поняття, що позначає характер взаємин між особистістю, колективом, суспільством з погляду свідомого здійснення пред'явлених взаємних вимог. Екологічна криза сучасної доби змушує замислитися над поняттям моральної відповідальності за світ природи, за майбутні покоління людей.

Великий гуманіст ХХ століття А.Швайцер у своїй праці «Культура і етика» писав: «...Етика є безмежна відповідальність за все, що живе; ... етика благоговіння перед життям робить велику ставку на підвищення почуття відповідальності людини» [8].

**Актуальність** дослідження цієї теми не викликає сумніву. Сьогодні ніхто не сумнівається в особливій значущості розробки нових підходів до філософського аналізу й обґрунтування таких понять, як відповідальність, мораль, екологічне право, цінності, норми, які б відповідали новій ситуації, що постала перед людством. Тому багато дослідників по-новому трактують проблему легітимації норм і цінностей, проголошують гасла про надання техніко-економічному розвитку гуманістичної спрямованості на засадах моральної переорієнтації суспільства, актуалізують розробки, пов'язані зі створенням етики відповідальності.

Поняття відповідальності є найбільш вживаним, коли йдеться про етику чи практичну філософію. Про значну увагу до цієї проблематики свідчать праці таких філософів, як К.-О.Апель («Дискурс і відповідальність»), Т.Василевської («Відповідальність як духовно-моральнісний вимір особистості»), В.Гюсле («Криза сучасності та відповідальність філософії»), Г.Йонаса («Принцип відповідальності»), М.Марінга («Моделі спільної відповідальності») та ін. Дослідники означеної проблеми аналізують поняття відповідальності, намагаються дати відповідь на питання, пов'язані з умовами реалізації відповідальності в людському бутті.

Як засвідчив досвід ХХ ст., загроза людському існуванню пов'язана з загрозою існування людини як особистості, з нехтуванням її правами, з неконтрольністю соціального ладу, з наростаючими потребами суспільства та порівняно обмеженими можливостями біосфери.

Усвідомлення небезпеки руйнування природних основ існування людини актуалізує питання про формування засадничих принципів ставлення людини до природи, розширення меж етики від етичних стосунків між людьми до взаємодії людей зі світом природи та становлення у ХХ ст. нової дослідницької галузі – екологічної етики. Визначальний вплив на формування концептуальних засад цієї науки мала етика А.Швайцера.

---

Екоетика, спираючись на теоретичні й прикладні дослідження в галузі екології, прагне зробити на їх засадах висновки, значущі для збереження природи. Вона обґрунтовує моральну відповідальність людини за світ природи і майбутні покоління людей.

У цьому відношенні правильним, на нашу думку, видається аналіз змісту поняття моральна відповідальність людини, вивчення специфічної адаптивної стратегії поведінки людини, характер якої зумовлений реальними зв'язками людини та її оточення з позиції відношення “людина-природа”.

Поняття «відповідальність» аналізується багатьма суспільними науками, зокрема філософією, соціологією, етикою, педагогікою, психологією. Проте найбільш фундаментально це поняття як категорія обґрунтовано у філософському та психологічному дискурсах.

Філософсько-етична категорія відповідальності відображає об'єктивний, історично-конкретний характер взаємовідносин між особистістю, суспільством, а сьогодні – й природою з погляду свідомого здійснення вимог до них. Моральна відповідальність людини – це відповідність морального вчинку моральному обов'язку.

Філософи розуміють відповідальність не тільки як суб'єктивний феномен, індивідуалізацію чи покладання меж самому собі. Вдосконалення стосунків зі світом, іншими людьми, соціумом повинні спиратись і на етику обов'язку, яка при цьому сповідує принцип любові до людини, природи, світу в цілому, право людини на власне бачення та розуміння особистого вибору шляхів і засобів у житті.

Етика відповідальності А.Швайцера побудована на основі принципів “любові”, “єдності з буттям”, благоговіння перед життям” та “відповідальності” за нього.

Відомий німецький філософ Г.Йонас на основі переосмислення об'єктивних онтологічних засад буття людини формулює категоричний етико-онтологічний імператив відповідальності: “Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на землі” [4, с.27]. Тобто, відповідальність постає в цьому випадку як онтологічна категорія, за допомогою якої усвідомлюються альтернативи, перспективи збереження та розвитку людини як вищої цінності.

Відповідальність у людини формується внаслідок тих зовнішніх вимог, які висуває до неї суспільство. Сприйняті особистістю, вони стають основою внутрішньої мотивації її відповідальної поведінки.

Відповідальність як внутрішня якість особи – складне в структурному плані явище. Вона включає в себе: усвідомлення необхідності діяти у відповідності з суспільними вимогами і нормами; передбачення наслідків вибору, рішень і дій; критичність і постійний контроль за своїми діями, урахування їх наслідків; готовність відповідати за свої дії.

Відповідальність найчастіше трактують або як ставлення, або як якість особистості. Так, О.Плахотний підкреслює: “Відповідальність є стійка типова риса особистості, відповідальне ставлення – прояв відповідальності в окремих актах” [6, с.136].

А.Швайцер характеризує моральну відповідальність людини з погляду виконання нею моральних вимог щодо використання природи і збереження її в придатному для життя стані. Моральна вимога – це результат виявлення спільного, втіленого в нормах, правилах і принципах, які створюють внутрішні, моральні бар'єри, забороняють і регламентують дії людини щодо природи. Об'єктивною основою моральних вимог є нагальна необхідність жити, діяти, поводитися згідно з тими принципами, правилами, нормами, які розроблені екологічною етикою, без дотримання яких неможливо досягнути гармонізації стосунків між людиною і природою.

Кожен людський вчинок як наслідок обраного рішення в ситуації морального вибору порушує інтереси інших людей, суспільства, природи та її систем. Оскільки моральний вибір виражає реальний зв'язок особистості з іншими людьми, з природою, а отриманий результат набуває певного значення, це завжди накладає відповідальність на особистість. Ця відповідальність умовно може бути поділена на внутрішню й зовнішню. Внутрішня відповідальність є атрибутом моральної категорії совість; вона виражає спроможність особистості усвідомлювати наслідки своїх учинків, діяти відповідно до цих усвідомлень, керуючись нормами моралі. Зовнішня відповідальність виявляється у вигляді санкцій суспільства на дії особистості.

---

Об'єктивна доконечність філософського осмислення соціальних і природних процесів породжує розуміння особливостей морально-етичного ставлення до світу і природи, моральної відповідальності людини за збереження середовища проживання.

Як зауважував А.Печчеї, екологічні проблеми – всередині самої людини, а не поза нею, тому їх розв'язання пов'язують із сутнісною зміною самої людини. Мова йде про подолання сучасною людиною фрагментарності світогляду, не зорієнтованого на цілісне розуміння природи в єдності з людиною.

За тривалу історію розвитку суспільства було вироблено багато різноманітних форм відповідальності людини, серед яких вирізняють відповідальність моральну та юридичну. На відміну від права, де відповідальність накладається у вигляді юридичної санкції, в моральному аспекті відповідальність постає у формі докорів сумління та каяття.

Нині стає типовою ситуація, коли вимоги моралі суперечать праву. А регулятивна функція моралі помітно переміщується на периферію свідомості, що можна кваліфікувати як доволі небезпечну тенденцію. Опинившись у ситуації вибору між моральними і позаморальними засобами самоутвердження, особа вибирає останні як найближчий шлях до життєвого успіху та збагачення.

Аналіз цієї проблеми свідчить: відповідь полягає не тільки в хибності наших дій, а й мислення. Доконечність зміни пріоритетів розвитку, утвердження соціоекологічної свідомості – очевидні. Папа Іоан Павло II у посланні від 8 грудня 1989 року, присвяченому відповідальності людства за екологічну кризу сказав: “Зіткнувшись із вельми поширеним руйнуванням середовища життя, люди скрізь починають розуміти, що ми не можемо й далі визискувати багатства Землі як раніше. Постає нова екологічна свідомість, якою не варто нехтувати, а слід заохочувати, щоб вона розгорнулася в конкретні програми та ініціативи” [2, с.261].

Як слушно зазначає М.Кисельов, екологічна свідомість являє собою “здатність (індивідуальну або колективну) до адекватного розуміння органічного зв'язку між людиною та природою і використання екологічних знань та переконань у всіх без виключення сферах практичної діяльності” [5, с.11]. Вона здатна активно впливати на спосіб життя людей, мотивувати і спонукати до екологічно безпечної діяльності в природі.

Нажаль, сучасне суспільство не керується екологічною свідомістю, воно живе за заповідями антропоцентричної, споживацької етики. Вищим благом вважається досягнення щастя для найбільшої кількості людей, причому щастя у формі конкретних матеріальних благ. Спостерігається, за словами А.Толстоухова, зміна орієнтирів на користь матеріальних потреб, які притаманні “економічній людині”.

З приводу цього автор хоче наголосити на необхідності повернення до міри. Людина має нести моральну відповідальність за збереження природи, намагатись обмежити певну частину своїх потреб для запобігання екологічній катастрофі. Адже людина і природа – елементи єдиної системи.

На нашу думку, людина відповідальна за те, що відбувається в природі. Володіючи високо розвинутим розумом, вона повинна жити за моральними законами і захист усього живого на землі є її моральним обов'язком. Адже з кожним роком збільшується ступінь нашого впливу на природу і це вимагає підвищеної відповідальності кожної людини на Землі та суспільства в цілому за стан навколишнього середовища.

Етично регламентуючи свої стосунки з природою, людина відчуватиме моральну відповідальність за все живе у природі. Зрозуміти моральну відповідальність людини за стан природного середовища – одне з найбільш складних завдань екологічної етики, яка поширила поняття моральності на інші форми буття, зокрема сферу живого (А.Швайцер), а потім і на відношення “людина-природа (М.Кисельов) [5]. Ми погоджуємося з М.Кисельовим, що ставлення людини до природи нині набуває такого ж морального значення, як і ставлення людини до людини. По суті, це одне й те саме ставлення. І про це говорять, коли мова йде про перехід морального імперативу в імператив екологічний.

Моральна відповідальність людини, на наш погляд, означає спроможність зрозуміти потреби природного світу. Людина тоді поводить себе відповідально щодо до природи, коли поважає, усвідомлює її цінність, адже вона – єдине джерело життя для людини і для всіх інших живих істот. “Зацікавленість у житті, у виживанні, як абсолютній цінності, має витіснити інші інтереси, наприклад, до багатства, що вступає у суперечність із природою; до влади, якщо вона

---

не рахується із законами біосфери; до істини, якщо вона на цей момент може бути використаною на шкоду природи і т.ін.” [3, с.239-240].

Дослідники, серед яких В.Вернадський, М.Моїсєєв, А.Швайцер, вважали, що “життя є священне, а етика – це безмежна відповідальність людини. Адже планета – наш дім, і вона може загинути” [2, с.297]. Врятування планети залежить від розумного регулювання процесів підтримання життя шляхом розвитку культури споживання, розумного використання природних ресурсів і нових екологічно безпечних технологій виробництва.

Моральним критерієм оцінки особистості може виступити принцип, сформульований А.Швайцером: “Воістину моральна людина лише тоді, коли вона підпорядковується внутрішній спонуді допомагати будь-якому життю, якому вона може допомогти, і утримується від того, щоб завдати живому будь-яку шкоду” [8, с.39].

Поведінка людини супроводжується почуттям відповідальності у позитивній і негативній формі. Позитивна форма – це почуття своєї значущості в процесі збереження природного середовища. Відомий екофілософ Е.Фермеєрс із цього приводу говорить: “Необхідно прищепити в ході виховання повагу до природи у всіх її виявах... Ця норма поведінки полягає у наступному: до всього створеного природою слід ставитися обережно, не можна безглуздо знищувати те, що дістало форму і образ. У кінцевому результаті повага до природи повинна стати свого роду другим характером, звичкою” [7, с.55].

Негативна форма відповідальності – це почуття невпевненості в собі, почуття страху, недосконалості своїх знань і вмінь для збереження всього живого на Землі. Коли йдеться про відповідальність людини щодо природи, це означає прийняття всіх наслідків людських учинків і дій відповідно до неї. Відповідальна поведінка людини повинна протистояти безвідповідальній, адже остання не враховує наслідки для себе і всього оточуючого. Безвідповідальність завжди пов'язана з байдужістю до існування живих істот і неживої природи. Людина самовпевнена, коли не несе відповідальності за свої вчинки. Насамперед, вона перекладає наслідки своїх дій на інших, або взагалі не замислюється про існування майбутніх поколінь.

Сьогоднішнє розуміння і спроба розв'язання екологічних проблем вимагають людської відповідальності, першою важливою умовою якої є сама свобода здійснюваного вчинку. Питання про свободу вибору неминує підводить до проблеми відповідальності. Адже, той, хто діє вільно, повністю відповідає за свої дії.

Моральна відповідальність, у нашому випадку, означає здатність передбачати наслідки руйнуючого впливу на природне середовище і прагнення запобігти можливому знищенню всього живого. Вона зумовлює усвідомлення того, що відбувається на планеті Земля, а також передбачає можливість, завдяки людській волі, припинити хижацьке використання природних ресурсів і підтримання політики збагачення природи. Зважаючи на складність проблеми моральної відповідальності людини за стан природи, все-таки від неї неможливо ухилитися, сховатися чи втекти, вона чекає на людину зсередини та ззовні. Людина, морально самовизначившись відповідно до природи, спрямовує свою діяльність у цілісний, складний процес охорони й збагачення природного світу, де кожна дія є символом суб'єктивної позиції, демонстрації системи моральних цінностей спрямованих на збереження природи і відродження таких вічних цінностей, як благорозумність, справедливість, стійкість і помірність.

Дуже цікавою в цьому аспекті є практична філософія відомого представника екологічної етики К.М.Майєр-Абіха. Його філософія – це філософія відповідальності за збереження людства і природи. К.М.Майєр-Абіх визначає новий тип взаємин людини і природи, що ґрунтується на їх тісному співіснуванні та єдності. Філософ описує зміну світоглядної парадигми від Umwelt (світ як довкілля) до Mitwelt (світ як “спільносвіт” природи та людської істоти). Новий спільносвіт охоплює собою і світ людини, і світ природи, а сучасна глобальна криза у взаєминах між ними мислиться як тимчасове явище. Подолати це явище, як зазначає Ю.Мелков, може людська сутність, набута в часи протистояння природі, а сьогодні дає можливість людині збагатити природу на новому метарівні.

Розвиваючи класичну діалектичну ідею тріади (єдність з природою, втрата єдності – екологічна криза, відновлення єдності на вищому рівні), К.М.Майєр-Абіх вбачає можливість повернення до природи через розум і культуру. Адже людина є істотою, здатною до творчості, а людська культура – це не тільки репресія над внутрішньою і зовнішньою природою. Вона є людським внеском в історію природи.

Починаючи з епохи Відродження та Нового часу людина дедалі більше привінює себе до Творця, стає таким собі квазібогом, її творчість поступово ставить під загрозу і її власне існування, і існування природного середовища. Таке становище пов'язане з обмеженою формою мислення, формою раціональності, започаткованими Декартовим поділом на річ мислячу (*res cogitans*), тобто людину, і річ протяжну (*res extensa*), або природу. Згідно з цією формою раціональності природа, перетворюючись на засіб, або ресурс, втрачає притаманну їй самоцінність і гідність.

Відомий німецький філософ В.Гюсле піддає критиці концепцію Mitwelt К.М.Майєр-Абіха. Звертаючись до класичної "г'юмівської" дихотомії фактів і цінностей, він стверджує, що цінність природи може бути обґрунтована лише за умови звернення до нормативної ідеальної інстанції. В результаті виходить, що будь-яке етичне ставлення людини до природи виявляється універсалістським та інтелектуалістським. Проте такий погляд сам базується на досить сумнівних засадах. Не можна беззаперечно стверджувати, що буття не має ніякого відношення до морального і нормативного. Буття саме собою є цінністю для людини, яка зовсім не потребує для усвідомлення цієї цінності звернення до якоїсь універсалістської інстанції: загроза стосується самого існування кожної конкретної людини, і, як стверджує Ю.Мелков, існування дуже конкретного й унікального природного світу.

Усвідомлення глобальної екологічної кризи та пошук шляхів виходу з неї приводять до висновку, що людина, яка руйнує природу, не може вважатися моральною (А.Швайцер). Адже, морально кращим світом є світ незруйнованої, незабрудненої природи.

Насамкінець, відзначимо, що етика відповідальності А.Швайцера поширює поняття моральності на сферу живого, визнає наявність моральних прав у живих істот, висуває аргументи на захист і збереження природи, засновані на таких етичних поняттях, як «обов'язок», «відповідальність», «турбота», «справедливість», «благо» та інші.

Аналіз поняття моральної відповідальності людини за збереження будь-якого вияву живого приводить до аналізу природних об'єктів як суб'єктів моральної дії. Надання прав людині і живим істотам, визнання самоцінності природи передбачає зміни в системі морально-етичних цінностей. Становлення взаємодії нового типу між людиною і природою базується на таких засадах, як моральна відповідальність, солідарність і взаєморозуміння. Запорукою їх ефективності є моральне вдосконалення людини, гармонізація взаємовідносин суспільства з природою, формування морально відповідальної за свої вчинки людини.

#### Література

1. Гор А. Земля у рівновазі. Екологія і людський дух /А. Гор. – К.: Інтелсфера, 2001. – 404 с.
2. Гуревич П.С. Этика /П.С.Гуревич. – М.: Юнити-Дана, 2005. – 351 с.
3. Делокаров К.Х. Экология и новые ценности /К.Х.Делокаров //Истины и ценности на рубеже XX-XXI веков. (Материалы симпозиума) /Российская академия управления. Гуманитарный центр РАН. Институт философии; Отв. ред. Б.Н.Бессонов, И.З.Налетов. – М., 1992. – С.230-242.
4. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації /Г.Йонас; [пер. з нім. А.Єрмоленка, В.Єрмоленка]. – К.: Лібра, 2001. – 399 с.
5. Кисельов М.М. Концептуальні виміри екологічної свідомості /М.М.Кисельов, В.Л.Деркач, А.В.Толстоухов та ін. – К.: Парапан, 2003. – 312 с.
6. Плахотный А.Ф. Проблема социальной ответственности /А.Ф.Плахотный. – Харків: Вища школа, 1991. – 185 с.
7. Фермеер Е. Очі панди. Філософське есе про довкілля /Е.Фермеер; [перекл. з нідерландської] – Львів: Стрім, 2000. – 98 с.
8. Швейцер А. Культура и этика /А.Швейцер. – М.: Прогресс, 1973. – 343 с.
9. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры /А.Швейцер. – М.: Прометей, 1993. – 512 с.

#### Summary

**Myhayluta S. Responsibility as a Moral Dimension of Human Existence during the Current Ecological Crisis.** The article reveals the problem of moral responsibility of man for the preservation of the natural world. Emphasizes that a person is morally responsible for their actions. Keywords: moral responsibility, human, nature, ecological crisis, ecological ethics.

**ЕТИКА НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ І ФЕНОМЕН ЕТОСУ НАУКИ**

*Досліджується феномен етики науки і генеза концепції етосу науки. Проаналізовано передумови їхнього виникнення та формування, окреслено предметне коло етики науки, місце в ньому етосу наукового співтовариства. Ключові слова: етика, мораль, етос, етика науки, філософія науки, амбівалентність, ціннісний вибір ученого.*

Наука як соціальний інститут передбачає наявність певної системи ціннісних орієнтирів, моральних настанов, імперативів. Кожен учений має їх засвоїти для успішного здійснення наукових досліджень і здобуття істинних знань. Етичні проблеми сучасної науки є нагальними і значущими. Надалі вони аж ніяк не можуть залишатися на периферії наукових пошуків.

Як засвідчує досвід останніх десятиліть, чимало творінь наукового генія стали загрозою для існування людства і всього живого на Землі. Це висуває потребу моральної оцінки науки, формування системи її етичних норм і принципів, а також усвідомлення відповідальності вченого як за свою діяльність, її результати і використання досягнень науки й техніки. Тож, наразі, стає **актуальним** вивчення генези, визначення сутності й окреслення основного предметного кола таких феноменів сучасного етапу становлення науки та філософії науки, як окрема дисципліна “етика науки” та концепція “етосу науки”.

У XIX ст. науку вважали джерелом технічного та морального перетворення суспільства (М.Бертло, Е.Ренан). Але після Другої світової війни, коли на тлі переконливих свідчень безмежної могутності науково-технічних досягнень стає очевидною неоднозначність і навіть небезпечність як наукових відкриттів, їх соціальних наслідків, так і самих процесів отримання нових наукових знань, актуалізується і починає усвідомлюватися філософами і вченими-природничниками потреба моральної та етичної оцінки науки. Проблема наслідків використання досягнень науки і техніки особливо гостро постала зі створенням зброї масового знищення та її першим застосуванням, з виявленням жорстоких наукових експериментів над в'язнями у нацистських концтаборах. Це призвело до того, що об'єктом прискіпливої уваги наукового співтовариства фізиків стала моральна оцінка участі вчених у таких дослідженнях та можливих наслідків застосування їхніх результатів (А.Анштайн [24], М.Борн [3]).

Стало очевидним, що наука, техніка і технологія не лише посприяли бурхливому розвитку цивілізації, а й негативно вплинули на людину та природу. Це призвело до численних глобальних проблем, у тому числі й планетарної екологічної катастрофи. В європейській філософії такі висновки обґрунтовано у працях видатних мислителів, зокрема М.Бердяєва, М.Гайдегера, А.Швейцера, О.Шпенглера, Е.Фромма, К.Лебака, Р.Атфілда, Х.Ролстона III, Р.Хігінса та ін.. Екологічна катастрофа стрімко розростається і «на наших очах з моторошного прогнозу перетворюється у невідворотну реальність. Питання полягає не в тому, як її уникнути, а в тому як її пережити. Іншими словами, йдеться про те, як пом'якшити її дію, як загальмувати лавину техногенних і культурогенних наслідків усього того, до чого призвела нашу Планету сучасна цивілізація» [16, с.7]. Сучасні науковці стверджують, що «в нинішній цивілізаційній реальності, яка визначається існуванням глобальних проблем людського існування, скінченність людського роду стає очевидною не лише в теоретичному обґрунтуванні, а й практичній визначеності» [див: 13]. Разом із тим, не глобальна проблема знищення людства на Землі є найгострішою: «найстрашніша з катастроф, які нам загрожують, – це не так атомна, теплова й тому подібні варіанти фізичного знищення людства (а, можливо, й усього живого) на Землі, як антропологічна – знищення людського в людині» [16, с.7-8]. Тож сьогодні варто усвідомити, що наука, техніка і технології перш за все руйнують етичні підвалини цивілізації.

Головним у таких дискусіях стає питання відповідальності науки та науковця за негативні наслідки науково-технічного поступу. Зокрема, Е.Агацці стверджує, що саме проблема відповідальності за наслідки застосування результатів наукової діяльності є чи не головною етичною проблемою сучасної науки. Він переконаний, що, «якби наукове товариство відмовилося брати участь у негативному застосуванні науки, то воно було б неможливим,



оскільки сьогодні його здатні забезпечити тільки вчені» [1, с.45]. Згодом моральній оцінці піддають й негативні наслідки розвитку науки, які виникають при взаємодії людства з навколишнім середовищем. Звідси виникає думка, що «питання про відповідальність науки є насправді питанням про відповідальність кожної людини, яка має сприяти відповідальному використанню всіх речей, включаючи науку, і яка не може ухилитися від взаємодії з іншими людьми навіть у світовому масштабі» [1, с.46].

При визначенні місця й ролі науки в сучасному світі буде помилкою як абсолютизувати її, так і недооцінювати, а з іншого боку, повністю відкидати її. Варто ставитися до науки та пізнання всебічно, діалектично, тобто бачити суперечливий процес їхнього розвитку. При цьому доцільно розглядати науку в її взаємозв'язку з іншими формами світогляду та розкривати складний і багатогранний характер такого взаємозв'язку, оскільки вона «постає неодмінним продуктом розвитку культури і водночас є одним із визначальних джерел прогресу самої культури в її цілісності та розвитку» [5, с.55].

Особливістю сучасного суспільного розвитку є дедалі глибший зв'язок і взаємодія науки, техніки, технологій і виробництва. Наука швидкими темпами перетворюється на головну продуктивну силу суспільства. Вона не просто поспішає за успіхами техніки, а й випереджує її, визначаючи напрями перспективного розвитку матеріального виробництва. Сьогодні наука пронизує всі сфери суспільного життя, тісно взаємодіючи з ними. Однак вона «дедалі частіше орієнтується не лише на техніку, а передусім на саму людину, на безмежний розвиток її інтелекту, творчих здібностей, культури мислення, на створення матеріальних і духовних цінностей для її всебічного й цілісного розвитку» [5, с.55]. Як відомо, чимало видатних творців науки були впевнені в тому, що «наука може внести вклад не лише в економічний поступ, а й у моральне та духовне вдосконалення людства» [3, с.76].

Саме тому в наш час зростає інтерес до соціальних, людських, гуманістичних аспектів науки. Формується нова особлива дисципліна – етика науки, розширюються сфери впливу етосу науки, обґрунтовується потреба у відповідності наукових концепцій вселюдським ідеалам краси, гармонії, вищим нормам етики та моралі. Особливо важливі «моральні оцінки в умовах науково-технічного прогресу, який дозволяє заглядати і втручатись у генну будову людини (генна інженерія), удосконалювати біотехнологію і навіть конструювати нові форми життя» [5, с.56], оскільки цим наука не лише сприяє вдосконаленню людини, а й приховує загрозу для існування людства.

Тож **мета** нашої наукової розвідки – проаналізувати зміст понять “етика науки”, “етос”, “етос науки” в сучасній філософській, етичній довідниково-словниковій літературі. Відповідно **завдання** дослідження – проаналізувавши визначення цих понять, окреслити предметне поле інтересів “етики науки” та “етосу науки”. **Об’єктом** аналізу є сучасний філософський, етично забарвлений методологічний дискурс, **предметом** – евристичний потенціал змісту понять “етика науки”, “етос”, “етос науки”.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій** показує, що в сучасній науковій літературі проблеми, пов’язані з поняттями “етика науки”, “етос”, “етос науки” і колом їх інтересів обговорюється досить жваво. Генезу поняття “етос” досліджували такі науковці в галузі етики, як А.Гусейнов, Р.Апресян, В.Малахов, О.Пустовіт, Т.Аболіна, А.Єрмоленко, О.Кисельова, Е.Маларчук, В.Верлока та ін. Генезу поняття “етика науки” досліджували сучасні дослідники у галузі філософії науки – В.Малахов, В.Філатов, С.Лебедев, В.Кохановський, Т.Лешкевич, Т.Матяш, І.Добронравова, Л.Сидоренко та ін. Поняття “етос науки” сформулював соціолог Р.Мертон, а розвивали його послідовники, зокрема, Р.Барбер, Я.Мітрофф. Предметне поле етики науки вивчали Е.Агацці, В.Хьосле, К.Апель, І.Фролов, Б.Юдін, В.Порус, М.Лазар, В.Кохановський, Т.Лешкевич, Т.Матяш, Є.Ушаков, Г.Абелев, С.Лебедев, С.Мамзін, С.Пастушний, Р.Карпінська, І.Добронравова, Л.Сидоренко, В.Арутюнов, В.Мішин, В.Свінціцький, Т.Мішаткіна, Я.Яскевич, В.Вязовкін та ін. Предметне поле етосу науки досліджують П.Киященко, Є.Мирська, В.Стьопін, В.Моїсєєв, Вл.Візгін, Вік.Візгін, М.Розов, В.Розін, Б.Пружинін, Н.Дьоміна, В.Аршинов, А.Блінов, І.Герасимова, В.Кізіма, Л.Бевзенко та ін.

Слово «“етика”» вперше з’являється, поряд із “логікою”, “фізикою” тощо, у школі Платона. Ці дисципліни виникають в епоху, що дозволила думці перетворитися на “філософію”, філософії – на ἐπιστήμη (науку), а науці – на справу школи та шкільне навчання» [23, с.311]. Сам термін “етика” «походить від давньогрецького “ēthos”, яке ще в Гомера означало місце перебування, спільне помешкання. Згодом, однак, у слові *етос* почало

переважати інше значення – звичай, вдача, характер. Античні філософи використовували його для позначення усталеного характеру того чи того явища. Зокрема, йдеться про першоелементи дійсності (Емпедокл), людину (Піфагор, Демокріт, Геракліт, Критій) тощо» [7, с.15]. У творах давньогрецького філософа Аристотеля зустрічаємо два терміни, похідні від “*ēthos*” – *ēthikos* (етичний) і *ēthika* (етика). Терміном *етичний* мислитель позначав чесноти, які стосуються людської вдачі, характеру, на відміну від чеснот діаноетичних, тобто пов’язаних з мисленням, розумом людини. Науку, що вивчає етичні чесноти, грецький філософ назвав *етикою*. Дещо раніше виникає слово *ēthikon*, множиною від якого є *ēthika* [див.: 7, с.16]. Нам відомі праці Аристотеля, до назв яких уперше входить це слово: “Нікомахова етика”, “Евдемова етика” та “Велика етика”. Цікаво, що «трагедії Софокла, якщо взагалі таке порівняння припустимо, з більшою близькістю до витоків зберігають “етос” у своєму поетичному слові, ніж лекції Аристотеля з “етики”» [23, с.311]. Тож наука *етика* існує вже понад 23 століття. Однак, це не означає, що її не існувало раніше. З етичною проблематикою ми стикаємося всюди, де є цілісне, духовне, світоглядне осмислення людини – як у доаристотелівських грецьких філософів і мудреців, так і мислителів стародавніх Індії та Китаю.

Відомо, що первинне етимологічне значення вихідних термінів є важливим, оскільки в ньому акумульована найперша, найглибинніша реальність. Тож передусім маємо пам’ятати первинне значення “*етосу*”, як спільного помешкання чи місцеперебування. З відомого афоризму давньогрецького філософа Геракліта: «*ἠθὸς ἀνθρώπου δαίμων*» («*Ethos anthropoid daimon*») отримуємо сутність цього слова. Цей вислів перекладають: «Вдача – божество для людини» [7, с.16], а за версією М.Гайдегера – «Своя власна вдача (натура) – це для кожної людини її даїмон» [23, с.311]. Філософ вважає, що у такого сучасного перекладу стиль мислення не давнього грека. Адже «*ἠθὸς* означає місцеперебування, житло. Словом “етос” позначають відкрите середовище, в якому мешкає людина. Відкритий простір місцеперебування дозволяє з’явитися тому, що стосується людської сутності... Місце перебування людини містить у собі й зберігає бачення того, чому людина належить у своєму естві. Це, за словами Геракліта, його даїмон, Бог. Вислів говорить: людина існує, оскільки вона людина, поряд з Богом» [23, с.311]. В.Малахов перефразовує це як «місце перебування людини і є для неї простір присутності Бога, тобто Божество може відкритись їй за найзвичайніших умов її побутування та мешкання» [7, с.16].

Зрештою ця етимологічна вказівка на місце перебування, на просторовість загалом звертає увагу на зв’язок «вдачі людини з її соціальним, культурним і природним оточенням, спонукає до роздумів про внутрішній простір, внутрішнє “місце перебування” людської волі й духовності» [7, с.16]. Тож наявність у людини власної вдачі, власного характеру передбачає здатність обирати для себе певну поведінку чи переконання, тобто передбачає свободу її самовияву. Доки людина такої свободи не має, доки чинить не за власної волі, доти не можна говорити про її етос. Звідси, «якщо, згідно з основним значенням слова *ἠθὸς*, слово “етика” має означати, що вона осмислює місцеперебування людини, тож думка, яка продумує істину буття в розумінні первинної стихії людини як істоти, яка екзистенціює, є сама собою уже етика у її витоках» [23, с.311].

У латинській мові здавна існувало слово *mos*, яке, подібно до *етосу*, означало характер, вдачу, звичай. Однак одночасно воно мало й значення припису, закону, правила. Беручи до уваги всі ці значення, відомий римський оратор, письменник і політичний діяч Марк Туллій Цицерон для точного перекладу аристотелівського поняття етичного з грецької мови на латинську утворює термін “*moralis*” (моральний) від слова *mos* – латинського аналога грецького “етос”, що означає характер, темперамент, моду. Цицерон, зокрема, говорив про моральну філософію, маючи на увазі ту сферу знання, котру Аристотель називав етикою [див.: 4, с.9-10]. «Услід за Цицероном цей неологізм використовує Сенека старший, інші римські письменники й філософи, а вже в IV ст. н.е. виникає термін *moralitas* – мораль» [7, с.17], який є прямим аналогом грецького слова “етика”.

Згодом поняття *етика* та *мораль* стали загальноновживаними. При цьому термін *етика* зберіг своє первісне аристотелівське значення науки, а мораль постає предметом дослідження цієї науки. Втім, у повсякденному слововжитку цієї відмінності дотримуються не завжди. Наприклад, уживаючи такі поняття, як “етика вченого”, “медична етика”, “журналістська етика”, “педагогічна етика”, “юридична етика”, “екологічна етика” тощо, маємо на увазі певні

---

принципи поведінки вченого, лікаря, журналіста, педагога, юриста, окремої людини щодо природи і т.ін. Засуджуємо ті або ті вчинки, вислови за їхню “неетичність”. Така термінологічна нечіткість зумовлена тим, що між мораллю як явищем і етикою як наукою про нього по суті не існує чіткої межі. Адже, зважаючи на той або той вчинок, обираючи ту чи ту модель поведінки, ми таки керуємося певними загальними настановами, принципами, правилами, нормами, які є сферою моралі. Водночас ми свій вибір та дії обґрунтовуємо, а це вже сфера етики.

Як уже зазначалось, етичні проблеми науки загострюються після Другої світової війни. Однак становлення й утвердження статусу проблем етики в структурі філософії науки відбувається в 70-ті роки XX століття, коли увагу світової наукової спільноти привернули етичні проблеми наукових досліджень у галузях молекулярної біології та генної інженерії, які стрімко розвивалися [див.: 13]. У той час жваво обговорювали етичні проблеми науки та намагались окреслити предметне поле етики науки у своїх працях зарубіжні (Е.Агацці, В.Хьосле, К.Апель та ін.) та російські дослідники (І.Фролов, Б.Юдін, В.Порус, М.Лазар, С.Мамзін, С.Пастушний, Р.Карпінська та ін.). Здавалося б, етичні проблеми науки очевидні, предмет вивчення нової галузі етики науки, яка оформлена в окрему дисципліну, окреслено, однак доступні нам російські та українські словниково-довідникові видання 70-80-тих років цього ж століття, зокрема такі, як “Філософська енциклопедія” за головною редакцією Ф.Константинова (1970) [17], “Філософський словник” за редакцією В.Шинкарука (1973) [21], “Філософський енциклопедичний словник” за головною редакцією Л.Іллічова (1983) [19] не містять визначення поняття “етика науки”.

Зазначені етичні проблеми науки наприкінці XX і на початку XXI ст. не лише загострюються, стають нагальнішими і розширюють своє коло завдяки виникненню нових міждисциплінарних галузей науки і новітніх технологій, а й вимагають пошуку шляхів запобігання техногенних катастроф, які загрожують існуванню людства. У працях сучасних науковців широко обговорюються зазначені проблеми, здійснюється пошук можливих способів рятування людства та й усього живого на Землі. Проте більшість сучасних видань словниково-довідкової літератури не дають визначення поняття “етика науки”, зокрема такі, як “Сучасна західна філософія: Словник” (упорядники В.Малахов, В.Філатов, 1991, 2000) [14, 15], “Постмодернізм. Енциклопедія” (упорядники та редактори А.Грицанов і М.Можейко, 2001) [12], “Філософський енциклопедичний словник” за редакцією Л.Озадовської та Н.Поліщук (2002) [20], “Новітній філософський словник” за головною редакцією А.Грицанова (2003) [11], “Філософський словник соціальних термінів” за загальною редакцією В.Андрущенка (2005) [22], “Філософія науки і техніки: тематичний словник-довідник” С.Некрасова та Н.Некрасової (2010) [8] та ін.

Лише у таких виданнях, як “Нова філософська енциклопедія” за загальною редакцією В.Стьопіна, (2000-2001, 2010), “Філософський словник” за редакцією І.Фролова (2001), “Енциклопедія епістемології та філософії науки” за редакцією І.Касавіна (2009) зазначається, що “етика науки” це – «галузь філософської та внутрішньонаукової рефлексії про моральні аспекти як наукової діяльності, включаючи взаємовідношення всередині наукового співтовариства, так і взаємовідношення науки і наукового співтовариства із суспільством загалом», а систематичне вивчення цих питань формує її як самостійну наукову дисципліну [див.: 10, 9; 18, с.701-702; див.: 25].

С.Лебедев у довіднику “Філософія науки: Словник основних термінів” (2004) визначає “етику науки” як «сукупність моральних норм, які регулюють поведінку вчених щодо: 1) наукового знання (когнітивна свобода і відповідальність); 2) один одного (комунікативна свобода і відповідальність); 3) суспільства і держави (соціальна свобода і відповідальність); 4) самого себе (екзистенційна свобода і відповідальність). Перший тип морального відношення зумовлений творчою, конструктивною природою наукового пізнання і пов’язаний з когнітивною відповідальністю вченого за свою наукову діяльність. Другий – відомий як “етос науки”. Третій – визначається мірою відповідальності вчених за розвиток і використання досягнень науки перед суспільством і державою. Четвертий – усвідомленням свого власного призначення як науковця» [6, с.312-313]. Тож етика науки «вивчає принципи, якими керується чи повинен керуватися вчений у процесі пізнання, у спілкуванні з науковим співтовариством, суспільством. Раніше ці питання перебували на периферії досліджень з філософії, методології, логіки, історії та соціології науки. Нині етика наукового пізнання в галузях конкретних наук визнається як метанаукова дисципліна, а для філософії вона є прикладною сферою знання» [див: 2].

**Висновки.** Отже, предметом етики науки як галузі філософії науки є моральні засади наукової діяльності, закономірності етичного регулювання поведінки і наукової діяльності вчених у середині наукового співтовариства (стосовно наукового знання, іншого вченого та самого себе), взаємовідношення науки, наукового товариства і вченого із суспільством і державою. Згодом об'єктом досліджень етики науки стають моральні проблеми, які стосуються не лише поведінки дослідників, а й публікацій результатів наукових досліджень і експериментів, коректного визначення авторства, недопустимості плагіату, правильності посилань на першоджерела і цитування попередників; орієнтування на новизну, недопустимості фальсифікації експерименту і наукового відкриття; участі в експертизах і зрозумілих висновків цих експертиз; усвідомлення особистої професійної відповідальності за наукову діяльність, її результати і негативні наслідки впровадження досягнень науки і техніки й ін. А в останні десятиліття предметне коло етики науки включає не лише ті норми, які корегують поведінку вчених усередині наукового товариства і суспільства загалом, а й ті, що дозволяють або забороняють певне втручання науки у природу та людське життя. Завдання наступних наукових досліджень – осмислення проблем етики науки з історичного погляду, вивчення їх специфіки на постнекласичній стадії становлення науки та філософії науки.

### Література

1. Агацци Э. Моральное измерение науки и техники /Эвандро Агацци; [пер. с англ. И.Борисовой; науч. ред. В.А.Лекторский]. – М.: МФФ, 1998. – 344 с.
2. Арутюнов В.Х. Методология социально-экономического познания: навч. посіб. [Електронний ресурс] /В.Х.Арутюнов, В.М.Мишин, В.М.Свінціцький. – К.: КНЕУ, 2005. – 353 с. – Режим доступу: <http://buklib.net>
3. Борн М. Размышления и воспоминания физика. Сборник статей /Макс Борн; [отв. ред. Э.И.Чудинов; сост. У.И.Франкфурт]. – М.: «Наука», 1977. – 280 с.
4. Гусейнов А.А. Этика: [учебник] /Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов, Рубен Грантович Апресян. – М.: Гардарики, 2002. – 472 с.
5. Кохановский В.П. Философия и методология науки: [учеб. для высш. учеб. заведений] /Валерий Павлович Кохановский. – Ростов н/Д.: «Феникс», 1999. – 576 с.
6. Лебедев С.А. Философия науки: словарь основных терминов /С.А.Лебедев. – М.: Академический Проект, 2004. – 320 с.
7. Малахов В.А. Этика: [курс лекций: навч. посіб.] /Виктор Аронович Малахов. – 3-тє вид. – К.: «Либідь», 2001. – 384 с.
8. Некрасов С.И. Философия науки и техники: тематический словарь-справочник /С.И.Некрасов, Н.А. Некрасова. – Орёл: ОГУ. – 2010. – 289 с.
9. Новая философская энциклопедия: в 4-х т. [Электронный ресурс] /[Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; предс. научно-ред. совета В.С.Степин]. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: «Мысль», 2010. – 2806 с. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/enc.htm>
10. Новая философская энциклопедия: в 4 т. [Электронный ресурс] /[Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; предс. научно-ред. совета В.С.Степин]. – М.: «Мысль», 2000 – 2001. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/enc.htm>
11. Новейший философский словарь /[Сост. и главн. науч. ред. А.А.Грицанов]. – 3-е изд., исправл. – Мн.: Книжный Дом, 2003. – 1280 с.
12. Постмодернизм. Энциклопедия /[Сост. и науч. ред. А.А.Грицанов, М.А.Можейко]. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.
13. Сидоренко Л.І. Етика науки [Електронний ресурс] /Лідія Іванівна Сидоренко. – Режим доступу: <http://www.philsci.univ.kiev.ua>
14. Современная западная философия: словарь /[Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П.]. – М.: Политиздат, 1991. – 414 с.
15. Современная западная философия: словарь [Электронный ресурс] /[Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П.]. – М.: Из-во ТОО «Остожье», 2000. – Режим доступа: [http://www.agnuz.info/tl\\_files/library/books/filslov/](http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/filslov/)
16. Утопия или утопительство (Вводная статья Ю.А.Шрейдера) //Глобальные и общечеловеческие ценности /[пер. с англ. и франц.; сост. Л.И.Василенко и В.Е.Ермолаевой; ввод. ст. Ю.А.Шрейдера]. – М.: «Прогресс», 1990. – 495 с. – С. 7-25.
17. Философская энциклопедия в 5-и томах /[гл. ред. Ф.В.Константинов]. – М.: «Советская Энциклопедия», 1970. – Т. 5. Сигнальные системы – Яшты. Указатель. – 740 с. с илл., 1 л. порт. – (Науч. Совет изд-ва «Советская Энциклопедия». Ин-т философии АН СССР. Энциклопедии. Словари. Справочники).

- 
18. Философский словарь / [под ред. И.Т.Фролова]. – 7-е изд., перераб и доп. – М.: Республика, 2001. – 719 с.
  19. Философский энциклопедический словарь / [гл. редакция: Л.Ф.Ильичев, П.Н.Федосеев, С.М.Ковалев, В.Г.Панов]. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.
  20. Філософський енциклопедичний словник / [наук. редактори Л.В.Озадовська, Н.П.Поліщук]. – К.: «Абрис», 2002. – 744 с.
  21. Філософський словник / [За редакцією член-кореспондента АН УРСР В.І.Шинкарука]. – К., 1973. – 600 с.
  22. Філософський словник соціальних термінів / [Під заг. ред. д.філос.н., члена-кореспондента АПН України, засл. діяча науки й техніки України, проф. В.П.Андрущенко]. – 3-тє вид., доповнене. – Харків: «Р.И.Ф.», 2005. – 672 с.
  23. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В.В.Библихина] // Бытие и время – М.: ad Marginem, 1997. – 452 с. – С. 301-315.
  24. Эйнштейн А. Физика и реальность. Сборник статей / Альберт Эйнштейн. – М.: «Наука», 1965. – 360 с.
  25. Энциклопедия эпистемологии и философии науки [Электронный ресурс] / [Под ред. И.Т.Касавина]. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009. – 1248 с. – Режим доступа: <http://onlineslovari.com>

#### Summary

**Myrutenko L. Ethics of Scientific Knowledge and Phenomenon of Ethos of Science.** *The phenomenon of ethics of science and genesis of the concept “ethos of science” are considered in the article. Preconditions for their occurrence and formation are analyzed and substantive circle of ethics of science is outlined. Keywords: ethics, morality, ethos, ethics of science, philosophy of science, ambivalence, value range scientist.*

УДК 124.4+124.5

© Світлана Мудра  
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

## ЦІННІСНІ ПАРАМЕТРИ ХУДОЖНЬОЇ ТА НАУКОВОЇ ТВОРЧОСТІ

*Досліджуються ціннісні виміри творчості в мистецтві та науці. З'ясовуються генеза, сутнісні характеристики, аксіологічні параметри художньої та наукової творчості. Ключові слова: аксіологія, інтуїція, мистецтво, наука, свобода, творчість, цінності.*

Однією з істотних рис і характеристик людського буття є творчість. Адже людина – діяльнісна істота, вона постійно створює в уяві принципово нові ідеї і образи. Саме творчість розкриває людину як творця світу і самої себе.

**Актуальність** нашого дослідження полягає в тому, що проблема творчості загалом і наукової творчості зокрема набула значущості не лише серед філософів і психологів, а й у колі самих науковців. Сьогодні з'являються численні концепції, в яких осмислюються питання специфіки творчого процесу, відмінності художньої та наукової творчості тощо.

Теоретичне осмислення феномену творчості в науці вимагає розкриття природи і специфіки його евристичних компонентів, одним із яких саме й постає інтуїція. Ця проблема недостатньо ще досліджена на відповідному концептуальному рівні як відносно самостійна в межах загальної теорії творчості. Кращому розумінню природи інтуїції та її ролі в творчому процесі має посприяти дослідження її когнітивно-ціннісного та методологічного потенціалу.

**Мета** статті – розкрити філософський аспект творчості, її історичну генезу, основні характеристики творчої діяльності особистості, відмінність між науковою та художньою творчістю.

Серед дослідників цієї проблеми слід відзначити російського психолога Л.Єрмолаєву-Томіну, яка вивчала психологічні основи творчості, структуру і природу творчих здібностей. Цікавими є праці Е.Яковлева, який досліджував проблему співвідношення особистості і творчості через універсум митця, його емоційність і раціональність, можливість існування творчої людини у технотронному світі. М.Слемнев у праці «Свобода наукової творчості» розкриває суть поняття свободи і його роль у науковій творчості. Заслужовує на увагу естетична спадщина Анрі Бергсона, який у своїй праці «Творча еволюція» обґрунтовує теорію, своєрідним фундаментом якої є

---

думка філософа про визначальну роль інтуїції в науковому та художньому пізнанні світу. М.Овсянніков зосередив увагу на історичній трансформації поняття творчості. Про логіко-гносеологічні проблеми художньої творчості писали, зокрема, Б.Кузнецов, В.Карпунін, про роль інтуїції в творчій діяльності – Л.Левчук, Е.Зайцева, А.Коршунов та ін.

Для кожної людини, яка творчо самореалізується, важливим є розуміння себе, основної ідеї людської життєдіяльності, смислу своєї творчості. Мистецтво, так само як і наука, спрямоване на вдосконалення духовної сфери людини. Кожна епоха і конкретний історичний час мають свої «духовні» проблеми. Уміння побачити серед них «свою» проблему – перший крок у формуванні творчих здібностей особистості. Творча індивідуальність обов'язково передбачає індивідуальну світоглядну мету. Тому творчість завжди спрямована на передбачення майбутнього.

Наука, особливо сучасна, всебічно реалізує свій апіорно цілісний, синкретичний аксіологічний потенціал, апелюючи не лише до розсудку, а й до моральної волі, почуття прекрасного, релігійних і містичних одкровенень, інтуїцій, що постають умовами актуалізації вищих можливостей людського розуму. Пояснюючий і смислотворчий потенціал знання помітно зростає, коли в ньому виявляються крім епістемних ще й етичні, естетичні, релігійно-містичні, трансцендентально-метафізичні ціннісні потенції [див.: 6, с.305]. Все це зумовлює значущість і цінність інтуїції в науковому пізнанні.

Інтуїція тривалий час привертає до себе увагу дослідників. Це складне багатогранне явище, спроможне оптимізувати творчий процес. Їй належить основне місце у творенні наукових, технічних і художніх інновацій. Вона надає пізнанню нового імпульсу, визначаючи напрям розв'язання проблемних ситуацій.

Проблема людської творчості постійно залишається у центрі уваги філософів, психологів, науковців. У літературі, присвяченій аналізу проблеми творчості, спеціалісти з різних галузей знань дають свої визначення поняття творчості.

У філософському словнику творчість визначається як «вища форма універсальної креативності, що іманентно притаманна всім рівням ієрархізації буття, сприяє самозбереженню та відтворенню сутнього через якісні трансформації його структур» [8, с.1019]. З погляду психології, «творчість визначається як психологічний процес творення нового і як сукупність властивостей особистості, що забезпечує її входження у цей процес» [12, с.643]. У біології творчість розглядається як «створення в корі мозку нових моделей і фізичне їх утілення у вимові слів, а далі – у знаках і речах» [1, с.61]. Соціологія розглядає творчість з позиції соціальної зумовленості поведінки, як засіб розв'язання суспільних суперечностей і конфліктних ситуацій. Отже, про творчість ідеться тоді, коли відбувається якісний розвиток у знаннях, формах суспільного життя чи художніх образах. Творчість – це завжди вихід за межі якої-небудь заданої конкретності, подолання старого досвіду і правил. Окрім того, творчість – це діяльність людини. Проте не будь-яка діяльність є творчою. Розрізняють два основні види діяльності: стереотипний і оригінальний. Перший вид творчості передбачає своєрідне копіювання, повторення вже існуючого, тиражування, і лиш оригінальна діяльність привносить істотно нові результати.

Процес творчості протікає у трьох основних фазах – підготовчій, пошуковій і виконавчій. Кожна з цих фаз звернена до різних психічних процесів і має свій продукт. Перша фаза зумовлена контактом з оточуючим середовищем і пов'язана з умінням ставити проблему, задавати питання, висувати ідеї. Друга фаза пов'язана з пошуком розв'язків існуючої проблеми. Третя – з утіленням знайденого розв'язку в конкретний продукт.

Іноді творчістю називають діяльність, яка не завершилася новим результатом, а є копією чи повторенням. Це пов'язане з ціннісною неоднозначністю цього феномену для кожного окремого випадку. Ідеться про різні рівні творчості: коли результат є цінним для всього людства чи для окремої людини. Новизна у творчості також може бути різною. Наприклад, творчість у науці може виражатись у відкритті чогось нового, до цього невідомого, у відкритті історичних фактів і документів, у новому науковому обґрунтуванні якоїсь ідеї тощо. Новизною вважається не просто недавно створене, а визначення невідомого завдання, що не має правил розв'язання.

Творчість – історичне явище. Це означає, що нове і значне в сьогоdnішніх умовах творче

---

досягнення завтра стане об'єктом репродукції. З часом нове знання втрачає ефект новизни, але не зникає в процесі використання. Його можна використовувати з різною метою безліч разів і немає потреби відновлювати чи створювати його заново. Справжня творчість у культурі, політиці, науці, виробництві визначається принциповою новизною одержаних результатів у масштабах їх історичної значущості. Творчість – це така специфічна форма діяльності, яка передусім має справу з можливістю майбутнього.

Неодмінною умовою творчості є свобода (зовнішня і внутрішня); творець за своєю природою – той, хто висловлює глибинний дух епохи. Але творча особистість творить не тому, що хоче, а тому що не може не творити.

У творчій діяльності людина намагається реалізувати свою *свободу*. Свобода дії – одне з найістотніших прагнень особистості, вона є надіндивідуальною характеристикою. Право робити те, що хочеш, – можливо, найбільш елементарний, але водночас і найзагальніший вираз того, що люди переважно вкладають у поняття свободи. Соціальні межі свободи в широкому розумінні цього слова виражають рівень незалежності наукового пошуку від певних історичних умов або класової структури суспільства. У вузькому, конкретнішому розумінні «свобода наукової творчості в соціальному плані означає можливість для дослідників незалежно від суспільства вибирати напрям наукового пошуку, теми науково-дослідницьких робіт, шляхи і способи їх розробки» [11, с.102]. Свобода особистості і свобода наукової творчості постійно перебувають у центрі уваги, вони активно обговорюються представниками різних наук.

Без можливості вільно діяти людина не може практично реалізувати свої можливості та розкриватись як особистість. Потреба у свободі глибоко закладена в людині, вона іманентна будь-якому виду діяльності, пов'язана із самою сутністю людини, яка є істотою, що вільно обирає між альтернативами. Свобода відчувається індивідом передусім як особистісне почуття, як суб'єктивне явище, яке полягає в можливості самостійно щось творити. Поняття свободи передбачає здатність поширювати свою волю, діяти згідно зі своїми переконаннями, визначати власну життєво-практичну спрямованість: «Смисл свободи полягає в тому, що вона несе з собою певний простір, відкритість, відсутність перешкод є своєрідним «чистим простором», у якому міститься ця істота, самовільно являючи усім свою сутність» [2, с.213]. Свобода – це саморозкриття людини, здатність її вступати у різноманітні взаємозв'язки з фізичними об'єктами зовнішнього світу.

Свобода – одна з фундаментальних цінностей нашого буття, яку слід відвойовувати повсякденними зусиллями. Адже навіть сама здатність обирати цінності для кожної людини можлива тільки за умови, що рішення приймається самостійно, коли вибір здійснюється незалежним індивідом. Якщо немає свободи, то немає і творчості, немає нічого з того, що становить основні виміри людських цінностей, людяності, гуманності. Завдяки вільній діяльності людина може організовувати своє існування, покладатися на саму себе, а певні умови й авторитети стають у такому разі похідними. Здатність самостійно мислити – означає прагнення створювати новий світ. Свобода творчості – це право людини втілювати свої прагнення, мрії, задуми.

Свобода є джерелом, з якого живиться творчість і постійно черпає свої сили. Сама ж свобода має місце лише тоді, коли особа спонукається до дії волею. Почуття вільної людини – відчуття незалежності від причинових спонук, які зумовлюються бажаннями та їхніми об'єктами. У свободі творчості людина прагне передусім здолати певне обмеження, вийти за межі пізнаного чи освоєного нею, створити щось принципово нове, що змінило б наявну ситуацію її існування. Така свобода є могутньою внутрішньою, «відцентровою» силою, що сама веде людину вперед і розкриває можливості пізнання та діяльності.

У науковій діяльності людина спроможна вільно розширювати межі освоєного світу, що характеризує активну, конструктивну спрямованість особистості як суб'єкта: «Людський розум, щоб мислити, не може не розширювати межі свободи, адже будь-яка межа для нього є перешкодою» [там само, с.233]. Однак і свобода наукової творчості не є абсолютною. З одного боку, людина науки повинна мислити *вільно*, самостійно, неупереджено, а з іншого – *приймати* свою «включеність», своє входження в загальну науку і в її систему мислення.

Свобода особливо необхідна творцю духовних цінностей, адже це найважча праця. Учений, позбавлений свободи, фактично не має можливості виявити свою творчу природу. А

---

«справжня свобода окрилює творця, сприяє розгортанню його можливостей і талантів, полегшує створення нових матеріальних і духовних цінностей» [4, с.317-318].

Свобода людини виявляється в її діях, які у свою чергу впливають з *вибору*. Тим-то творити – для людини означає робити вибір, відкидаючи варіанти, які не підходять для цієї ситуації, завдання чи об'єкта застосування творчих здібностей. Здатність самостійно і вільно мислити не може не впливати на діяльність. Свобода не може бути змодельованою, вона внутрішньо зумовлена: «У творчому акті людини відбувається створення нового світу (художнього, соціального) з його новими законами» [10, с.191-192]. Загалом, вільна діяльність суб'єкта пізнання лежить в основі всіх творчих актів у науці, будучи важливою умовою і першочерговою передумовою наукового поступу.

Творчість – найефективніша школа терпіння та ясності. Це важка й клопітка праця, постійні зусилля, внутрішні переживання, чіткі оцінки усвідомлення меж істинності для будь-якої творчої людини. Однак свобода особистості ще не є самим творчим актом. Для цього потрібні практичні дії на основі вже засвоєного матеріалу. Щоб вільно оперувати науковими знаннями чи їхніми елементами і створювати нові їх комбінації, потрібно ґрунтовно дослідити цю сферу, «зростися» з нею. «Звичайно, треба глибоко засвоїти, вивчити певну галузь науки чи її нехай малу частину. Але головне – сприйняти способи роздумів, засвоїти методи набування нового знання» [9, с.22]. Водночас, у самій сутності творчості міститься потреба в якийсь спосіб відірватися від реальності, відійти на певну відстань, щоб побачити перспективу.

Хоча творчість і постає діяльністю, спрямованою проти стереотипів, усе ж таки певний схематизм потрібен і в творчому процесі: «Відпрацювання автоматизму звільняє від потреби пошуку нових способів поведінки у ситуаціях, які повторюються, дозволяє миттєво, швидко і точно реагувати на певні аспекти середовища, а розумові зусилля концентрувати на більш складних питаннях» [7, с.19].

Будь-яка творчість завжди передбачає «матеріал», те, на основі чого створюється нове знання. Творити, у звичайному розумінні, означає перетворювати те, що вже є. Явно чи неявно будь-яке знання зорієнтоване на *культуру*, в межах якої воно розвивається. В широкому значенні культура охоплює всі сфери активності людини та її результати. У своїх виявах культурна діяльність функціонує як щось іманентно пов'язане з життям людини і служить людству для розв'язання різноманітних завдань. Тому творчість і відноситься до культурних атрибутів. Сама культура – це спосіб і технологія створення, збереження та передачі нащадкам суто людських способів діяльності. Вона є зусиллям людини бути, володіти собою, відтворювати й розширювати свої здібності.

Культура задає універсальну програму творчості. Завдяки культурі творчість індивідів спрямовується на отримання загальнозначущих результатів. Це досягається, зокрема тим, що культура викликає, створює проблемну ситуацію, яка стимулює творчість. Вона утворює своєрідний «попит» на розв'язання певної проблеми, а також потрібні для цього умови і засоби. Творець, хоче він того чи ні, опиняється у певному культурному контексті. Суб'єкт культурної творчості живе в культурі, зосвоюючи її як універсальний засіб організації своєї творчої життєдіяльності. За допомогою культури особистість утверджує саму себе, свої сутнісні сили та потенції, особисті риси і якості. Тому культура – скарбниця результатів людської творчості і водночас – один зі способів пробудження особистості до творчості.

В науці культура виявляє себе через усталену традицію, яка хоч і постає завершеним процесом, проте відновлюється, і є завжди активною та актуальною. У традиціях можна побачити все, що нагромаджувалося роками і століттями. Це своєрідний архів, запасник, заповідник, який ніби задає питання і пропонує різноманітні варіанти можливих відповідей. До того ж, традиція відкрита для всіх. Традиція – це культура, яка вже постала, призначена для відновлення зростання культури в цілому. «Будь-яка стійкість, що служить опорою для можливих інновацій, може трактуватись як «традиція» [3, с.188], – зауважує В.Візгін. Традиція – широке поняття. Вона постає як шаблон, своєрідна підказка, схема для запитань і відповідей, прийомів думки, у способах розв'язання завдань і вибору тем. Традиція слугує точкою відліку для її можливого саморозширення.

Будь-який дослідник, творець повинен знайти в собі достатньо сил і мужності, щоб



---

протистояти власному оточенню, порвати з його традиціями. Творчі особистості, крім високих розумових здібностей, повинні також уміти зберігати незалежність за наявності внутрішнього й зовнішнього тиску. Тобто вони в собі повинні утримувати як власні переконання, які інколи є досить суперечливими, так і надбання попередників, однодумців. Такі особистості узгоджують, налагоджують зв'язок там, де, здавалося б, неможливо дійти згоди і порозуміння. Хоча різні заборони, обмеження, правила утримують творця в певних межах, вони не дозволяють йому скористатися багатими скарбами навіть свого власного досвіду.

Творчість – завжди новизна, вона є антиподом звичайної, стереотипної діяльності і не повторює вже раніше відоме. Творчий процес починається там, де немає готових алгоритмів розв'язання, де відомі рецепти і способи дії виявляються нерезультативними, де потрібен *пошук*. В акті творення відбувається переоформлення думки, культивування її на нових засадах, часткове, а часом і радикальне порушення усталених меж.

Творчий шлях – шлях подолання перешкод. Такими перешкодами на шляху творчості можуть виявитися певні загальні рішення, принципи поведінки, ефективність яких добре перевірена, але в цій проблемній ситуації виявляється неадекватність її застосування. Перешкода ніби сигналізує про наявність непізнаної доконечності, не врахованої людьми. Тому тепер вона протидіє здійсненню поставлених цілей. Кожна перешкода – «дороговказ» до найточнішого шляху, вона зміцнює рішучість і дає важливий урок. Іноді варіанти розв'язання, до яких прийшли в одній ситуації, ускладнюють, а то й зовсім виключають нові підходи, що відповідають вимогам нової ситуації, яка потребує подолання певного інтелектуального бар'єру.

Особливістю такого бар'єру є те, що за допомогою лише стереотипного мислення його перемогти неможливо. І хоча об'єктивно шляхи розв'язання існують, однак вони тільки до певного часу залишаються невідомими вченому-досліднику. Блокує творчий шлях і звичайний, усталений підхід, дієздатність якого раніше була доведена, і цим унеможливує шлях до більш ефективних способів розв'язання проблеми. Як зазначає з цього приводу А.Матейко, «іноді правильне розв'язання проблеми затримується чи стає неможливим унаслідок того, що людина несвідомо приймає помилкову передумову про нібито наявне внутрішнє звуження меж можливих рішень» [7, с.11]. Тому одним з основних завдань творчості є усунення схематизму, стереотипів, які обмежують дослідника жорсткими рамками.

Кожне нове відкриття пробивається не просто через «стіну» очевидності, а крізь людське розуміння й осмислення. Будь-яка нова істина народжується *наперекір* очевидності. Не може бути великої визначної за своєю суттю дії, яка б не була крайністю в ту хвилину, коли її здійснювали. Ось тоді, коли вже відкриття відбулося, починають вважати його можливим усі люди. Як казав Ф.Ніцше, все найголовніше народжується *наперекір*.

Проте старе, попереднє знання не завжди є перешкодою для створення нового. Новизна перебуває зі старим знанням у складній залежності, яка не дозволяє однозначно пов'язувати наукову творчість виключно із нововведенням. Творчість – це не просто пошук нового. Це *діалог*, що здійснюється як у діахронічному, так і синхронічному зрізах.

Творчість пов'язана не тільки з відмовою від старих гіпотез і уявлень, а й зі збереженням цінного, перевіреного на практиці знання. В науці просто вкрай потрібно зберігати істинні і позитивні елементи знання при переході до нової теоретичної системи. Це виразилось у принципі *прийнятності*. На думку В.Келле, прийнятність у науці має надзвичайно важливу роль. Оскільки «...нове знання може народитися, тільки спираючись на наявне знання, і якщо воно щось в останньому заперечує, то це заперечення завжди діалектичне, тобто з утриманням позитивного – тієї об'єктивної істини, яка не заперечується ніяким наступним прогресом науки» [5, с.21]. Тому не можна сказати, що процес переходу до нової фундаментальної теорії є абсолютним розривом зі старою системою знання. Просто у старій системі знання нас не все задовольняє. Люди творять, винаходять не тому, що вони прагнуть новизни, а тому, що, з одного боку, хочуть економити робочу силу, полегшити свою працю, збільшити швидкість, зменшити вагу і т.ін. І водночас творчість – це потреба в етичному, естетичному. Потреба визначати щось, творити означає, що це щось до здійснення

---

акту залишалося невизначеним. Джерелом і керуючою силою творчості можна назвати суперечності між потребами людини і наявними засобами їх задоволення.

Творчість – такий стан, який виражає невдоволення тим, що є в дійсності. Це завжди прагнення до більшого, вияв супротиву, можливо, нахабства незгоди з навколишнім світом. Отже, творчість характеризує незавершеність певного процесу. Тому творча діяльність покликана свідчити, що кожна людина може стати *єдиною* і неповторною, досягти чогось незвичайного. І творчість постійно закликає до цього. У результаті виявляється націленість на майбутнє, вираження прогресу, очікування зміни і руху, надія на покращення. Творчість – діяльність, яка завжди передбачає таке «завтра», яке буде в кращому світі, через що вона є оптимізмом. Творчість є формою передачі новим поколінням старих досягнень, нерозв'язаних проблем і віри у можливість їхнього розв'язання.

Творчість – індивідуальний внесок особистості у, здавалося б, завершений, грандіозний світ, який уже здійснився. Індивідуальним він стає тому, що «проривається» назовні через переважно одного, рідше двох-трьох носіїв. Тому творчістю інколи називають процес суб'єктивації, привласнення загальних знань однією особою. Таке *присвоєння* відбувається за рахунок незвичайної властивості вбачати у звичайних явищах і подіях те, на що інші не звертали увагу. Це також процес споглядання і перетворення тих умов, які сприяють усе більшому й глибшому розквіту людської індивідуальності, самоутвердженню людини.

Творчий процес – настільки складний, що він унеможлиблюється, якщо суб'єкт творчості не залучить усі матеріальні й духовні засоби пізнання, які в нього є. Творчість пов'язана з певним стрибком, пошуком нового, яке не може бути формалізоване в усіх своїх виявах у цей час. Тобто серед інших видів діяльності творчість вирізняє те, що для неї не може бути такої формули відкриття, яка могла б алгоритмізувати процес творчості в усіх його моментах. Проблема творчості виявляє свою внутрішню природну закономірність у баченні нестандартності всього, що нас оточує.

**Висновок.** Отже, творчість як створення чогось нового і цінного, є важливою проблемою науки, філософії, мистецтва. Вона зумовлена і природою, і внутрішньою сутністю людини. Творчість – непередбачувана, як і сама людина, вона є *поривом* із середини буття, частково зумовленим конкретною соціокультурною ситуацією та можливостями реалізації креативного потенціалу особистості.

### Література

- 1.Амосов Н.М. Мое мировоззрение /Н.М.Амосов //Вопросы философии. – 1992. – №6. – С. 50-74.
- 2.Белов В.А. Ценностное измерение науки /В.А.Белов. – М.: Идея-Прес, 2001. – 284 с.
- 3.Визгин В.П. Традиция и инновация: взгляд историка науки /В.П.Визгин //Традиции и революции в истории науки. – М.: Наука, 1991. – 216 с.
- 4.Гиргинов Г. Наука и творчество /Г.Гиргинов. – М.: Прогресс, 1979. – 368 с.
- 5.Келле В.Ж. Наука как компонент социальной системы /В.Ж.Келле. – М.: Наука, 1988. – 198 с.
- 6.Марчук М.Г. Ціннісні потенції знання /М.Г.Марчук. – Чернівці: Рута, 2001. – 319 с.
- 7.Матейко А. Условия творческого труда /А.Матейко. – М.: Мир, 1970. – 303 с.
- 8.Новейший философский словарь. – Минск: Книжный Дом, 2003. – 1280 с.
- 9.Овчинников Н.Ф. Становление творческой личности и принципы научного исследования /Н.Ф.Овчинников //Научное творчество: особенности и актуальные проблемы. – Свердловск, 1984. – 149 с.
- 10.Роменец В.А. Психологія творчості /В.А.Роменец. – К.: Либідь, 2001. – 288 с.
- 11.Слемнев М.А. Свобода научного творчества /М.А.Слемнев. – Минск: Наука и техника, 1980. – 239 с.
- 12.Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – 744 с.

### Summary

**Mudra S. Value Dimensions of Creativity.** The article considers value dimensions of creativity. The author analyzes the genesis and bases of creativity and its characteristics. Keywords: creativity, value, science, art, intuition, freedom.

## ПОСТМОДЕРНІЗМ Ж.-Ф.ЛІОТАРА В КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ ФРАНЦУЗЬКОЇ ЕСТЕТИКИ

Досліджується постмодерністська філософія Ж.-Ф.Ліотара в контексті становлення французької естетики. З 80-х рр. ХХ ст. постмодернізм є впливовим соціокультурним напрямом західної цивілізації, що охоплює практично всі сфери гуманітарного знання. Поставши як рефлексія на нові явища у сфері модерністського мистецтва, постмодернізм поступово перетворився на специфічну філософію культурної свідомості сучасності, теоретичним фундаментом якої стали концепції постструктуралізму. Найбільш значний внесок у розвиток теорії постмодернізму вніс французький філософ Жан-Франсуа Ліотар, міжнародне визнання якому принесла його робота «*Le condition postmodern*». Ключові слова: постмодернізм, французька естетика ХХ століття, модерн, естетичні трансформації, естетика авангарду.

**Актуальність** аналізу зазначеної теми зумовлена тим, що в умовах становлення й розвитку сучасної оригінальної школи української естетики особливого значення набуває засвоєння здобутків європейської філософії та естетики ХХ століття. Зокрема, в цей процес логічно вписується інтерес українських фахівців до традицій французької естетики. Аналіз основних тенденцій французької естетики ХХ століття дає можливість органічно об'єднати історико-естетичний матеріал з новими теоретичними пошуками української та світової науки, ввести у широкий науковий простір джерела сучасної естетичної думки. Постмодернізм як специфічне соціокультурне явище, яке значною мірою визначає загальний стан у сфері духовності останньої чверті ХХ – початку ХХІ ст., приніс із собою новий спосіб світовідчуження та світобачення.

"Особливу значущість, – відзначає у своєму дослідженні Т.Гуменюк, – тема постмодернізму набуває у вітчизняній науці, адже вона засвідчує зміни філософсько-естетичної парадигми духовного розвитку, актуалізує трансцендентні параметри культурного мислення, проявляє нові форми національного й індивідуального духовно-творчого буття. Йдеться не про те, щоб вигадати якийсь особливий "український постмодернізм", а про те, що естетика як дисципліна повинна бути навантажена специфічним українським матеріалом, починаючи від особливостей стану вітчизняної теорії до особливостей інтеграції України в світову спільноту, узгоджену з українською ментальністю" [2, с.3].

Як відомо, саме мистецька практика ХХ століття стала основою для осмислення нового специфічного стану культурного буття людей сучасної цивілізації, що згодом набула назви Постмодерну. Це закономірно, оскільки саме мистецтво завжди було й залишається найбільш чутливим до зрушень у культурі та змісті, у формах історичного буття людства, відображаючи ці зрушення в узагальненій художній формі. В умовах постмодерну виник особливий тип художньої творчості, де проблема соціальної мотивації є глибоко трансформованою, виявом чого стає феномен масового мистецтва для інтелектуалів, сприйняття якого припускає знання особливих комунікаційних кодів. Цей тип мистецтва застосовує прийоми інтертекстуального письма, цитації, пастишів, колажів, які розраховані на високий інтелектуальний рівень читача, слухача, глядача. Практика постмодерністської творчості показала, що художники тяжіють до контрастного поєднання елементів різних естетичних систем минулого із сьогоденням, до використання традиційно несумісних матеріалів, фарб, звуків заради створення нової художньої цілісності – все це зумовлено інтенціями сучасної культури до інтеграції, до створення єдності зі збереженням множинності.

Відомий сучасний письменник і вчений Умберто Еко, який брав активну участь у дискусіях про постмодернізм, іронічно відзначав, що у багатьох авторів з'явилася схильність знаходити попередників постмодернізму в усій попередній історії; таким не сьогодні-завтра оголосять Гомера. Але й сам У.Еко вважає, що розмежування, аналогічне боротьбі «модерну – постмодерну», можна виявити в будь-якій перехідній епосі людської культури. Звертаючись до

---

матеріалу з історії сучасної літератури, У.Еко доходить висновку, що постмодернізм має на меті руйнування звичних для попередньої культури поділів і дихотомій – реалізму та ірреалізму, формалізму й змістовності, "чистого", елітарного й масового мистецтва тощо [див.: 1, с.41].

Постмодернізм істотно вплинув на процеси, які відбуваються у різних сферах духовного виробництва. Постмодерністські настанови характерні для творчості багатьох сучасних філософів (Ж.Дерріда, Ж.-Ф.Ліотар), істориків (М.Фуко, Л.Уайт), учених (Т.Кун, П.Фейєрабенд), теоретиків літератури (Р.Барт, Ю.Крістева, І.Льїн), психоаналітиків (Ж.Лакан, Ж.Дельоз, Н.Браун), політологів (Г.Маркузе, Ж.Бодрійяр, І.Габермас), письменників (Х.-Л.Борхес, В.Набоков, Р.Маркес, Х.Кортасар, Дж.Барт) і ін. Проблеми сучасності постають в українській естетичній теорії в роботах Е.Бистрицького, В.Лічковаха, Т.Гуменюк, Т.Гундорової, М.Савельєвої, О.Соболь та ін. Значний внесок в осмислення проблем постмодернізму внесли російські дослідники Ю.Бессонова, Л.Карасьов, Н.Маньковська.

**Жан-Франсуа Ліотар** (нар. 1924) – французький філософ, який з 1959 р. викладав філософію в університетах Парижу (Сорбона, Нантер), а з 1972 р. до 1987 р. був професором університету Сен-Дені, а також запрошеним професором у різних університетах США та Канади, співзасновником (разом з Ж.Дерріда) Міжнародного філософського коледжу. В юності він перебував під сильним впливом марксизму та психоаналізу, а на початку 60-х був членом ліворадикальної групи "Соціалізм або варварство". Міжнародну популярність принесла Ліотару книга "Стан постмодерну" (1979), в якій він першим заговорив про "постмодернізм" у філософії.

Статус і роль своєрідної "великої теорії" Постмодерну в наш час утримує за собою саме концепція Ж.-Ф.Ліотара, що тлумачить його як тип культури, в якому відсутня довіра до "метаоповідей" (meta-recits), тобто до загальноновизнаних "першотекстів", які б містили в собі "першосмисли", які остаточно, принципово по являють як світ у цілому, так і його окремі явища. Натомість, за Ж.-Ф.Ліотаром, для Постмодерну є визначальною конкуренція і боротьба (différend) різних способів світосприйняття, причому вони являють собою лише різні "мовні ігри", тяжіють до контрастного поєднання елементів різних естетичних систем минулого і сьогодення. Щоправда, роль "метаоповідей" тут бере на себе технократичний дискурс глобальної економічної системи з її суто споживацькими цінностями, але він у принципі не може охоплювати всіх вимірів людського буття, насамперед культурних. Як доповнюючі концепцію Ж.-Ф.Ліотара, можуть розглядатися концепції "мозаїчної культури" А.Моля, "реконструкції" і "децентрування" смислів Ж.Дерріда, "шизоаналізу" Ж.Дельоза і Ф.Гваттарі, "симулякрів" Ж.Бодрійяра, "незавершеного Модерну" Ю.Габермаса.

У своїй творчості Ліотар розкриває тему художньої реальності в найрізноманітніших аспектах, кажучи про бажання – в контексті психоаналізу, лінії – в контексті мистецтва тощо. Гарний приклад критики Ліотара – це структуралістський підхід Лакана, який стверджував, що несвідомий розум має структуру мови, яка розуміється як система знаків, що їх смисл повністю визначається їх роллю в системі. Несвідоме повністю є мовною системою. На противагу Лакану, Ліотар стверджує автономію і первинність бажання як немовної системи. Відтак, зрозумівши, що бажання це не тільки відсутність або межа несвідомого як символічної системи, а динамічний процес, Ліотар порівнює випадки бажання з безпосереднім сприйняттям досвіду. Хоча сприйманий об'єкт не "просто даний" розуму в неоформленому досвіді мовними категоріями, з цього не випливає, що зміст досвіду вичерпується мовою.

Як сприйняття наповнює об'єкт внутрішнім змістом, що не може бути зведений до мовної структури свідомості, так само і бажання може бути наповнене об'єктом, що не зводиться до мовної структури несвідомого. Тож бажання веде нас за межі чистого структуралістського поняття несвідомого.

Ліотар висуває аналогічний погляд в естетичному контексті через відмінність між буквою та лінією. Паралельно, але фундаментальніше, Ліотар міркує про дискурс і фігуру. Дискурс є системою концептуальних структур, за допомогою якої ми представляємо світ. Це, відповідно, сфера смислу і раціональності того, що може бути явно сформульоване у мові й, отже, в перекладі з однієї мови на іншу. Малюнок у контрасті є тим, що залишає асиміляцію, – те, що можна представити, або сформулювати у нашій мові. Відповідно, під "листом" він має на увазі мовний знак у розумінні Соссюра: елемент у системі, яка має значення тільки через свою відмінність від інших елементів у міркуванні, те, що визначає межі смислу та раціональності. Це, наприклад, те, що залишається від вірша після того, як ми повністю перефразували його

---

у прозі. Відтак, можна було б сказати, що справжня поезія поза віршем, або що особливі відчуття перебувають за межами досвіду. Малюнок краще розглядати як істотне зворотне дискурсу, за яким дискурс завжди можна визначити з чимось, що не можна засвоїти.

Упродовж багатьох років, перш ніж були написані основні філософські праці, Ліотар був політичним інтелектуальним ініціатором протестів у Нантері незадовго до травня 1968 року, а також членом групи активістів соціалізму, де він спеціалізувався на алжирській проблемі. Відповідно, не дивує, що його робота вплинула на соціально-політичну думку або навіть, як стверджував Джеффри Беннінгтон, що його думка виключно політична. Так, наприклад, Ліотар стверджує, що психологічне бажання та політична влада повинні розглядатись як необхідні колеги. Бажання є саме тим, що влада обмежує, воно бореться проти влади. Це мало смисл, отже, для Ліотара розвивати "лібідінальну політику" - теоретичну й практичну основу для фундаментальних цінностей і розквіту безлічі різноманітних бажань. Це він зробив у своїй книзі "Economie libidinale" (1974). Ліотар, як і Фуко, побачив, що знання і влада, фактично, пов'язані, та стверджував, що тоталізовані теорії (наприклад, марксизм) є джерелами тоталітарних соціальних структур, які знищують безліч бажань [див.: 5, с.66].

Ліотар приділяє особливу увагу тому, що він бачить як неминучий конфлікт між справедливістю та істиною. Ми постійно гадаємо, що конкретні ситуації та дії несправедливі. Але ми також схильні вважати, що ці рішення самі потребують особливих розпоряджень, які повинні бути виправдані в істині загальних теоретичних описів. Учений, навпаки, стверджує, що це звернення до загальної істини є екземпляром несправедливості. Загальний опис представляє загальну картину суспільства, що виключає всі альтернативні думки як помилкові та відкидає як неприйняття бажання, заснованого на цих поглядах. Але, за словами Ліотара, таке виключення не відповідає фундаментальній вартості підтримки безлічі бажань.

Попри важливість цієї ранньої роботи, зупинимось на пізнішій роботі Ліотара "Le differend" (1983), яка забезпечує найбільш явний і всебічний виклад його філософії відмінності. Стиль Ліотара частково нагадує аналітичну філософію. Позиції Ліотара розвиваються довкола мовного поняття фрази. "Le differend" починається з опису ситуації, в якій неможливо довести існування газових камер у нацистській Німеччині. Суперечка в суді вимагає, щоб будь-який доказ був поза очима свідка, який помер у газовій камері (й тому не може давати свідчення). В такій ситуації можна вважати випадок суперечливим відповідно до встановленого порядку, узгодженого протоколом, але, за природою своєї претензії, вона не може бути встановлена за допомогою цих процедур. Вона не просто не є доказом претензії, але враховуючи стандарти доказів, не може бути доказом. У термінології Ліотара, така ситуація differend (яка, в звичайній французькій, означає просто "конфлікт"). Differends привертають образи (правопорушення), тобто збитки супроводжуються втратою засобів, щоб довести збиток. Або, як Ліотар також відзначає: "Я хотів би навести випадок, коли позивач позбавлений можливості суперечити і стає з цієї причини жертвою" [4, с.67]. Відмінності Ліотара найчастіше етичні або політичні, але вони можуть також відчуватися і в інших контекстах, наприклад, у науці.

Проте, як ми побачимо згодом, є смисл, у якому всі відмінності Ліотара мають політичний характер. Ліотар підкреслює також, що розміри відмінностей завжди отримуватимуть для "ідеї" в кантівському розумінні понять такої масштабності або абсолютності, що немає ніяких процедур для встановлення реальності їх референтів. Фундаментальна структура відмінності може бути визначена лінгвістично, через те, що Ліотар називає "фразою". Фраза – це одиниця лінгвістичного значення. Фраза представляє чотири елементи, або, в термінології Ліотара, "випадки": адресант (той, хто говорить), адресат (той кому говорять), смисл висловленої претензії та передбачуване рішення. Нездатність жертви можна зрозуміти у термінах елементів фрази: вони не можуть показати, що референт або той, хто вимагає, існує, тому що відповідні процедури не дозволяють адресантові (потерпілому) говорити; або вони не вимагають адресата слухати, або вони вважають докази безглуздими. "Процедури" і "вимоги" керівної фрази і їх елементи виражені в двох видах фундаментальних лінгвістичних правил. Одним із них є фраза, режим, набір правил, які "є" фраза, в значенні визначення мовної функції. Фрази, які забезпечують описи, накази, питання. Врахування кількості фраз, у цілому від різних схем і правил, стає актуальним. Вони визначають жанр дискурсу і правила для поєднання фраз, тобто для переходу від одного вислову фрази до іншого. Жанр відрізняється метою, який лежить в основі його поєднання фраз. Як приклади

---

завдань, Ліотар називає спонукання: "знати, вчити, бути справедливим, щоб спокусити, щоб виправдати, щоб оцінити, збудити емоції" тощо. Утім, спостереження за відмінністю виникає тоді, коли правила режиму і жанру виключають певних людей з обговорення [див.: 3, с.74].

Ліотар, фактично, виокремлює дві концептуально різні форми відмінності. У першій, жертвам (тим, хто не може визнати себе) просто не вистачає мови, якою це зробити. І є також фрази, чи окремі їх складники, які неможливо доступно сформулювати (наприклад, біль або образа, яку вони відчують). У такому разі, жертви несправедливості помилково припускають, що жертви володіють повідомленням, що вони можуть спілкуватися з суддями. Відмінність у такому випадку – це нестійкий стан мови. Ліотар відзначає, що в таких випадках ми зазвичай говоримо про "відчуття", яке не може бути висловлене. Така ситуація вимагає зусиль, щоб "знайти нові правила формування і компоновки фраз, які в змозі виразити відмінність відчуття".

За словами Ліотара, "те, що поставлене на карту в літературі, у філософії, політиці, можливо, є свідченням відмінності, знаходячи ідіоми для них". Але Ліотар також говорить про відмінність, яка виникла між двома вже встановленими засобами вираження. Це другий випадок, коли "фрази, які належать до різних схем або жанрів, стикаються одна з одною до такої міри, що приводять до відмінностей. Такі зустрічі не вписуються в загальний "всесвіт" смислу, в якому вони виникають, оскільки такий всесвіт завжди залежить від конкретної сім'ї фраз. За наявності такого роду загального смислу й ко ж е, є загальні пр авила для розв'язання суперечок, Ліотар говорить про "судовий процес", а не про "відмінність". Неможливо уникнути зустрічі, що веде до відмінності, тому що навіть мовчання є фразою, що реагує на іншу фразу. Так, наприклад, коли уродженець Мартініки, французької колонії, каже: "Я опротестовую факт, що я зобов'язаний бути громадянином Франції", навіть суддя, який зберігає мовчання (тому що немає буквально нічого, що можна сказати до Французького суду в таких претензіях) відповів на претензію.

Це ілюструє переконання Ліотара, що необхідно пов'язати (відповідь на будь-яку фразу з іншою фразою), хоча спосіб зв'язку не завжди доконечний. Відмінність виникає через наявність двох або більше різних жанрів для поєднання фраз. Ліотар стверджує, що фрази (а, отже відмінності) не слід розуміти у термінах очевидного значення предметів. Адресант і адресат, наприклад, абсолютно незалежні від їхніх психічних станів. Їхня роль полягає в дотриманні процесуальних норм, які регулюють спірні проблеми. Аналогічно, смисл претензій залежить від правил, які регулюють використання фрази. Може здатися, що наш аналіз відмінності повинен принаймні враховувати компетентність і сумнівність окремих суб'єктів, залучених у це. Але Ліотар стверджує, що правил достатньо, щоб визначити, що учасники суперечки компетентні та беруть участь з доброї волі. Якщо учасник намагається імітувати відповідність правилам, скажімо, фабруючи докази того, що здається, задовольняє стандарти доказів, то ця шарада може сама виявити проблеми на основі правил обговорення. Існування фрази і відповідні відмінності, які створюють набір правил, за якими ми можемо оцінювати учасників суперечки. Але що ж про початкове створення правил? І хто ті, хто встановлюють ці правила? Справді, для визначення відмінності потрібно кинути виклик авторитету правил.

Можна стверджувати, що ідея такої заміни є не виправданою і що справжніх відмінностей не існує. Можна було б, наприклад, стверджувати, що якщо не буде створено когнітивної основи для якоїсь претензії, то не може бути ніяких підстав для серйозного ухвалення претензій. Але, вважає Ліотар, цей аргумент бентежить референтів встановленим режимом фраз. Ніщо не свідчить, що саме ці референти реальні, як це бачимо з того, що "в багатьох випадках фраз референт зовсім не представлений як реальний" [3, с.98].

Ліотар наводить приклади, зокрема, поетичного, математичного й естетичного дискурсу. На його думку, ми не можемо уникнути проблеми авторитету наших правил. Ми не можемо розв'язувати проблему, звертаючись до скінченної, повністю привілейованої мовної системи, наприклад, дискурсу про права людини. Для будь-якого такого суду повинна бути просто інша фраза і жанр дискурсу.

**Висновок.** Запропонований короткий аналіз концепції Ліотара дозволяє дійти певних висновків щодо специфіки художнього світобачення доби Постмодерну. Соціокультурний феномен постмодернізму має чіткі часові межі та пов'язаний з усвідомленням тих тенденцій в культурній самосвідомості, а також тих трансформацій в соціально-економічній, політичній, технологічній і духовній сферах, які заявили про себе наприкінці 70-х років минулого століття.

---

Сутнісною специфікою доби Постмодерну є деструкція символічних "медіаторів", які постають "функціональними органами" особистості в її трансформаційних станах, що також "блокує" останні; однак, разом з тим, ситуація Постмодерну завдяки радикальному спустошенню та децентруванню традиційних дискурсів істотно стимулює процеси смислових пошуків і смислотворення в культурі, особливо на рівні внутрішнього самовизначення особистості.

#### Література

1. Гуменюк Т.К. Естетичний дискурс постмодернізму /Т.К.Гуменюк //Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв. – К.: ДАКККиМ, 2001. – № 1. – С. 39-47.
2. Гуменюк Т.К. Постмодернізм як транскультурний феномен. Естетичний аналіз. Автореф. докт. дис. /Т.К.Гуменюк. – К., 2002. – 34 с.
3. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодернизма /Ж.-Ф.Лиотар. – Санкт.Петербург, Алетея, 1998.
4. Lyotard, Jean-Francois, *Le differend*, Paris, 1983.
5. Lyotard, Jean-Francois, *Economie libidinale*, Paris, 1974.

#### Summary

**Irdinenko K. Postmodernism in the Context of J-F Lyotard's French Aesthetics.** The article is devoted to the analysis of postmodernism in the context of French aesthetics of J-F Lyotard. From 80th XX century postmodernism became an influential cultural flow of western civilization, engulfing practically all spheres of humanitarian knowledge. Arising up as a reflection on the new phenomena in the field of modernistic art, postmodernism gradually grew into specific philosophy of cultural consciousness, by the foundation of which became the conceptions of postructuralism. The most considerable contribution to development of theory of postmodernism presented in the scientific works of French philosopher Jean-Francois Lyotard, who became popular due to his work "Le condition postmodern". Keywords: postmodernism, French aesthetics of XX century, modern, aesthetic transformations, modern aesthetics.

УДК 008: 316.7

© Каріна Іванова  
Національний фармацевтичний університет (м. Харків)

### КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ КУЛЬТУРНИХ ЗМІН

Розкриваються методологічні засади дослідження культурних змін засобами філософії. Проаналізовано концепції М.Данилевського, К.Леонтьєва, О.Шпенглера, А.Тойнбі, Л.Гумільова, спільним для яких є уявлення про культуру як самодостатній «організм», життєвий цикл якого розгортається відповідно до внутрішніх законів розвитку. Ключові слова: культура, культурні зміни, цивілізація, життєвий цикл, синергетика.

**Актуальність** осмислення зазначеного в назві статті феномену зумовлена тією обставиною, що культурні зміни є безпосереднім об'єктом філософії культури як філософської дисципліни, «що вивчає культуру у всій багатоманітності її історичних форм та багатогранності структурних специфікацій» [2, с.678-679]. Разом із тим, філософія культури як міждисциплінарна сфера досліджень перебуває у тісному взаємозв'язку з філософією історії, соціологією культури, етнографією, культурною антропологією, народознавством і т.ін. На відміну від конкретно-наукового вивчення культурних феноменів у межах того чи того дослідницького підходу, філософія культури осмислює сукупність загальних і методологічних проблем культури метафізичними засобами. Отже, з одного боку, розвиток філософії культури відбувається в тісному зв'язку з конкретними культурологічними дослідженнями, проте, з іншого боку, філософія культури досліджує загальні методологічні засади культурологічних досліджень. Водночас, дисципліни культурологічного циклу орієнтуються на методологічні та світоглядні настанови філософії культури як основу, своєрідний «каркас» конкретних досліджень.

Відповідно й філософія культури (культурфілософія) не може бути редукована до якогось із розроблених раніше підходів – еволюціоністського, функціонального чи

---

дифузіоністського. Також неправомірно зводити філософію культури до матеріалістичного розуміння історії та формаційного підходу (марксизм), що розвивається в його межах, оскільки цикли розвитку культури не збігаються безпосередньо з етапами історичного розвитку та змінами суспільно-історичних формацій. Філософія культури зосереджується на таких проблемах, як пізнання загальних законів культурогенезу; діалектика змін і становлення, визначення культури та культурних цінностей, а також їхнього змісту; співвідношення культури і цивілізації тощо. У певному розумінні філософія культури, як зазначалося раніше, претендує на побудову синтетичної теорії культури.

Значний внесок у розвиток філософії культури зробили *М.Данилевський, К.Леонт'єв, О.Шпенглер, А.Тойнбі*. Вони трактували різноманітні культури як самодостатні «організми», життєвий цикл яких розгортається відповідно до внутрішніх законів розвитку. Відповідно до такого погляду, кожна культура переживає народження, зростання, розквіт і смерть, яка настає в результаті розпаду цільових причин її розвитку. М.Данилевський вважав, що основу культури становить етнічний чинник. Оскільки культур и не можуть впливати одна на одну, то він заперечував можливість культурної дифузії. Разом із тим, культурний процес уявлявся йому достатньо динамічним. Припускалося, наприклад, існування культур-санітарів, які виконують функцію «усування» культур (цивілізацій), які віджили своє або застаріли. Для опису «життєвого циклу» культур використовувалися також аналогії з динамікою фізіологічного процесу. В культурі як певній цілісності виокремлювалися «життєздатні» культурно-історичні типи, що перебувають у неперервній боротьбі як між собою, так і з природою [див.: 3, с.478].

Джерелом культурних змін М.Данилевський вважав різноманітні види діяльності – релігійну, культурну, політичну й економічну, причому до культурної діяльності він включав «здобування й обробку предметів зовнішнього світу» для потреб людини. Наполягаючи на циклічності розвитку культур, М.Данилевський не заперечує і чинника лінійної еволюції, стверджуючи стадіальність у розвитку культур: спочатку виникли автохтонні культури, а потім – «одноосновні» та «багатоосновні» типи культур, наприклад германо-романський. Проте джерела розвитку вихідних («автохтонних» культур) російський мислитель не називає.

Рушійною силою культурних змін М.Данилевський вважав суперечності, що виникають між різними видами діяльності, наприклад між політичним і економічним життям. Для подолання суперечностей і створення «чотирьохосновного» культурно-історичного типу, до якого він відносив передусім російську культуру, недостатньо лише розімкнути циклічну еволюцію культурно-історичних типів. Неповнота реалізації програми розвитку призводить до занепаду, згасання тих або тих культурно-історичних типів, їх негативної зміни, то й як повноцінна та всебічна реалізація всіх видів діяльності має сприяти еволюції телеологічного (цілеспрямованого) типу. Проте джерела цілевизначення М.Данилевський також не розкриває.

К.Леонт'єв також дотримувався ідеї замкненого, самодостатнього розвитку культур. Правда, чинником, який визначає ідентичність культури, він вважав (хоч і не завжди послідовно) релігію. Процес розвитку, в тому числі й культури, вчений трактував як поступовий перехід від простого до складного, від простоти до оригінальності. При цьому спеціально наголошувався природний характер розвитку, що передбачає неперервність змін як на мікро-, так і на макрорівнях [див.: 4, с.116-117]. Завершує процес змін культури неминуче «вторинне змішувальне спрощення» [4, с.119]. К.Леонт'єв висловлює припущення про існування граничного часу існування культури (1000-1200 років). Як приклад він наводить феномен візантійської культури, після занепаду якої окремі її елементи й зразки продовжили своє існування в інших культурах-спадкоємцях.

Німецький філософ і історик О.Шпенглер, наголошуючи на безпосередньому зв'язку своєї концепції з творчістю М.Данилевського, втім вкрай негативно оцінював роль залишкових елементів «попередньої» культури, яких вона має позбутися. О.Шпенглер також стверджував, що людство має свої темп і тривалість життя. Існують різні форми культури, кожна з яких має власну ідею, пристрасть, життя і смерть. Рушійною силою змін є душа культури, яка вирізняється, справджує себе, реалізуючи свої потенції, а потім вмирає. Мета розвитку й існування культури є боротьбою з оточуючим хаосом, але коли ця мета досягається, культура вмирає, трансформуючись у цивілізацію. Цивілізація – це «застигла» культура [див.: 8]. Цивілізація перешкоджає розвитку нових, молодих і життєздатних культур, нав'язуючи їм застарілі форми – «псевдоморфози».



---

Говорячи про життєвий цикл культури, О.Шпенглер, однак, не вказує на чинники, що визначають тривалість життя культури, неминучість її згасання й занепаду. Згідно з уявленнями О.Шпенглера, культура безперервно веде боротьбу «проти зовнішніх сил хаосу та внутрішньої несвідомості, де причаїлися ці сили». Народження та розвиток конкретної культури пов'язані також із місцевістю, до якої «вона залишається прив'язаною наче рослина». Отже, уявлення про життєвий цикл культури, її занепад і смерть, її боротьбу із силами хаосу є скоріше метафорою, ніж пояснюючою концепцією.

Англійський історик і соціолог А.Тойнбі також дотримувався ідеї локального розвитку культур, спираючись на фактор релігійної приналежності. Рушійною силою розвитку він називає «виклики», на які кожна культура і цивілізація дає відповідь: одні гинуть, а інші переживають розквіт. Отже, зовнішні виклики спонукають до певних змін, але далеко не завжди ці зміни набувають форм адаптивної відповіді. Крім того, він роз'єднує поняття «технічний прогрес» і «розвиток» цивілізацій. На думку А.Тойнбі, цивілізація існує завдяки постійним зусиллям людини, яка і є «агентом» змін [див.: 6].

Аналізуючи і розвиваючи концепцію А.Тойнбі, сучасний український культуролог Ю.Павленко доповнює її методологічними підходами марксизму (уявлення про стадіальний розвиток), поняттям «осьового часу» К.Ясперса і категоріями синергетики. Синергетичний підхід використовується тут для пояснення ролі суб'єктивного чинника. Процес змін загалом аналізується в контексті таких понять, як «адаптація до середовища», «діяльність», «міжкультурні комунікації», а самі зміни розуміються як надбудова над місцевою культурою, що підпадала під різного роду дії. У моменти внутрішньої напруги дія суб'єктивних чинників стає частішою та може призводити до непередбачених змін усієї культури як системи [див.: 9].

Ф.Лазарева, досліджуючи концепцію А.Тойнбі, звертає увагу на активну меншість, периферійні феномени, реакції типу «виклик – відповідь», у результаті чого динаміка культури пов'язується з проблемою взаємодії на периферії цивілізації.

П.Сорокін, відомий не лише як американський культуролог, а й соціолог, також виходив з того, що кожна велика культура – «єдність або індивідуальність», яка базується на єдиному принципі – цінностях. Саме в силу такого взаємозв'язку зміни в одній сфері культури неминуче ведуть до схожих трансформацій решти складників культури [див.: 5]. Кожна культура послідовно еволюціонує від чуттєвого типу до ідеаціонального через низку криз, пов'язаних із руйнацією засад цієї культури. Трансформація культури не означає загибелі суспільства чи культури в цілому, а є лише однією з форм її реалізації.

П.Сорокін вступає у полеміку з О.Шпенглером, який писав про смерть культури. Культура трактується передусім як одна з підсистем суспільства, що відповідає за сферу цінностей, які П.Сорокін інтерпретував у поняттях соціології. Зміну цінностей і типу культури він ототожнює зі зміною одного образу життя на інший. Життя суспільства він уявляв як нескінченну зміну типів культури. Циклічні еволюції тут пояснюються соціологічними чинниками. П.Сорокін неодноразово висловлювався не стільки про жорсткі закономірності процесу таких змін, скільки про те, що мають місце «флуктуації» – неспрямовані коливання в соціокультурних процесах. Отже, П.Сорокін вступає у полеміку з прогресизмом, особливо марксистського типу [див.: 5, с.314]. Припущення про існування неспрямованих флуктуацій, які спроможні змінити напрям розвитку суспільства в цілому, є надзвичайно продуктивним у світлі розвитку синергетичних концепцій.

Л.Гумільов у своїй культурфілософській концепції також дотримується думки, що єдиної загальнолюдської культури не існує. Він вважав, що наявність єдиної культури може спричинити спрощення системи, що у подальшому призведе до її згасання та загибелі. Лише велика кількість елементів, на думку Л.Гумільова, забезпечує усталеність і життєздатність системи. Зміни Л.Гумільов пов'язує зі спрощенням, яке призводить до культурної уніфікації, що насправді знижує варіативність відповідей системи на зовнішні виклики. У цьому плані погляди Л.Гумільова на системну природу культури методологічно пов'язані із загальною теорією систем Л. фон Берталанфі.

Головним механізмом змін культури Л.Гумільов називає пасіонарність, тобто періодичні сплески культурної творчості. Початок розвитку культури у вигляді пасіонарного поштовху пов'язувався з негентропією, а подальший розвиток культури здійснюється у бік ентропії. При цьому категорично заперечувалася можливість циклічного розвитку, оскільки фінальним

---

етапом розвитку й існування культури є її загибель. У своїй теорії культури Л.Гумільов значну роль відводив ландшафту, різноманітні трансформації якого безпосередньо можуть спричиняти зміни культурного типу. Отже, теорія культури Л.Гумільова належить до теорій лінійного типу.

Лінійний підхід у філософії культури розробляв і німецький філософ К.Ясперс. Він підкреслює спільність культурної історії, що задається вступом «дрімаючих» суспільств до «осьового часу». «Осьовий час, – пише К.Ясперс, – ніби проливає світло на всю історію людства, причому так, що вимальовується дещо, подібне до структури світової історії» [9, с.37]. Разом із тим, «осьовий час свідчить про зникнення великих культур давнини, що існували тисячоліттями. Він розчиняє їх, вбирає їх у себе – незалежно від того, чи є носієм нового народ стародавньої культури чи інші народи». К.Ясперс визнає, що для багатьох народів, які перебувають на рівні «природного» існування, зіткнення з осьовим часом означало вимирання. Джерелом руху є активність меншості, яка веде за собою решту людей. Отже, за К.Ясперсом, історія – «це постійне та наполегливе просування вперед окремих людей» [9, с.73]. В умовах доби збурень і суперечностей народжується особистість, а неперервне спілкування людей сприяє духовному поступу. Цей поступ стає основою тих змін, які охопили життя народів, що сприйняли ідеї «осьового часу». Разом із тим людська маса перешкоджає розвиткові («паралізує всі поривання»), і цим можна пояснити неоднозначний і невизначений хід історичних подій. Західній культурі притаманна динамічність, оскільки вона допускає винятки, відступи від догм, які стають «маяками» можливих напрямів руху [9, с.87]. Зіткнення суперечностей, отже, тлумачиться як джерело динамізму західної культури, внутрішня енергія її змін. У цілому розвиток людської культури має кумулятивний характер, досягаючи «єдності цілого» в процесі еволюції людства як цілого.

Оригінальною та надзвичайно цікавою уявляється філософія культури нідерландського філософа Й.Гейзінга стосовно проблеми змін. Й.Гейзінга не пише безпосередньо про культурні зміни, але зазначає, що основу культури складає активна діяльність людини – гра як універсальна модель «перетворення» дійсності [див.: 7]. Виходячи з того, що гра постає головним інструментом формування культури, Й.Гейзінга трактує як визначальний механізм відтворення, що за своєю природою є консервативним. Отже, зміни в культурі пов'язані з втратою ігровим чинником своєї дієвості, як це трапилося, наприклад наприкінці існування Римської імперії [див.: 7, с.210]. Це, у свою чергу, призводить до зменшення інтенсивності змін у тих або тих виявах культури, наприклад, до спрощення західноєвропейського костюму впродовж XIX–XX ст.

Однак сам принцип гри виявляється не універсальним, оскільки може бути відсунутим у процесі суспільного розвитку на другий план [див.: 7, с.201]. Тому процес розвитку в цілому Й.Гейзінга, як і О.Шпенглер, визначає як рух від культури до цивілізації [див.: 7, с.354–355]. Попередити занепад культури може лише щось «нове та несподіване», що з'являється наприкінці кожної доби. Правда, це «нове» може означати і зло, тому лише зміни по-справжньому духовного стану людини приводять до зміни культури в розумінні виходу її з кризи.

Філософія культури Й.Гейзінга знайшла чимало послідовників. Наприклад, С.Лем також використав ігрову концепцію Й.Гейзінга для аналізу механізмів змін у культурі. Природою є джерелом «неалгоритмічних» змін. Ігровий характер культури дозволяє людині виробляти моделі можливої поведінки, які мають варіативний характер. Випадкові комплекси поведінки, які виникають безпосередньо після успішної адаптації до середовища, тільки через певний час «костеніють» і фіксуються у нормах, однак характер цих комплексів на момент свого виникнення є випадковим, тобто «по суті це лотерея».

Такого роду уявлення можна порівняти з «точкою біфуркації» в межах синергетичної методології. Слід зауважити, що залишається нез'ясованим, чому саме виникає смуга свободи, де можливий вибір альтернатив, які явно виходять за межі функціональної адаптації.

Позицію С.Лема в питанні щодо змін можна було б назвати синтетичною, тому що в ній відслідковується спроба поєднати діяльнісний та ігровий підходи, де головним моментом змін, на думку С.Лема, є гра, можливість якої забезпечується адаптивним зусиллям спільноти. Й у цьому розумінні вона постає як «надбудова», що розміщується над продуктивною діяльністю.

На думку французького філософа А.Бергсона, культура змінюється завдяки закладеній у людському розумі відкритості для змін. Свої «метафізичні» прозріння, висловлені у «Творчій

еволюції», А.Бергсон пристосував до суспільства та суспільного розвитку в праці «Два джерела моралі та релігії». Зміни до суспільного життя вносить творча діяльність розуму, що протистойть звичаю – рутинному, спрямованому на відтворення того, що вже було, і це неминуче призводить до «накопичення міазмів» [1, с.147]. Універсальна творча сила, «життєвий тиск» підштовхує людину до розвитку рефлексії, яка їй сприяє прогресуванню людини та суспільства. Водночас прогресивному рухові перешкоджають звичаї, соціальні імперативи, які породжуються прагненням людини до безпеки. Зміни відбуваються уривчасто, стрибками, тому й еволюція в цілому має переривчастий характер і досягає при кожній зупинці досконалості у своєму роді комбінації [див.: 1, с.135–136].

Тож А.Бергсон дотримується концепції переривчастої еволюції, що відбувається шляхом руху від однієї «стадії» розвитку до іншої. Природа і механізм такої стрибкоподібної культурної еволюції відрізняється від дарвінівської еволюції в живій природі як природничо-наукової теорії. Як засвідчує А.Бергсон, проходячи через матерію, свідомість набуває форми розуму, який виробляє знаряддя [див.: 1, с.225]. Розум означає відірваність від біологічного життя, відкритість, яка є джерелом неперервних змін або виявом «творчої еволюції» в соціальному житті. Його джерелом є Бог. Виникає індивідуальність, здатна долати кордони, зумовлені матеріальністю, яка у такий спосіб продовжує божественне діяння [див.: 1, с.237]. Бог дає їй надпотужні життєві сили, які є джерелом нескінченного пориву. Індивід набуває здатності звертатися до людства в цілому. На цьому базується «динамічна» мораль «відкритого суспільства» на противагу статичній моралі закритого суспільства. Причому А.Бергсон наголошує на нероздільності внутрішньої та зовнішньої відкритості. Джерелом прогресу, за А.Бергсоном, є невелика кількість особистостей, знахідки й досягнення яких розвиваються вище. Природа, життя, життєвий порив – усе це фундаментальна першооснова прогресу. До того ж під цією природою А.Бергсон розуміє «творчу природу» Б.Спінози [див.: 1].

Отже, різноманітні концепції і теорії філософії культури по-різному інтерпретують механізми і природу культурних змін, а також їх роль в історії людства, в історії культури загалом.

#### Література

- 1.Бергсон А. Два источника морали и религии /А.Бергсон; [пер. с фр., послесл. и примеч. А.Б.Гофмана]. – М.: Канон, 1994. – 384 с.
- 2.Головко Б. Філософія культури /Б.Головко //Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002. – С.678-679.
- 3.Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому /Н.Я.Данилевский. – М.: Книга, 1991. – 574 с.
- 4.Леонтьев К. Византизм и славянство /К.Леонтьев //Антология культурологической мысли. – М.: РОУ, 1996. – С. 116 – 117.
- 5.Сорокин П. А. Социальная культурная динамика: Исследования изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений /П.А.Сорокин; [пер. с англ.]. – СПб.: Изд-во РХГА, 2000. – 1056 с.
- 6.Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории /А.Дж.Тойнби; [пер. с англ.]. – СПб.: Ювента, 1996. – 480 с.
- 7.Хейзинга Й. НОМО ЛУДЕНС. В тени завтрашнего дня /Й.Хейзинга; [пер. с нидерл.; общ. ред. и послесл. Г.М.Тавризян]. – М.: Прогресс-Академия, 1992. – 464 с.
- 8.Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. /О.Шпенглер. – Минск: Попурри, 1999. – Т. 2: Всемирно-исторические перспективы /[пер. с нем.]. – Минск: Попурри, 1999. – 718 с.
- 9.Ясперс К. Смысл и назначение истории /К.Ясперс; [пер. с нем.]. – М.: Республика, 1994. – 527 с.

#### Summary

**Ivanova K. Culture-Philosophical Interpretations of Cultural Changes.** Methodological bases of research of cultural changes the methods of philosophy are analysed in the article. An accent is done on conceptions of Danilevskij, Tojnbi. For these approaches an idea comes forward general about a culture as all-sufficient "organism" the life cycle of that is opened out according to the internal laws of development. **Keywords:** culture, cultural changes, civilization, life cycle, synergetics.

## ПРЕДМЕТНА СЕМАНТИКА УКРАЇНСЬКОЇ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ АСПЕКТИ

*Досліджується предметна семантика української традиційної культури як актуальне джерело духовного досвіду сучасної людини. Розкрито сутність і механізми конституювання базових буттєвих смислів ("образу світобудови") у цій культурі на різному предметному матеріалі (побутові речі, одяг, народне мистецтво, трудова етика). Ключові слова: традиція, семантика, українська культура, смисл.*

Традиційна культура є первісним способом організації життєдіяльності, заснованим на усталеному, ритуалізованому відтворенні домінуючих змістів, цінностей і норм життя, що поставали "генетичним кодом" традиційної культури, ціннісно-сміслове ядро якої спирається на принципи ієрархічності буття, множинності рівнів свідомості та трансценденції як вищого змісту культури. І.Сакович удає визначати традиційну культуру як "живий і органічний канон людського буття, в якому людина задовольняє свої глибинні антропологічні й екзистенційні потреби" [9, с.24]. Традиційна культура у її найпоширенішому, "народному" варіанті була сферою формування первісних буттєвих смислів, які відходять у забуття в період урбанізації та модернізації. Саме тому дослідження предметної семантики нашої традиційної культури є **актуальним** джерелом духовного досвіду.

Дослідження предметної семантики традиційної народної культури має тривалу історію, що розпочинається ще з перших етнографів доби романтизму в європейській культурі (кінець XVIII – поч. XIX ст.). У XX століття величезне коло культурно-антропологічних досліджень сформувалося завдяки принципу, згідно з яким у цій семантиці завжди "закодовано" певний "образ світобудови", що має сакральні витоки. Серед сучасних українських авторів, які здійснюють філософсько-культурологічну рефлексію над змістом традиційної народної культури, слід назвати передусім праці М.Красікова [2], В.Малини [3], О.Найдена [5, 6, 7], О.Пошивала, Т.Пошивайло, В.Скуратівського та ін.

**Метою** статті є осмислення предметної семантики української традиційної культури у філософсько-антропологічному вимірі як складника (конститутивного елемента) людської екзистенції. Ця мета передбачає, по-перше, виявлення смислової домінанти, що лежить в основі цієї семантики; по-друге, визначення впливу цієї смислової домінанти на світобачення людини.

Одним із найпростіших прикладів такого аналізу є українські народні ляльки. Лялька є посередником між старшим і молодшим поколінням, тому в ній, – чи то зроблений нашвидкуруч, щоб швидко заспокоїти, "зайняти" дитину, чи то виготовлений старанно, як обов'язковий подарунок на весілля, чи перед народженням дитини, або на календарне свято (наприклад, лялька "Зерновушка" та "Симеон-Стовпник" восени, ляльки "Коза" та "Спиридон-сонцеворот" на зимові святки, "Лихоманки" навесні), – завжди закладено родовий, етнічний зразок любові та сподівань на краще майбутнє цієї дитини, великий імпульс віри в добро і захист від злих сил. Тому в такій ляльці, в її пластично-декоративній основі більш глибоко і правдиво виражено місцево-етнічні первні, ніж у сучасній сувенірній ляльці з усіма її розтиражованими атрибутивними рисами – покромом одягу, вишивками, прикрасами, зачіскою тощо. У традиційному середовищі сільська дівчинка, як правило, мала не одну ляльку, а кілька, цілий ляльковий ансамбль, призначений для того, щоб розігрувати (моделювати) різні реально-життєві епізоди і ситуації [див.: 7, с.187]. Отже, предметна семантика цієї царини народної культури полягає в розбудові моделі значущих міжособистісних взаємин, які засвоюються на все життя.

Іншим цікавим прикладом є народне малярство. Як відомо, його основним жанром є побутова картина, в сюжетах якої "народні малярі не вдаються до показу гострих соціальних конфліктів і суспільних суперечностей. Та це не означає, що вони не помічали або ж свідомо обходили змалювання цих проблем. Річ у тім, що коло тем, образів визначалося потребами

---

самих селян, функціонуванням народних картин в їхньому помешканні, одним з аспектів якого була морально-етична, позитивна емоційність... Народні малярі, немов співці-кобзарі, закликали людей до кращого життя... Навколишній світ згармонізовано – в ньому немає зла, насильства, пристрастей, всюди панують високоморальні, гуманістичні ідеали. Саме в цей казковий світ лине душа українця у своїх найсокровенніших мріях і спрямуваннях” [8, с.370]. Отже, у цьому випадку предметна семантика значущих міжособистісних взаємин стосується вже дорослої особистості, спрямовуючи її до позитивного катарсису переживань людини, яка проходить життєві випробування, укріплення її віри в добро і життєвий ідеал.

Особливим феноменом є Козак-Мамай” – відома народна картина, де зображено козака зі звичними атрибутами свого побуту в поході: дерево (дуб) у степу, шабля і рушниця на дереві (поширений у казках спосіб здобуття воїном чарівної зброї – знаходження її на дереві або під ним), шапка, чарка, спис, лук, люлька і бандура, далі – його кінь, прив’язаний до списа з прапорцем. Етнографи стверджують, що нічого подібного в народному живописі наших сусідів – поляків, білорусів, росіян – ніколи не існувало. “Козаки-Мамаї” – винятково український сюжет. Зображення народного героя зустрічалися не тільки на картинах олією, а й на скринях, вуликах, ставнях, навіть чарочках. У Черкаському краєзнавчому музеї навіть можна побачити двері козацького куреня XVIII століття, на яких зображено козака Мамаю під деревом у степу. Характерно також, що “Мамаї” в канонічних зображеннях за своїми статичністю та лаконізмом, ритуально-символічним значенням деталей, як зазначає О.Найден, “близькі до іконно-сакрального образу предка... Отже, ймовірно, канонічний «Мамай» з його нерухомою позою, застиглим «індиферентним» обличчям, ритуально складеними руками (коли він зображується без бандури) становить пізню ремінісценцію посмертного портрета” [5, с.43].

Як зазвичай підкреслюють дослідники, образ Козака-Мамаю залишається в етнічній свідомості українців ідеальним символом-архетипом. Але “символом-архетипом” чого саме? Динаміки сюжету в цій картині немає, вона – або в минулому, або в майбутньому. Отже, це ніщо інше, як *образ вічності*, що входить у саме людське життя. Козак-Мамай на народних картинах – це воїн, який “медитує”, тобто заглиблений у власні думки. Отже, тут поєднані водночас і символ максимальної активності (воїн) і символіка споглядальності, відреченості від усього швидкоплинного. Це символ людського буття як *межі* між земним і небесним. Саме звідси така його “архетипна” потужність. Був давній козацький похоронний звичай: на могилі козака встромляли спис із прапорцем, а штоф, чарку і шапку клали на могилу. Якщо поруч проїжджав козак, він міг одягти шапку загиблого і назватись його ім’ям. Отже, у цій картині зафіксовано і сакральний смисл цього звичаю – символіка *ініціації* та безперервності Традиції (“козацькому роду нема переводу”), проте цей смисл тут поєднано також із символікою вічності та безсмертя.

Дослідження конкретних форм української народної творчості в контексті первісної людинотворчої функції мистецтва як такого може розкрити його зміст і специфіку на новому й більш глибокому рівні, ніж звичайний мистецтвознавчий аналіз. Цей рівень пов’язаний зі специфікою буття та свідомості людини традиційної культури, розуміння якої вкрай насущне для сучасності. Наприклад, відомо, що у традиційному народному мистецтві вибір матеріалу для виготовлення речі, форми предмета, місця та часу вироблення, технології тощо був зумовлений рядом обмежень, заборон, прикмет, обрядів, не пов’язаних з придатністю матеріалу для створення речі. Це пояснюється зовсім не “забобонами”, а тим фактом, що технологічні процеси входили до загальної космологічної схеми, будучи своєрідним продовженням операцій символічного створення чи відтворення Всесвіту. Структурування матеріалу підпорядковувалося правилам, які мали соціальний, а не тільки технологічний смисл. У результаті цього кінцевий продукт набував рис космічної схеми, ставав її моделлю, “мікрокосмом”. Отже, існував універсальний характер кореспонденцій між створюваною річчю, будовою людського тіла та уявленнями про структуру Всесвіту [див.: 10, с. 77]. Завдяки цьому традиційне народне мистецтво було й залишається (хоча б і у своїх “музейних” формах) *джерелом світоглядного досвіду*.

---

Своєрідним прикладом можна бути і тип кожуха, який до сер. ХХ ст. був поширений на Слобожанщині. Він мав червоний колір, а основним елементом його прикрас були так звані “зорі” – тобто, кружечки, розділені на чотири частини, в яких нитки одного кольору чергуються з нитками іншого. На спині кожуха вишивалися стилізована підкова як символ гостинності або талісман, який мав охороняти власника від “лихого ока”. Домінуючий червоний колір також свідчив про зв’язок з весільним ритуалом, бо, як відомо, значення червоного кольору у весільних обрядах було досить вагомим. Червоний колір, який нагадує кров, з найдавніших часів вважався чародійним. Зв’язок узору кожуха з весільним ритуалом також відомий. Узір “яблучко” (коло, розділене на чотири рівні сектори, що з них кожні два протилежні заповнені якимось одним кольором) відомий як символ кохання. До цього ще слід додати, що кожух взагалі відіграє велику роль у весільних обрядах. Мати зустрічає молодих у вивернутому кожусі й обсипає їх хмелем, грошима, цукерками. Вивернутий кожух символізує плодючість” [4, с.115]. Отже, вдягаючи на себе цей кожух, людина засвідчувала свою органічну причетність до структури Всесвіту, який як ціле безпосередньо символізувався “зорями” і “яблучками”.

Принцип оздоблення у цій культурі також мав космоцентричний та людинотворчий смисл. Наприклад, не лише бажанням декоративно прикрасити можна пояснити факт переважного розписування у давнину старих, убогих хат, а й намаганням духовно утвердитися, “ніби «розбудити» шляхом розписування ті внутрішні функції предмета, які втілюють оновлюючий первень, встановлюють зв’язок предмета і природи з її циклами і діючими силами” [6, с.24]. Відоме прислів’я: “Обряди хоч пенька – буде схожий на синка” та багато подібних до нього – означає, що “поняття «краси», «заквітчаності», «обрядженості», «розмальованості», «святковості» (на Поділлі розписана хата – «празникова» хата) ще зберігали елементи умовного оживлення, пов’язувалися з життєтворчими силами природи” [6, с.25].

Орнаментальний характер народного настінного розпису, зокрема, специфіка орнаменту, особливо такої його усталеної форми, як “вазони” (квітова композиція), з їх симетричністю та умовними рослинними елементами, виявляється в тому, що в народному мистецтві, яке в естетизованому вигляді зберігає колективні основи світосприйняття, природа осмислюється “не як об’єкт відображення, а як суб’єкт дії, сукупність певних дійових якостей добрих і злих сил (стихій), виразити які можна лиш інтегрованою символічною мовою орнаменту. Правда, семантичні аспекти такої мови були селянами давно забуті, проте колективний характер їх мистецтва надовго зберіг ті принципи створення і ставлення до створеного, які в багатьох випадках належать більш давньому часу, ніж той зміст, який вони зараз мають” [6, с.56].

З дослідження елементів традиційної народної культури випливає, що її практично неможливо поділяти на “матеріальну” і “духовну”, оскільки будь-яка матеріальна річ тут виявляється водночас результатом як фізичної, так і духовної праці. Наприклад, як писав відомий дослідник українського мистецтва В.Щербаківський, “образи дерева, мальовані на стіні, не стараються відтворити те реальне ботанічне дерево, яке росте в садку, що стоїть перед очима, а навпаки, це є образ того видуманого фантастичного дерева, що стоїть десь у Бога в раю, якого ніхто не бачив, але яке має бути незвичайно гарне й чудодійне, і тому кожен маляр чи малярка цього дерева дає волю своїй уяві, щоб зробити його найбільше фантастичним на стіні, а через те й найбільше діючим магічно. Малюючи його, дівчина чи жінка пригадує собі й пісні, і примовки, і оздобу весільного обрядового «гільця», щоб тільки зобразити його найбільш пишно й вражаюче, відповідно до своєї уяви і своєї творчої фантазії. На малюнках ми й бачимо зразки цього дивного фантастичного деревця, як його уявляла малярка і яке не має нічого спільного з реальним деревом, крім схеми. Ці образи райського дерева мусили мати апотропеїчну силу, щоб виганяти із хати всяку зловорожу, нечисту темну силу, ту, що шкодила людям, що приносила хвороби й смерть. Таку саму апотропеїчну силу мали й інші мальовані символи: хрести – прості й ламані, себто свастичні, зірки, очі тощо” [12, с.164]. І будь-яка інша царина народної творчості зрештою мала такий само екзистенційний зміст – апотропеїчну, тобто, людинотворчу силу.

---

У сучасних дослідженнях символіки традиційної української культури спостерігається хибна тенденція, яку загалом можна визначити як *натуралістичну редукцію* смислу символічних образів. Суть її полягає в тому, що символічний смисл образів, які використовуються у різноманітних царинах народної творчості (пісня, оздоблення одягу і житла, розпис тощо), зводиться до їхнього тривіального значення символів природного життя. Фактично, тут символи зводяться до простих метафор (наприклад, квітка метафорично означає дівочу красу або весняне відродження природи), які постають збуджувачами естетичних переживань людини. З іншого боку, натуралістичний смисл цих образів також метафорично переноситься на людське життя, внаслідок чого його зміст фактично також редукується до суто природних циклів існування (народження – розквіт – журба про смерть). Таке сприйняття і тлумачення символіки традиційної народної культури чітко корелює з неоязичницьким світоглядом, нехтуючи саме найглибшим за смислом християнським досвідом народного життя, який набув вираження в традиційних образах народної культури. Отже, символіка народної культури насправді постає як *двошарова*, адже у первісній, архаїчній за походженням природній образності тут “закодовано” більш глибокий духовний смисл християнського Одкровення, що пов’язаний з його центральним сюжетом перемоги над Смертю та майбутнім воскресінням у Вічність усього живого.

Відомо, що в народній символіці існує і безпосередній вираз християнського світогляду у вигляді різноманітних образів Хреста. Утім, неоязичницьке тлумачення навіть і цю досить однозначну символіку намагається редукувати до начебто різновиду так званої “солярної символіки” (яка мала свій варіант хреста у вигляді свастики). Щоби запобігти таким відвертим перекинуттям смислу, треба досягнути те, як саме християнський досвід і християнське розуміння символу Хреста, що мають радикально інше та історично пізніше походження, зрештою *принципово трансформували увесь світоглядний смисл архаїчної символіки*, включивши її у цілком інший духовний контекст. Тобто замість зведення, редукції пізніших, більш змістовних і складних символічних значень до більш простих і архаїчних потрібно, навпаки, показати, як останні стали *знаковими елементами* перших, радикально оновивши і збагативши власний смисл.

Для здійснення цієї мети потрібен специфічний методологічний принцип, який дозволив би зрозуміти смислову цілісність різноманітних образів народної культури як варіацій первісного світоглядного *прасимволу*. Отже, прасимволом архаїчної культури є Древо (тут варто використовувати це слово, на відміну від “дерева” як назви будь-якої конкретної рослини). Древо – базовий прасимвол природного життя, яке ще не знає таїни Спасіння. В євангельському Одкровенні символ Древа трансформується у символ Хреста – в окремих літургійних текстах ці два слова-символи використовуються як синоніми: отже, співається, що Христос був розп’ятий “на Древі”. Отже, прасимвол Древа органічно трансформувався (через *символічне ототожнення* в контексті історії спасіння світу) у символ Хреста. Але й у символіці української традиційної культури відбулося те ж саме!

Справді, все розмаїття естетичної образності традиційної культури зорганізоване саме як взаємодія образів, що є похідними від прасимволу Древа (геометричний орнамент, квіти, листя, гілля тощо), і образів, які вже очевидно є пов’язаними із символом Хреста, що має християнське походження. Це не тільки хрести, які вишиваються на рушниках, з’являються як елементи розпису писанок, виготовляються із каменю і дерева для оздоблення ландшафту тощо. У відповідності саме до *хрестової символіки* зорганізовано також і перетлумачення всіх архаїчних символічних образів, які походять від прасимволу Древа. Це, наприклад, відбувається також і в структуруванні річного святкового циклу, в якому символіка оновлення Природи стає засобом символізації історії спасіння людства хресною жертвою та воскресінням Хреста (передусім, це цикл “дванадесятих” свят, що символічно “прив’язаний” до річного природного циклу). Отже, в основі цілісної системи символіки традиційної української культури лежить *динаміка переходу* від прасимволу Древа до прасимволу Хреста – саме того сакрального переходу, який (через символічне ототожнення) відбувається у євангельській

---

історії Спасіння людства. У цьому плані можна сказати, що ця культура фактично завжди перебуває у хронотоні євангельських подій. З цього плану, власний базовий символ цієї культури можна визначити плідним неологізмом “хрестодрево”.

У цьому контексті також є вельми цікавими міркування В.Малини щодо сутності такого досить поширеного в Україні феномену, як Stavros – “хрестокамінь”: “Хрести на кладовищі, хрести різних народів творять незалежний поетично-сакральний світ. І хоча матеріалізація хреста, на перший погляд, здається байдужою до матеріалу, справдження, натомість камінь – найвища сила у хресторобстві; йому невідомі слабкості, помилки, тому що він є одним із первообразів дійсності... Акт осягнення-пізнання масиву хрестосвіту – це акт не лише гносеологічний – ідеальний, а й онтологічний, тобто життєдайний, що здійснюється через обопільну активність суб’єкта та об’єкта... Конкретний Stavros... це не зафіксована сторінка історії України, навіть коли він зведений на честь події, в пам’ять про історичну постать; це радше щось фантазійне, удаване, ідеальне, що переживали люди, коли подія сталась і виникла потреба закарбувати у просторі-часі пластику переживань, потрясінь, сподівань, тріумфів, розрад. І при виготовленні хреста, і при його сприйнятті люди констатували черговий імпульс світопорядку” [3, с.125-126].

Подібним чином базовий символ “хрестодрева” (що може виражатись і як “хрестокамінь”, і в будь-якому іншому матеріалі) можна реконструювати методом символічного аналізу в основних образах українського народного мистецтва, яке впродовж тисячоліття набуло глибокого християнського змісту.

В традиційній українській культурі, заснованій на християнських принципах, основною спонукою до праці не могла бути жадоба до наживи чи пристрасть до грошей, бажання збагатитись, оскільки такі мотиви сприймалися як антихристиянські. В селянському середовищі виробилася своя трудова етика. Вважалося, що трудитися слід тому, що *праця благословенна Творцем*. Тому працю свою селянин вважав угодною Богові, й у хвилини найтяжких трудів утішав себе думкою, що “Бог труди любить”. У повсякденному житті ця настанова про богоугодність праці виявлялася, зокрема, в побажаннях, які адресували трудівникові: “Помагай Бог!”, “Бог у поміч!”. Для християнської свідомості селянина було характерним уявлення про землю як про “землю Божу”, адже в основній своїй масі православні люди не вважали обробіток землі та господарювання на ній тільки засобом свого існування, ба й навіть збагачення. Для тих, хто все своє життя обробляв землю, ця діяльність було чимось більшим, вона була пов’язана з їхнім духовним життям, і зв’язок цей проходив через глибоке поняття *землі Божої*, що означало, що вона належить не людям, а тільки Богові. Це уявлення про обмеження будь-яких прав на землю, оскільки істинний її власник – це Бог, походило зі Священного Писання: “Землю не можна продавати назавжди, адже це Моя земля; ви прибульці та поселенці у Мене” (Лев. 25, 23).

За народними поняттями, селянин не може не бути землеробом, землероб не може не жити без землі – він для землі і вона для нього Богом створені. Тому цілою низкою народних прислів’їв і приказок відзначав український селянин значення землеробства, тому від батька до сина передавав пораду триматися землі-годувальниці та не покидати її: “не в дорогу вдавайся, а в хазяйстві кохайся”; “хто хліб пахає, того Бог кохає”; “щоб лиха не знать, треба сіять і орать” [1, с.40]. Відома цитата із Священного Писання твердить, що “хто не працює, той та не їсть”, і саме цим моральним постулатом керувалися впродовж усього трудового життя.

В українській традиційній культурі накопичення багатств, жадоба до наживи, намагання до отримання максимального прибутку стояли в ієрархії цінностей набагато нижче від таких понять, як достойне життя, чесне ім’я, цінність теплих і щирих людських взаємин (як зі своїми родичами, так і з сусідами, односельцями, знайомими). Гроші й багатство розцінювалися лише як *засіб* до повнокровного, повноцінного та гармонічного життя, але в жодного разі не як *самостійні цінності*, які слід мати ціною стосунків з людьми, особистого щастя тощо: “не в багатстві сила, а в чорних руках” [1, с.108]. Водночас, труд ніколи у свідомості селянина не пов’язувався зі словами “проклятий”, “ненависний” та іншими негативними епітетами. Якщо труд є благословенним Богом, і результати праці теж перебувають у волі Господній, то *труд є*



одним із головних засобів до спасіння душі та набуття Царства Божого. Отже, й працювати потрібно було відповідо – з любов'ю, старанністю, обачливістю, та головне – з радістю. Отже, слід не просто говорити про працелюбність як найважливішу чесноту в очах селян. Але сама здатність радісно трудитися, знаходити радість у самій праці, хоч якою тяжкою вона інколи може бути. Оскільки ж ставлення до обробітку землі у селянина завжди поєднувалося з розумінням того, що земля є Божою, результати праці залежать від його наполегливості та від Бога, тому й процес обробітку землі поставав як процес співучасті людини в благому облаштуванні світу, в співробітництві з Богом, тому селянин-землероб розумів себе саме як *со-робітника* Богу, покликаного освящати та преображати матеріальний світ. Як зазначав І.Франко, для людини народної культури “праця – се не тільки твердий обов’язок чоловіка, але прямо умовина його життя, конечна для життя так, як повітря до дихання. Пізнає, що без праці чоловік звільна перестає бути чоловіком, самостійною істотою. Недостачі тої людської самостійності не нагородять йому ніяк скарги, ніякі розкоші, бо все, здобуте без праці, являється чимось чужим для чоловіка, якимось привидом, холодною лудою, котра не насичує духу, а тільки його знеохочує і затроює” [11, с.229]. Отже, праця на екзистенційному рівні розумілась як причетність до вищих сил буття та відповідальність перед Богом – а її суто прагматичні результати залежали саме від того, наскільки усвідомлювався та реалізувався саме цей граничний смисл.

**Висновки.** Короткий аналіз поставленої проблеми дозволяє дійти таких узагальнюючих висновків: 1) Смисловою домінантою, що лежить в основі предметної семантики традиційної народної культури є космо-центричний образ людини як істоти, покликаної вдосконалювати Світобудову і відповідальну за це перед Богом. 2) Традиційний народний побут і народне мистецтво (хоча б і у своїх “музейних” формах) є джерелом світоглядного досвіду для сучасної людини, надаючи їй взірць вищого духовного покликання. 3) Базовий символ цієї культури можна визначити неологізмом “хрестодреву”.

#### Література

- 1.Багмет А. Збірка українських приказок та прислів'їв /А.Багмет, М.Дашенко, К.Андрущенко . – К.: Техніка, 2004. – 236 с.
- 2.Красіков М. Філософія буття слобожанського селянина /М.Красіков //Дух і Літера. – 1999. – № 5-6. – С. 428-442.
- 3.Малина В. Stavros як релігійно-мистецький феномен /В.Малина //Філософ. думка. – 2007. – С. 125-137.
- 4.Матейко К.І. Український народний одяг /К.І.Матейко. – К.: Наукова думка, 1977. – 224 с.
- 5.Найден О.С. Образ воїна в українському фольклорі: Семантичні та образні аспекти /О.С.Найден. – К.: Стило, 2005. – 212 С.
- 6.Найден О.С. Орнамент українського народного розпису /О.С.Найден. – К.: Наукова думка, 1989. – 136 с.
- 7.Найден О.С. Українська народна іграшка: Історія, семантика. Образна своєрідність. Функціональні особливості /О.С.Найден. – К.: АртЕК, 1999. – 256 с.
- 8.Пошивайло (Марченко) Т. Особливості світогляду українських народних малярів //Традиційне й особистісне у мистецтві. – С. 367-374.
- 9.Сакович И. С. Эволюция традиции в культуре новационного общества: дис. канд. филос. Наук /Т.Пошивайло. – Н.Новгород, 2004. – 187 с.
- 10.Тарчевська К.В. Традиційний костюм як явище духовної культури народу /К.В.Тарчевська //Магістеріум. – Вип. 12. Культурологія. – К.: КМ Академія. – 2003. – С. 73-78.
- 11.Франко І. Без праці /І.Франко //Казки. – К.: Україна, 2003. – С. 212-229.

#### Summary

**Darenska V. Existential Aspects of Objects Semantic in Ukrainian Traditional Culture.** The article is devoted to the investigation of Ukrainian folk's traditional culture as a subject of philosophical reflection. The phenomenon of folk's traditional culture analyses as a source of existential experience for contemporary man. The essence and “mechanisms” of constituting basic existential senses in this culture in its different object spheres (toys, clothes, folk's art, work ethic) are demonstrated here. Keywords: tradition, semantic, Ukrainian culture, sense.

## КОНСЬЮМЕРИЗМ ЯК ОЗНАКА СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ І ВТРАТИ ЛЮДСЬКОЇ ІНДИВІДУАЛЬНОСТІ

*Досліджується феномен консьюмеризму як визначальної характеристики сучасного суспільства, його вплив на формування ціннісних орієнтацій, культури людини-споживача, втрати нею власної ідентичності. Ключові слова: аксіологія, консьюмеризм, культура, людина, наука, особистість, споживацтво, суспільство, філософія.*

**Актуальність** теми зумовлена специфікою розвитку сучасного суспільства, визначальною рисою якого постає тотальне споживацтво – консьюмеризм, який має за наслідок перетворення творчої культури на культуру використання й споживання, зміну ціннісних орієнтацій, перетворення людини розумної на людину-споживача.

**Мета** дослідження – не лише показати, що консьюмеризм призводить до втрати людської самоідентичності, а й запропонувати шляхи виходу з "кризи тотального споживання".

Консьюмеризм як історичне явище – характеристика феномену споживання. Він є рухом громадян і організацій за розширення прав споживачів, забезпечення якості товарів (послуг) і чесною рекламою. Однак у нашому дослідженні консьюмеризмом називатиметься характеристика споживання, що нині постає головним принципом, стилем, метою та певною філософією життя, чи, принаймні, яскравою масовою тенденцією, що змінює одвічні ціннісні орієнтації людини, позбавляючи її індивідуальності.

Тему людини-споживача розкривають у своїх працях З.Бауман, А.Зинов'єв, Н.Кляйн, Р.Лівшиць, Д.Сібрук, А.Тарасов, Е.Фром, Н.Еліас, М.Бережний, Д.Залтман, Х.Ортега-і-Гасет, Н.Хомський, Ф.Фукуяма, Б.Сарков, С.Борзих, Дж.Енджел, О.Язвінська. Сам феномен споживання досліджували ще в XVIII-XIX століттях. Перші теорії та концепції споживання належать М.Веберу, Т.Веблену, К.Марксу, Г.Зіммелю, Т.Зомбарту. Зокрема, К.Маркс подає ідею товарного фетишизму, Т.Веблен – теорію показного демонстративного споживання, Г.Зіммель висунув теорію про моду як засіб самовизначення, Т.Зомбарт запропонував теорію розкоші тощо.

"Масовим" споживацтво почали називати ще у XVII ст., а наприкінці XIX ст. в Англії з'являються та поширюються сотні товарів, які досі жителям потрібні не були. Та всесвітня епідемія консьюмеризму розпочалась у середині XX ст. Людина змінює своє ставлення до покупки. Якщо раніше придбання передували тривалі роздуми з приводу того, навіщо потрібна конкретна річ, то тепер купується те, чого раніше не було, згодом – усе, що просто нове. Поступово замовляти товари і послуги починають не тому, що вони потрібні, а "тому що є в інших". Практицизм і утилітаризм поступаються ірраціональному прагненню "бути як усі" або ж "краще від всіх", що виявляється в можливості придбавати все, що заманеться. Це є новою аксіологічною орієнтацією людини. Причому подібність або пріоритетність визначається не за внутрішніми характеристиками чи спроможністю, а за зовнішніми ознаками, переконаний Р.Гвардіні: "сучасна увага спрямована на зовнішнє середовище, яке прагнуть зберегти, але всі забули про "внутрішнє середовище" людської особистості, яке потребує не меншої уваги" [11]. Рекламна мара, матеріальний комфорт і споживацтво постають як сильнодіюча анестезія, що нівелює внутрішньоособистісні основи мисленнєвої діяльності, присипляючи природній біль людського ества, притаманний кожній земній істоті [див.: 14].

Консьюмеризм перетворює людину розумну, творчу на людину-споживача, для якої процес купівлі та споживання часом є важливішим за практичне значення того, що саме вона споживає. Рациональне чи навіть утилітарне застосування речі, послуги, товару вже не є вирішальним. Споживання перетворюється на "ланцюгово-психологічну реакцію, яка спрямовується сучасною магією, природа якої невідома" [6]. Покупки стають символічними, а споживання більше не

---

пов'язане з сутністю предметів, ідеться лише про речі-символи [див.: 2], що означають приналежність людини до певної ієрархічної сходинки.

З часів зародження людства і до постіндустріальної цивілізації люди щось купували, чимось володіли, користувались, обмінювались. Однак обсяги володіння-обміну дедалі зростали. Наприкінці XIX ст. Т.Веблен помітив, що "люди, здійснюючи покупки, стали керуватись ірраціональними причинами", зокрема, щоб підкреслити свою приналежність до певної соціальної групи [див.: 6]. Саме у цей період в Англії з'являються дешеві підробки дорогих речей. І вони одразу стають популярними: людина, котра не могла дозволити собі дорогого годинника чи капелюха, купувала його здешевлений варіант, чим для себе й інших "створювала враження" про себе. Вожді-купці-дипломати теж купували нефункціональні "статусні речі".

Нині ж так звана "статусна витрата" перетворилася на справжній фетиш. Тобто власник дорого годинника, взуття, дипломату (папки) зі шкіри, запонок із дорогоцінним камінням – ознака приналежності до "бомонду, еліти". У більшості людей цей самий "дорогий годинник" уже більше не є частиною образу забезпеченої людини. Саме він і створює цей образ. Статусна витрата, що насправді не є вимогою соціального статусу, перетворюється на демонстративну. Демонструється не смак і стиль власника, а купівельна спроможність, власні споживацькі можливості. Сьогодні гра у показове споживання ("я можу придбати усе, що й Ви, і навіть трохи більше") перетворюється не просто на всенародну (що цілком адекватно вкладається в особливості українського менталітету), а на глобальну манію. Знайомство з людьми перетворюється на процес читання ярликів на речах, їх розшифровку з метою визначення статусу та місця співбесідника в соціальній ієрархії, або ж його приналежність до конкретної групи чи спільноти (комп'ютерники, фанати, модники).

Споживання, на думку Ж.Бодіяра, це не матеріальна практика і не феноменологія достатку, воно не визначається ні тим, що їсть людина, ні тим, що вдягає, ні машиною, на якій їздить, ані речовим або візуальним змістом образів і повідомлень, а лише тим, як усе це організується в знакову субстанцію: "це віртуальна цілісність усіх речей і повідомлень, які становлять віднині більш або менш пов'язний дискурс" [14]. Споживання перетворюється на систематичне маніпулювання знаками, що поступово персоналізує речі та перекомбінує всі людські стосунки на консьюмеричні. Сучасне споживання має справу не з речами, а з культурними знаками (процес обміну якими неперервний і нескінченний), котрі співвідносяться в рамках структурного коду. Вони дедалі частіше не мають жодного стосунку до самої людини та її природи, "це знаки дегуманізованої культури, в якій людина відчужена" [16].

Відчуженість людини полягає передусім у відсутності свободи – вона не може відмовитися споживати, адже приречена на це під впливом реклами, новостворених соціальних стереотипів і вимог. Людина-споживач мимоволі підкоряється тотальному примусу – "обов'язок купувати, аби суспільство продовжувало виробляти, а сама вона може працювати далі, аби було чим заплатити за вже придбане" [14].

За умови, коли свобода визнається можливість обирати товари, а мрія перебуває за яскравою вітриною, смисл людського життя ставиться в безпосередню залежність від споживання. Умовно кажучи, гроші постають універсальним способом визначитися з відповіддю на це запитання, вони позбавляють людину потреби боротися за себе, і не вимагають систематичної роботи розуму й душі, а коли раптово зникають, у споживача зникає і смисл життя [див.: 12]. Його людина починає шукати у доступний для себе спосіб. В.Короткий, посилаючись на З.Фрейда, ототожнює смисл життя сучасної людини із задоволенням. В.Франкл пише, що дотримуватися "принципу задоволення" означає визнати, що наше життя має за мету лише викликати певний стан клітин мозку й знецінити всі істинно моральні пориви.

Людина, безперечно, прагне емоцій позитивних. І вони в суспільстві тотального консьюмеризму найпростіше задовольняються через споживання. Скільки радості викликає у дитини цукерка чи шоколадка. Проте з часом це "приїдається" і людина починає шукати нового джерела задоволення. В.Франкл переконаний: "якщо в людини немає смислу життя, здійснення

---

якого зробило б її щасливою, вона намагається досягти відчуття щастя в обхід здійсненню смислу, зокрема, за допомогою хімічних препаратів" [12].

Окрім хімічних препаратів за джерело "відчуття щастя" цілком можуть слугувати розваги на межі адреналіну чи інші способи підтримки емоційного тону – найпростішим і найдоступнішим (поруч із класичним фрейдівським "заповнити порожнечу сексом") постає трудоголізм і прагнення мати гроші, що за наслідок має нескінченне збільшення обсягів споживання. Поступово вибудовується нова система соціокультурних зв'язків, де соціальна ідентифікація базується не на поділі праці, а поза робочим простором – у розвагах, шопінгу, одязі, інтер'єрі.

Середньостатистична людина приречена бути пасивним споживачем рекламної продукції, що має за наслідок визрівання кризи в душі людини – психічні зриви, які загрожують вибухами масового невдоволення в цивілізованому суспільстві, що віддалилося від свого ества. Так вважає М.Уельбек, наполягаючи, що комерціалізація життя дедалі частіше стає причиною депресій. Поступово гіперспоживання перетворюється на спосіб проведення часу і навіть позбавлення від певних психічних розладів і водночас причиною цих самих психічних девіацій. Споживацтво як залежність зветься омніоманією. Для людини, яка страждає від неї, товари втрачають власну значимість і стають лише символом приналежності до певної соціальної групи, а сам процес купування з колись раціонального вибору, потрібного для задоволення конкретної мети товару чи послуги, перетворюється на бездумний процес обміну грошей на товари і послуги, призначення яких не завжди розуміє і сам покупець.

Сам акт покупки дарує більше задоволення, ніж власне продукт, який купується, що й спостерігається в сучасному суспільстві, де консьюмеризм – принципова та визначальна риса. "Ми всі пригнічені рівнем комерціалізації та придушуючою екзистенційною роллю споживацтва та товароманією" [5], – вважає дослідник Ф.Джеймісон. Сьогодні шопінг як спосіб зняття психічної напруги вже не просто кіношний спосіб "розслабитись", а цілком реальний спосіб проведення часу і вже спілкування багатьох людей. Саме консьюмеризм як надмірне споживання, зупинити яке людина неспроможна, призводить до, наприклад, ожиріння. Адже людина, яка не може обмежити власне споживання продуктів, стає від них залежною. Звідси – зайва вага та постійна гонитва за "ідеальною фігурою".

У цій гонитві людина втрачає себе, вона більше не прагне до самоідентифікації, їй достатньо відчувати себе такою, що не відрізняється від решти. Людина-споживач не орієнтується на вічні цінності, фундаментальна тріада "істина-добро-краса" переноситься на косьюмеристичні "вірність торговій марці", "любов до нової пральної машини", "істинне задоволення від йогурту чи шоколаду".

Вся концепція суспільства споживацтва спирається на новий тип особистості, сформованої не під впливом духовних сутностей і запитів, а виключно купівельною спроможністю та прагненням задовольнити потяги і бажання. Нове гасло Homo Consumer – "Купуй і владаруй". Осучаснена мораль передбачає пришвидшене мегаспоживання, без особливого обмірковування призначення речі та її значущості для людини і людства загалом. Товарні чи грошові ін'єкції трансформують психофізичне сприйняття робочої дійсності. Замість задоволення від роботи, людина працює задля грошей. Тут включається правило: більше заробляти – більше витратити – більше купувати – більше споживати. Ціна, а не цінності постають новою аксіологічною настановою сучасної людини.

Навіть щастя ставиться в безпосередню залежність від рівня, частоти і регулярності споживання: чим більше ти можеш купити – тим вищий твій статусний рівень, тим більше в тебе потенційних контактів і коло спілкування. Щастя дістає кількісні характеристики, що вимірюються атрибутами соціальної диференціації [див.: 2]. Власне, саме соціальна забезпеченість перетворюється на синонім "щастя". Але забезпеченість досягається споживанням, а ця потреба сучасної людини постійно залишається незадоволеною, тотальний консьюмеризм вводить людину в так звану "соціальну гру" [там само], знову ж визначаючи її місце в суспільній ієрархії не за здатностями і потенціями, а за набором тих самих атрибутів.

---

Всю еволюцію споживацької інтервенції можна прослідкували на прикладі зберігання одягу: вішак-сундук-комод-шафа-шифон'єр-шафа-купе-гардеробна кімната. Що далі? Кількість речей, які використовує людина в побуті, зростає в геометричній прогресії, проте суттєвих якісних змін від цього не спостерігається.

Рушійною силою тут постає мода. Речі змінюють не тоді, коли вони зносилися фізично, а тоді, коли в продажу з'являється нова. Вона виконує ті самі функції, проте вважається іншою. Мода існує не лише на одяг, а й на більшість товарів [див.: 10]. І змінювати їх потрібно не тому, що застаріла модель вийшла з ладу чи не виконує необхідних функцій, а просто тому, що з'явилась інша, новіша.

Купувати більше люди стали тому, що більше заробляють, переконана більшість економістів, – зростання споживацтва пов'язане саме із збільшенням благополуччя, статків людей. Виходить замкнуте коло: людина багато працює, аби більше заробляти, але більше заробляти вона хоче, аби більше витратити. Але витрачає вона несвідомо, її бажаннями легко маніпулювати за допомогою яскравої та нав'язливої реклами.

Ще у 70-ті роки Дж.Шор довела, що споживання безпосередньо залежить від реклами. Вона запропонувала жінкам обрати помаду, яка їм більше подобається. Більшість обрала саме ту, яку рекламували в журналах і на телебаченні. Коли ж тубики замаскували, то не розрекламовані взірці нічим не поступалися розкрученим брендам [див.: 6]. Ж.Бодійяр переконаний, що ЗМІ формують "неореальність", яка не вимагає аналізувати достовірність того, що рекламується, а вимагає лише віри [див.: 2] і, як наслідок, споживання рекламованого товару. Саме завдяки рекламі товари та послуги стають ланцюжками у соціальних стосунках і умовою присутності в конкретних прошарках суспільства, яке розшаровується за споживацькою ознакою; символами успішної соціалізації [див.: там само]. Відсутність конкретної речі може слугувати неможливістю продовження спілкування як відсутність тем для розмов, так і несприйняття, особливо в дитячому віці (відсутність сучасного гаджету чи популярної іграшки, яку мають усі, крім тебе).

Дитина зникає до того, що виразити себе можна через речі, – "діти стають незвичними споживачами, – каже І.Каннер, психолог Інституту права в Берклі (Каліфорнія), – коли вони розповідають про своїх друзів, вони говорять про те, у що ті вдягаються, які торгові марки складають їх гардероби, при цьому в процесі мало хто згадує про людські якості" [15]. Асоціація психологів США оприлюднила звіт, у якому стверджується, що діти, особливо молодші за 8 років, сприймають рекламу як безпосередню настанову до життя і беззаперечно вірять їй. Тож і не дивно, що ринок товарів для дітей щорічно зростає на 15-20% і саме на них усе більше уваги звертають рекламисти, маркетологи, виробники, адже саме діти – найперспективніша і вельми передбачувана цільова аудиторія. У такий спосіб реклама наперед "бронює" собі споживача й, отже, певний обсяг продажів у майбутньому. Наприклад, у США щороку на завоювання маленьких і юних споживачів витрачається понад 12 млрд доларів [див.: 15]. Надходження на телеканали в ЄС саме у цій категорії реклами – від 620 до 930 млн доларів [там само]. Надалі діти-споживачі перетворюються на дорослих-споживачів, які народжують нове покоління дітей-споживачів. І процес цей нескінченний.

Власне, нескінченність і є одним із головних принципів сучасного консьюмеризму. Ідеалу досягти неможливо, адже на бажаний рівень життя людині не вистачає грошей, натомість вона впевнена, що ще одна покупка, витрачена банкнота – і життя от-от перетвориться на рекламну казку [див.: 43].

Соціальний феномен споживання сублімує його первісне розуміння (спосіб задоволення базових людських потреб за допомогою разового чи тривалого отримання-використання товарів) на семіотичну систему ознак відмінності, статків, престижу; на соціальну схему конструювання власної ідентичності; на систематичну тотальну ідеалістичну практику, що перекомбінує людські творчі стосунки на ідеально-споживацькі. Тепер ціннісною орієнтацією людини є не особистість іншого, а банальна користь-товар-послуга, яку можна отримати від спілкування з ним. Понад те, самі знайомства, налагодження контактів стають товаром.

---

Консьюмеризм постає своєрідним орієнтиром для науки і навіть екостійкого розвитку. Наука, усвідомлюючи негативні наслідки тотального споживацтва, що виявляється не тільки у ставленні до речей-товарів, а й до природи і навіть людських взаємин, вимагаючи появи нових форм мислення, що мають змінити зразки поведінки людини.

Консьюмеризм перетворюється на нову філософію життя: "більше заробляти-більше витратити-більше купувати". У цій практичній філософії самоціллю постає не людина, а її "образ". Людина вже не є, а здається (чи хоче здаватися). Не маючи можливості придбати справжню фірмову сумку, вона охоче користується величезним вибором різноманітних підробок – не задля задоволення потреби чи необхідності, а заради власних амбіцій – "виглядати як усі". За цим нестримним ірраціональним бажанням людина розгубила свою гуманність, кудись (невідомо куди) закинула її, а на її місці створила велику кількість беззмістовних ідеалів, які виправдовують найжалюгідніше і випадкове [11]. В нескінченній гонитві за покупками, людина втратила себе і, понад те, цілком адекватно реагує, коли її сприймають не як індивідуальність, а як покупця, користувача, клієнта, представника аудиторії, електорату, споживацької групи.

Оскільки акцент перенесли з використання на процес купівлі, володіння, то сама річ (товар, послуга) вже не є метою, значно важливішим виглядає процес вибору, придбання, хвастання нової покупкою, тимчасове користування, викидання, придбання нової – замкнене коло. Власне, у цій гонитві за символами, які дозволяють людині здаватися тим, ким вона насправді не є, "суспільство споживання перетворюється на суспільство самообману, де неможливі ані справжні почуття, ані культура, і де навіть надлишок є наслідком ретельно замаскованого дефіциту, який має смисл структурного закону виживання сучасного світу" [2]. В цьому маніпулюванні споживанням єдина мета – нарощування виробництва.

Власне, економічний складник – головний очевидний позитив консьюмеризму. Кількість фабрик, заводів і робочих місць, а також розвиток технологій та інтенсивність ділових контактів безпосередньо залежать від рівня споживання. Та домінуюча нині економічна система "веде цивілізацію до занепаду, а можливо – й до загибелі, оскільки заміщення загальнолюдських цінностей воюючим монетаризмом протистоїть інтересам життєзабезпечення та розвитку людства" [10]. "Ринок перетворив людину на Homo consumens, тотального споживача, єдина мета якого – мати і користуватися більше. Ця обставина виробляє багато непотрібних речей і, такою ж мірою, – багато непотрібних людей" [13, с.155]. Культура більше не несе ексклюзивного і творчого потенціалу, "бути культурним" сьогодні тотожне виразу "бути у тренді" (дотримуватися модних тенденцій). Цінується не освіченість, знання, орієнтація в світі мистецтва, а купівельна спроможність. Новітня філософія сучасної людини – орієнтована економічно, для неї реальна вигода важить значно більше за елементарну турботу про інших людей. Наприклад, саме через прагнення до збагачення одних, помирають з голоду інші – сільське господарство більшості "бідних країн" могло б вирощувати продукти для внутрішнього споживання, але орієнтується воно на вирощування тих культур, які користуються високим попитом у "класу споживачів" [6], і, наприклад, рапсом засівають пшеничні поля, як наслідок – розвинені країни мають біопаливо, а іншим забезпечити потребу у харчах стає дедалі складніше. Головний негатив консьюмеризму, принаймні найочевидніший – екологічні катаклізми. Бездумне споживацтво призводить до вичерпання природних ресурсів, забруднення навколишнього середовища, бо принцип "використав – викинь" найбільше шкодить саме природі.

Отже, якщо раніше консьюмеризм був лише характеристикою споживання, то сьогодні він цілком заслуговує на статус гасла і водночас мети життя сучасної людини, він перетворився на повноцінну практичну філософію – філософію споживання. Ідеологія насолоди споживанням стає однією з головних ознак сучасної цивілізації. Вона формує новітню свідомість людини-споживача, яка більше не замислюється над тим, навіщо їй та чи та річ, вона її просто купує. Культурна цінність або практичне призначення товару при цьому не суттєві, значно важливіший емоційний стан, сатисфакція, яку людина отримує в процесі обміну грошей на товари (послуги), що найчастіше здійснюється несвідомо, імпульсивно, під впливом зовнішніх чинників. Якщо б людина користувалася справжньою, внутрішньою потребою

---

споживання, їй було б достатньо 30% того, що вона споживає нині. Сучасна культура базується на пропаганді багатства, розкоші, людина випадає з цього "культурного поля", коли в неї закінчуються гроші, а отже, і здатність споживати. Відтак, по замовчуванню, кожна "культурна людина" повинна заздрити тим, хто має більше купівельних спроможностей, а культурними ідолами постають найбагатші люди країни [див.: 8].

Отже, консьюмеризм постає яскравим свідченням постмодерного етапу в розвитку культури. Постмодерністи приймають хаос і живуть із ним, трактуючи будь-який порядок як тимчасовий [див.: 3]. За аналогією з мистецтвом, для консьюмериста не обов'язково користуватися тим, що він купує-отримує, понад те, йому не обов'язково навіть споживати це. Достатньо лише брати участь у відносинах, які потенційно можуть завершитися споживанням. У цьому випадку, так само як і для художника-постмодерніста часом важливішим є сам процес творення, ніж результат, а тим паче мистецька цінність твору, для консьюмериста важливіше вибудувати стосунки довкола споживання, ніж саме це споживання.

Відтак, можна стверджувати, що колишня "культура споживання" перетворилася на тотальне гіперспоживання, бездумне накопичення товарів і послуг. Консьюмеризм – це не нова культура споживання, це – її відсутність і водночас нова ідеологія, філософія. Проте філософія, що має більше негативів, аніж позитивів. Безсумнівно, створення нових робочих місць – важливе досягнення консьюмеризму, проте одноманітна, механічна, позбавлена творчості та людської індивідуальності робота перетворює людину на бездумного, бездушного виконавця поставленого завдання. Забезпечення товарами і послугами, замість тішити людину, поступово перетворює її з індивідуальної духовно-інтелектуальної істоти на людину-символ певної соціальної групи, що надалі перевтілюється на людину-накопичувача різних символів. Власне, у цьому процесі накопичення втрачається сама людина, вона вже не є тим, ким є, вона – набір символів-товарів-послуг. Саме ж життя людини, що нині безпосередньо залежить навіть не від самого споживання, а від його рівня, інтенсивності та регулярності, поступово перетворюється на безрадісне існування – постійний, зациклений процес обміну грошей на товари і послуги, на те, що можна спожити, або не споживати, створюючи собі ілюзію споживання.

Сьогодні світ стоїть перед реальною дилемою: консьюмеризм або порятунок. Її можна перефразувати: "економіка чи екологія", "споживання чи повернення до людської індивідуальності". Та визначити, чим саме керуватись у формуванні та визначенні перспектив подальшого розвитку людства доволі важко. Оскільки протиставлення "економіка-екологія" постало саме тоді, коли людина стала "істотою культурною", тобто взяла до рук знаряддя праці та почала обробляти "окультурювати" землю, згодом – світ, свій інтелект, манери, саму себе і світ свого, специфічно людського буття. Створивши надприродний світ, людина виявляє в собі вражаючий синдром руйнування (і не лише навколишнього світу, а й себе самої). Вона виростила в собі технізованого індивіда "людину-машину", яка відлучена від органіки та почуттів [див.: 11]. Консьюмеризм є загальновідоми і невтішним наслідком розвитку індустріально-ринкової цивілізації. І платою за нього є ті самі природні катаклізми, вичерпання матеріальних природних ресурсів і т.ін.

Більшість філософів визнають, що ідеологія споживання призводить до масштабної комерціалізації культури, а нинішня модель розвитку суспільства є неприйнятною, бо "якщо всі країни світу розвиватимуться за індустріальною моделлю, для їх економічного розвитку буде необхідно 5 планет, аби надати басейни стоків вуглецю, необхідні для промислового розвитку. Та позаяк людству надано лише одну планету, такий підхід до рівноправства породить усі мислимі катастрофи" [7, с.19]. Тож, якщо людина хоче вижити, неодмінно треба змінити стиль сучасного людського буття. Попри доволі небезпечну перспективу для людської цивілізації, реальної альтернативи ідеології консьюмеризму, інакше кажучи – філософії виживання, поки не вигадали [див.: 1]. Єдине, на що спромоглися противники гіперспоживацтва – оголосити в США та Канаді День Без Покупок – протест проти консьюмеризму, що закликає відмовитися від покупок цього дня.

Теоретично, виходом або адекватною реакцією на ситуацію тотального гіперспоживацтва може стати переорієнтація науки, виробництва, рекламного ринку та свідомості людей. Сцієнтистські напрями мають більше уваги приділяти саме ціннісним

орієнтаціям людини в сучасному світі, адаптуючи класичні настанови до нинішніх вимог існування в суспільстві споживання. Виробники – визначитися: заробіток або порятунок. Третього – не дано. Тому використання екозберігаючих і заощадливих технологій, вторинна, третинна й інші переробки матеріалів, економне видобування природних ресурсів і їх відновлення, та головне – обмеження кількості товарів, що нині виробляються у світі, – принципова орієнтація виробництва майбутнього. Рекламисти і маркетологи мають відмовитися від відверто маніпулятивних технологій людською свідомістю, дозволити особистості самій визначитися: що, коли і в якій кількості їй потрібне.

Проте реальним виходом із ситуації гіперспоживання є передусім індивідуальне переосмислення власного ставлення до споживацтва. Зрозуміло, що виробники й рекламники не відмовляться тиражувати товари, збільшувати їх обсяги та просувати їх на ринках. Єдиним, хто може зламати, змінити і трансформувати ситуацію – сам споживач. Лише йому вирішувати питання про рівень своєї культурності, що нині означає рівень, частоту, інтенсивність споживання. Тільки людина, яка прагне зберегти свою індивідуальність, спроможна якщо не відмовитися від тотального гіперспоживання, то, принаймні, обмежити його.

### Література

1. Апофеоз потребления [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.washprofile.org>
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры /Ж.Бодрийяр. – М.: Культурная революция; Республика, 2006. – 269 с.
3. Вейз Дж. Э. Времена постмодерна /Дж. Э. Вейз. – М.: Фонд Лютеранское наследие, 2002. – 239 с.
4. Гайналь Т. Кризові явища в системі «людина-природа-культура» /Т. Гайналь //Філософія гуманітарних наук: актуальність і перспективи розвитку. Матеріали наукової конференції. 5-6 жовтня 2006 р. – Чернівці: Рута, 2006. – С. 51-53.
5. Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления /Ф. Джеймисон //Логос. – 2000. – № 4. – С. 63-77.
6. Заец Р. В. Стратегические ориентиры для науки и инноватики: консюмеризм или экоустойчивое развитие [Електронний ресурс] /Р. В. Заец. – Режим доступу: [http://iee.org.ua/files/alushta/61-zaets-strateg\\_orientiry.pdf](http://iee.org.ua/files/alushta/61-zaets-strateg_orientiry.pdf).
7. Йоханнесбургский меморандум. Справедливость в хрупком мире. Меморандум ко Всемирному саммиту по устойчивому развитию /Фонд им. Генриха Белля. – М., 2002. – 95 с.
8. Кендюхов А. Общество потребления как национальная трагедия Украины [Електронний ресурс] /А. Кендюхов. – Режим доступу: [http://zn.ua/POLITICS/obschestvo\\_potrebleniya\\_kak\\_natsionalnaya\\_tragediya\\_ukrainy-73290.html](http://zn.ua/POLITICS/obschestvo_potrebleniya_kak_natsionalnaya_tragediya_ukrainy-73290.html)
9. Маркс К. Капитал /К. Маркс, Ф. Энгельс //Сочинения. – М.: Госполитиздат, 1961. – С. 463-464.
10. Мостовой П. Есть ли будущее у общества потребления? [Електронний ресурс] /П. Мостовой. – Режим доступу: <http://polit.ru/article/2005/12/01/mostovoi/>
11. Сидорина Т. Философия кризиса [Електронний ресурс] /Т. Сидорина. – Режим доступу: <http://padabum.com/d.php?id=6900>
12. Франкл В. Человек в поисках жизни [Електронний ресурс] /В. Франкл. – Режим доступу: <http://lib.rus.ec/b/252583/read>
13. Фромм Э. Душа человека /Э. Фромм. – М.: Республика, 1992. – 430 с.
14. Хавкин Г. Л. Нонконформизм в потребительском обществе: сущностные основы и значение /Г. Л. Хавкин //Вестник Нижегородского университета" им. Н. И. Лобачевского. Серия Социальные науки. – 2007. – № 2 (7). – С. 192-199.
15. Шакурова Э. М. Косьюмеризм поглощает детство [Електронний ресурс] /Э. М. Шакурова. – Режим доступу: [http://www.unn.ru/pages/issues/vestnik/99990201\\_West\\_soc\\_2007\\_3\(8\)/38.pdf](http://www.unn.ru/pages/issues/vestnik/99990201_West_soc_2007_3(8)/38.pdf)
16. Яблочкин Ф. Н. Реклама: производство желания и стратегии власти. Виртуальное пространство культуры /Ф. Н. Яблочкин //Материалы научной конференции 11-13 апреля 2000 г. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 126-130.

### Summary

**Tsyntyla O. Consumerism as a Main Sign of Modern Culture and Loss of Human Individuality.** In the article the author investigates the phenomenon of consumerism as main feature of modern society and its influence on transformation of culture of creation into the culture of consumption and use, the same as a change of orientations of axiology of modern person, loss of its own identity and transformation from *Homo Sapiens* into *Homo Consumer*. **Keywords:** consumerism, consumption, person, personality, society, culture, science, philosophy, axiology.



## ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ В СУЧАСНІЙ ОСВІТІ

*Аналізуються особливості стану та функціонування сучасної освіти. Сутність трансформаційних процесів у галузі освіти здійснюється в резонансі з головними векторами самого історичного процесу, що дозволяє, на думку автора, визначаючи істинний стан суспільства і людини в потоці життя, з'ясувати досягнення та проблеми в системі освіти як соціального інституту, смислом і метою якого є забезпечення спадкоємності культури духа між поколіннями. Ключові слова: гуманітарні технології, інтегральний суб'єкт, освіта, творчість, трансформаційний процес, школа, цінності, ультралібералізм.*

Дослідження сутності трансформаційних процесів освіти **актуальне** з огляду на те, що, по-перше, за останні два десятиліття спостерігається парадоксальна невідповідність постіндустріального ладу як світу, в якому знання нібито стимулюють динаміку пропорцій і спрямованість змін усіх сторін соціально-політичного, економічного, особистого життя окремих людей і цілих народів, а з іншого боку, пророкування про перетворення знань у найважливішу виробничу силу розлітаються на скалки від згорання державного фінансування фундаментальних досліджень у природничих галузях, стереотипізації і тривіалізації навчальних програм, які гальмують створення нових знань, нових образів і нових вражень у багатомільйонній аудиторії учнів. Не випадково елітою сучасного суспільства вважаються не вчителі, викладачі, а фінансові спекулянти і робітники ЗМІ.

Другий парадокс зумовлений неспроможністю сучасного покоління дати собі раду з технологічною інфраструктурною спадщиною, створеною в середині минулого століття через деградацію в освітньо-професійному вимірі. Фактично зруйнована і втрачена чи не найефективніша у світі система професійного навчання. Адже практично зник такий чинник, як “доведення” до необхідних кондицій кваліфікованих кадрів на виробництві. Приватні власники заводів готують напрочуд немобільних, вузькокваліфікованих робітників, здатних працювати лише на конкретній ділянці та локальному устаткуванні. Країна ж потребує фахівців із початковою та середньою професійною освітою, спроможних опановувати нові професії та вільно змінювати підприємства. Проте такої практики вже не існує.

Якщо до цього додати проблеми кризи культурної ідентичності, ностальгії за смислом життя, втрати сучасним поколінням молоді Спільної Ідеї, Загальної Справи, які тільки й можуть наснажувати життєздатне суспільство, тоді зрозумілою стає **практична важливість аналізу** трансформаційних процесів в освіті, в лоні якої повинна розвинутиися гуманітарна культура сучасного українського суспільства – галузь людинобудування, навчання, виховання, оздоровлення сотень тисяч молодих людей, а отже, й перспективи та вітальне значення освіти для суспільства. Важливість подібних рефлексій тим вагоміша, що вони повинні пропонувати реальні способи реалізації освітою своєї сутності в умовах пізнього споживацько-фінансового, неоліберального капіталізму, для природи якого інновації людинобудування так само суперечать, як суперечили феодалізму типографії, газети, вогнепальна зброя і парові машини.

**Аналіз останніх досліджень**, зорієнтованих на осмислення трансформаційних процесів в освіті засвідчує зростання уваги до принципів, підходів в організації освіти, типології навчання, характеристики школи як “генетичної матриці” культури. Так, наприклад, визначальним у рефлексіях В.Ковальчука над напрямками і можливостями модернізації освіти в українському освітянському просторі, сформульованих у монографії “Професійна та світоглядно-методологічна підготовка сучасного вчителя: модернізаційний аналіз”, є звернення до світогляду та світоглядно-методологічної підготовки вчителя в умовах трансформаційного суспільства. Оцінюючи стан сучасної української педагогічної освіти, автор також виходить з наявного складника, пов'язаного з відносинами між нею та зовнішнім середовищем, і зазначає, що в цьому головною формою, розбіжністю соціального й освітянського процесів став розрив між суспільними ідеалами, цілями, завданнями, принципами, нормами, з одного боку, і реальною дійсністю – з іншого. Реальна дійсність – ультраліберальний капіталізм, дискредитує цінність гуманістичних антропологічних принципів світовідношення, що стало збудником кризи культурної ідентичності та соціального потрясіння на всьому пострадянському просторі [див.: 4, с.127]. Автор переконаний, що поле освітньої діяльності – це суспільна проблема, яка сформувалась у міжцивілізаційному зсуві. Тому для її розв'язання слід проаналізувати

---

світоглядні, ідеологічні та методологічні засади освітнього процесу, які докорінно змінюються, й на цій основі запроваджувати видозміни педагогічної освіти, яка втрачає свій смисл і мету – перманентне виховання людини, її духовне становлення та поглиблення гармонізації її відносин з іншими людьми, із зовнішнім світом.

Школа як суспільний інститут з виробництва людини маси є об'єктом уваги С.Кара-Мурзи, який здійснив глибокий аналіз природи подвійної освітньої системи, подвійних типів західної шкільної практики. Із залученням багатого соціологічного матеріалу досліджено особливу культуру так званої напівсередньої практичної школи і нормальної повної середньої школи, доведено їх якісну відмінність на тій підставі, що навчальні програми, методика навчання, характер спілкування в діаді “вчитель – учні” у мережі неповної практичної школи “зсунута на формування безвідповідальних, неефективних, аполітичних людей” [3, с.257]. Тоді як майбутні буржуа з мережі повної середньої школи опановують уміння і навички діалектичного мислення, глибини системних знань методів пізнання, які дозволяють виробляти з кожного індивідуума, безвідносно до місця в соціальному розділі праці, активного виразника ідеології панівного класу. Осмислення школи як ідеологічного механізму з “фабрикації суб'єктів” є важливим контекстом характеристики школи як механізму, на який покладається забезпечення спадкоємності культурної спадщини певного суспільства.

Роль освіти в цивілізаційному вихованні молоді досліджується Н.Скотною в її фактично піонерній роботі “Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії”, що характеризує такий стан цивілізації, в якому особистість втрачає цілісне бачення світу, культурну ідентичність, усталені ціннісні орієнтації, антропологічні принципи світовідношення, що плекалися до розриву між соціальними і культурними циклами, заподіяного революційними потрясіннями. Такі розвідки, безумовно, важливі для з'ясування змісту сучасної української освіти, що формується та функціонує за тими цивілізаційними законами і тенденціями розвитку, які притаманні втілюваній у життя ультраліберальній моделі держави, де виплекано розкол суспільства на різні “народи”: заможних і злиднів, до існування в межах однієї країни “першого світу” багатства і “третього світу” жебраків.

Справедливо зауважується, що освітня система України “передбачає не тільки розробку і реалізацію нової моделі педагогічного процесу, але й зміну соціальної мети та завдань освіти” [7, с.340]. Отже, закономірною виглядає і трансформація вимог до системи освіти. Ідеологічний принцип Болонського процесу вимагає розглядати потребу в освіті не як засаду плекання самостійного, творчого світорозуміння, а як необхідну умову одержання професії як джерела добробуту людини. Тобто твориться певний тип “гомо економікус”, щільно припасований до функціонування в локальній ніші спеціаліста-фахівця. Ринковому суспільству потрібен фахівець, вузькопрофільний спеціаліст. Для нас тут важливим є висновок про те, що залежно від того, які цінності пропонують виховання і навчання, визначаються мета і зміст освіти.

Порівняльний аналіз спільних принципів, підходів, моделей управління, цінностей, національної специфіки в організації середньої, професійної та вищої освіти країн ЄС, здійснений Т.Левченко, також становить інтерес для розуміння загальних тенденцій у цій сфері. Серед них відзначаються значне скорочення загальнотеоретичних дисциплін і орієнтація молоді на вузькі спеціалізації, збільшення важливості особливих програм професійної підготовки, які складаються підприємствами, для яких головною метою є досягнення рентабельності й успіху на ринку праці. За останні 10-20 років у багатьох державах ЄС спостерігається не лише витіснення загальної освіти вузькопрофесійною, а й спрямованість реформ на потреби виробництва та інтересів ринку, а “не на вдосконалення програм навчання, на поліпшення якості професійних знань, умінь, навичок та відносин..., на підвищення гнучкості системи освіти” [5, с.52-53].

Для повноти характеристики сутності та специфіки трансформаційних процесів в сучасній освіті, на нашу думку, необхідно виявляти як соціально-економічні, так і духовно-метафізичні підвалини наявного життєстрою, оскільки це дозволяє виявити основні мотивації суб'єктів соціуму, моделі ціннісних орієнтацій в освітянській сфері й, зокрема, пояснити не лише їх сутність, а й те, кому належить здійснювати розробку ціннісних моделей для ефективного розвитку в умовах сучасного глобалізованого суспільства. У цьому вимірі особливий інтерес становлять наукові розвідки В.Скотного про природу цивілізаційних зрушень, про базисні риси цивілізаційної кризи, які дозволяють побачити проблеми освіти в ширшому, світоглядному аспекті, ніж у соціально-економічному вимірі проблем конкретного суспільства чи навіть суто утилітарному. Адже саме цивілізаційний розвиток визначає спосіб мислення людини, розвиненість суспільних інститутів, серед них і системи освіти [див.: 8].

---

**Метою** статті є аналіз цивілізаційного розвитку, що визначає спосіб мислення людини, розвиненість системи освіти як соціального інституту.

Роздуми над “сміисловою начинкою” сучасної цивілізації спонукають нас до висновку про її кризовий стан. При цьому криза, якою вражена сучасна цивілізація, як тепер зрозуміло, має структурні передумови. Це структурна криза, і її природу можна збагнути лише вибиваючись за межі теорії власне економічних циклів. Ця криза – кінець чогось, що було до неї, і початок чогось нового. Що нині припиняє своє існування? Свій потенціал, очевидно, вичерпує ліберальний монетаризм (“постіндустріальний” глобалізм), який упродовж останнього тридцятиліття логічно завершує розвиток декількох віків історії капіталізму, що здійснював свій “розвиток через руйнування”. Створюючи промисловість, капітали, високий рівень життя, лідери орієнтованого на ринок суспільства Заходу справді весь час руйнували – природу, інші цивілізації, культури, суспільства.

Сучасний капіталізм заперечує політику довготривалих багатомільйонних інвестицій на фінансування фундаментальних наукових досліджень. Гроші вкладають в інтернет-економіку фінансових спекуляцій, своєрідний хаб “світового казіно” з операціями “гроші – гроші”, в якому панує один принцип – робити прибутки лише з грошей і спекуляцій, а не з виробництва реальних цінностей, та якомога швидше. Тому й виявилися непотрібними фундаментальні наукові дослідження, націлені на стратегічні прориви з розвитку новітніх видів палива, нових галузей медицини, спроможної забезпечити довготривале активне життя, сучасних видів транспорту, нових джерел енергії, цілої гами доведених до комерційної стадії нанотехнологій у промисловості та ін.

І ось результат: якщо у 1920 р. Геттінгентський університет – це оаза для фізиків-атомників усього світу (20 лауреатів Нобелівської премії), то у 2007 р. цей університет винесли за межі міста; якщо з другої половини 70-х років федеральний уряд США в межах виконання космічних програм створює та фінансує найбільші державні лабораторії, заохочує розміщення там виробництва фірмами наукомістких галузей (так і виникали науково-виробничі комплекси), то після розпаду СРСР у США згортається проект “Національний космічний літак”. У небуття відправляються не лише “Конкорд”, а й програма “Венчер стар” з оснащення НАСА “Спейсшаттлами” нового типу, яку розпочали ще за Рейгана. Тому й потрапляють у катастрофи (1997, 2003 рр.) перевантажені експлуатацією багаторазові космічні “човники”; якщо виробництво реальних цінностей (а саме реальне виробництво є підґрунтям розвитку техніко-інженерних талантів) виводиться зі США у світ “азійських тигрів”, то й корпус найздібніших інженерів працює саме там, де зосереджено конструкторські бюро та розвинута наука. При цьому, власне, Захід втрачає корпус технократів. За офіційними даними, “чисельність наукових співробітників у США перевищила у середині 80-х років 2,3 млн. людей (1,9% робочої сили країни). За період з 1980 до 1986 р. вона збільшилася на 82%, тобто зростала із середньорічним темпом 11,5%, більше ніж утричі, перевищуючи темпи зростання загальної зайнятості і ВВП (у незмінних цінах). Отже, лише приблизно третина збільшення чисельності наукових кадрів США можна віднести на рахунок загального збільшення валового національного продукту, а майже 70% збільшення їх кількості безпосередньо пов’язані з розвитком НТП.

Найбільшими сферами реалізації праці вчених є (за даними на 1983 р.) промисловість (51,2% усіх наукових співробітників), університети і коледжі (23,7%), державні заклади (10,9%). Саме ці три основні компоненти і формують сучасну структуру американської науки” [9, с.390].

Так було ще у 80-і роки ХХ ст. А ось типова ситуація на середину 2000-х років. У 2004 р. Національна наукова рада США констатує, що “кількість американських громадян, які опановують науково-інженерні спеціальності, небезпечно знижується, тоді як потреба країни у працівниках такого гатунку безперервно зростає. За кількістю молодих людей 18-24 років, які мають наукові ступені, Америка впала на 17-е місце у світі (у 1972 р. США утримували третю позицію). У 2003 році з 2,8 мільйонів початкових університетських ступенів за науково-інженерними спеціальностями (американська система бакалавра) 1,2 мільйони дісталися тим, хто навчається в азіатських університетах, 830 000 – студентам-європейцям і лише 400 тисяч – студентам американських університетів. Якщо у КНР частина “технарів” у загальній масі студентів – 60%, у Південній Кореї – 33% і на Тайвані – 41%, то у США частина бакалаврів за цим сегментом – лише 5% [див.: 1, с.93].

Самі американці прогнозують, що у 2020 році США втратять свою перевагу у справі підготовки науково-інженерних робітників. Пальма першості перейде до азіатів.

“Між 1970 і 2000 роками асигнування держави на фізико-математичні та інженерні дослідження скоротилися на 37%. Замість збільшення витрат на фундаментальні дослідження

відбувається їх скорочення. З 1992 до 2003 р. частка наукових статей у провідних наукових журналах світу, написаних громадянами США, впала на 10%, а частка американських статей, видрукованих у “Фізикал Ревью”, з 1983 до 2003 року зменшилася з 61 до 29%. Американська частка промислових патентів, на які є попит у світі, з 1980 до 2003 р. зменшилася з 60 до 50%” [1, с.93]. Додамо, що в наступному десятилітті ця тенденція лише посилюватиметься.

Прагнення ультраліберального капіталізму вступили у принципову суперечність з інтересами людства, виживання якого можливе тільки через розвиток виробничих сил і суспільних відносин не лише тому, що монетарист-бізнесмен, за визначенням, не буде здійснювати інвестиції в заходи і напрями, які стануть прибутковими лише через десятки років (як авіація, космос, електроенергетика, гена інженерія, інтернет тощо), а й тому, що нанотехнології потенційно згубні для самої природи капіталістично-ринкових відносин.

Окреслені сфери вияву криз дозволяють дійти висновку, що ми маємо справу навіть не із структурною кризою (фізичним занепадом техносфери та її недоінвестуванням, неможливістю рухатися інноваційним шляхом, кадровою кризою управління, демографічними та енергетичними проблемами, політичною кризою), а з кризою системною, що виявляє не лише занепад попередньої технологічної моделі розвитку, а й **занепад парадигмальний**, що вибивається за межі фізичного (техносфери) і деформує духовно-метафізичні підвалини наявного життєстрою.

Адепти ультракапіталістичного суспільства виплекали філософію споживацького світовідношення, за яким пріоритетного значення набуває розвага, гра, ескапізм, нарцисизм, жага особистого швидкого збагачення як стиль життя. Звідси руйнація самого духу творчості в сучасному світі. Покоління 90-х, яке формувалося в період культурного розриву між цивілізаціями, у своїй масі воліє уникати тривалої, копіткої праці у самовдосконаленні й опануванні життєвого та фахового досвіду старшого покоління.

Адже, за філософією сучасного капіталізму, справжніми людьми визнаються лише платоспроможні. А цей статус легше здобути не ціною десятиліть праці на межі сил задля здобуття високого соціального статусу через розвиток космічної інженерії, фундаментальних наукових відкриттів у біохімії, електроінверсії, енергетики відновлювальних ресурсів – цього питомого підґрунтя “постхай-тека”, “хай-ека” і “хай-хьюма”, а переорієнтацією на тіньову фінансову систему, де є простір для безмежних спекуляцій з іпотечними цінними паперами, ринковою вартістю житла, пільговими кредитними лініями, оковамилюванням “інтернет-економіки”, хедж-фондами (найсуттєвіший інструмент розбудови збанкрутілої у 2008 р. Американської спекулятивно-фінансової піраміди) та ін.

Ціле покоління сформувалося на прикладах безвідповідальності офіційних шахраїв від урядового рівня до приватного бізнесу, які відверто маніпулюють бухгалтерською звітністю, що дозволяє безкарно привласнювати гроші через дивіденти, надвисоку зарплатню і бонуси, фіктивні оборудки, приховування в офшорах астрономічних сум.

Отже, статус людини визначається розміром рахунку в банку. Ціна, а не цінності визначають смисл життя в такому соціумі. Тому любов, відданість, патріотизм, справедливість, гідність, обов’язок, культурна ідентичність, співчуття, альтруїзм, вірність, дружба, вдячність, взаємодопомога, доброзичливість, щирість, скромність, порядність, делікатність як безумовно неринкові і неекономічні якості, перетворюються на об’єкт системного упослідження потужними олігархічними ЗМІ, а також адептами мультикультуралізму.

Сучасний ультраліберальний капіталізм доклав багато зусиль для ліквідації вітальної ніші інтелектуально та фізично розвинутих людей і контролю над їх життєдіяльністю, тому що саме вони становлять потенційну загрозу цьому суспільному ладу. Натомість регулярно й систематично упродовж останніх десятиліть формується соціально зорієнтована “людина маси” з мінімізованою індивідуальною свідомістю, потребами, інтелектом, індивідуальною життєздатністю. Х.Ортега-і-Гасет здійснив ґрунтовний аналіз смислу цієї соціально зорієнтованої еволюції людини, в якій керівною системою виявляються не індивіди, а сукупність певних регламентів. Симптоматично, що в такому соціумі деградує здатність до паритетної взаємодії світу людей зі світом природи, деградують навички самостійного критичного осмислення дійсності. Натомість їх витісняють інструкції соціуму, що поширюються офіційними інформаційними джерелами.

Характерними світоглядними рисами “людини маси” стали втрата природного інтересу до невідомих явищ, до експерименталізму, адаптації цих явищ для власних потреб, страх особистої відповідальності за участь у соціально значущих учинках, втрата мотивації до самостійного виховання нащадків. Відбулася справжня зміна антропологічних принципів світовідношення.

---

Отже, основним компонентом нинішньої глобальної кризи можна, на наш погляд, вважати **аксіологічну кризу**. Зрозуміло, що в основі мотивації суб'єктів соціуму, який здійснює поступ, є, насамперед, цінності сакральні. Адже саме вони здатні забезпечити тривалу креативну спадкоємність у царині мотивації. Демонтаж сакральної ідеології “червоного проекту”, здійснений в часи “перебудови”, супроводжувався плеканням цінностей економічних, що означало невідворотну деградацію всієї ціннісно зорієнтованої сфери соціумів. Адже прагматизм і меркантильність, утилітаризм і цинізм, конкурентність і егоїзм, агресивність і жорстокість не можуть бути основою для поступу. Потрібні ідеальні цілі, оскільки економіка – не мета людства, а лиш інструмент у досягненні позитивної перспективи.

Отже, сьогодні потрібна концентрація зусиль на постановці завдання з формування нових ідей, нової ідеології, а зовсім не економічної програми. Передусім потрібні нові духовні цінності. Без них, за визначенням, не можна сподіватися на політичну енергію народу, на державно зорієнтовану волю до життя, розвитку й долання кризи. Необхідно створювати канали для реалізації пасіонарної енергії у корисному для суспільства контексті. Завдяки розбудові нової ціннісної моделі можна ініціювати для ефективного поступу й інноваційні технології, які зможуть забезпечити економічні програми розвитку.

Якщо ми формулюємо проблему в такий ригористичний спосіб, а саме – **від остаточної загибелі врятує лише розробка нових цінностей**, тоді виникає питання: в чому полягає їхня сутність; кому належить здійснити цю розробку нових цінностей і як? У цій логічній послідовності ми і спробуємо визначитися з цими питаннями.

На нашу думку, в з'ясуванні сутності тих цінностей, завдяки яким можна розрадити ситуацію системної кризи, потрібно виходити з усвідомлення того, що переважно в суспільстві відсутня легітимація тих ліберальних цінностей, що сповідуються державною владою. Також народ не визнає відносин власності, що склалися після приватизації. Відсутня й легітимність нинішньої влади, бездарні спроби якої розбудувати в Україні засади західної цивілізації приречені на неуспіх. Успішним для нас з історичного погляду, культурної, релігійної традиції може бути розбудова держави, облаштованої на християнських цінностях. На солідарності, на відносинах сімейної ієрархії всередині країни, на братському ставленні одне до одного, на потребі в довірі, співпереживанні. Ці цінності можуть надати нашій суспільній моделі певної життєвості, порівняно з нинішньою моделлю, що базується на егоїзмі, особистому успіху, винищенні слабких сильнішими.

Ми навели достатньо прикладів того, що без Великої Ідеї, Великої Мети відбувається деградація суспільства. Історія довела, що лише великі ідеї, які оволодівають народами, здатні піднести їх до вершин успіху. Величні цілі робили громадян держави активними співучасниками цього поступу. В нашому випадку ця Велика Ідея має бути пов'язаною з національно-релігійними і культурними традиціями народу, в основі яких були єдність віри, праці, милосердя. Перспективним шляхом виходу з обрію тотальної кризи бачиться якісне примноження когнітивних здібностей, що постають як єдність розуму та емоцій, знань і почуттів. Саме ця сукупність якостей є дієвою опозицією тривіалізації і тотального спрощення буття сучасної доби пізнього капіталізму.

Розмірковуючи над питанням **кому** належить здійснити розробку нових цінностей, ми схильні вважати, що найактивнішу участь у зміні динамічної траєкторії сучасного глобалізованого суспільства може здійснити такий соціальний інститут як **школа** (у всій множинності її форм – від загальноосвітньої до вищої). Адже освітня діяльність – це метасистема. Це супертехнологія, хай-х'юм, який дозволяє створити новітні форми інформаційного, технічного, програмного забезпечення, тобто все те, що робить народ активним суб'єктом історії. Надважливим є усвідомлення того, що держави створюються лише народами, які самостверджуються через пошук самостійного історичного буття та вірою. Опинившись у ситуації, в якій замість народу політичні маркетологи витворюють споживачів, а замість віри – піар, що розпорошує народ на меншини за групами та інтересами, життєво актуальними є зусилля на реваншування культурної ідентичності більшості – народу, єдиного у своїй духовній історії та долі.

Доцільно відзначити, що досліджуючи проблеми освіти в розрізі нової антропологічної реальності В.Скотний справедливо наполягає на тому, що виховання й освіта природньо залежать від духовного життя суспільства. Ці феномени не існують самі собою. І якщо базовими складниками системи освіти є інформаційний і виховний, тоді зрозуміло, що “процес навчання зводиться до розв'язання питань чого вчити і як учити. Від їх розв'язання залежать зміст і методи всього навчання. Правила ж виховання виводяться з уявлень про людину та мету

---

її існування. Питання чого вчити і як учить, залишаються безглуздими доки не буде дано відповіді на питання про те, навіщо вчитися. Від відповіді на це питання залежать і завдання, і принципи, і методи, і сам зміст будь-якої педагогічної системи” [8, с.254 ].

Тут важливим є те, що Україна не потрапила в загальноосвітній тренд. А сутність його виявилася такою, що нинішній рівень освіти в Україні – це недосяжна мрія більшості розвинутих країн. Ми, попри усі колосальні втрати, продовжуємо володіти цінним і, по суті, невідтворюваним у сучасних умовах ресурсом: системою освіти, яка хоч і натужно, але, попри всі негаразди, готує молодь, здатну вільно читати, функціонально грамотну, з системними знаннями в галузі природничих і гуманітарних наук. Цей стан справ є запорукою входження України в коло провідних держав світу. Тому що школа – це один із найбільш стійких, консервативних інститутів суспільства, “генетична матриця” культури. Школа отримує від суспільства лише найрозумніше, перевірене і найбільш здорове, що напрацьовує сукупний досвід поколінь. Адже вчитель виробляється віками народного життя. І за цією матрицею відтворює наступні покоління. Тому “тип школи, вироблений тією чи тією культурою, є важливим чинником формування та відтворення цивілізації. Школа – механізм, який зберігає і передає від покоління до покоління культурну спадщину певного суспільства. Водночас це ідеологічний механізм, який “відтворює людину” певного суспільства” [3, с.383].

Життєво важливо утримати сучасну школу як соціальний інститут, що функціонує на основі принципів єдиного, цілісного, загальноосвітнього навчання. Чому принципово важливо орієнтуватися на школу, яка прагне бути єдиною? Тому що за такої умови вона спроможна відтворювати народ, а не певні класи соціуму. Тому що така школа є інструментом скорочення й додання культурних відмінностей між різними соціальними групами, а не інструментом їх поглиблення. Десятиліття досвіду педагогічної практики від В.Сухомлинського до В.Шаталова довели, що принцип єдиної, цілісної школи – це дієва реальність. Діти з менш культурно розвинених сімей, різні за індивідуальними здібностями, спроможні до засвоєння загальної для певної культури шкільної програми високого гатунку (педліцей). Типова програма жодним чином не нівелювала особисті здібності. Вона залучала учнів до опанування *культурних засад* свого суспільства, сприяючи органічному прилученню до власного народу. Так плекалося відчуття органічної єдності між елементом і цілим. Головна ідея єдиної, цілісної школи полягає в тому, що існує спільне “тіло народу”, діти якого, за визначенням, є рівні як діти однієї громади. У школі такого типу вони й виховуються як такі, що розмовляють мовою однієї культури.

Не менш важливо утримати досвід функціонування школи, зорієнтованої на культ *праці*. У такій школі праця мислиться не як прокляття людини, а як справа честі й духовної звитяги. Надзавдання цього принципу навчання – спрямування школи на творення суспільства праці, а не суспільства споживання. Нинішній досвід існування в розбудові ринково зорієнтованого суспільства надає можливість збагнути, яка це розкіш – жити в суспільстві, не розколотому ворожнечею на полі праці, на якому тебе сприймають як потенційну загрозу, як небезпечного конкурента, як претензію на місце під сонцем, де й без того комфортні ніші повноцінного існування зайняті. Показовими у цьому розумінні є результати опитування серед учнів старших класів м.Борислав Львівської області, психологія яких сформована реаліями української сучасності. Зазначається, що “участь в “інтерактивній” акції взяли 74 учні. Отримані результати, м’яко кажучи, ошелешили педагогів, депутатський корпус міста. Як виявилось, майже половина старшокласників – 231 учень – у майбутньому планують виїхати з Борислава. Діти вважають, що в місті, де народилися й отримали шкільну освіту, у них не буде можливостей для працевлаштування та гарного заробітку, а отже – і для самореалізації... Більше третини юних бориславців – 169 учнів – своє основне завдання вбачають у тому, аби виїхати з України, осісти за кордоном” [6]. Це прямий наслідок нехтування ідеї єдиної трудової школи, яка за своєю природою зорієнтована на розвиток здібностей до співробітництва, а не конкуренції. Ми щиро переконані в тому, що реабілітація, своєрідний “реванш” цієї ідеї спроможний реально підсилити розвиток школи як механізму “відтворення народу”.

Серед найактуальніших завдань у розвитку сучасної школи є гарантування її *загальноосвітнього* характеру. Те що Україна в перші десятиліття ХХІ ст. все ще спроможна утримувати складну технологічну інфраструктуру, є наслідком загальноосвітнього характеру школи, в якій усі без винятку учні засвоювали знання “університетського” типу, тобто знання цілісне, оперте на засади культури і науки. Це було знання, що сприяло розвитку особистості, самостійності, творчості її думки. Структура навчальних програм такої школи зорієнтована на плекання творчої особистості, носія цілісної системи знання, а не «людини маси». Важливо збагнути, що школа, яка базується

---

на принципах єдності, цілісності та загальноосвітності, слугує не так для виконання робочих функцій, скільки для життя взагалі. Життя завжди переключається на вищі реєстри, якщо людина отримує освіту, яка підносить її до рівня смисложиттєвих питань.

Що може означати в сучасних умовах відмова від принципу єдиної школи? Те, що її місце заступить альтернативний тип “подвійної” школи, основною ідеологією якої є уявлення про подвійне суспільство – цивілізоване (“республіка власників”) і нецивілізоване (“пролетарії”). Тут уже не може бути мови про загальне “тіло народу”. Натомість постануть дві частини суспільства, між якими точитиметься ворожнеча, яка вибиватиметься за межі класової конфронтації і виходитиме на рівень расизму. Неологізм “нові українці” – продукт саме такої тенденції. В межах однієї країни формуються ніби два відмінних один від одного народи.

Для послуг панівної частини суспільства пропонуватиметься тип школи, зорієнтованої на фундаментальні дисципліни, гуманітарні знання і мови. Навички та інформація для розв’язання часткових практичних завдань тут підпорядковані навчанняю вмінь впорядковувати мозаїку досвіду, послідовності умовиводів, критичності суджень щодо принципів буття. Цей тип школи покликаний навчати і виховувати сильних духом, з відчуттям самоповаги особистостей, еліту ринкового суспільства, об’єднану корпоративним духом обраності.

Водночас ринково зорієнтоване суспільство потребує *безособової* робочої маси людей, котрі повинні заповнювати виробничі ніши. Для продукування таких суб’єктів створюється особливий тип школи зі своєю культурною системою. І методика навчання, і характер стосунків у ній прилучають до стереотипізованого, а не вільного, незалежного мислення. Такий тип школи готує добропорядного громадянина, робітника-виконавця і споживача. Для цього програмується обсяг знань, необхідних для виконання функцій галузевого фахівця, який займає своє місце на ринку праці. Про набуття стрункої системи знань, які підносять людину до цілісного, вільного мислення та світорозуміння, тут не йдеться.

Збереження принципу єдиної школи, на нашу думку, важливе й тому, що взаємини в ній розбудовуються на ідеї сім’ї. Цьому типу школи іманентно властиві такі антропологічні принципи, як шанобливість, дружба, солідарність, взаємодопомога, любов і повага. Тут народжуються традиції приязного ставлення дорослих і дітей до вчителів не лише як до наставників або керівників, а й як до друзів. Попри те, що дедалі частіше доводиться стикатися з випадками насильства, упослідження, хамства, цинізму в сучасних школах, ми усе ще сприймаємо вияви взаємної ненависті вчителів і учнів як надзвичайний вияв дикунства. Недарма повідомлення про подібні рецидиви вміщують у рубрику надзвичайних новин. Вони ще не стали нормою стосунків у діаді “вчитель – учні” й засуджуються переважною більшістю людей. Але відмова від єдиної школи і розбудова двох типів шкільної практики невідворотно створює підґрунтя для розділення маси учнів не просто на дві різні частини, але на такі частини, які непримиренно протистоять одна одній.

При цьому школа для “фабрикації суб’єктів” діє як система, що активно формує учнів, наділених рівнем обмеженого запасу знань, який заздалегідь рубрикує людей-гвинтиків, щільно припасованих до виконання певних функцій, безвідносно до змісту волі учителів і учнів.

Школа може стати плацдармом наступу на алгоритми смерті через реалізацію функцій розширення свідомості людини і трансформації її психіки, а також через застосування зростаючих здібностей в реальному житті. Надзавданням сучасної школи повинно стати опанування новітніми технологіями видобування колосальної енергії психіки. Нейротехнології вперше за багато тисячоліть історії людства стають стрижнем цивілізації, розбудовуючи ціле віяло структур, зв’язків, елементів довкола себе.

Альтернативою сучасній “людині маси” може бути лише людина зі сформованою пластичною і водночас міцною психічною системою, здатною сміливо зустрічати складні виклики світу, сприймати його випробування й принади у всіх розмаїтих формах, керувати собою, задаючи собі в потрібних ситуаціях необхідні домінанти. Людина, здатна до критичного й емоційного самоуправління, може бути наслідком реалізації в сучасній школі цілого ряду досконалих технологій виховання. Адже саме виховання, на відміну від освіти, націлене на емоційний світ людини, її систему цінностей, на вміння взаємодіяти з іншими. Тобто виховання – це неодмінно соціалізація, включення людини до складної, делікатної царини суспільних відносин. Вкрай важливо усвідомити, що технології виховання повинні стати дієвим засобом формування як свідомості, так і надсвідомості людини. На часі створення синтезу можливостей древніх технік виховання, найефективніших ідей системи виховання нової, світлої, сильної людини, яка породила технології та духовні проекти, завдяки яким був переможений нацизм і фашизм, а також сучасних високотехнологічних способів виховання еліти. Ця креативна

---

спадщина нині отримує дивовижний інструмент для виховання нової людини, яким постає Інтернет, з його величезними можливостями інформаційних технологій.

Якщо говорити про те **як** запроваджувати гуманітарні технології освіти, то доречно звернути увагу на такі мейнстрими: використання усієї потужності Інтернету і телебачення; ефективні програми інтерактивного комп'ютерного навчання; залучення до практики освіти безпрецедентні педагогічні методики, створені великими гуманістами сучасності.

Нині створено потужну систему інформаційних магістралей, що включає в себе різноманітні канали трансляції інформації та її зберігання. Наявні також і канали отримання інформації через такі носії, як друковані тексти, фото-кіно-відеоряди, звукозапис та ін. Усі вони створюють загальну пам'ять людства. Ця система акумулює універсальні знання щодо видів діяльності людини. Технології обробки і зберігання інформації постійно оновлюються. Вже тепер це створило передумови для отримання користувачами мереж відповідей на свої запити і пропозиції. Отже, обрії діалогу в діаді "суб'єкт – суб'єкт" розширюються до рівня надіндивідуального. Через глобальну мережу можна прилучатися до сукупного досвіду людства. Це означає, що способи пізнання, творчості, напрацьовані попередніми поколіннями стають арсеналом людини, підключеної до мережі.

Проблему платності інформаційних ресурсів, яка "китайським муром" відгороджувала величезну кількість людей від необхідної інформації, вже тепер вирішують прибічники відкритості та інтерактивності мережі, використовуючи інструмент фрічейнджеру, джей-аут, буккросінгу, банку ідей та ін. Це практично готова технологічна основа для функціонування надособистісного інтелекту, творчого Інтегрального Суб'єкта, який оперує багатим арсеналом досвіду людства, його знань і вмінь.

Учительський корпус повинен долучитися до розвитку такого процесу *загальності* через сприяння учням у справі формування низки "співтовариств за інтересами", що об'єднують спільний інтерес до певних історичних подій, діяльність в освітній сфері, захоплення персоналіями чи явищами, розробкою завдань, пошуком способів вирішення питань, пов'язаних із уподобаннями в галузі мистецтва, спорту, з'ясування сутності ефективних методик розвитку когнітивних, психічних можливостей та багатьох інших. Примноження "співтовариств за інтересами" довкола сайтів – цих своєрідних вузлів мережі, також доводить, що вже функціонують інформаційно-комунікаційні передумови для організації розумного життя Інтегрального Суб'єкта. Важливо сприяти тому, щоб його діяльність здійснювалась у горизонті добра, краси, творчості.

Інтерактивне комп'ютерне навчання актуальне для опанування учнями технологій сукупного мислення та співчуття як формами колективної творчості. Наш традиційний досвід спільної діяльності, праці, дозвілля зазвичай базується індивідуальному інтелектуальному та емоційному тлі, на якому ми усвідомлюємо свою унікальну особливість. Набуття ж досвіду колективної думки, почуттів, переживань – це спосіб розширення когнітивних і психічних можливостей людини. Це вихід на якісно вищий рівень соціалізації, на якому здійснюватиметься діяльність інтегрального співтовариства. Його властивостями є інтерактивний канал комунікації учасників співтовариства, який має "забезпечувати передачу не лише текстових повідомлень і зорових образів, звукових рядів, емоційних відчуттів та ін. Цей постійний пізнавально-емоційний зв'язок членів інтегрального співтовариства створює основу для їх перетворення в єдине ціле...

Другою рисою ІС стануть спільні, спеціально вибудовані для кожного високоінтегрованого співтовариства інформаційні бази, сховища знань, бібліотеки схем і технологій, резервуари емоційних спогадів, сенсотеки образів і відчуттів. Це – спільна пам'ять членів ІС. У ній концентруються не лише знання, але й емоційні події. Сюди ж закладаються... колективні алгоритми і програми, надособисті настанови і домінанти.

Третьою рисою назвемо колективне, доступне усім членам конкретного ІС сховище інструментів аналізу, синтезу й прогнозу, способів і технік розв'язання проблем... Цей інструмент стосується передусім мисленнєвої, інтелектуальної сфери" [2, с.652-653].

Важливо, що суб'єктивний, психічний контур ІС забезпечує топологічна єдність людей (тобто спільність цінностей у світовідношенні), які утворюють таку групу. Досвід буття в колективі зі спільними знаннями, цінностями та ідеалами – це запорука становлення Великої Ідеї, Великої Мети, яка оволодіває народом і підносить його до вершин успіху. Знову підкреслимо, що в нашому випадку ця Велика Ідея може бути пов'язаною з національно-



---

релігійними і культурними традиціями народу, в основі яких були єдність віри, праці, милосердя. Перспективним шляхом виходу з обрію тотальної кризи вбачається якісне примноження когнітивних здібностей, що постають як єдність розуму та емоцій, знань і почуттів. Саме ця сукупність якостей є дієвою опозицією тривіалізації і тотального спрощення буття сучасної доби пізнього капіталізму. Тому завданням сучасної школи є опанування зазначеними технологіями, які забезпечують функціонування інтерактивного каналу комунікації величезної кількості людей.

Потребу в освіті такої якості можуть забезпечити педагогічні методики, зорієнтовані на виробництво цінного людського капіталу. Потреба в цьому інструментарії нагальна. Адже із завершенням епохи Просвітництва, Модерну, капіталізму вичерпуються не лише економічно-промислові ресурси, а й гуманітарні технології, на основі яких здійснювалася функція інтелектуального забезпечення культурної гегемонії та панування класу буржуазії. Натомість починається епоха, в якій головним стає не індустріалізоване виробництво, а “людинобудування”. В сучасному світі творення розуму людини цінується дедалі більше, ніж нафта чи товари конвеєрного виробництва.

Серед таких методик доречно згадати ті, що реалізують загальноосвітнє дистанційне навчання, спрямоване на підвищення культури й оволодіння евристичними навичками на основі необхідної інформаційно-комунікативної основи (розроблена видатним сучасним філософом Чернишовим). Уже тепер цей метод дозволяє учням прослуховувати лекції, проводити експерименти, брати участь у лабораторних роботах, бути присутніми на семінарах завдяки мережевим чатам-бесідкам і WEB-відеокамерам. Уже нині можна отримувати індивідуальні завдання, самостійні роботи, тестові вправи і складати заліки.

Свою дієвість засвідчили методи навчання, що базуються на відкриттях у галузі психології навчання та виховання. Наприклад, В.Бронніков розвиває практично у кожній людини незвичні здібності через опанування користування потоками енергії-інформації. Дієвість цього методу навчання особлива для учнів шкіл-інтернатів дітей із вродженими патологіями зору і слуху. Навички альтернативного зору чи слуху дозволяють учням розширити діапазон своїх потреб до рівня повносправних, сягнути високих показників коротко- і довготривалої пам’яті, високого рівня психічної витривалості. Проте метод В.Броннікова не менш актуальний і у навчанні здорових учнів, які набувають якостей так званих “х-людей” наділених даром передбачення ситуації. Однодумці В.Броннікова вже створили власну субкультуру, мережу прихильників, шкіл і гуртків, у яких учні оволодівають якісно новим станом душі, адже усвідомлення своїх сил через розвиток здібностей породжує потребу в творчості та емпатії.

Розвитку людського капіталу, розкриттю резервних можливостей особистості та їх примноженню сприяє методика видатного педагога В.Шаталова. Працюючи з “важкими”, “безперспективними”, “некерованими” учнями сьомих, восьмих класів, від яких відмовлялися інші вчителі, він за декілька місяців занять, побудованих на феноменальних “опорних сигналах”, уможлилював засвоєння масиву річного навчального матеріалу. Евристичним резервуаром ідей, прийомів, способів діагностики, процедур, занять і уроків для сучасних учителів залишається методичний бестселер В.Шаталова “Куди і як зникли “трійки””.

Розширення нового поля освітньої діяльності забезпечує технологія інтеграції комунікаційних систем (комп’ютера, телевізора, радіо) в універсальну комунікативну систему індивідуального користування. На цьому рівні спеціалізований універсальний комунікатор може перетворити Інтернет у загальнодоступний засіб. Користувачі через систему «Екотел» отримують не лише доступ до необмеженого спілкування, а й до величезного обсягу інформації, кіно-відеосховищ, навчальних курсів, тематичних програм. На цьому етапі започатковується діалогічна культура, час інтерактивності, зв’язку споживача інформації з його кореспондентами.

Наявність комунікаційної системи, яка керує потоками різноманітної інформації (тексти, відео, фото, звук) дозволить перетворювати потік образів, звуків, фактів, ідей та знань у цілісну особисту картину світу. На цьому етапі розкриваються глибокі можливості методики Б.Неменського, спрямованої на естетичний розвиток особистості, тобто такого вищого рівня ставлення людини до явищ дійсності, коли загальна користь та істина трансформуються в глибоко особистісну, вільну, безкорисливу творчу насолоду. Насамперед у почуттях, а вже згодом у розумі, розквітає душа й утверджується особистість. Розвитком цієї ідеї і є висновок

---

педагога про важливу роль естетичного розвитку людини, справжнє щастя буття якої визначається щастям людського спілкування і щастям творчого життя.

Духовне становлення особистості тісно пов'язане зі ставленням до життя. В історії людства саме мистецтво в єдності почуття і думок відображало і формувало ставлення людей до життя. Якщо ж не відкривати людям шлях до цих джерел людського досвіду, тоді неможливо сформувати і творчого ставлення людей до життя. Сучасний світ інформаційних магістралей, як ми вже зазначили, перетворює інтерактивне багатство форм ціннісної комунікації на дієвий засіб особистого духовного розвитку.

Отже, узагальнюючи викладене, можна дійти **висновку** про те, що стан сучасної освіти визначається основними трендами цивілізаційного розвитку: тріумфом політики ультраліберального капіталізму, монетарно-“постіндустріальною” економікою привласнення та перерозподілу, кризою людського капіталу, аксіологічною кризою. Одночасно з автономізацією ультраринкових фундаменталістів від духовного виміру в їхньому світовідношенні, діалектичний принцип загальної єдності явищ відзначив вихід XX століття появою парадоксу: становленням нової моральної свідомості, основу якої утворює усвідомлення відповідальними політиками і педагогами нагальної необхідності невідворотного повороту від споживацького ставлення до суспільства, освіти, людини на оволодіння культурою людських взаємин, на розробку нових цінностей одухотворення освіти як однієї з найбільш креативних сфер життєдіяльності людини, де ідеальні цілі набувають статусу “генетичної матриці” культури, за якою відтворюються наступні покоління.

У контексті зазначених тенденцій трансформацій освіти в сучасному суспільстві **перспективними** є: дослідження нового професійного статусу вчителя та його соціальної ролі; відповідальності школи за упослідження виховної функції, за нездатність протистояти експансії цінностей ультралібералізму, які вже деформували українську культуру; пояснення причин екзистенціальної кризи шкільної освіти; аналіз співдії української Церкви зі світськими навчальними закладами для утвердження фундаментальних цінностей, вироблених людством упродовж усієї історії свого існування.

#### Література

1. Калашников М. Глобальный смуткризис /М.Калашников. – Минск: Харвест, 2010. – 639 с.
- 2.Калашнико М. Третий проект. Точка перехода: книга-расследование /Максим Калашников, Сергей Кугушев. – М.: АСТ: Астрель, 2006. – 733 с.
- 3.Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием /С.Г.Кара-Мурза. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 832 с.
- 4.Ковальчук Володимир. Професійна та світоглядно-методологічна підготовка сучасного вчителя: модернізацій ний аналіз /Володимир Ковальчук. – Київ-Дрогобич: Коло, 2004. – 264 с.
- 5.Левченко Т.І. Європейська освіта: конвергенція та дивергенція: [Монографія] /Т.І.Левченко. – Вінниця: “Нова книга”, 2007. – 656 с.
- 6.Не в Бориславі, і навіть не в Україні бачать своє майбутнє сьогоднішні випускники //Високий замок плюс Дрогобиччина, 22 березня 2012 р.
- 7.Скотна Н. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії /Надія Скотна. – Львів: Українські технології, 2005. – 384 с.
- 8.Скотний Валерій. Раціональне та ірраціональне в науці й освіті /Валерій Скотний. – Київ-Дрогобич: Коло, 2003. – 288 с.
- 9.Современные Соединенные Штаты Америки: Энцикл. справочник. – М.: Политиздат, 1988. – 542 с.

#### Summary

**Zdorovenko V. Transformational Processes in Modern Education.** In the article the basic trends of transformation processes of modern civilization and education are investigated as her *cosmovaляющего* element. For plenitude of description of essence and specific of the indicated processes the socio-economic and spiritually-metaphysical grounds of existent device of life are analysed. Basic motivations of subjects of society, models of the valued orientations, are explained in the field of education, that allows to see the problems of education in the world view measuring. Keywords: humanitarian technologies, integral subject, education, work, transformation process, school, values.

## СПІЛКУВАННЯ ЯК ПОРОДЖУВАЛЬНА ОСНОВА ОСВІТНЬОГО ПРОЦЕСУ

*Досліджується породжувальна основа освітнього процесу. Аргументується теза: те, що субстанційно визначає людину як таку (істоту, здатну до само-визначення), і повинно бути породжувальною основою освітньої діяльності. Ключові слова: освіта, конституювання, людське буття, спілкування, звертання.*

**Актуальність** теми статті зумовлюється як гостротою антропологічної кризи, так і тими суперечностями, в яких загрузла сучасна освіта. У теперішніх соціокультурних реаліях людина дедалі більше визначається світом мультикультурним і плюральним, масовим і глобалізованим, а це врешті-решт призводить до того, що людина починає втрачати власну людську ідентичність, губиться серед різноманіття інформаційних потоків, розщеплюючи власне буття в пошуках усе новішого та модного. Особистісна природа людини в такому стані, поза всяких сумнівів, терпить поразку. Адже особистість за своєю природою вимагає *повноти* людського буття, в якому кожен акт і жест людини в бутті стає її неповторним виявом, відкриттям її лику (як лику безмежного всесвіту), а всі вони є запорукою цілісності особистісного. Для осмислення таких процесів слід звернутися до природи *породжувального первня* в людині, яким є спілкування.

Звернімо увагу, що таке розуміння спілкувальної природи людини, а саме – як такої, що здатна виникати тільки у “співтворчості” з природою “Іншого”, – в історії філософії має свою традицію, яка починається від Л.Фюєрбаха, К.Маркса, а далі чітко простежується у М.Бубера, Е.Левінаса, М.Бахтіна, Е.Ільєнкова, Г.Батіщева, Г.Лобасова, Ф.Михайлова та ін. Про роль спілкування в процесі навчання та виховання написано багато, проте педагогічні та філософсько-освітні розвідки, у переважній більшості, не виходять за межі емпіристсько-поверхневих тлумачень спілкування, зводячи його до “психо-лінгво-комунікації” (Г.Батіщев).

**Метою** статті є аргументація тези про спілкування як *породжувальну основу* освітнього процесу. При цьому слід окреслити роль спілкування в людському бутті *взагалі*, і тільки з виявлення основи специфічно людського способу буття можна переходити до висвітлення природи освітнього процесу. Освіта – це не просто процес передачі інформації, освоєння досвіду попередніх поколінь, не просто “підготовка до життя” й аж ніяк не горезвісна “соціалізація”. За своєю глибинною сутністю освітній процес є введенням індивідів у *образ і подобу людини*, є саморухом *безперервного становлення людської суб’єктивності* як продовженням розвитку людської історії та світової субстанції в цілому. Тому те, що субстанційно визначає людину як таку (тобто, істоту, здатну до само-визначення), і повинно бути *породжувальною основою* освітньої діяльності.

Звернення до спілкування вводить нас у саме осереддя світу людини. Адже спілкуванню притаманний *конститутивний* характер щодо людського буття. Правда, якщо брати *конституювання* як встановлення, визначення складу, змісту чого-небудь, самовиявлення чогось у бутті, то процедура конституювання означає, що в його результаті виявляється щось таке, що не було явлено до того. Відбувається це в ситуації зустрічі з іншим. Якщо підходити до значення конституювання саме в такому розумінні, то виходить, що при ствердженні конститутивного характеру спілкування щодо людського буття мова йде про специфічну активність феномену спілкування, в результаті якої *виявляється* людське буття як таке у всіх своїх особливих характеристиках, а також про активність людського буття, для якого спілкування постає процесом *самостановлення* та самовияву. Спілкування розуміється як певний онтологічний процес, який здійснюється через відкритість і “об’єднувальну дистанцію” (Е.Муньє) “Я” та “Іншого”. При цьому слід рішуче відмежуватися про такого розуміння спілкування, коли воно трактується як об’єктивований варіант зв’язку *вже наявних* “Я” та “Іншого”: нібито є “Я”, яке казна звідки взялось, і яке *потім* вступає у спілкування. Водночас варто зрозуміти, що спілкування – не просто певне “тло”, “атмосфера”, “середовище”. У такому

---

разі проступає неадекватність соціоморфістського тлумачення як спілкування, так і самого людського буття: в межах такого підходу “суспільне” (як “спілкувальне”) і “соціальне” не розрізняються, й тоді обернена форма, як і належить за визначенням, береться за суть справи.

Проте теза про конститутивний характер спілкування потребує істотної корекції: спілкування є не тільки *формою самовияву* людського буття, але у першу чергу саме тим, що *породжує* те, що крізь нього і виявляється. Іншими словами, спілкуванню притаманний *породжувальний характер* стосовно людської свідомості, суб'єктивності, особистісності, духовності. Відповідно до концепції Ф.Михайлова, “виникненню й розвитку духовної сутності своєї психіки кожен індивід Homo sapiens зобов'язаний лише власному суб'єктивному устремлінню... до повного зріднення з суб'єктивністю інших людей” [6, с.67]. При цьому аж ніяк не заперечується роль знаряддевої перетворювальної *діяльності*, – вона осмислюється та переосмислюється в контексті спілкування. Характерно, що Ф.Михайлов *до-розвиває* зміст поняття “спілкування” до поняття “звернення”, де явно схоплений момент суб'єктивного устремління і покладання, устремління до суб'єктності іншого “Я”.

Ф.Михайлов стверджує: окрім безмежної надлишковості природи реально для кожного з нас є ще й “невичерпна надлишковість здійсненої – лише у цьому розумінні існуючої для нас і поза нами – реально-ідеальної інтерсуб'єктивності всіх дійсних і можливих об'єктивних мисленнєвих форм історичної, духовно-практичної культури наших народів і всього людства. З самого раннього нашого дитинства всмоктуюмо ми у свій терпкий емоційно-смысловий настій вражень життя *надлишковість*... ні, не інформації, саме навпаки, – загального *шуму*, який гасить собою і в собі окремі чіткі інформаційні байти, – загального *шуму* музики мовлення, *шуму* пластики форм єдиного світу нашого буття, пронизаного світлом і барвисто розфарбованого. Енергія його вічно живого поля, напруженого зарядами смислу і почуття як здійснених, так і тут і тепер створюваних звернень людей одне до одного, підзаряджується кожним з нас у той момент, коли ми самі заряджаємося силою його енергій. І їх сила остільки наша і в нас, оскільки вона одна для всіх і у всіх інших людях” [6, с.102].

Безпосередність природних зв'язків руйнується фактом народження дитини, народження серед людей. Свідомість для свого виникнення необхідно потребує саме суспільних зв'язків, а точніше – безпосереднього *спілкування*. Нова людина вступає у світ людських стосунків і зв'язків, і вже перше знайомство з ним відбувається за допомогою освоєння смислів предметів і речей, продуктів людської діяльності та культури. Дитина, народившись, стверджує Е.Льєнков, має перед собою, поза себе не просто зовнішній світ, а колосально складну систему культури, яка вимагає від неї таких способів поведінки, які генетично в її тілі не закладені [див.: 2, с.229-270]. Дитина засвоює такі способи життєдіяльності, які не мають ніякого стосунку до біологічно необхідних форм реакції її організму на речі та ситуації. Саме тут і з'являється невідоме тварині ставлення *до самого себе через* ставлення до інших.

У зв'язку з цим виявляється принципово важливий характер міжсуб'єктного спілкування щодо смислу, культури, й, головне, щодо людської здатності до творення їх, а отже, щодо природи людської самоідентичності. Свідомість забезпечує пов'язаність смислів культури завдяки міжсуб'єктній взаємодії у процесі створення ставлення до предметів, речей і явищ. Звідси, до речі, – і свідомість як “с-відомість” (рос. – “со-знание”), “спільне знання”, загальне (всім) знання про світ і про самого себе у цьому світі.

Про те, що свідомість з'являється і проявляється в результаті створення людиною світу культурно-смыслових зв'язків, пише Ф.Михайлов: “Усі форми духовно-практичної діяльності породжені людьми як форми продуктивного відтворення людської спільності, поза якою жоден людський індивід не набуває людської суті своєї і, мало того, він поза нею не може існувати як людина” [5, с.279]. Філософ підкреслює, що сутність способу життя людини полягає в її творчому *відтворенні своєї спільності*, а, отже, і засобів, способів і форм духовного і духовно-практичного спілкування [див.: 6, с.283].

Отже, здатність людини до творення простору своєї людського життя є нічим іншим як створенням необхідного простору людського спів-життя, через який людина спілкується з усім надбанням культури, тобто чим більше входить у простір людського буття, тим більше сама стає людиною. Саме завдяки цьому свідомість виявляє себе як відображення не просто буття, а надбуття, як каже М.Бахтін [див.: 1, с.342], тобто визначається новим видом буття, і в цьому вона перевершує саме наявне буття: свідомість здатна породжувати щось принципово нове,

---

більше за неї саму (продукти людської життєдіяльності завжди виникають як вихід свідомості на інше, завжди стосуються не тільки нинішнього, а й минулого і майбутнього).

Філогенез свідомості яскраво свідчить про *породжувальну роль спілкування* в її виникненні. Якщо звернутися до осмислення процесу філогенезу свідомості, то, згідно з концепцією відомого російського психолога О.Леонтьєва, свідомість виникає не як функція мозку, а як функція специфічно людського типу активності – продуктивної *спільно-розділеної* діяльності [див.: 4, с.184-279]. Іншими словами, свідомість історично виникає не як відображення природи, а як *відображення схеми сукупної спільної дії*, до якої залучені індивіди. Свідомість виникає як здатність індивіда утримати в пам'яті і представленні значення, і смисл своєї індивідуальної дії у складі спільних дій з іншими, як *здатність співвіднести* свої дії з діями інших. Іншими словами, вона виникає як *спільне знання* і здатність до отримання, вироблення та утримування такого спільного знання.

У даному контексті слід також згадати концепцію *соборності* свідомості С.Трубецького. Свідомість немислима без свідомості, вона передбачає саму себе: особистісна свідомість передбачає свідомість взагалі, свідомість як якусь соборність. “Я вважаю, – пише російський філософ, – що людська свідомість не є тільки моєю особистою відправою, але вона є колективною функцією людського роду. Я вважаю також, що людська свідомість не є тільки абстрактним терміном для позначення багатьох індивідуальних свідомостей, але що це живий і конкретний універсальний процес. Свідомість спільна всім нам, і те, що я пізнаю нею і в ній об'єктивно, тобто загальним чином, то я визнаю істинним – від усіх і за всіх, не для себе тільки. Фактично я з приводу всього тримаю всередині себе собор з усіма” [9, с.495]. Людська свідомість по суті є таким індивідуальним первнем у людині, що цілком визначається інтерсуб'єктивною спільністю. Підґрунтям вияву свідомості є світ людських взаємодій, без яких свідомість неможлива.

Насправді в цьому полягає глибока парадоксальність людської суб'єктивності. Можна сказати словами М.Бахтіна: людина дивиться на світ своїми очима, але разом з тим і *очима іншого*. А Евальд Ільєнков стверджує: власне *людське* бачення – це дивитися на світ очима всіх, *очима роду людського*. Звідси і завдання освіти: навчити дитину дивитися на світ *не очима обивателя*, не з партикулярного, егоїстичного, приватного, корпоративного тощо погляду, – а очима роду людського. Погодьмося, – за такої постановки питання знімається протиставлення навчання та виховання.

Отже, зазначимо, що спілкування – це не просто один із вимірів свідомості і не тло, на якому вона розгортається, а те, що конститує *саму її природу* й безпосередньо причетне до її сутності та способів реалізації. Свідомість має інтенціональний характер саме тому, що вона є не просто способом даності світу, але перш за все *способом присутності інших у моїй діяльній здатності* як саме *моєї* діяльної здатності. Свідомість реалізує себе на ґрунті створення та входження у світ культурно-сміслових зв'язків, які мають комунікативну основу; можна сказати, що їй притаманний іманентний *діалогічний* характер. Спілкування постає як те, що конститує, а точніше – *породжує* саму природу свідомості. Спілкувально-діяльні форми людської суб'єктивності (при глибинній тотожності інтра- й інтер-суб'єктивності) стають умовою цілісності “Я”.

Також варто відзначити, що спілкування має безпосередній стосунок до *народження особистості*. Особистість виникає тільки у співтворчості з природою “Іншого”. Такі характеристики *особистісного буття*, як особливість, цілісність, повнота, відкритість реалізуються завдяки *досвіду* причетності, спів-причетності, спів-існування (спів-буття як з-буття, з-бування людської сутності), які іманентні спілкуванню як *зверненню*.

Людське “Я” *формується* (і тільки тоді стає здатним формувати дійсність за законами свободи і творчості), коли зустрічає інше “Я”. Тобто, коли “Я” здатне звернутися до “Ти”, побачити себе в “Ти”, перенести себе через нього. Людська самість народжується і ще не бачить своєї цілісності, її “Я” для неї лежить ще ззовні, а точніше – її ще як саме “Я” просто немає. Але поступово – разом з усвідомленням себе – “Я” дитини починає набувати горизонти. І це відбувається завдяки тому, що довкола дитини з самого її народження перебувають *інші люди*, які своїми вчинками, словами, зверненнями ніби *вдихають* у дитину її людську сутність. М.Бахтін пише про це: “Я усвідомлюю себе спочатку через інших: від них же отримую слова, форми, тональність для формування первинного уявлення про себе” [1, с.342]. І в цьому абсолютна свобода нашого “Я”: від “Я-через-іншого” вийти на “Я-для-себе”. До речі, про це сьогодні багато пишуть і філософи, і психологи. *Хто і як саме звертався до маленької*

людській істоті – це залишається фундаментом будівлі її особистості та її майбутнього життя [див.: 3, с.59]. Досвід власної духовності тут, у дитинстві. Чим більше глибинних зв'язків, *безкорисливого спілкування* було у дитини до того, як вона усвідомлює себе як “Я”, тим більше особистісного первня вона несе в собі у дорослому житті. Свою людяність людина здобуває не в утробі матері, тобто не самим фактом народження, вважає О.Розеншток-Хюсі, а вже після нього внаслідок включення у спілкування. Дитину називають по-імені. І вона відповідає. Людина відкриває себе такою, до якої *звертаються*. І кожне слово, сказане до неї, від народження змінює її певним чином, робить іншою, кожен раз іншою. Мова з самого народження виступає як засіб олюднення, засіб одухотворення. Спочатку – це не засіб мислення, і не засіб передачі деякого повідомлення, а засіб руйнування біологічної відособленості, перетворення особи як екземпляру роду на власне людську істоту. Отже, говорити – це встановлювати зв'язок між поколіннями, це взагалі встановлювати зв'язок. Говорити – це пов'язувати, вважає філософ [див.: 8, с.27]. Наше “Я” з'являється тоді, коли з'являється хтось, хто здатний “замкнути” мене в особистість. О.Розеншток-Хюсі пов'язує цю первинну завершеність мене з моїм ім'ям. Дуже важливим для людини є назвати її, адже назвати – це зробити одним-єдиним, знайти, визначити місце. Назвати – це зробити вагомим і важливим. Мене назвали, до мене звернулися, спочатку я усвідомлюю себе як той, до якого звернулися, мене зібрали воедино і я вже можу відповідати.

Отже, “Я” знаходить себе в конститутивній, породжувальній активності “Іншого”, спрямованій на нього; “Інший” творить мене в своєму світі, при зустрічі з ним я натрапляю в першу чергу на себе, я знаходжу себе в його горизонті та вибудовую тим самим свій горизонт. Реальність мого власного горизонту балансує на межі з горизонтами інших “я”. Саме так виникає моя особистісність як певна особливість, визначена контекстом загального.

Залучення евристичного потенціалу розуміння породжувальної природи спілкування у сферу *філософії освіти* є досить важливою темою. Освіта має безпосередній стосунок до становлення особистісного буття, а це неможливо без осмислення його особливостей і характеристик. Саме тут вся методологічна специфіка антропологічного дискурсу спрацьовує повно, і тут без розуміння породжувальної суті спілкування не обійтися.

Зауважимо, що увага саме до цих педагогічних проблем простежується у відомих радянських педагогів, зокрема в А.Макаренка, В.Сухомлинського, у досвіді “педагогіки співробітництва”. З іншого боку, існують тенденції до осмислення проблем інтерсуб'єктивності в педагогічному ракурсі в сучасній західній педагогіці. Звернімо увагу на К.Мейєр-Драве, яка намагається найважливіші поняття Е.Гусерля, М.Мерло-Понті, Б.Вальденфельса подати в проєкті “педагогіки співіснування”. Автор апелює до розгортання проблеми “Іншого” згаданими філософами, стверджуючи, що це єдиний шанс протистояти “педагогіці комунікації”, яка має місце в сучасній західній думці та базується на акцентації ідеалізації конкретних дій і цілей. Виховання в рамках такої педагогіки розглядається як керівництво правилами комунікативних подій. Однак будь-яка спільна дія, зазначає К.Мейєр-Драве, це вже щось більше, ніж просте дотримання правил. “Комунікація тільки тоді стане центральною категорією педагогічної рефлексії щодо конкретної практики, коли зможе представити свій конститутивний смисл для соціального досвіду, а не постфактум фіксувати вже існуючий між ними зв'язок” [7, с.56].

Крім того, не зайвим буде нагадати вже аксіоматичне твердження про те, що виховання особистості як саме особистості здійснюється в процесі *суб'єкт-суб'єктного* спілкування, суб'єкт-суб'єктного співробітництва. Це вимагає активності, здатності до самотворчості, розвитку. Спілкування в навчальному процесі має здійснюватись як співробітництво у спільній діяльності, спільне занурення у матеріал, який залучається до цього спілкування не тільки як щось зовнішнє, але як *зміст культури* і водночас – як внутрішня потреба розвитку вчителя і учня. З таких позицій можна зрозуміти, чому навчання, по суті, і є вихованням. “Педагогіка співробітництва” (мова йде про практики відомих радянських педагогів-новаторів) базувалася на залученні учнів у спільну справу, так, що вона ставала важливою для кожного з них як особиста проблема, а тому цікава, захоплююча. Такий *педагогічний простір* – це простір особистісного спілкування, яке, у свою чергу, постає основою розвитку суб'єктів, які перебувають у сфері спільної діяльності. Можна з упевненістю стверджувати, що саме *спілкування-як-співпраця*, співучасть у предметі – має продуктивне, понад те – найважливіше значення для освітнього процесу. Істинне спілкування збуджує смисл, воно породжує питання і потребу шукати відповіді, які набувають особистої ваги для учня. Саме тому предмет навчання вже не сприймається як відсторонений і абстрактний, а набуває конкретного втілення живих смислів, *звернених до суб'єктивності кожного*.

Г.Лобастов пише: “Освітній процес – це процес діяльного спілкування, що втягує у себе будь-який зовнішній матеріал і перетворює його на свою умову та зміст. У процесі цього діяльного спілкування відбувається розвиток усіх його учасників, їх взаємотворення: якщо вчитель намагається **свідомо** творити свого учня, формувати його особистість, його здібності, то учень робить те ж саме, але **несвідомо**. І якщо не відбувається розвиток особистості вчителя через спілкування з учнем, і якщо учень не творить себе через вчителя, то особистісно-орієнтованого навчального спілкування немає взагалі” [5, с.65]. Отже, від того, як побудоване спілкування в процесі навчання та виховання, залежить усе. Якщо педагогічне спілкування має риси використовувально-приспосувальні, адаптивно-репродуктивні, якщо воно здійснюється за логікою суто зовнішньої доцільності, – то й результати його будуть відповідними. Від якості спілкування залежить характер педагогічного простору: він або сприяє розвитку особистості, або спотворює, калічить, нищить її.

Справжнє, невимушене, творче спілкування дає досвід відкритості, досвід розширення власного горизонту. Розвиток творчих потенцій, становлення особистої культури здійснюється за умови залучення до етичних і естетичних максим, які присутні в просторі навчального предмета, однак прояснюються, оживають для учнів не інакше як через *атмосферу безпосередності*, створеної спілкуванням учня і вчителя. Спілкування збуджує активність учня. Саме в цьому розумінні він стає *суб'єктом* педагогічного процесу, а не *об'єктом* “настанов”. Простір спілкування стає для учня відкриттям його власної суб'єктивної активності як активності саморозвитку. Тут учень виробляє власну міру ставлення до світу, до інших і до себе самого.

Отже, сутність педагогічного процесу повинна, на наш погляд, осмислюватися через розуміння природи особистісного первня людини, що має цілковито “комунікативну” природу. Без акценту на цьому важливому теоретичному факті практична освітня діяльність ризикує залишитися в полоні спотворених форм, які звужують простір особистісного саморозвитку. Особливо важливим є це розуміння в сучасному світі, коли доросла людина губиться в нескінченності інформаційного простору, не кажучи про дитину, для особистісного буття якої все це має невідворотні наслідки. Сучасна дитина дедалі менше зустрічається *віч-на-віч* з іншою людиною. А за умови, коли всі критерій та межі умовні, стійким та *істинним* у цьому світі залишається тільки Інший як носій смислу, любові, істини. Завдання будь-якої освіти, на наш погляд, – прилучення дитини до розуміння себе, інших людей і світу навколо через максими особистісного буття, які не просто *виявляють* себе через спілкування, а *народжуються* саме в ньому.

#### Література

- 1.Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества /М.М.Бахтин; [сост. С.Г.Бочаров; текст подгот. Г.С.Бернштейн и Л.В.Дерюгина; примеч. С.С.Аверинцева]. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
- 2.Ильенков Э.В. Диалектика идеального /Э.В. Ильенков //Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 229-270.
- 3.Колізії антропологічного розмислу /В.Г.Табачковський, Г.І.Шалашенко, А.Н.Дондюк, Н.В.Хамітов, Г.В.Ковадло, Є.І.Андрос. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 156 с.
- 4.Леонтьев А.Н. Избранные психологические произведения: в 2-х тт. /Э.М.Шакурова – Т.1.- М.: Педагогика, 1983. – 391 с.
- 5.Лобастов Г.В. Философско-педагогические этюды /Г.В.Лобастов. – М.: Микрон-принт, 2003. – 329 с.
- 6.Михайлов Ф.Т. Избранное /Ф.Т.Михайлов. – М.: Индрик, 2001. – 576 с.
- 7.Мэйер-Дравэ К. Телесность и социальность. Феноменологические статьи по педагогической теории интер-субъективности (реферативный перевод) /К.Мэйер-Дравэ //Топос. Философско-культурологический журнал. – № 2. – 2000.
- 8.Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить /О.Розеншток-Хюсси; [составл., пер. с нем. и англ., послесловие и коммент. А. И. Пигалева]. – М.: Канон+, 1997. – 288 с.
- 9.Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания /С.Н.Трубецкой; [под ред. П.П.Гайденко] //Сочинения – М.: Мысль, 1994. – С.483-593.

#### Summary

**Bachko N., Vozniak V. Communication as Generated Basis of the Educational Process.** *Generated basis of the educational process is explored. Thesis argues on what determines a person substantiality as itself (being capable to self-determination) must be generated basis of educational activities.* **Keywords:** education, constitution, human being, communication, address.

## ГУМАНІТАРИЗАЦІЯ ПРАВОВОЇ ОСВІТИ: ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ

З позицій сучасної філософії аналізується тенденція гуманізації та гуманітаризації правової освіти, що має важливе значення в контексті підготовки висококваліфікованих юристів, а також розбудови незалежної правової держави, формування цивілізованих світоглядних орієнтацій, норм, ідеалів і цінностей правової культури, тісно пов'язаної з етичними, естетичними, економічними, екологічними та іншими її дузовими вимірами. Ключові слова: гуманізація, гуманітаризація, зміст освіти, право.

**Актуальність** аналізу сутності процесів гуманітаризації сучасної правової освіти визначається значущістю правової свідомості громадян у суспільстві, що радикально змінюється, трансформується. Важливо, щоб її засади відповідали сучасному рівню розвитку світового співтовариства, гуманістичним ідеалам і цінностям, які на початку третього тисячоліття набули універсального, вселюдського значення. «Наше століття, – підкреслює В.Лупанов, – є століттям гуманітарної освіти і соціально-гуманітарних знань, на відміну від XX століття, яке було віком фізики і технократії» [9, с.97].

Аналізуючи особливості сучасного навчального процесу, автори проекту Концепції розвитку вищої освіти в Україні [див.: 8] серед інших констатують такі його недоліки: По-перше, переобтяженість нормативно-теоретичним навчанням, яке не повною мірою сприяє підготовці орієнтованих на практику фахівців, не стимулює індивідуальної навчальної активності студентів. По-друге, викладання юридичних дисциплін переважно ґрунтується лише на позитивістських засадах, наслідком чого є не глибоке пізнання сутності права, змісту правовідносин і відповідних галузей права, а заучування тверджень галузевого законодавства, що призводить до нездатності випускників вищих навчальних закладів, фахівців-юристів до професійної адаптації в умовах сучасної національної правової системи. По-третє, навчальні плани є негнучкими і лише побіжно враховують ті сфери діяльності юриста, які пов'язані не лише із застосуванням норм права, а є важливим прагматичним складником повсякденної активності фахівця (ділова комунікація, тактика дій, конструктивний аналіз і моделювання ситуацій тощо). По-четверте, студенти перевантажені вивченням дисциплін, які не мають змістовного юридичного значення, тоді як курси, спрямовані на оволодіння ними практичних навичок професії юриста не викладаються, внаслідок чого якість знань і практичних навичок випускників не відповідає вимогам практики. По-п'яте, не набуло належного значення, хоча й поширюється в закладах вищої юридичної освіти, клінічне навчання, що має самостійну нормативно-правову регламентацію на основі відповідного акту Міністерства освіти і науки, молоді та спорту України, а також передбачене у загальнодержавних програмних документах розвитку юридичної освіти. По-шосте, розрив між вимогами практики і рівнем підготовки випускників спостерігається також у недостатньому оволодінні юридичною технікою, технікою аргументації; в нездатності розв'язувати окремі юридичні проблеми, казуси, знаходити альтернативні рішення тощо.

На нашу думку, подолати всі ці та інші недоліки можна засобами гуманізації та гуманітаризації правової освіти юристів, оскільки лиш у такий спосіб уможливіюється формування цілісної, всебічно розвинутої особистості майбутнього фахівця, готового до розв'язання найскладніших проблем сьогодення.

О.Овчарук у дослідженні «Сучасні тенденції розвитку змісту освіти в зарубіжних країнах» під принципом гуманітаризації освіти розуміє: 1) зближення технічних, природничонаукових і гуманітарних знань; 2) зміну орієнтирів у визначенні освітніх ідеалів; 3) відмову від технократичних підходів; 4) соціокультурне спрямування змісту освіти [див.: 13, с.7]. О.Мамонтова у монографії «Гуманітаризація вищої освіти як технологія управління соціально-політичними процесами у період становлення “суспільства знання”» зазначає: «Гуманітаризація освіти заснована, передусім, на розширенні інформаційного змісту гуманітарних дисциплін у професійній підготовці, забезпечує засвоєння студентами гуманістичних цінностей, формування основ гуманістичного світогляду, розвиток гармонічно



---

розвинутої особистості. Трактуючи гуманітаризацію освіти як засіб залучення молоді до духовних цінностей цивілізаційного рівня, керівництво країни і суспільство в цілому повинні усвідомити, що виховання людини нової формації стане можливим тільки за умови визнання нової ролі гуманітарної освіти в сучасних умовах, формування нової стратегії розвитку гуманітарної освіти в ситуації постіндустріального суспільства та впровадження інноваційних технологій у навчальний процес» [10].

**Метою** статті є дослідження сутності, форм і шляхів гуманітаризації правової освіти в Україні, спираючись на принципи, запропоновані О.Новіковим [див.: 11; 12]. На його думку, в основу класифікації умов розвитку принципу гуманітаризації правової освіти покладено психічне ставлення особистості: до інших людей та суспільства (етичне), до себе (естетичне), до виробництва (економічне), до природи (екологічне), та до держави (юридичне) [12]. На наш погляд, той теоретичний фундамент, який заклав О.Новіков у філософське осмислення проблеми гуманітаризації освіти, дозволить із достатньою мірою достовірності проаналізувати стан і скласти прогноз щодо розвитку гуманітаризації правової освіти в Україні.

Процеси гуманізації та гуманітаризації правової освіти складні та багатогранні. Ключовими їх аспектами, на нашу думку, повинні стати морально-етичні, художньо-естетичні, економічні, екологічні та політичні змістовні компоненти підготовки юристів, а через них – і формування правової свідомості громадян, яка так само повинна бути цілісною, пов'язаною з іншими сферами культури, а не обмежуватися формальними знаннями, почерпнутими з юридичних документів, які сприймаються некритично і догматично, без урахування творчого характеру права, його постійного вдосконалення, реагування на провідні тенденції сучасного глобального розвитку.

#### *1. Етична компонента правової освіти.*

На жаль, у цьому напрямі вдосконалення правової освіти в Україні багато недоліків, які зумовлені загальними проблемами системи освіти, у тому числі й поширеною недооцінкою значення етики як філософського дослідження моралі та моральності для формування власного світогляду – я-світогляду [див.: 2]. Студенти не знайомляться з особливостями наукового та філософського дослідження, наукової та філософської методології. Курс етики замість аналізу змісту таких актуальних явищ і категорій морального життя людини і суспільства, як сумління, співчуття, дружба, смисл життя, самопожертва й інших важливих здібностей, котрі забезпечують спільне проживання людей (що в принципі й досліджує етика), переносить акцент на історію етичної думки, на вивченні цікавих, але застарілих естетичних систем попередників. Якщо врахувати й без того застережливе ставлення підростаючого покоління до філософії, його природний страх перед світоглядною та гносеологічною глибиною досліджень, якими вона займається, то ми змушені будемо констатувати наявність ще однієї причини, через яку етика для багатьох студентів-юристів перетворюється на важкий і малозрозумілий предмет.

Замість широкої систематизації чуттєво-емоціонального складника психіки підростаючого покоління, етика розтрачує свій потенціал у складних для сприймання монологах лектора та практично марній, неефективній самоосвіті. Адже в принципі етика разом з естетикою покликана закласти основи повноцінної комунікації майбутнього юриста з навколишнім соціокультурним середовищем, сформувати у нього здатність розуміти інших людей в усьому багатстві та різнобічності їхнього світосприйняття, внутрішнього духовного світу, неповторності людської індивідуальності.

На наш погляд, у вищих навчальних закладах абсолютно невиправдано читати етику на першому чи навіть на другому курсі навчання, тому що на відміну від таких предметів, як філософія, логіка та ін., які в цілому більш доступні для сприйняття, ніж етика, глибоке розуміння змісту якої вимагає не тільки додаткових знань, а й життєвого досвіду, навичок відповідального та самостійного спілкування з іншими людьми, розуміння важливості моральних імперативів. Саме у правовому навчанні та вихованні вони розкривають свій гуманістичний потенціал, сприяючи тим самим удосконаленню фахової підготовки юриста.

Справді, етичне навчання та виховання, будучи органічно включеним у сферу правової свідомості та культури, здатні спрямувати у бажане русло світосприйняття учнів і студентів-юристів, розширити і збагатити їх уявлення про важливість етичного ставлення до людей у соціальних комунікаціях. Масштаб і глибина розуміння моральних норм, які в подальшому дозволяють громадянину України більш об'єктивно та незалежно оцінювати вчинки інших людей, внесе ясність у розуміння тонкощів людської поведінки. «Моральні питання, – зазначає

І.Водяньська, – пронизують всю систему навчально-виховної діяльності та є базовими для неї. Водночас важливо розкривати світоглядні аспекти моралі і в рамках окремих шкільних курсів – «Я і Україна», «Етика», «Людина і світ», «Основи філософії», «Людина і суспільство» тощо. Зокрема, основною метою шкільного курсу «Етика» є створення умов для формування моральних цінностей та моральної культури особистості» [5]. Головні завдання курсу «Етика» І.Водяньська бачить у тому, щоб: 1) поглиблювати знання учнів про людину та моральні взаємини в суспільстві, основні моральні норми і цінності українського народу та вселюдські цінності, зовнішні правила культурної поведінки (етикету); 2) вдосконалювати уміння керуватись у поведінці моральними нормами і цінностями, виявляти дружелюбність, ввічливість, повагу та чуйність до інших, толерантність і милосердя, розвивати власні моральні якості та переконання, дотримуватись етичних норм у повсякденному житті, контролювати, оцінювати та регулювати свої взаємини з іншими, здійснювати свідомий вибір у складних життєвих ситуаціях, орієнтуючись на духовні цінності; 3) формувати позитивне ставлення і мотивацію до застосування моделей поведінки, зорієнтованих на моральні цінності українського народу та людства у цілому; 4) збагачувати досвід моральних взаємин з представниками інших культур, націй, вікових, соціальних груп; 5) стимулювати пізнавальний інтерес до процесів самовиховання й самоосвіти, основ моральної культури людства [там само].

#### *1. Естетична компонента правової освіти.*

Важливість естетичного виховання в контексті правової освіти не менша, ніж у будь-якій іншій сфері становлення професійно компетентного молодого покоління. «Одним із стратегічних завдань реформування сучасної освіти згідно з Національною доктриною розвитку освіти в Україні, Національною концепцією загальної середньої освіти, Концепцією художньо-естетичного виховання у загальноосвітніх школах, – зазначає у своєму дисертаційному дослідженні С.Стельмах, – є формування освіченої, творчої особистості, становлення її фізичного і морального здоров'я, всебічний розвиток її природних здібностей та задатків. Однак процес перебудови навчання, виховання та освіти дитини, пробудження у ній творчих, розвивальних сил часто відбувається спонтанно, повільно, неефективно, оскільки особистість не завжди є суб'єктом перетворення цього світу і самої себе» [14, с.2].

Метою естетичного виховання є досягнення високого рівня естетичної культури особистості, її здатності до естетичного освоєння дійсності. Н.Волкова дає таке визначення естетичного виховання: «це педагогічна діяльність, яка спрямована на формування здатності сприймати і перетворювати дійсність за законами краси» [6, с.120]. Естетичне виховання – це систематизація чуттєво-емоційного складника психіки людини, кореляція аспектів розумного мислення та душевного переживання.

Як писав видатний український педагог В.Сухомлинський: «Краса – могутній засіб виховання чутливості душі. Це вершина, з якої ти можеш побачити те, чого без розуміння та почуття прекрасного, без захоплення й натхнення ніколи не побачиш. Краса – це яскраве світло, що освітлює світ. При цьому світлі то б відкривається істина, правда, добро; осяяний цим світлом, ти стаєш відданим і непримиренним. Краса вчить розпізнавати зло і боротися з ним. Я б назвав красу гімнастикою душі, вона виправляє наш дух, нашу совість, наші почуття і переконання. Краса – це дзеркало, в якому ти бачиш сам себе і завдяки йому так або так ставишся сам до себе» [цит. за: 6, с.120].

На жаль, в останні десятиліття в Україні припинили звертати належну увагу на естетичне виховання. Наприклад, естетика, як філософська дисципліна, що відповідає за формування основи чуттєвих знань, джерела краси, гармонії тощо, вилучена з обов'язкових курсів для студентів юридичних факультетів вищих навчальних закладів України. Естетика поряд з іншими філософськими дисциплінами пропонується студентам на вибір, а не як основний предмет.

Звичайно, подібна практика негативно позначається на формуванні внутрішнього світу (я-світосприйняття) студента – його особистісного світосприйняття, системи поглядів, крізь призму якої в подальшому він сприйматиме доступну для нього інформацію з навколишнього середовища. Студент позбавляється можливості якісної систематизації знань, які стосуються його ставлення до природи і суспільства, розуміння специфіки мистецтва та художньої творчості. В результаті такого легковажного ставлення до естетичної компоненти освіти, формована система світоглядних уявлень випускника-юриста спотворюється, викривлюється, деформується, що врешті-решт призводить до негативних наслідків у його професійній

---

діяльності. Без естетичного виховання світосприйняття людини стає сухим і приземленим, дріб'язковим і беззмістовним.

Особлива значущість естетичного виховання юристів полягає в тому, що вони мають справу зі сферою культури, безпосередньо зв'язану не тільки з інтелектуальною, а й художньо-естетичною творчістю людини. У Статті 54 Конституції України зазначається: «Громадянам гарантується свобода літературної, художньої, наукової і технічної творчості, захист інтелектуальної власності, їхніх авторських прав, моральних і матеріальних інтересів, що виникають у зв'язку з різними видами інтелектуальної діяльності. Кожний громадянин має право на результати своєї інтелектуальної, творчої діяльності; ніхто не може використовувати або поширювати їх без його згоди, за винятками, встановленими законом. <...> Культурна спадщина охороняється законом. Держава забезпечує збереження історичних пам'яток та інших об'єктів, що становлять культурну цінність, вживає заходів для повернення в Україну культурних цінностей народу, які знаходяться за її межами» [7].

### *3. Економічна компонента правової освіти.*

У розвинутих умовах ринкової економіки, на наш погляд, дуже важливо сформувати у студентів-юристів елементарні навички організації та ведення юридичного бізнесу. Нині через різні обставини домінуючими стали матеріальні потреби. До рівня вселюдських цінностей зведено такі матеріальні цінності, як матеріальна незалежність, економічна самодостатність тощо. В сучасному суспільстві не прийнято пропагувати і тим паче підтримувати принципи аскетизму, альтруїзму, поміркованості, стриманості. Саме тому, на нашу думку, правова освіта крім фундаментальних етичних і естетичних цінностей повинна розкривати підростаючому поколінню можливості самореалізації в економічному просторі, в якому домінують матеріальні цінності. З одного боку, така можливість відкриває перед студентами додатковий простір до самореалізації, задоволення загальних потреб, з іншого боку – готує їх до існування та професійної діяльності в умовах ринкової економіки.

Студентам потрібна практика, до того ж практика не тільки юриста-службовця, а й юриста-бізнесмена, який може реалізувати свої особисті творчі задатки у приватній юридичній діяльності. Вибір спеціалізації не повинен бути випадковим, а спиратися на внутрішні можливості й особисті якості випускників юридичних факультетів. Чим упевненіший фахівець у своїй практичній діяльності, чим більше він є самостійним, рішучим і наполегливим, чим більше в нього навичок і вмінь в організації та наданні юридичних послуг, тим більш ефективна його діяльність, якісні результати і високий рівень наданих послуг. Економічне навчання формує у студента-юриста внутрішню впевненість у своїх силах і незалежність судження. Матеріально забезпечений юрист – це гарантія об'єктивності розв'язання дискусійних питань і запорука незалежного прийняття рішень.

### *4. Екологічна компонента правової освіти.*

Екологічне навчання покликане сформувати у студента розуміння тісного зв'язку з природою, яка є материнським лоном людини. При цьому ми повинні розуміти, що сучасне визначення людини складається з двох самодостатніх понять: психіки та організму. Людину робить людиною не еволюція організму, а розвиток психіки. Цю тезу всебічно аргументував у своїх дослідженнях О.Базалук [див.: 1; 2]. З огляду на це, екологічне навчання повинно розкривати особливості впливу природи на психіку, оскільки саме в її структурі формується внутрішня система поглядів – я-світогляд, через призму якої людина сприймає інформацію про стан навколишнього матеріального середовища. З сучасного погляду неправильно робити акцент в екологічному навчанні та вихованні лише на зв'язку між природою та організмом людини. Цей зв'язок і справді присутній і ніхто його не заперечує. Однак актуальність його, з одного боку, зростає в міру усвідомлення студентами сутності сучасної екологічної ситуації, розуміння ними важливості та першочерговості теоретичного та практичного розв'язання екологічних проблем, а з іншого боку – цей зв'язок істотно поступається значному впливу навколишнього середовища на розгортання психіки в онтогенезі.

Екологічне навчання та виховання підростаючого покоління дозволяє актуалізувати масштабні проблеми сучасної цивілізації та асимілювати людину в єдиний і функціонуючий соціальний організм. У цьому плані взірцевим є дослідження українського філософа В.Беха, який показав, наскільки важливим для ефективної практичної діяльності є взаємини людини і суспільства, їх інтегрованість у соціальну організацію цивілізації [див.: 3; 4].

---

**Висновок.** Отже, ми пересвідчилися, що розвиток правової освіти в жодному разі не повинен обмежуватися виключно рамки функціонування держави і права. Правова освіта – це перш за все формування глибокої та масштабної світоглядної основи спеціалістів-юристів, яка при цьому приверне їх увагу до вселюдської проблематики і до засад, на яких зростають основні характеристики сучасної держави і домінуючи риси правової системи. Саме філософська основа повинна закладатись у правотворчості та праворозумінні. Без усвідомлення цієї визначеної філософської глибини неможливо цілісно зрозуміти вплив правової освіти на засади держави і права. Варто ще раз звернути увагу на необхідність професійного зростання студента-юриста. Правова освіта – це не тільки вивчення спеціальності чи майбутньої професії студента-юриста, це також спосіб життя, формування цілісного, повноцінного світогляду.

### Література

- 1.Базалук О.А. Философия образования в свете новой космологической концепции: [учебник] /Олег Базалук. – К.: Кондор, 2010. – 458 с.
- 2.Базалук О.А. Сумасшедшая: первооснова жизни и смерти /Олег Базалук. – К.: Кондор, 2011. – 346 с.
- 3.Бех В.П. Социальный организм: философско-методологический анализ /В.П.Бех. – Запорожье: «Тандем-У», 1998. – 186 с.
- 4.Бех В.П. Человек и Вселенная: когнитивный анализ: [монография] /Владимир Бех . – 2-е изд. доп. – Запорожье: «Просвіта», 1999. – 148 с.
- 5.Водяньська І.І. Модель науково-методичної роботи випереджаючої освіти у школі для сталого розвитку: [Електронний ресурс] /І.І.Водяньська. – «Освіта.ua», від 15.11.2011 – Режим доступу: [http://osvita.ua/school/lessons\\_summary/edu\\_technology/](http://osvita.ua/school/lessons_summary/edu_technology/)
- 6.Волкова Н.П. Педагогіка: [посіб. для студ. вищ. навч. закл.] /Н.П.Волкова. – К.: Видавничий центр «Академія», 2002 – 576 с.
- 7.Конституція України: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/>
- 8.Концепція розвитку вищої юридичної освіти в Україні. – «Юридичний журнал» № 11, 2009 р. – К., 2009.
- 9.Лупанов В.Н. Социальные технологии в модернизации системы гуманитарного образования /В.Н.Лупанов //PR – технологии в информационном обществе: Материалы 3 Всероссийской науч.–практ. конференции. Санкт-Петербург – 26 февраля 2006 г. – СПб., из-во Политехнического ун-та, 2006. – С.97-100.
- 10.Мамонтова Е.Н. Гуманітаризація вищої освіти як технологія управління соціально-політичними процесами у період становлення «суспільства знання»: [Електронний ресурс] /Е.Н.Мамонтова. – Режим доступу: [http://www.rusnauka.com/NIEK\\_2006/Gosupravlenie/](http://www.rusnauka.com/NIEK_2006/Gosupravlenie/)
- 11.Новиков А.М. Постиндустриальное образование /Александр Михайлович Новиков. – М.: Издательство «Эгвес», 2008. – 136 с.
- 12.Новиков А.М. Российское образование в новой эпохе /Парадоксы наследия, векторы развития. /Александр Михайлович Новиков. – М.: Эгвес, 2000. – 272 с.
- 13.Овчарук О. Сучасні тенденції розвитку змісту освіти в зарубіжних країнах /О.Овчарук //Шлях освіти. – 2003. – №2. – С. 3-12.
- 14.Стельмах С.С. Развитие художньо-эстетического воспитания учнівської молоді у реформаторській педагогіці Галичини першої половини XX ст: дис. кандидата пед. наук: 13.00.01 /Світлана Степанівна Стельмах. – Дрогобич, 2008.

### Summary

**Fathutdinova O. Humanitarization of Legal Education – Philosophical Aspects.** The article analyzes (from the standpoint of modern philosophy) the trend of humanization humanization and legal education, which is important in the context of the preparation of highly qualified lawyers, as well as development of independent legal state, the formation of civilized ideological orientations, norms, ideals and values of the legal culture, closely related to the ethical, aesthetic , economic, environmental and other duzovnymy its dimensions. Keywords: humanism, liberalization, educational content, right.

---

## РЕЦЕНЗІЇ

### ВІРТУАЛІЗАЦІЯ ПОЛІТИКИ І РЕЛІГІЇ В США ТА РОСІЇ

*Рецензія на книгу: Добродум О.В. Религия и политика в реальном и виртуальном пространстве (на примере США и России). – Одесса: Удача, 2011. – 352 с.*

Нещодавно книжкові полиці літератури з питань політики та релігії поповнились унікальним монографічним дослідженням О.Добродум “Релігія і політика в реальному та віртуальному просторі (на прикладі США та Росії)”.

Монографія О.Добродум присвячена одній з актуальних проблем – дослідженню впливу сучасного віртуалізаційного процесу на релігійно-політичний простір, виявленню передумов, форм, наслідків інтенсифікації взаємозв'язку між світськими та конфесійними, реальними і віртуальними установами, ідентичностями та інституціями. Автор переконливо обґрунтовує мету дослідження – синтезування та концептуалізацію взаємин релігійного і політичного життя в США та РФ в їхньому реальному та віртуальному вимірі.

На матеріалах США і Росії у дослідженні виявляються тенденції віртуалізації релігійних і політичних відносин, констатується значне пожвавлення взаємозв'язків між релігією та політикою, що нерідко призводить до політизації релігії та клерикалізації політики. Взаємини між релігією та політикою набули нового відтворення в кібернетичних засобах масової інформації, вплив яких на ці відносини у реальному просторі, з одного боку, сприяє закріпленню певних тенденцій, а з іншого, – може сприяти появі нових форм цих взаємин.

Для України дослідження цих питань актуальне з огляду на те, що її релігійно-церковне життя, незважаючи на двадцятирічну незалежність держави, продовжує перебувати під відчутним впливом державних, політичних структур і релігійних центрів США і Росії.

Досвід правового регулювання державно-церковних і міжконфесійних відносин США та Росії, що вивчається й узагальнюється в монографічному дослідженні О.В.Добродум, є важливим з огляду на необхідність його використання в процесі оновлення законодавства про релігію та церкву, коригування політики української держави щодо релігії та церкви, уточнення національної моделі взаємин церкви і держави в Україні.

Застосування загальновизнаних методів наукового пізнання та фундаментальних принципів наукових пошуків українського академічного релігієзнавства дозволило автору встановити, що нині українськими вченими лиш означено проблематику віртуалізації політичного та релігійного життя. Відсутність комплексного аналізу взаємодії політики і релігії в реальному та віртуальному просторі свідчить про важливість усебічного доктринального осмислення цієї проблеми.

У монографії досліджується складний суспільний феномен, актуальність вивчення якого не викликає сумніву, про що свідчать численні розвідки світового та українського релігієзнавства. Дослідниці вперше серед авторів вдалося виокремити такий його аспект, який досі ще спеціально не досліджувався на належному науково-теоретичному рівні. Сучасною суспільствознавчою та гуманітарною думкою визнано залежність розвитку різних суспільних явищ від тих їх образів, які домінують у свідомості громадян. Визначаються також можливі напрями розвою цих феноменів, залежно від особливості стереотипів, які формують засоби масової інформації.

Автор монографії продемонструвала широку обізнаність з науковою проблематикою релігійно-політичних відносин, його специфікою, зумовленою складністю дослідження питань віртуалізації суспільного життя. Спираючись на значний філософсько-історичний матеріал, релігієзнавчо-політологічні джерела, дослідження класиків української та світової соціальної та гуманітарної науки, автор глибоко аналізує еволюцію такого явища, як віртуалізація релігії та політики. У результаті вона доходить слушного висновку про те, що Інтернет постає новим політичним релігійним інститутом з власними онтологічними, гносеологічними, логічними, етичними та естетичними властивостями і характеристиками.

Як стає зрозумілим зі змісту монографії, її авторкою здійснено філософсько-компаративістське дослідження релігії та політики у США та РФ наприкінці ХХ ст.,

---

проаналізовано віртуалізацію як конвергентний процес сучасного релігійного життя, окреслено роль протестантизму в політиці США та його віртуальну проекцію, показано становище православ'я в політичному житті Росії, описано електронну версію російського православ'я.

О.Добродум висвітлює місце католицизму в політичному просторі США та РФ, характеризує його онлайн-сегмент у цих країнах, фіксує політичні вияви ісламу в США та РФ, зокрема, у віртуальній проекції, розглянуто іудаїзм у США і РФ у політичному аспекті, експліковано його особливості у кіберпросторі, виявлено особливості функціонування релігійних меншин і нових релігій у США та РФ, розкрито специфіку їхньої віртуалізації, проаналізовано ідеї месіанізму в релігійно-політичному житті США і РФ у реальному та віртуальному режимі, процеси героїзації та дегероїзації президентів Дж.Буша-молодшого у США та В.Путіна в РФ у реальному та віртуальному просторі.

Теоретико-методологічною основою монографічного дослідження стали загальноприйняті принципи сучасного академічного релігієзнавства: позаконфесійності та толерантності, світоглядного і методологічного плюралізму, неупередженості та гуманізму, світськості та міжконфесійного діалогу, компаративності та незаангажованості, релігійного й ідеологічного різноманіття. Розкриттю сутнісних характеристик віртуалізації релігійного та політичного пейзажу значною мірою сприяли концепції інформаційного суспільства Д.Белла, М.Кастельса, М.Маклюєна та ін.

Дослідження окреслених у монографії проблем взаємодії релігії та політики ґрунтується на верифікації твердження, згідно з яким «високі технології» постають викликом релігієзнавчій та філософській науці ХХІ ст., зумовлюючи появу нових філософських методів.

Варто віддати належне авторові роботи, яка загалом зуміла зорієнтуватись і розібратись у складному конгломераті концептуальних підходів філософів, релігієзнавців, культурологів, інформаціологів до проблеми віртуалізації релігійно-політичного життя. Можна погодитися з позицією автора щодо необхідності комплексного аналізу та систематизації наявних теорій інформаційного суспільства та віртуалізації загалом.

Безсумнівно позитивним є те, що автор намагається виробити свій власний підхід у дослідженні віртуалізації релігії та політики у США і РФ. Монографічна робота демонструє можливості впровадження віртуальної реальності у сферу релігієзнавчого дослідження, обґрунтовуючи необхідність аналітичних розвідок у цій царині.

Філософсько-концептуальне осмислення віртуалізації релігійного життя та його відображення у політичній сфері свідчить про те, що і релігія, і політика знаходять своє втілення у кіберпросторі, онлайн-сегмент усе помітніше впливає на релігійну та політичну дійсність, також і філософія, як і багато інших гуманітарних і соціальних наук, набуває віртуального виміру.

Ця праця важлива для філософів, політиків і політологів, з огляду на те, що взаємини між релігією та політикою набули нового вияву в кібернетичних засобах масової інформації, вплив яких на ці стосунки у реальному просторі може сприяти закріпленню тих або тих тенденцій, появи нових їх форм.

Практичне значення монографічного дослідження полягає і в тому, що узагальнені його матеріали можуть бути включені у навчальні програми основних курсів і спецкурсів з релігієзнавства, філософії, політології, журналістики. Матеріали дослідження будуть корисними й тим, хто безпосередньо займається практичним утіленням сучасного філософського змісту державно-церковних відносин, чи має можливість впливати на неї у світських і конфесійних засобах масової інформації.

Тож дослідження реального та віртуального відтворення релігійно-політичного життя в США та Росії заслуговує на якомога більшу увагу з боку не лише науковців, а й політичного та церковного істеблішменту.

© О.Шуба

---

## НАШІ АВТОРИ

- Бачко Наталія Леонідівна** – керівник Навчально-методичного центру кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
- Берегова Галина Дмитрівна** – кандидат педагогічних наук, доцент, завідувач кафедри філософії і соціально-гуманітарних дисциплін Херсонського державного аграрного університету.
- Бойчук Наталя Василівна** – аспірантка кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Брилинська Богдана Юріївна** – аспірантка кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету ім. І.Франка.
- Возняк Володимир Степанович** – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
- Гасяк Орест Сильвестрович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Даниляк Ростислав Петрович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м.Івано-Франківськ).
- Даренська Віра Миколаївна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії культури і культурології Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля (м.Луганськ).
- Докаш Віталій Іванович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри соціології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Дутковський Іван Борисович** – аспірант кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Житарюк Іван Васильович** – доктор історичних наук, професор кафедри алгебри та інформатики Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Зарубицький Костянтин Євгенович** – науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С.Сковороди Національної академії наук України.
- Здоровенко Віктор Васильович** – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького Державного педагогічного університету імені Івана Франка.
- Іванова Карина Андріївна** – доктор філософських наук, доцент, проректор з науково-педагогічної (виховної) роботи Національного фармацевтичного університету (м.Харків).
- Ірдиненко Катерина Олександрівна** – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри хореографії Луганського національного університету імені Тараса Шевченка.
- Кадобний Тарас Богданович** – здобувач кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, викладач кафедри філософії, суспільних дисциплін та іноземних мов Тернопільського державного медичного університету імені І.Я.Горбачевського.
- Козуб Ольга Олександрівна** – викладач кафедри управління та євроінтеграції НПУ імені М.П.Драгоманова.
- Козьмук Ярослав Романович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Кузєв Валерій Валерійович** – кандидат філософських наук Приазовського державного технічного університету.
- Мартиненко Олександр Петрович** – кандидат філософських наук, старший викладач Буковинської державної фінансової академії.
- Марчук Михайло Георгійович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Мельничук Мирослав Ілліч** – аспірант кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Мирутенко Леся Георгіївна** – аспірантка кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Михайлюк Світлана Ярославівна** – кандидат філософських наук, викладач кафедри соціально-економічних та природничих дисциплін Коломийського інституту Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

- 
- Мудра Світлана Іванівна** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Мудраков Віталій Вікторович** – здобувач кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Омельчук Ігор Вікторович** – магістр філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Онуфрійчук Роман Васильович** – аспірант кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Павлишин Людмила Григорівна** – кандидат філософських наук, докторант Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України (м.Київ).
- Пагут Олег Степанович** – асистент кафедри німецької мови Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка.
- Подолян Галина Петрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету імені Тараса Шевченка.
- Починок Борис Віталійович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Рошкулєць Роман Георгійович** – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Рупташ Ольга Василівна** – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Рябінчук Михайло Валентинович** – аспірант кафедри філософії факультету соціології і права Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут».
- Самборська Оксана Миколаївна** – здобувач кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, асистент навчально-консультаційного центру Національного університету «Одеська юридична академія» у м.Чернівці.
- Скринник Михайло Антонович** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного лісотехнічного університету України (м.Львів).
- Слухенська Руслана Василівна** – здобувач кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Страшкевич Анатолій Романович** – студент 3-го курсу факультету педагогіки психології та соціальної роботи Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Терешкун Оксана Федорівна** – кандидат політичних наук, доцент кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м.Івано-Франківськ).
- Титаренко Віта Володимирівна** – кандидат філософських наук, доцент, докторант Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.
- Трайчук Анастасія Сергіївна** – магістрантка кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Троянський Володимир Андрійович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних наук та українознавства Буковинського державного медичного університету.
- Фатхутдінова Олена Василівна** – кандидат юридичних наук, доцент, декан юридичного факультету Київського університету туризму, економіки і права.
- Філіпенко Наталія Григорівна** – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, Вчений секретар Київського Релігійно-філософського товариства, головний редактор журналу «Христианская мысль».
- Халай Інна Олегівна** – аспірантка кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Цинтила Олена Вадимівна** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Чернишов Віктор Володимирович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціально-політичних дисциплін Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка.
- Шуба Олексій Васильович** – доктор політичних наук, професор, завідувач відділу Апарату Верховної Ради України.
- Ядранський Дмитро Миколайович** – доктор соціологічних наук, доцент, завідувач кафедри соціології та соціальної роботи Класичного приватного університету (м.Запоріжжя).



ГУМАНІТАРНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФІЇ НАУКОВОГО ЗНАННЯ

<b>Починок Б.</b> Ситуаційні дослідження та їх гуманітарно-епістемний потенціал (Стаття перша) .....	3
<b>Житарюк І.</b> Математизація наук і специфіка фахової підготовки наукового співтовариства .....	8
<b>Даниляк Р.</b> Поняття релевантності та проблема вибірковості свідомості .....	12
<b>Зарубицький К.</b> Голономність світу: сильна та слабка версії .....	17
<b>Онуфрійчук Р.</b> Проблема реальності в контексті новітніх версій реалізму .....	22
<b>Халай І.</b> Антропокосмічні настанови у передфілософську добу та їх трансформація в контексті сучасного наукового знання .....	27
<b>Самборська О.</b> Принципи толерантності в сучасному науковому дискурсі .....	31
<b>Мельничук М.</b> Неявне знання як аналог апіоризму в неklasичній парадигмі епістемології .....	36
<b>Омельчук І.</b> Проблема епістемного потенціалу принципу методологічного плюралізму .....	41

НАУКОВІ ПАРАДИГМИ В КОНТЕКСТІ ГУМАНІТАРИСТИКИ

<b>Гасяк О.</b> Епістемний потенціал парадигмального знання в науковому дослідженні .....	46
<b>Рупташ О.</b> Специфіка та смислові горизонти гуманітарної парадигми знання .....	53
<b>Рошкулєць Р.</b> Концепція наукових революцій Т.Куна в контексті постнеklasичної раціональності .....	59
<b>Марчук М., Слухенська Р.</b> Парадигма здоров'я людини з погляду сучасної гуманітарно-наукової методології .....	64
<b>Страшкевич А., Цинтила О.</b> Феномен емпатії: філософсько-психоаналітичний аспект .....	70
<b>Козьмук Я., Трайчук А.</b> Постнеklasичний вимір науковості психоаналізу .....	78

---

<b>Рябінчук М.</b> Соціальний капітал як дослідницька програма: основні проблеми концептуалізації .....	83
<b>Ядранський Д.</b> Філософський аспект аналізу часу як об'єкта економічних відносин .....	90
<b>Терешкун О.</b> Ринкова економіка як техносоціальний проект ліберальної стратегії .....	94

### **ІСТОРИКО-ТЕОЛОГІЧНІ ТА РЕЛІГІЄЗНАВЧІ РОЗВІДКИ**

<b>Докаш В.</b> Проблеми соціалізації віруючої особистості в сучасному суспільстві .....	101
<b>Мартиненко О.</b> Криза секуляризації в європейському суспільстві початку ХХІ століття .....	107
<b>Титаренко В.</b> Релігійні концепції майбутнього в парадигмі дискурс-аналізу .....	113
<b>Кузєв В.</b> Тема сходження Христа в ад: сотериологический аспект .....	120
<b>Мудраков В.</b> Ідейно-світоглядні витоки філософії релігії раннього Ф.Ніцше .....	124
<b>Бойчук Н.</b> Специфіка витлумачення релігійного акту в сутнісній феноменології релігії М.Шелера .....	129

**# 603**

### **З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ ТА СВІТУ**

<b>Філіпенко Н.</b> Микола Гоголь у контексті розмислів В.Зеньковського про православну культуру: митець–мислитель–людина .....	135
<b>Скринник М.</b> Філософські ідеї українського модернізму в текстах мистецтва й літератури кінця ХІХ – початку ХХ ст. ....	140
<b>Троянський В.</b> Філософія українського романтизму і національна ідея .....	147
<b>Чернишов В.</b> Естетизм як одна з головних рис характеру й творчості Г.Сковороди .....	151
<b>Павлишин Л.</b> Психоаналітичні мотиви у творчості Володимира Винниченка .....	157
<b>Берегова Г.</b> Гілозоїстична онтологія Джордано Бруно .....	161
<b>Кадобний Т.</b> Мовні фактори формування	

наукового знання у філософії Дж.Локка .....	167
<b>Брилинська Б.</b> Роль межі крізь призму філософсько-антропологічних поглядів Блеза Паскаля та мислителів романтизму .....	172
<b>Дутковський І.</b> Творчість і традиція в епістемології Карла Поппера .....	178
<b>Козуб О.</b> Ретроспективний аналіз історії розвитку принципу космополітизму .....	184
<b>Пагут О.</b> До питання про статус жіночності та жінки в контексті духовних пошуків західноєвропейської інтелігенції кінця XIX –XX ст. ....	190

### **ЕТИКА, ЕСТЕТИКА, ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ**

<b>Подольян Г.</b> Соціокультурні зміни західноєвропейських суспільств кінця XIX – початку XX ст. у контексті формування передумов соціальної етики .....	197
<b>Михайлюк С.</b> Відповідальність як моральний вимір людського буття за доби екологічної кризи .....	203
<b>Мирутенко Л.</b> Етика наукового пізнання і феномен етосу науки .....	208
<b>Мудра С.</b> Ціннісні параметри художньої та наукової творчості .....	213
<b>Ірдинський К.</b> Постмодернізм Ж-Ф.Ліотара в контексті становлення французької естетики .....	219
<b>Іванова К.</b> Культурфілософські інтерпретації культурних змін .....	223
<b>Даренська В.</b> Предметна семантика української традиційної культури: екзистенційні аспекти .....	228
<b>Цинтила О.</b> Консьюмеризм як ознака сучасної культури і втрати людської індивідуальності .....	234
<b>Здоровенко В.</b> Трансформаційні процеси в сучасній освіті .....	241
<b>Бачко Н., Возняк В.</b> Спілкування як породжувальна основа освітнього процесу .....	251
<b>Фатхутдінова О.</b> Гуманітаризація правової освіти: філософські аспекти .....	256

### **РЕЦЕНЗІЇ**

<b>Шуба О.</b> Віртуалізація політики і релігії в США та Росії .....	261
<b>НАШІ АВТОРИ</b> .....	263

*Наукове видання*

**Науковий вісник  
Чернівецького університету  
Збірник наукових праць  
Випуск 602-603  
Філософія**

Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць.  
Вип. 602-603. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012. – 267 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.