

87.2
В-53

ВІСНИК ПРИКАРПАТСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ



**Філософські і психологічні
науки
Випуск VIII**

Івано-Франківськ
2006

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

1

**ВІСНИК
ПРИКАРПАТСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

**ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ
НАУКИ
ВИПУСК VIII**



ІВАНО-ФРАНКІВСЬК
2006

745475 28. □



Вісник Прикарпатського університету.
Філософські і психологічні науки. 2006. Випуск VIII.

У віснику вміщені статті з історії філософської та суспільно-політичної думки України, історії філософії, філософії моралі, філософських проблем науки й культури, релігієзнавства, психології.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів.

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

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

НАУКОВА БІБЛІОТЕКА
код 02125266
Адреса редакційної колегії:

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

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника.

Тел.: 59-60-15

ГЕГЕЛІВСЬКА КЛАСИФІКАЦІЯ ВИДІВ МИСТЕЦТВА

У статті аналізується гегелівська система класифікації видів мистецтва. У зв'язку з цим використовуються вихідні поняття гегелівської естетики, його концепція розвитку художньої свідомості. Критикуючи ідеалізм Гегеля щодо сутності мистецтва й класифікації його видів, автор відзначає сильні сторони діалектичного підходу філософа щодо вирішення вказаних проблем.

Ключові слова: прекрасне, естетика, споглядання, "абсолютна ідея", художні форми, види мистецтва, символічне мистецтво, класичне мистецтво, романтичне мистецтво, епос, лірика, драма.

Гегель був видатним представником німецької класичної філософії кінця XVIII – початку XIX ст. Особливо великі його заслуги щодо розробки естетичної думки і, зокрема, філософії мистецтва. Він здійснив широкі філософські узагальнення художньої практики від античності до початку XIX століття. Сфери естетичного й мистецтва представлені ним у вигляді діалектичного процесу. При цьому необхідно зауважити, що захоплення античністю для Гегеля не було випадковим, а швидше навпаки – втілення демократичних ідеалів, "природна" мудрість, яка детермінована вільним розвитком особистості.

Проблема класифікації видів мистецтва є однією з найскладніших в естетиці як минулих епох, так і сьогодні. Першим серед філософів, хто зробив спробу такої класифікації, був Платон. Він поділив усі види мистецтва на "вищі" і "нижчі". При цьому "вищими" вважалися ті, які близькі до світу ідей, нібито "істинного світу". До них філософ зараховував музику, архітектуру, ліричну поезію, стверджуючи, що вони втілюють загальні ідеї, а живопис, скульптура, театр дуже наближені до реальної дійсності і тому це "нижчі" види мистецтва.

І.Кант із позицій суб'єктивного ідеалізму намагався довести, що види мистецтва зумовлюються апріорними (вродженими) духовними здатностями людини – мисленням, спогляданням, відчуттям, а звідси, відповідно, з'являються поезія, пластичні мистецтва й музика. Це була абсолютизація суб'єктивного ставлення людини до світу. Як і Платон, він уважав одні види мистецтва "вищими", здатними передавати "гру чистих форм" (музика), інші – "нижчими", обмеженими предметом відображення (живопис, скульптура). Але найвище Кант ставив поезію, яка дає простір для виявлення думки. Це був гімн активності естетичної свідомості в художній діяльності – і не більше.

Гегель цілком по-новому підійшов до проблеми класифікації видів мистецтва. Його естетика – це підсумок розвитку всієї попередньої філософсько-естетичної думки. Він пов'язував виникнення окремих видів мистецтва з певними етапами розвитку суспільства й цим піднімався над абстракціями Платона, “емпіричною обмеженістю” Арістотеля, “суб’єктивізмом” І.Канта, хоч і сам не зумів вийти за межі ідеалістичної методології й перетворив реальну історію розвитку художньої свідомості в ідеальний процес “саморуку” духу.

Визначаючи функції естетичного пізнання, Гегель найтісніше пов'язує його з мистецтвом. А мистецтво, за його словами, “покликане розкривати істину в чуттєвій формі” і кінцеву мету має в “самому собі, у цьому зображенні й розкритті” [1, с.61]. Іншими словами, мистецтво для нього не має практичних завдань і мети, оскільки заробіток грошей, прагнення до слави й почестей “не стосуються художнього твору як такого і не визначають його поняття” [1, с.61].

Важко не побачити, що в цьому визначенні завдань мистецтва чітко проглядається вплив І.Канта, зокрема його ідеї про автономію і “незацікавленість” естетичних засад. Але позиція Гегеля має й чітко виявлені відмінності: він наділяє мистецтво важливими пізнавальними цінностями, зараховуючи його до сфери абсолютного духу. При цьому визначалася й мета – чуттєве зображення абсолютного. Тому в “Лекціях з естетики” стверджується, що прекрасне в природі не існує, а тим більше не може бути предметом ні мистецтва, ні наукової естетики.

Заслугою Гегеля було те, що при розгляді мистецтва він зробив крок уперед порівняно зі своїми попередниками-просвітителями (Кантом, Шиллером і навіть Гете). Ця новизна полягала в принципі історизму: мистецтво розглядалося ним як одна з форм саморозкриття абсолютного духу. А конкретною формою такого розкриття є *споглядання*. Тому мистецтво є сучасною йому епохою, яка досягнута в *чуттєво-образній* формі.

Але при цьому Гегель далекий від думки, щоб з'ясувати причинну залежність між мистецтвом і політичною історією, державним устроєм і формою правління. У нього проглядається лише непевна здогадка про те, що мистецтво, моральність, наука, релігія, державний устрій мають один і той же спільний корінь як “дух часу”. Але це вже не що інше, як ідеалістичне розуміння історії.

Отже, не збагнувши до кінця зв'язку між формою мистецтва й епохою, яка його породила, Гегель усе-таки вказав на наявність такого зв'язку, що було великим кроком уперед порівняно з його попередниками. Адже елементи історичного аналізу мистецтва зустрічаються вже в Лессінга, Гердера, Шиллера, а в Гегеля ідея історизму формується в основний *методологічний принцип*, який протистоїть як *емпіричному*, так і *абстрактно-ло-*

гічному методу дослідження. Він намагається поєднати історичне й логічне при аналізі художньої практики.

До художньої свідомості людства Гегель підходить діалектично: з одного боку, він розглядає її часову протяжність від найдавніших форм до сучасних художніх виявів, з другого – описує просторове розміщення видів мистецтва, їх взаємозв'язок. Задля справедливості треба відзначити, що певний досвід такого конструювання історичного й морфологічного в художній творчості вже був притаманний Шеллінгу в його “Філософії мистецтва”. Але він розглядав їх роз'єднано.

Гегель з'єднує ці два підходи в єдиний процес розвитку художньої свідомості, виділяючи при цьому *основні, домінуючі* види мистецтва. А в морфологічному підході до сфери художньої свідомості філософ дотримується принципу послідовного виникнення видів мистецтва один з одного в результаті свого внутрішнього розвитку. Іншими словами, в естетиці Гегеля історичний і морфологічний підходи діалектично взаємопов'язані.

Гегель із діалектичних позицій розглядає природу й сутність художніх явищ, що було безперечним досягненням філософсько-естетичної думки початку ХІХ століття. Проте його естетика не могла не відобразити боротьбу революційних тенденцій і консервативних засад, які бурхливо розвивалися в політичній історії Європи цього періоду. Ці суперечливі засади стали визначальними в його “Лекціях з естетики”.

Насамперед Гегель чітко визначив дві попередні тенденції естетики щодо розуміння сутності прекрасного й мистецтва. З одного боку, це був емпіричний підхід до естетичної проблематики (Арістотель, Гораций, Гете), що призводив до відокремлення *особливого* від *загального*. Друга тенденція виявилася у втраті *особливого* в *загальному* (Платон), що зумовлювало беззмисловність прекрасного й “непотрібність” мистецтва. Гегель об'єднує ці крайнощі, а це призводить до “субстанційних, необхідних і цілісних принципів” [1, с.29].

Гегель відділив естетику від теоретичного мистецтвознавства й визначив її специфіку як науки, яка вивчає емпіричний художній матеріал через призму філософських узагальнень. Це означає, що його діалектичний метод передбачав виявлення загального в особливому, яке, у свою чергу, є формою вияву загального.

До класифікації видів мистецтва Гегель іде через визначення предмета естетики, яким є “широке царство прекрасного, точніше кажучи, область мистецтва чи, ще точніше, – художньої творчості” [1, с.7]. Іншими словами, естетика повинна займатися розвитком цілісної художньої свідомості. Але це загальне виявляє себе в різноманітності форм, а окремий твір – це лише спосіб його втілення в особливому.

Як же можна досягнути цілісної уяви про загальне як систему? Через виявлення внутрішньої природи мистецтва, його різноманітних родів і видів, історичних форм. Але мистецтво – це лише один зі ступенів пізнання “абсолютної ідеї” і при тому ж “найнижчої”. “Дух, – писав Гегель, – раніше ніж досягне істинного поняття своєї абсолютної сутності, повинен пройти через ряд ступенів, які кореняться в самому цьому понятті, і цим ступеням змісту, які він собі повідомляє, відповідає безпосередньо пов’язана з ними послідовна зміна типів мистецтва, у формі яких дух як художнє начало знаходить свідомість самого себе” [1, с. 78].

Оригінальність гегелівського підходу щодо класифікації видів мистецтва неможлива без діалектичного поєднання історичного і морфологічного як двох вимірів, що було своєрідним просторово-часовим континуумом (хронотопом). Така двомірність допомагала Гегелю вирішувати складні завдання мистецтва на різних етапах історичного розвитку.

Історичний аспект дослідження мистецтва приводить Гегеля до виділення трьох стадій у розвитку художніх форм: *символічної* (мистецтво Сходу), *класичної* (античність) і *романтичної* (мистецтво християнського світу). У цих формах як виявах особливого він шукає загальне, тобто “абсолютний дух” у його поступальному русі й розвитку.

Розвиток художньої свідомості в Гегеля підлягає принципові руху від абстрактного змісту до конкретного в мисленні, в образах. Тому перша стадія розвитку мистецтва (символічна) характеризується тим, що нема ще єдності між ідеєю й образом; свідомість виявляє своє безсилля перед завданням зовнішнього втілення. Даний ступінь характеризується формальним, механічним з’єднанням внутрішнього і зовнішнього, образу і змісту.

Така невідповідність руйнує символічне мистецтво і призводить до поступового зародження класичних форм мистецтва античності, для якого характерним є урівноваження зовнішньої дії і внутрішнього змісту. Це образи античних богів, у зображенні яких досягнуто вищої досконалості утвердження ідеалу. Тому “класичне мистецтво стало втіленням ідеалу, який відповідає поняттю, завершенням царства краси. Нічого більш прекрасного бути не може і не буде” [2, с.321].

Отже, наступна стадія в розвитку мистецтва – це вже результат деградації мистецтва, зумовлений “самозаглибленням” свідомості. Гегель назвав третій ступінь романтичним. Митець тут уже не залежить від зовнішніх обставин, його суб’єктивний світ зосереджений на власному змісті. Дух панує над чуттєвим матеріалом у мистецтві, що порушує класичну гармонію, і форма потрапляє в залежність від змісту. Це вже епоха живопису й музики.

Домінування духовного начала детермінує завершення розвитку художніх форм, оскільки передбачає перехід від ступеня *споглядання*, що

визначає специфіку мистецтва, до фази *уявлення*, а це вже утвердження релігійної свідомості. Але занепад класичного мистецтва для Гегеля – це лише перехід до більш високого ступеня в розвитку свідомості, оскільки існує “щось більш високе, ніж прекрасне явище духа в безпосередньому чуттєвому вигляді, навіть якщо цей вигляд створений самим духом як адекватний йому” [2, с.231–232].

Аналіз діалектики розвитку мистецтва показує, що Гегель стояв на ідеалістичних позиціях і реальну історію художнього засвоєння дійсності, яка невіддільна від соціальних процесів, замінив сферою свідомості. Історичне він приносив у жертву логічному і тому вибудовував ідеальну історію, яка не має реальних джерел, тобто весь “усесвітньо-історичний процес здійснюється, за Гегелем, не як дія, що ґрунтується на пізнанні необхідності, а як споглядання цієї необхідності в розумі” [3, с.268].

Гегель уважав, що у сфері художньої творчості естетика покликана досліджувати закони, які виявляються в усіх видах мистецтва. Отже, естетика повинна вивчати “загальне” (закони) в “особливому” (окремі види мистецтва). Такий підхід давав можливість цілісного охоплення художньої свідомості і процесу її опредмечення.

Так виникає гегелівська класифікація видів мистецтва, яка ще має назву “система видів мистецтва”. Принцип побудови цієї системи знову повертає нас до початкових положень гегелівської естетики, розглянутих вище. Тобто логіка системи – це логіка послідовного сходження від абстрактного до конкретного, від чуттєво визначеного до духовного. Тому першим видом системи мистецтва є архітектура, бо вона – це “мистецтво у зовнішньому елементі” [4, с.29], вона – символічне мистецтво з мінімальною участю самосвідомості художника у створенні архітектурних будівель. Завдання архітектури, за Гегелем, полягає в обробці зовнішнього середовища, оскільки вона за своєю сутністю не може втілити ідею, а тільки натякає на духовний зміст і вважається “нижчим” видом мистецтва.

Для Гегеля зміна форм мистецтва є закономірним процесом, у ході якого цей поділ зумовлюється різним співвідношенням між ідеєю (змістом) і її формою як чуттєво-образним втіленням. Це є основою розвитку естетичного ідеалу в експозитивні форми прекрасного в мистецтві. Але такі співвідношення ідеї і форми у нього не довільні, а суворо регламентовані в рамках тріади: символічне мистецтво, класичне й романтичне.

Абстрактна форма ідеї на початковій стадії народжує символічну форму мистецтва (Стародавній Схід), яке характеризується алегоричністю, загадковістю тощо. Зародковий абстрактний зміст ще не знаходить тут адекватної форми, яка вишукується суто зовнішнім шляхом, як символ, яким він умовно позначається. Гегель уважав, що тут ще *нема прекрасного*,

оскільки не досягнуто єдності між ідеєю й образом. Для нього символічне мистецтво пов'язане з категорією піднесеного, яке несе в собі невідповідність духовного начала формі вияву. “Піднесене, – каже він, – взагалі є спроба виявити безконечне, не знаходячи в сфері явищ предмета, який би виявився гідним цієї мети” [2, с.73].

Отже, для символічного мистецтва характерним є механічне з'єднання внутрішнього і зовнішнього, духовного і чуттєвого, образу і змісту. А звідси – негативне ставлення Гегеля до всього мистецтва Сходу.

Скульптура приходить на зміну архітектурі. У ній зовнішній елемент уже поступово розвивається й гармонійно поєднується із самосвідомістю художника. Вона дає органічне сплетіння ідеї і образу, змісту і форми та є виявом досконалого втілення духовного в матеріальному. Це і є антична класика, яка втілила естетичний ідеал у скульптурі.

У скульптурі ідея досягає певної конкретності. Зміст знаходить адекватну форму, яка відповідає вільній *індивідуальній духовності*. Це вже людський образ, втілений у матеріалі. Оскільки для Гегеля мистецтво – це олюднення зовнішнього світу, “самовиробництво” людини в зовнішніх речах, одна із форм духовно-практичного ставлення людини до світу, то в розвитку художніх форм він сприймає насамперед процес духовного становлення людини. Тому в класичному мистецтві скульптури Гегель бачить найповніше здійснення античної демократії.

Боги в скульптурі стають більш одухотвореними й постають перед глядачем із *людським обличчям*. Вони, порівняно зі стародавніми божествами, стають більш конкретними носіями всезагального. Естетичний ідеал знаходить у скульптурі вищий вияв досконалості, оскільки його носіям притаманні внутрішня рівновага й гармонія. Гегелю це давало підстави заявити, що класичне мистецтво “стало втіленням ідеалу, який відповідає своєму поняттю, завершенням царства краси” [2, с.231].

У процесі саморозвитку скульптура теж поступається місцем іншим формам виразу змісту, в яких тілесне начало вичерпує своє значення й дає простір для розвитку ідеї. Так формується *романтичне мистецтво*, для якого характерним є відособлення внутрішнього світу художника. Ця форма художньої свідомості виражається такими видами, як живопис, музика, поезія. Вони вже відображають багатогранну *суб'єктивність* у вигляді людських пристрастей, вчинків і подій.

Вільна конкретна духовність як зміст романтичного мистецтва досягає такого духовного розвитку, коли душа ніби перемагає зовнішній світ. Відбувається звільнення духу від чуттєвої оболонки й перехід у нові форми самосвідомості – релігію, а потім у філософію. Відбувається *самозаглиблення самосвідомості*.

Духовне начало починає панувати над своїм чуттєвим матеріалом у мистецтві, порушується класична гармонія змісту й форми, що детермінує завершення художніх форм як таких, оскільки закінчується ступінь *споглядання*, характерний для мистецтва, і утверджується *уявлення*, що характеризує *релігійну свідомість*.

Для Гегеля такий процес є закономірним і розглядається як перехід до більш високого ступеня в розвитку свідомості. *Прекрасного він ще не бачить у символічному мистецтві і вже не бачить у романтичному мистецтві*.

У гегелівській класифікації види мистецтва є “нерівноправними”, оскільки вони на різних етапах розвитку конкретизують ідею *всезагального* (“Абсолютну ідею”): архітектура лише зовнішньо відображає зміст життя, скульптура хоч і виступає гармонійним поєднанням *зовнішнього* вигляду і *внутрішніх* властивостей людини, проте сковує уяву й волю художника матеріальними засобами втілення образу; і тільки в живописі, музиці й поезії *духовний досвід* художника знаходить можливість вільного вияву.

Поезію Гегель уважав вищим мистецтвом, усезагальним мистецтвом духу, який став вільним внутрішньо і не пов'язаним у своїй реалізації із зовнішнім чуттєвим матеріалом. При втіленні образів поезія стає вільною від матеріальної оболонки, опираючись на уяву. І на цьому ступені мистецтво покидає стихію втілення духовного в чуттєвій формі й переходить від поезії уяви до поезії мислення, поступаючись місцем філософії.

“*Поезія*, – писав Гегель, – словесне мистецтво, є саме третє, *цілісність*, яка об'єднує в собі на більш високому ступені, у сфері духовного внутрішнього життя, крайнощі, які репрезентовані пластичними мистецтвами і музикою” [4, с.343].

Поезію Гегель розділяє на епос і лірику, які з'єднуються в драмі з притаманними їй протилежностями – трагедією і комедією. Отже, гегелівська піраміда видів мистецтва завершується комедією, що є виявом перемоги Духу над зовнішніми обставинами. Це кінець системи видів мистецтва. Абсолютний дух зі сміхом прощається з вичерпаним до кінця ступенем свого сходження, і на цій вершині “комедія призводить однозначно до розкладу мистецтва” [4, с.615].

Отже, у гегелівській естетиці було прагнення збагнути внутрішню закономірність у розвитку видів мистецтва, показати діалектику розвитку й взаємодії різних видів мистецтва. Але в цій ідеалістичній теорії мистецтву відводиться місце чуттєвого ступеня саморозвитку абсолютної ідеї, а, власне, розвиток мистецтва розглядається як звільнення цієї ідеї від чуттєво-матеріальних форм і як рух до вищих форм – релігії і філософії. Тому й система видів мистецтва у Гегеля дещо схематизована [5, с.257–286]. Неприйнятним є, зокрема, і поділ видів мистецтва на “вищі” і “нижчі”. Але при всіх недоліках

позитивним треба вважати той факт, що на основі полеміки з естетичними концепціями Гегеля викристалізувалася вся філософсько-естетична думка наступних епох.

1. Гегель Г.В.Ф. Эстетика в 4-х т. – М.: Искусство, 1968. – Т.1. – 312 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Эстетика в 4-х т. – М.: Искусство, 1969. – Т.2. – 326 с.
3. Асмус В.Ф. Избранные философские труды. – М.: Изд-во Московского университета, 1971. – Т.2. – 445 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Эстетика в 4-х т. – М.: Искусство, 1971. – Т.3. – 621 с.
5. Овсянников М.Ф. История эстетической мысли. – М.: Высшая школа, 1978. – 352 с.

The article analyses Hegel's classification of arts. It uses the original concepts of Hegel's aesthetics, his conception of artistic consciousness development. The author criticizes Hegel's idealism as to the essence of art and the classification of his types of art points in his dialectical approach to solving the above mentioned problems.

Key words: the beautiful, aesthetics, contemplation, "the absolute idea", forms of art, kids of art, symbolic art, classical art, romantic art, epos, lyrics, drama.

УДК 141.2
ББК 87.3(0)6

Я.Г.Татарин

ВЗАЄМВІДНОШЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОГО ТА ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКОГО В СУЧАСНІЙ ТРАДИЦІ ФІЛОСОФУВАННЯ

Філософський аналіз співвідношення національного та загальнолюдського побудований на діалектично-порівняльному підході, який дає змогу говорити про нерозривну єдність основних софійних понять: людина–нація–світ. Теоретичність даних термінів висвітлюється як співіснування в особистому началі людини національного та загальнолюдського. Погляд на зазначений взаємозв'язок здійснюється з огляду актуальності даної проблеми.

Ключові слова: національне, особливе, людське, одичне, загальне, загальнолюдське, вселюдське, національна філософія, національні і загальнолюдські цінності тощо.

Проблема взаємозв'язку національного й загальнолюдського, їх взаємозумовленість і взаємодоповнюваність набуває особливого значення в умовах розвитку нашого суспільства, яке все ще трансформується, прагнучи визволитися від впливу тоталітарного минулого. Національне, як і загальнолюдське, протягом багатьох періодів історії філософії в Україні неоднозначно сприймалося, а тим паче в незалежні часи. У сучасній історико-філософській думці склався концепт, згідно з яким те, що заперечує (або заперечувало) націю як складний соціально-політичний організм, не має права на роль взаємодоповнюючого чинника розвитку людської особистості.

Бібліографію даної проблеми репрезентують такі групи досліджень: праці М.Поповича, В.Скуратівського, В.Шинкарука, А.Горак, І.Бичко, Ю.Федіва, В.Андрущенко, М.Михальченка, С.Грабовського, Г.Лозко, які присвячені загальнотеоретичним питанням національної проблематики в ракурсі філософських досліджень; роботи С.Кримського, В.Горського, М.Лука, О.Забужко, М.Кашуби, М.Степико, А.Бичко, В.Іванишина, Г.Касьянова, М.Варій, Р.Наконечного, які обґрунтовують та зосереджують увагу на національній проблематиці, що є невід'ємною складовою людської життєдіяльності, не зосереджуючись особливо на протиставленні національного та загальнолюдського як складових людської особистості та культури; дослідження М.Розумного, В.Лісового, О.Проценка, Ю.Римаренка, І.Кресіної, В.Шевченко, О.Гринів, Н.Гаврилів, С.Пролеєва, в яких проводиться розмежування національного й загальнолюдського в контексті розвитку як української, так і світової філософської думки. Проте більшість із названих дослідників не дає точного визначення концептуальним поняттям даного дослідження. Саме тому завдання даної статті полягає у з'ясуванні сутності та характеристик понять "національне" й "загальнолюдське", їх взаємозв'язку в людині та культурі на основі вищеописаної критичної бібліографії.

Природа протилежних, але взаємопов'язаних явищ є змістом історії всього людства (органічної, взаємозалежної, єдиної, цілісної спільності), яке може виступати у двох видах: або у формі людської особистості як такої, або в транснаціональній формі, що охоплює все людство в одну величезну об'єктивну реальність. Насправді ж, дійсність постає перед людиною в дилемі: світ є одним цілим чи він виступає складним диференційованим утворенням? Якщо спробувати вирішити однозначно цю дилему, то рано чи пізно ми дійдемо до проблеми [2, с.206] взаємозв'язку одичного й загального, людини й світу. Останнє взаємовідношення в сучасному знанні виступає основним питанням філософії.

Предмет філософії – загальне в системі зв'язку "людина–світ" – та спосіб досягнення знання – рефлексія (особливе) – потребують від суб'єкта (одичне) філософування великих зусиль у вирішенні подібних дилем. Проте відношення "людина–світ" є недостатнім без ще одного елемента – нації [4, с.80]. Перед нами постає "гегелівська" тріада "людина–нація–світ" як діалектична єдність "одичного–особливого–загального". Перша тріада є реальною дійсністю, у той час як друга – її теоретичною проекцією. Тому для врівноваження понять варто здійснити заміну "людина–нація–світ" на "людське–національне–загальнолюдське". У такому співвідношенні два останні поняття не можуть існувати поза індивідуальним так само, як і одне без другого. Кожна нація є тільки обмеженим і однічним розкриттям людського ідеалу. Та лише в цих обмежених і однічних здійсненнях загаль-

нолюдський ідеал є живий. Тому кожна нація саме в своєму своєрідному, оригінальному, у своїй “однобічності” й обмеженості і має вічне, загальне значення. Як живі різноманітні людські індивідууми в суспільстві, так і конкретні різноманітні нації з’єднані в людстві. Тільки через них і в них людство є можливим [8, с.15–16; 11, с.284].

Носієм загального в будь-якій нації стає кожен індивід тією мірою, якою він усвідомлює свою самоцінність і самостійність, свій суто приватний зв’язок зі світом і іншими людьми. Ось чому в найвизначніших творах культури кожної нації, що створюються її художниками, мислителями, науковцями, завжди присутній не лише суто національний, а й загальнолюдський момент – те, що набуває сенсу для особистості кожної нації. Загальнолюдське, у такому разі, не заперечує, а вперше дає про себе знати, знаходить себе у формі національного. Власне, у його рамках уперше формується те індивідуальне, унікальне, неповторне, приватне, яке потім (у конкретній ситуації) набуває гідності загальнолюдського.

Національне та загальнолюдське середовища співвідносяться як єдність особливого й загального з урахуванням широкого (макросередовища) й вузького (мікросередовища) розуміння такого відношення. Макросередовище охоплює всю систему національних і всіх інших суспільних відносин. Мікросередовище ж включає безпосереднє оточення людини, конкретні характеристики нації. Отже, об’єктивний розгляд національного й загальнолюдського вимагає обов’язкового врахування конкретно-історичного середовища, залежно від якого й виходять ті чи інші форми цих взаємопроникливих понять. Якщо в одному випадку національне може суперечити загальному, вселюдському, то в іншому – опосередковано, частково, а іноді, у певні історичні миті, значною мірою збігатися. Однак, у всякому разі, загальнолюдське, по-різному взаємодіючи з національним, по-різному знаходячи себе в ньому (або через його пряме заперечення, або через збіг із ним), є необхідною умовою співіснування людей у суспільстві.

Національне виникає й існує як відображення процесів формування й розвитку націй, являючи собою специфічні риси матеріальної й духовної культури, соціального й політичного життя, свідомості та психології народів, особливості їхнього історичного розвитку, взаємовідносин з іншими народами. Національне в широкому розумінні – сукупність явищ суспільного життя націй, а у вузькому – сукупність явищ будь-якої сфери життя, суб’єктом яких є нація [7, с.106]. Національне у філософії будь-якого народу виявляється як відображення типології світовідношень, що притаманні даному народові на тому чи іншому етапі розвитку [13, с.3]. Загальне ж виступає як сфера надіндивідуального, тотального за місцезнаходженням та таким, що володіє статусом дійсності, а також це внутрішня характеристика предметів

і явищ у вигляді їхньої форми. Загальнолюдське є об’єктивним та постійно змінюваним змістом всього світового процесу, що дає про себе знати кожен раз при конкретному результаті. Саме по загальнолюдському ми оцінюємо ступені історично-культурного розвитку, судимо про сам факт існування історії [9, с.38].

Спираючись на відчуття об’єктивного світу в собі як на сакральний комплекс почуттів, людина історично формувала норми суспільної трансцендентності, духовного життя й поведінки, що виявляються в динамічному творенні. Нормотворення людини йде від її досвіду, а законотворення – від авторитету. Посередником між досвідом та авторитетом є особлива духовна напруга – динамізм, який породжує рух, або так звану духовну культуру. А коли цей рух у суспільстві стає доцентровим, тоді й можна говорити про націотворчий процес на ґрунті загальнолюдської гідності.

Будучи суб’єктом свого життя, нація може реалізовувати свої субстанційні сили лише у формі культури, яка набуває рис своєрідного образу, отримує певне забарвлення. Національна своєрідність культури полягає, перш за все, в індивідуальному, неповторному поєднанні елементів культури, які є універсальними, загальними для всіх націй і народів, у певній організації життя суспільства, комбінації системи відносин і цінностей. Національне, яке розглядається абстрактно, відірвано, в культурі стає індивідуальним, неповторним, унікальним, але саме у своїй конкретності (у зв’язку) воно містить і відбиває в тій чи іншій формі всезагальне. Тому при вивченні національної культури недопустимі ні недооцінювання, ні переоцінювання особливостей як загальних, універсальних ознак. Унікальність, самобутність національної культури полягає ще в тій її історії, яка у знятому вигляді міститься в ній.

Історичність національної культури свідчить про те, що вона не є деяким конгломератом чи простим набором різних компонентів, а являє собою історично складену, стійку, властиву лише даній культурі систему відносин, суспільно важливих предметів, цінностей, які складають сутність її національної своєрідності. Саме ця система робить національну культуру цілісним організмом, єдиним суб’єктом свого життя, здатним до постійної підтримки й самовідтворення, будучи одночасно в живому контакті, спілкуванні з іншими культурами. Більше того, національна культура здатна не тільки відтворювати, виробляти саму себе, але й створювати елементи, яких їй не вистачає, збагачуватися у взаємозв’язку і взаємодії з культурами інших народів. Національна своєрідність певної культури виявляється лише в контексті людської культури взагалі, у зв’язку, у співвідношенні однієї національної культури з іншими культурами, з якими вона є в живому спілкуванні, у діалозі [3, с.116]. Діалог культур можна розглядати як самопізнання. Взає-

мопізнання національних культур є, разом із тим, і самопізнанням кожної з них. Кожна національна культура містить потребу в досягненні істини про себе, а для цього немає інших засобів, окрім як пізнання “своєї іншої”, тобто другої національної культури. У процесі пізнання кожна національна культура поступово, але необхідно, починає себе відшукувати в інших культурах, а їх – у собі, оскільки розбіжність передбачає єдність різних. Кожна національна культура потрібна не лише собі, але й іншій національній культурі. Національні культури взаємозацікавлені, взаємозумовлені, взаємопроникають і взаємодоповнюють одна іншу, утворюючи тим самим спадковість і безкінечність у розвитку людства взагалі й культури та філософії зокрема.

Загальнолюдське стає таким у сучасній філософії не тільки через своє звернення до спільно погоджених предикатів людських спільностей, а й через збагачення ідеєю особистого [5, с.22]. Гуманістичний підхід такої інтерпретації полягає в тому, що людина тут – мета, якій підпорядковане існування, життя спільноти. А цінності в цій системі є ключовою ланкою, яка об’єднує в спільність, перешкоджає відчуженню людини від культури. Якщо розглядати культуру як процес споглядання та усвідомлення людиною самої себе, то з допомогою ціннісно-понятійних регулятивів ця формула набуває більш завершеного вигляду. За словами Володимира Скуратівського, духовна “культура є сукупністю гуманістичних, ідейно-моральних, естетичних цінностей, що реалізуються в процесі освоєння та творення особистістю, спільнотою в локальному та світовому масштабах культурного потенціалу, духовної сфери людського–національного–загальнолюдського” [7, с.62].

Загальнолюдське характеризує не лише загальне в культурі різних народів, а насамперед соціальність людини та її буття, той соціальний зміст матеріальної та духовної діяльності, культуру, яка є сутністю людини та її життєдіяльності. Саме в культурі треба шукати джерела не лише національного на відміну від етнічного, а й загальнолюдського на відміну від національного. Увійти до загальнолюдського, обминаючи національне, неможливо. Загальнолюдське поза національним – це певна відмежована абстракція, без конкретних особливостей та ознак, пуста, внутрішньо бідна, беззмістова форма. Але й національне без загальнолюдського – всього-на-всього етнографічна екзотика, сума обрядів, звичаїв, ритуалів, що мають суто місцеве, локальне значення. Тому здорова нація, що міцно стала на ноги, стурбована не стільки відстоюванням своєї несхожості з іншими, скільки пошуком у себе та інших того загального, що може бути важливим і корисним для всіх людей незалежно від їх національного походження [9, с.17].

Аксіологічний аспект дослідження виявляється у значенні понять “національне” й “загальнолюдське” для філософії, в оцінці їх вартісної потреби

та значущості для сучасної людини як носія цих елементів. Власне, через аксіологічний, ціннісний аспект і є найбільш можливим зв’язок національного та загальнолюдського.

Проблема цінностей особливо гостро постає при утвердженні принципів нової цивілізації, вільної від антагонізмів. Цінність постає як процес та його результат об’єктивно-суб’єктивного пізнання (розуміння) світу. Об’єктивне значення характеризує саму цінність, буття цінності і ціннісність буття, а суб’єктивне значення – усвідомлення цього буття, ціннісне усвідомлення і свідомість цінності [10, с.91]. Тобто цінність виникає в результаті об’єктивного практичного взаємовідношення об’єкта й суб’єкта. Діалектика взаємопроникнення національного й загальнолюдського є складним і багатостороннім процесом, який потребує постійного вивчення, аналізу, вияснення конкретних шляхів його течії [12, с.26], і його треба розуміти як взаємодію, власне, об’єктивних і суб’єктивних значень, факторів [1, с.126].

Процес зміни співвідношення національного й загальнолюдського з погляду цінностей має свою схему. Перш за все, у конкретній спільноті існують старі цінності, які постійно оновлюються (доповнюються), а також у даній національній культурі відбувається творчість нових тією мірою, якою дозволяє прогрес нації, народності. Старі цінності перетворюються в традиції, норми, звичаї, а нові національні цінності, відповідно до рівня своєї зрілості, найчастіше такі, що отримують загальний характер (деякі зі старих цінностей теж можуть володіти статусом усезагальності). Національні цінності одночасно можуть бути загальнолюдськими цінностями й цінностями окремих народів. З іншого боку, освоєння нацією досягнень інших веде до оновлення й збагачення її власних цінностей. Відбувається процес проникнення загальнолюдського в національне (і навпаки), що дозволяє створювати такі національні цінності, які б мали загальнозначимий, загальнонаціональний, уселюдський характер.

У сучасних суперечках щодо загальнолюдських цінностей легко віднайти сліди національних проблем. По-перше, це уявлення про щось вище, ідеальне, деякий недосягнутий першобраз, який ніколи не стане реальністю. Воно йде з розуміння загального як надчуттєвої, розумової, ідеальної сутності самої людини, яку та може отримати в “царстві видимості й необхідності”. У такому разі загальнолюдські цінності – чиста ідеалізація, дещо неіснуюче й нездійсненне в сучасній дійсності. Проте воно уявляється й тлумачиться в термінах та означеннях реальних об’єктів. По-друге, це деякі спільні (загальні) для всіх історичних епох умови життєдіяльності людей і форми людського співжиття, які відображаються у всезагальних вимогах, що задають гуманістичний вектор фізичної діяльності людей. У такому тлумаченні загальнолюдське набуває реальності як завдання, потреби, а загальнолюдські

цінності – узагальнення конкретно-історичного досвіду “спільної життєдіяльності людства, хоча усвідомлення людством є притаманним не завжди й не кожному” [6, с.19].

З погляду критичного етнополітичного мислення загальнолюдські цінності – це не просто сума матеріальних і духовних вартостей усіх народів і не якийсь посередній їх поняття, а синтез вищих досягнень рук та розуму людства, квінтесенція всієї цивілізації. В економічній сфері – це товарно-грошові відносини, ринок тощо, у соціально-політичній – правова держава, парламент, право на самовизначення, суверенітет тощо, у духовній – найвидатніші досягнення культури, науки й мистецтва, у сфері моралі – закони й норми поведінки і взаємовідносини людей та народів, що були вироблені протягом тисячоліть, зокрема взаєморозуміння, милосердя, толерантність, солідарність, дружба тощо. Загальнолюдські цінності – це лише ідеальна форма тієї міри “всезагальності”, яка реально досягнута людиною на даному етапі історії. Варто відзначити, що доцільніше було б уживати термін “вселюдське”, який розкриває смисл усього індивідуального буття людей, а не тільки власного, часткового, приватного (спільно розділеного), тобто пержитого буття про яке й має дбати загальнолюдське [9, с.41].

Конкретний зміст національного й загальнолюдського (яким би він не був) в їх сучасному розумінні має задовольняти ряд вимог, які мають оптимізувати процес формування духовної культури, сприяти пошуку способів вирішення суперечностей між національним і загальнолюдським у сфері духовного життя народів, які б забезпечили процес розкриття етнодуховного потенціалу суспільства та особистості:

- 1) емпіричність, реальність існування, буттєвість потенційної значимості (як мінімум, у вигляді цінності) для кожної людини;
- 2) не розділяти, а об’єднувати людей;
- 3) знаходитися всередині загальнолюдського потоку цивілізації як необхідна її передумова [9, с.40];
- 4) усебічне врахування в роботі з формування духовної культури всього багатства, різноманітності культурного життя народів, специфіки загального й особливого в національних культурах, реальних суперечностей в їх розвитку;
- 5) повна відмова від застарілих штампів, заборон, схоластичних підходів до діалектики національного та загальнолюдського у сфері духовної творчості;
- 6) усебічне осмислення нових процесів, внесених ходом корінного перетворення суспільства в галузі взаємодії національних культур, зміцнення принципів загальнолюдського в культурно-естетичній сфері даної нації;

7) активізація етнодуховного потенціалу особистості, відкритості духу кожної національної культури гуманістичним ідеям, загальнолюдським цінностям;

8) наукове прогнозування всієї багатогранності духовного життя народів [7, с.63].

Діалектика співвідношення національних та загальнолюдських (вселюдських) цінностей виключно складна. Тому пошук істини, правди лежить не на шляхах з’ясування, яка з двох сторін діалектичної єдності має вважатися головною, пріоритетною, а на шляхах їх усебічного поєднання, пошуку балансу, а в ідеалі – гармонізації їхнього взаємовідношення.

1. Баграмов Э.А. Диалектика национального и интернационального в условиях социализма // Вопросы философии. – 1970. – №4. – С.126.
2. Гаврилів Н.В. Національне і вселюдське: проблема взаємодії // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ, 2000. – Вип.5 – Ч.1.
3. Даменіа О.Н. Культура и ее национальные формы // Вопросы философии. – 1981. – №6. – С.116.
4. Джиоев О.И. Культура–нация–личность // Вопросы философии. – 1982. – №10.
5. Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопросы философии. – 1992. – №12. – С.22.
6. Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. – 1996. – №4. – С.19.
7. Мала енциклопедія етнодержавознавства / Відп. ред. Ю.І.Римаренко. – К., 1996. – С.106.
8. Наконечний Р.А. Філософія і нація: діалектика взаємозв’язку та взаємозалежності // Проблеми філософії. – 1992. – Вип.94. – С.15–16.
9. Степин В.С., Гусейнов А.А., Межуев В.М., Толстых В.И. От классовых приоритетов к общечеловеческим ценностям // Квинтэссенция: Философский альманах, 1991. – М., 1992. – С.38.
10. Столович Л.Н. Об общечеловеческих ценностях // Вопросы философии. – 2004. – №7. – С.91.
11. Франко І. Поза межами можливого // Зібрання творів: У 50-ти т. – К., 1986. – Т.45. – С.284.
12. Ханазаров К.Х. Диалектика национального и интернационального в культуре развитого социализма // Вопросы философии. – 1982. – №12. – С.26.
13. Шевченко В.І. Проблеми національного в українській філософії // Проблеми філософії. – 1992. – Вип.94. – С.3.

This article is describing the principle of identity of thinking and life in the Ukrainian philosophy. The philosophical analysis the correlation of national and similarity is construction on the dialectal and comparison course, which focused on common and main ideas of the philosophy: human – nation – world. In theory this ideas are combination in human as national and similarity.

Key words: national, particular, human, single, common, similarity, all human's, national philosophy, national and common value etc.

Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника
код 02125266
НАУКОВА БІБЛІОТЕКА

УДК141.2

ББК87.3

ІДЕЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО У КЛАСИЧНОМУ, НЕКЛАСИЧНОМУ ТА ПОСТНЕКЛАСИЧНОМУ ТИПАХ ФІЛОСОФУВАННЯ

О.П. Турбал

Основним питанням, що розглядається в статті, є проблема розвитку ідеї трансцендентного в класичному, некласичному й постнекласичному типах філософування, взаємозв'язок типу філософування та трактування категорії трансцендентного в контексті тлумачення інших ключових філософських категорій

Ключові слова: трансцендентне, іманентне, трансценденція, трансцендентальне, метод, методологія, парадигма, тип філософування, ідея, форма, зміст, сутність, субстанція, універсум, космос, хаосмос, буття, свідомість, раціональне, ірраціональне, суб'єкт, об'єкт, абсолют, трансгресія, розвиток, діалектика.

У сучасній філософії є вельми актуальною проблема розмежування та диференціації філософських учень, концептів та положень відповідно до їх фундаментальних основ – тих способів світорозуміння, що породжують довершену специфічність підходу того чи іншого вчення до центральної філософської проблематики (питань буття, людини, можливості пізнання світу, аксіологічного та аксіоматичного виміру екзистенції світу явищ та сутностей). Сукупність таких способів, методологічних установок прийнято називати парадигмою, стилем мислення або метатеоретичним рівнем досягнення дійсності, коли певні найзагальніші постулати, погляди та ракурси розгляду питань створюють певний тип, різновид філософського знання, а відповіді на основоположні питання постулюють ту чи іншу відповідну картину світу. Сьогодні з його плуралізмом, багатоваріантністю філософських рефлексій закономірно актуалізує момент вирізнення парадигмальної належності численних філософських течій та напрямків і визначення їх місця в загальному процесі становлення людського духу, процесі складному, суперечливому та дискретному за своєю внутрішньою сутністю. І саме ідея трансцендентного, оскільки вона є притаманною практично кожному філософському вченню, може допомогти розкриттю основних закономірностей установлення філософських парадигм, що окреслює в статті проблему достатньо вагомою для детального опрацювання.

Потрібно зазначити, що проблематика даної теми є розробленою лише в окремих аспектах. Добре опрацювання в науковій літературі мають проблеми, пов'язані з конкретними філософськими напрямками та персоналіями, також існує багато праць, що стосуються проблеми парадигм, типів філософування та філософської методології. Менше напрацьованого матеріалу є з концепції трансцендентного, його сутності та категоріальних зв'язків. Але в цілому тематика співвідношення концепції трансцендентного з методологією та сутнісним розкриттям інших філософських ідей, кореляції трансцендентного з парадигмальними побудовами, роль та розвиток цієї

ідеї в контексті діалектики філософської думки є ще не достатньо розробленими. З сучасних авторів, що займаються близькою до теми проблематикою, можна назвати Можейка М., Круглова А., Штанько В., Щекалова А., Гулигу А., Бохенського В., Зотова А., Гайденко П., Добриніна В.

В історії філософії на даному етапі її розвитку прийнято виділяти три основних типи філософування: класичний, некласичний і постнекласичний, причому їх темпоральна локалізація є умовною. Провідний принцип диференціації – у сутнісному навантаженні філософських побудов. Творчість певного філософа може реалізуватися в різних типологічних формах, що дає можливість говорити про відповідні типам періоди філософського пошуку. Але умовна хронологічність усе ж установлюється, в основному, згідно з доробком засновників, потенціаторів певної масштабної новачії в розгляді тих чи інших фундаментальних проблем (М.А.Можейко). Сутність учення, яке складається з внутрішньогармонійованого комплексу ідеальних побудов, визначає його типологічну належність до парадигми, що за певних історичних умов набуває найбільшого впливу на філософську думку, але існує у вигляді тенденції або окремих виявів і до і після піку власної гегемонії. Наприклад, класичне мислення з'являється ще у творах Платона й Арістотеля, а найбільшої потужності набуває в гегелівській системі, що й досі продовжує розвиватися в межах неогегеліанства. Тож нас цікавить, які саме ідеї в якому трактуванні та співвіднесенні творять тип світобачення і, насамперед, яке місце серед них займає ідея трансцендентного.

Загалом, ідея завжди має певний інструментальний характер, задає базові тези та є орієнтиром для розгортання концепції. Але вона не існує сама по собі, а виключно в ідеальному континуумі, у сумі ідей, причому спрямованих згідно з ядром філософування – головною проблемою, найважливішим питанням історичної доби, актуалізованим з осердя потреб людського духу. Ю.В.Лоскутов зазначає: “Ключовим пунктом процесу зміни парадигм у філософії є зміна її основного питання” [7, с.156]. Так, доволі абстрактне суб'єкт-об'єктне відношення класичного філософування в некласичному й постнекласичному все більше “олюднюється”, трансформується в пріоритетний розгляд відношення людини й світу, глибинних людських інтересів та цінностей щодо дійсності, яка оточує людину. Відповідно змінюється й трактування всього ідеального комплексу, кожної ідеї. Вони набувають нового змісту й взаємовідношення.

Ідея трансцендентного в цьому плані дуже показова щодо кардинальних зрушень у світоглядних налаштуваннях, так як вона масштабно проектується на всі інші провідні ідеальні побудови філософського вчення (буття, свідомість, субстанція та ін). Трансцендентні засновки та висновки видозмінюються в онтології, гносеології, антропології, до того ж ідея транс-

цендентного об'єднує ці філософські зрізи, віддзеркалюючи в єдиному образі сутнісний каркас учення. З цієї, характерної для знань про трансцендентне властивості зближувати проблематичні поля починається одна з диференціальних ознак щодо типу філософування. Принциповий поділ філософії на онтологію, гносеологію, антропологію, соціальну філософію, що яскраво виявлений у класичному типі, у некласиці знімається через дотичність аспектного розгляду світу; тут проблеми розглядаються комплексно: буття не може трактуватися окремо від свідомості, а людина – поза буттєвими рамками. Постнекласичний тип мислення взагалі доводить таку тенденцію до крайньої межі. Її “ad marginem” позадемаркативне. Сучасна філософія повністю стирає межі проблематичних зон, які в класичному типі мислення могли переступатися лише тоді, коли мова йшла про тлумачення ідей, що вільно проектувалися на всі царини філософського знання, ідей на зразок ідеї трансцендентного; прикладом може служити розуміння трансцендентного і трансценденталій як надкатегоріальних характеристик буття, що притаманно філософії Арістотеля та середньовічній схоластиці. Таким чином, те, що в класиці було лише тенденцією, у процесі розвитку філософії стає визначальним чинником світобачення.

Відносно власної предметної сфери типи філософування також різняться. Класичний підхід бачить світ цілісною єдністю, яка, будучи відкритою для когнітивних можливостей людини, результується через них, даючи об'єктивовані знання. Світ виступає як щось, об'єднане певним *ratio*, має внутрішню логіку, розкриття якої уможливорює об'єктивне пізнання. Таким єдиним розумом, Логосом, з погляду трансцендентного, є Бог-творець християнської філософії або, наприклад, Абсолютний дух у Гегеля. Так об'єктивована сфера трансцендентного творить єдність світу в класиці, виводячи принцип тотожності акту й потенції, задуму й вияву. Некласична ж філософія виступає з критикою такого підходу й заперечує можливість єдиного й безвідносного тлумачення дійсності за лінійною дедуктивною схемою, яка спирається на єдину раціональність дійсності, що потребує лише розкриття. У некласичній філософії на передній план виступає онтологічно задана та іманентна релятивність предмета пізнання (М.А.Можейко). Це відбувається за рахунок перенесення трансцендентних якостей з об'єкта на суб'єкт. Наприклад, Ж.-П.Сартр у своїй праці “Трансцендентність Еґо” (1934) прагне виокремити сферу “власне свідомості” як трансцендентальної свободи, опису уявлень – як засобу відриву свідомості від рефлекторних конструкцій “Я” з їх якостями й системами. Такий підхід забезпечує повну відносність трактування дійсності для суб'єкта пізнання [3, с.464]. Постнекласична традиція проводить принцип “розрізнення” як єдиний можливий у застосуванні до предмета філософії, підкреслюючи багатоваріантність самого

буття, тим самим відмовляючись від універсальності його законів. Мішель Фуко говорить про неможливість аналізувати й об'єктивно передавати зміст дійсності як місця, “...де формується або розпадається й витирається одночасно артикульована й лакуарна багатоманітність переплетених об'єктів” [12, с.49]. Нового тут досягається завдяки трансгресії – подоланню нездоланного бар'єру, виходу за межі даної системи відліку, тобто трансцендентування в межах самої предметної сфери, яка виступає не як статична сукупність предметів, а у вигляді процесу розкодування різних аспектів дійсності. Таким чином, можна говорити про те, що у сфері власної предметності класичний, некласичний і постнекласичний типи філософування користуються різними способами трансценденції: об'єктивним, суб'єкт-об'єктивним і процесуальним. Відповідно до предметної сфери парадигмальні аберації перетворюють і сферу сенсу предметності, тобто внутрішньої логіки об'єктивного світу. Логоцентризм класичного мислення, що постулює філософські побудови на основі визнання трансцендентних основ буття, піддається критиці в некласичних ученнях за свою метафізичність, а в посткласиці ідея Логосу взагалі відкидається як нежиттєздатна з погляду хаотичності буття (логотомія). Панраціональність класичної філософії спочатку діалектично заперечується некласичним ірраціоналізмом, а потім потверджується в постмодерні легітимацією всіх видів мови та раціональності як засобів трансцендентування в трансцендентну, імпліцитно неупорядковану дійсність.

Як бачимо, зміни в загальному підході до трансцендентності або іманентності сфери філософського аналізу відповідають парадигмальним змінам узагалі й мають діалектичний характер відносно розвитку філософського мислення та методологічних установок. Показовим для цього є процес переосмислення категоріальної пари “суб'єкт-об'єкт” та їх трактування в сенсі трансцендентного. Класичне мислення жорстко розмежує об'єкт і суб'єкт, виводячи примат об'єкту, його визначну активність щодо суб'єкта пізнавального процесу. Традиційний античний космоцентризм установлює для суб'єкта місце спостерігача й фіксатора закономірностей об'єктивного світу. Світ, що збудований на трансцендентних основах, лише відкривається суб'єктові в тому чи іншому аспекті і в найсуттєвішій своїй есенції для пізнання неможливий. Це спостерігається і в схоластичному вченні, вченні про подвійну істину, абсолютній трансцендентності духу гегелівської концепції. Об'єкт постає діючим активним чинником пізнання самого себе аж до межі чистої ірраціональної ілюмінативності. Але вже в рамках класичного мислення зароджується нова парадигма цієї категоріальної пари. Ще в тлумаченні пізнавального процесу Рене Декартом виникає ідея про важливість урахування самої природи суб'єкта в його зіткненні з об'єктивною даністю. Картезіанська теорія “природного світла”, як необхідного чинника для пізнання,

вводить усередину суб'єкта, його свідомість трансцендентний початок, по суті властивий і об'єкту. Природне світло діє на людину через її "Я", укладаючи в неї істини, які не є отриманими від зовнішніх об'єктів. Тут Декарт випереджає Канта у потвердженні існування апіорних знань. Але саме Кант у його коперніканському перевороті закладає фундамент майбутнього неklasичного й постнеklasичного трактувань суб'єкт-об'єктної взаємодії. У Канта вже суб'єкт має визначальну активність щодо об'єкта; свідомість, володіючи трансцендентними, по суті, апіорними поняттями, творчо опрацьовує іманентно даний світ речей як явищ, але зупиняється перед трансцендентною сутністю речей у собі. Тут ще немає зняття жорсткої опозиції суб'єкта й об'єкта, але виводиться єдина для них трансцендентна основа й сам об'єкт постає певним чином творінням свідомого суб'єкта, що ускладнює їх чітку дихотомію. Дана тенденція була підтримана й розвинута в неklasичній філософії. Та й у ній остаточно опозиція не була знята. Наприклад, у феноменології Гуссерля суб'єкт продовжує бути спрямованим на об'єкт завдяки інтенціональності свідомості, а в марксизмі об'єкт, що розуміється у формі практики, протистоїть суб'єкту, який діє та пізнає. Опозиція остаточно знімається лише в постнеklasичній парадигмі. Тут існує ідея "смерті суб'єкта". У світі, що є хаотичним і динамічним процесом існування, об'єкт не може бути виділеним у чистому вигляді, а суб'єкт не лишається тим самим. Усе є настільки швидкоплинним, що немає сенсу виділяти ту чи іншу ланку єдиної даності, чистої трансценденції, в яку трансгресує свідомість у процесі пізнання. Постмодерністи висунули тезу про кризу суб'єкта, що виникла так само, як і криза об'єкта в результаті загальної зміни парадигмальних установок при переході від неklasичного стилю мислення до постнеklasичного. Об'єктивною причиною цього є загальна криза західної цивілізації, в якій суб'єкт поступово втрачає індивідуальність, відчужується від самого себе. Неklasична суб'єктивістська філософія не дала людині реальної змоги перетворити власне життя, тому й потрібно будувати філософію, як це проголосив Жиль Делез ще в 1953 р. в книзі "Емпіризм і суб'єктивність": "... як теорію того, що ми робимо, а не як теорію того, що є" [6, с.700]. У такому сенсі людина має можливість відступити від стандартів раніше народжених сенсів, умовностей об'єктивного й суб'єктивного і, поринувши в повну трансценденцію універсуму, відшукати себе в цьому живому процесі. Таким чином, суб'єкт-об'єктне відношення пройшло повне переосмислення у філософії західного суспільства – від трансцендентного об'єктивізму до безвідносної трансцендентності буття людини. Це вже не трансценденція як сутність класичного буття і не трансцендентність екзистенції суб'єкта в неklasичній парадигмі; у даному ракурсі саме існування людини стає трансцендентним процесом, в якому суб'єкт і об'єкт не тільки не можна

розділити, але й навіть виявити як такі. У даному аспекті розгляду ідея трансцендентного спрацьовує як основний чинник координації пізнання. Вона формулює межі відомого та невідомого, можливого до осягнення й неможливого, вказує на сферу пошуку й на самого дослідника, окреслюючи відносно свого тлумачення "ідеальний профіль" світу та людини в ньому, де ставлення до межі трансцендентного та іманентного чітко зумовлює тип філософського мислення.

Важливими ланками світоглядної парадигми завжди були ідеї буття, людини в ньому та суспільства. Розробка ідеальних комплексів, що входять в онтологію, антропологію й соціальну філософію, є одним із провідних чинників формування типу філософського світогляду. Тут також є зворотний зв'язок між філософськими тезами окремих царин і орієнтуючим впливом парадигми в цілому. Тож, звичайно, є потреба детальніше показати процес становлення даних сфер філософського знання співвідносно з типом філософування, в якому вони розвивалися.

Онтологію класичного мислення можна охарактеризувати як традиційну, натурфілософську онтологію. Вона побудована на сприйнятті буття як категорії, що фіксує основу існування. Класичне буття – цілісне, істинне, об'єктивне [9, с.139]. Від античності можна спостерігати дуальність у сприйнятті буття. Платон розділяє його на істинне й неістинне у вченні про ідеї. Саме ідеальне буття є буттям реальним, світ природний, речовий – лише слабке віддзеркалення. Приблизно такого ж погляду дотримувалися християнські теологи та філософи. Істинним буттям вважалося трансцендентне буття Бога, усе інше було тимчасовим проявом його творчої суті. Близьку позицію займає і Гегель: трансцендентна есенція буття – Абсолютний дух, що в процесі самопізнання переходить ряд форм і повертається до попереднього трансцендентного стану. Важливою рисою такого підходу є визнання об'єктивної трансцендентної сутності буття. Неklasична філософія з її акцентом на суб'єкті та його існуванні переосмислює такий підхід: буття перетворюється на філософську ілюзію, породжену свідомістю людини, що є у світі, свідомістю, яка й характеризує за допомогою даної категорії власне існування, рефлексивно відмінне від неї самої. Буття тепер сприймається як зовнішнє, невловиме людиною в його пізнанні, ілюзорне по суті. Його трансцендентність аргументується релятивністю бачення буття, онтологічною відносністю. Серед неklasичних мислителів ствердженням значущості цієї категорії відрізняється Мартін Гайдеггер. Він уводить поняття буття як чогось, відмінного від існування, буття як розкриття присутності, тобто конкретної єдності речей та людини (с-к 140). Буття як таке Гайдеггер уважав трансцендентним, невловимим для людини, воно може сприйматися лише як буття-тут (Dasein) – фактично визначена присутність людини у світі. Це

значить, що “тут-буття ніколи не є, не існує “цілком”, його буття – справа майбутнього, воно тільки ще повинне здійснитися. Причому ця справа “доручена” самому тут-буттю: “Питання екзистенції є онтичною “справою” тут-буття” [13, с. 12]. У такому тлумаченні буття існує, але лише співвідносно з екзистенцією свідомості і в конкретних її виявах. Таким чином, воно релятивується щодо свідомості конкретної людини та її трансцендентної сутності.

Постнекласичний світогляд інтерпретує буття, деабсолютизуючи його й звертаючись до альтернативних категорій, що його заміщують (напр.: Ніщо, Розрізнення). Постнекласичне буття вже не може бути навіть умовно, релятивно цілісним відносно підходу до нього свідомості, як це є в некласичному філософському погляді. Традиційний Космос, таким чином, через абсолютну релятивацію й зникнення об’єкта та суб’єкта перетворюється в постмодерністський Хаосмос, живу й постійно змінювану даність життя людини, де вже не існує й не може існувати чітких категоріальних меж між буттям людини, її свідомістю й нею самою. Такий трансцендентний по суті порядок речей діалектично відповідає трансцендентному істинному буттю класичного світогляду, з тією різницею, що це уже не божественне буття як сутність усіх речей, а трансценденція вільної від усіляких меж свідомості індивіда. Виявлятися ж таке буття може, згідно з посткласичною парадигмою, лише як зафіксована в тексті істина певного свідомісного моменту. Поль Рікер пише: “Питання про істину не є чимось більшим, ніж питання про метод, але питання про прояв буття для буття, чие існування полягає у розумінні буття” [10, с. 13]. Іншими словами, буття стає “буттям у тексті”, випадком із певної конкретної екзистенції автора.

Тож, як ми можемо бачити з вищевикресленого, розвиток філософської думки, самого філософування, методологічного та сутнісного підґрунтя філософії діалектично розвивається в напрямку до людини, реальної живої істоти, існування якої далеке від абстрактного. І весь шлях філософської думки промовляє про постійну гуманізацію філософії, чи, так би мовити, антропологізацію її. З цього погляду цікаво, як розвивалися уявлення про людину і які новації приносили в антропологію зміни парадигм філософування. Класична парадигма людської сутності від першопочатків філософського знання та й узагалі світоглядних установок (міфологічних, релігійних) виділяла людську істоту як таку, що здатна мислити, пізнавати, творити. Релігійна філософія наділяє людину душею – трансцендентною сутністю, що створена Богом та наділена частиною його об’єктивно трансцендентних якостей (свобода волі, здатність до пізнання й творчості, вічність, істинність). Філософський ідеалізм класики також наголошує на пізнавальній якості людини як найсуттєвішій. Цей когнітивізм в антропології віками пітримувався ідеєю цінності пізнання, його доконечної необхідності, суттєвої телеологічності. Самопізнання лю-

диною власних трансцендентних глибин, пов’язаних із сутністю буття, уявляючись основною метою існування людини, якщо говорити про християнський класичний трансценденталізм; пізнання заради морального зростання було основою антропології Канта; самопізнання Абсолютного духу через поетапну його еманацию (природа–людина–філософія) – центральна позиція ідеалізму Гегеля. Однак когнітивізм і телеологізм класичної антропології були поставлені під сумнів у некласичній парадигмі. Такі некласичні школи, як “філософія життя”, школа психоаналізу, екзистенціалізм, звинувачували класичну філософію в статичності, нежиттєздатності, незаангажованості реальним життям людей та зараціоналізованості, яка не враховувала багатьох площин людського життя. Вони почали включати у свої антропологічні концепції факторіальність соціальну та індивідуально-екзистенційну. Ці школи відкидали диктат розуму й трансцендентної сутності об’єктивного світу та виявляли схильність до ірраціоналізму, суб’єктивної трансцендентності, трансцендентності буття людини конкретної, індивідуальної, а не типологічної. Ставляться проблеми смерті, хвороби, страху, тобто нагальні для людського життя питання. Монолітність класичного уявлення про людину як певну цілісність порушується віднайденням у її психічних структурах не тільки свідомісних компонентів, але й несвідомого. Людина вперше реально отримує поняття про власну трансцендентну глибину, породжену не онтологічним трансцендентним початком, а внутрішньою безмежністю її власного світу, несхожого на світ інших людей.

У постнекласичній парадигмі цей погляд на людину набирає ще більшого масштабу. За “смертю об’єкта”, “смертю Бога” відбувається “смерть суб’єкта”, “смерть автора” – концепції, що породжують світ безмежної трансценденції і внутрішньої свободи, вираз якої не залежить від мови, логіки думки та способу її вияву, маючи внутрішньою інтенцією нецілеспрямований і необмежений суто раціональними рамками самовираз кожної миті життя. Тут ми знову спостерігаємо діалектику розвитку антропологічних ідей. Свобода, самопізнання, трансценденція в глибини сутності світу притаманні прагненням людини в класичній, некласичній і постнекласичній філософії. Але кожен крок розвитку філософії сповнює вираз цих прагнень новим змістом. Усі основоположні ідеї філософського вчення видозмінюються щодо типу філософування, але основна спрямованість – антропологічна за сутністю логіка розвитку – залишається єдиною.

Виходячи з наведених у статті аргументів, можна підкреслити, що становлення та розвиток нових парадигм і типів філософування відбувається закономірним діалектичним шляхом з причини зміни історичних умов існування людини та постійного перегляду раніше заданих філософських констант у нових аспектах та ракурсах. Усі царини філософських знань та

основні ідеї також переформулюються, доповнюються новим змістом та набувають нових значень для людської рефлексії. Однією з ключових ідей, що є маркерною щодо зміни парадигмальних установок, є ідея трансцендентного. У площині цієї ідеї сходяться площини всіх інших ідеальних побудов, що веде до сильного їх взаємовпливу в ідеальному континуумі, а також помітна очевидна кореляція ідей із типом парадигми, у рамках якої ці ідеї існують у внутрішньогармонійному комплексі.

1. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: Учебник. – СПб.: Пневма, 2001. – 604 с.
2. Бряник Н.В. Введение в современную теорию познания: Учебное пособие. – М.: Академический Проект, 2003. – 288 с.
3. Волинка Г.І., Гусев В.І., Огородник І.В., Федів Ю.В. Вступ до філософії. Історико-філософська пропедевтика: Підручник / За ред. Г.І.Волинка. – К.: Вища школа, 1999. – 624 с.
4. Гегель Г. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. – М.: Мысль, 1977. – Т.3. Философия духа (§553–577. Абсолютный дух). – С.382–408.
5. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. – М.: Рольф, 2001. – 416 с.
6. Зотов А.Ф. Современная западная философия: Учебник. – М.: Высшая школа, 2001. – 784 с.
7. Лоскутов Ю.В. Современная философия: на пути к постнеклассической парадигме // Человек и общество: на рубеже тысячелетий. – Воронеж: ВГПУ, 2001. – Вып.9–10.
8. Можейко М.А. Классика–Неклассика–Постнеклассика // История философии. Энциклопедия. http://velikanov.ru/default_ru.asp
9. Новейший философский словарь / Сост. А.А.Грицанов. – 2-е изд., перераб. и доп. – Минск: Интерпрессервис, 2002. – 1280 с.
10. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. – 624 с.
11. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: панорама сучасної науки. – К.: Основи, 1998. – 669 с.
12. Фуко М. Археология знания. – К.: Ника-Центр, 1996. – 208 с.
13. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.

By a basic question, which is examined in the article there is the problem of development of idea of transcendent in classic, nonclassical and postnonclassical types of philosophizing, intercommunication of type of philosophizing and interpretation of category of transcendent in the context of understanding other key philosophical categories.

Key words: transcendent, imanenine, transtsendentsiya, transtsendentalne, method, methodology, paradigm, type of philosophizing, idea, form, maintenance, essence, substance, universum, space, haosmos, boutya, consciousness, is rational, irrational, subject, object, the absolute, transgression, development, dialectics.

КАТЕГОРІЇ “РОЗСУДОК” І “РОЗУМ” У ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ДОБИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ І ВІДРОДЖЕННЯ

У статті розглядаються думки деяких представників західноєвропейської філософії доби середніх віків та Відродження (Діонісія Ареопагіта, Григорія Нисського, Ісаака Сіріна, Іоанна Скотта Еріугени, Майстера Екхарта, Ніколи Кузанського, Джордано Бруно) стосовно розпізнання розсудку і розуму. Звертається увага на своєрідність підходу в зазначений період до визначення та застосування цих категорій, що пов'язане з обґрунтуванням адекватних способів осягання Абсолюту.

Ключові слова: розсудок, розум, ум, інтелект, містика, апофатизм, істина.

Проблема розсудку і розуму є наскрізною в історії світової та вітчизняної філософії, оскільки розпізнання всередині самого мислення його різних рівнів, вимірів, способів реалізації виявляється необхідним для акцентуації адекватного пізнання істинносушого. Способи розпізнання розсудку і розуму так чи інакше залежать від світоглядної парадигми, яка панує в ту чи іншу історико-культурну добу, або від тієї чи іншої інтенції розуму. В.С.Біблер виділяє в європейській історії чотири таких інтенції, або *форми розуміння: античний розум* (орієнтований на актуалізацію ейдосу, внутрішньої форми безконечно можливого буття); *середньовічний розум* (орієнтований на актуалізацію причетності речей і буття до всезагального абсолютного суб'єкта, на розуміння предметів як продовження визначень суб'єкта-Майстра); *розум Нового часу* (орієнтований на пізнання речей, як вони є самі по собі); розум, що визріває у ХХ ст. – *розум діалогічний* [1, с.14–15].

Метою даної статті є розгляд поглядів деяких філософів доби середніх віків та Відродження (Діонісія Ареопагіта, Григорія Нисського, Ісаака Сіріна, Іоанна Скотта Еріугени, Майстера Екхарта, Ніколи Кузанського, Джордано Бруно) стосовно розпізнання розсудку і розуму, або нижчої та вищої здатності нашого мислення. У межах античної філософії ми знаходимо розрізнення “розсудку” (dianoia) і “розуму”, “ума” (nous) у Платона, Арістотеля, Плотіна. У середньовічній філософії, зокрема у давньоцерковній містиці, у своєрідній формі присутня інтуїція такого розпізнання насамперед у зв'язку з дослідженням можливості осягання Абсолюту.

У містичному богослов'ї апофатизм дає можливість звільнитись від понять, властивих нашому мисленню, щоб, використовуючи їх як точки опори, підніматись від них до споглядання тієї реальності, яка не вміщується в жоден тварний ум. У трактаті “Божественні імена” Діонісія Ареопагіта читаємо: “за здорового міркування можна зрозуміти, що літери, склади, словосполучення, писемність служать для позначення чуттєво сприйманої дійсності; коли ж душа наша завдяки розсудковій діяльності досягає сфери

умоосяжного, то чуттєво сприймане, з усім тим, що йому притаманне, стає зайвим – так само, як і здібності нашого розуму стають зайвими для душі, коли вона, ставши богоподібною, у нестримному пориванні прямує до неосяжного єднання променів неприступного Світла” [4, с.42–43]. Бог за сутністю своєю є неосяжним і перевершує можливості пізнання “будь-якого розуму й ума”, але водночас саме Бог – “податель розуму, ума, мудрості”. У “Божественних іменах” немає чіткої дистинкції “ума” і “розуму”, але для Діонісія Ареопагіта істотним є інше: вважаючи, що надприродне є доступним чуттєвому досвіду і вподібнюючи божественне людському, ми бажаємо його сприймати відповідно до наших понять, спокушаючись при цьому гадкою, ніби через явища осягаємо божественний та неосяжний розум. “Однак варто пам’ятати, що ум наш здатний злетіти думкою до споглядання умоосяжного, хоча образ єднання, яким єство ума людського сполучається з потойбічним, лишається поза межами нашого розуміння. Тому про Божественне необхідно й мислити відповідно, а не як звичайно” [4, с.68]. Отже, споглядання умоосяжного є шлях до Божественного, але в такому спогляданні воно ще не є даним. Лише в неосяжному над-умному екстазі розкривається Абсолютне, коли ум поступово відмовляється від усього суцього і врешті-решт виходить із себе самого і “надмислимим єднанням з’єднується з пресвітлим сянням, і ось тоді, у неосяжній безодні Премудрості, він і досягає просвітлення” [4, с.69]. Але водночас дослідження всього суцього так чи інакше є наближенням до пізнання Премудрості. На думку Діонісія Ареопагіта, для того, щоб відчути глибину неосяжності Абсолюту, необхідна зосереджена праця, так би мовити, “раціонального гнозису”, для якого єднання з неосяжним неможливе, але який розчищає шлях до “гнозису” містичного.

Подібні ідеї зустрічаються й у Григорія Нисського: “залишивши все видиме – не тільки те, що сприймає почуття, але й що бачить, здається, розум, – (ум) невпинно йде до більш внутрішнього, доки допитливість розуму не проникне в незриме й неосяжне”. Тут відчувається присутність інтуїції розпізнання “розуму” й ума: ум веде розум за межі будь-якого розуміння до неосяжного, користуючись його допитливістю й водночас залишаючи за порогом поняття та ноуменальні споглядання розуму. Залишаючи все видиме, ум не залишає розум з усім видимим. Для осягання неосяжного потрібно, щоб “ум зайшов за розум”, але зберіг у собі його інтенцію, його “допитливість” [11, с.381], оскільки “Божественне безумство перебільшує людську мудрість” (1 Кор. 1,25).

Занурення ума в “світлозарну темряву невідання-відання” є моментом “спекулятивного екстазу”, коли ум виходить із свого єства, “із себе самого” і перебуває в стані “несамовитості”. “Тут нехай замовкнуть усякі

пуста, усяка мова, нехай замовкне й серце, цей хранитель помислів, і ум, цей кормчий почуттів, і думка, ця швидкоширяюча та безсоромна птаха, і нехай припиняться всякі їхні хитрування” (Ісаак Сірін) [11, с. 384].

Згідно з ученням Іоанна Скотта Еріугени, здібності людської душі відповідають ієрархії частин природи. Суто божественній, першій частині природи відповідає позачуттєвий розум, що виник з неї (intellectus), другій частині – розсудок (ratio), а третій – внутрішнє почуття. Пізнання починається і діяльності зовнішніх почуттів і переходить до внутрішнього почуття. Розсудок пізнає вже не речі, а їх безтілесні прототипи в божественному умі – Логосі. Розум спрямований на вищу, першу божественну природу, яка, проте, є неосяжною. Пізнання через розум наближує людину до ангелів, розсудкова ж діяльність (розмірковування) притаманна їй саме як людині [12, с.119–120].

У “Провідах та міркуваннях” Мейстера Екхарта можна зустріти прістотелівське розпізнання активного та пасивного розуму, хоча в цілому вчення Екхарта протистоїть схоластичній традиції, яка прагнула догмати церкви перекласти сприйнятливою для розуму мовою. “Зрозсуудлені” одкровення того, що не піддається пізнанню “звичайним шляхом”, для містика уявляються перешкодою на шляху до єднання з неосяжним, з Абсолютом.

Мейстер Екхарт стверджує, що людина володіє дійсним, страждальним і можливим розумом. “Перший завжди готовий будь-яким чином діяти в Йогові й у творенні, на честь і славу Бога. Це його сфера, і зветься він дійсним. Там же, де діючим є Бог, повинен перебувати дух у пасивному стані. “Можливий” же розум звернений і на те, і на інше, так що дія Бога і пасивність духу є тут можливими. В одному дух виступає як діяльний, коли його дія звернена на нього самого; в другому – пасивний, коли дія належить Богові” [13, с. 79]. А далі йдеться про те, що дійсний розум звільняє, так би мовити, образи від зовнішніх речей, скидає з них речовину і все випадкове й такими переводить їх у пасивний розум, в якому породжує одухотворені образи. І тоді пасивний розум стає вагітним від дійсного, пізнає в собі речі, проте усвідомлювати ці речі він може лише через те, що дійсний розум знову й знову випромінює їх йому. Коли людина змушує до мовчання свій дійсний розум, Бог бере на себе “виконання справи”, породжуючи себе самого в пасивному розумі. У людському дійсному розумі образи можуть лише наступати один за одним. Коли ж на цьому місці Бог, то він породжує в пасивному розумі всю багатоманітність образів одразу, в одну мить як “здійснення часів”.

“Предметом і змістом розуму буває сутність, а не щось випадкове, але чиста сутність!” [13, с.84]. Розум не міркує про речі, доки не знайде їх основи та сутності в істинному пізнанні. Але ніколи в цьому житті розум не знаходить спокою, щоб здобути його зануренням у чисту сутність, оскільки

істинна основа для розуму прихована і є потаємною. Тільки сутність може дати розумові задоволення, але Бог віддаляє крок за кроком її від нього, щоб розум “зберігав своє завзяття”, був захоплений і надалі прагненням володіти нескінченним благом, не заспокоювався на якійсь речі, але все глибше відчував би знемогу за вищим.

Що є характерним: містик Екхарт, як і автор “Божественних імен”, не вважає повне зречення розуму, розумного осягання необхідним для набуття над-розумного єднання з неосяжним Божеством. Розум просто не повинен заспокоюватись, зупинятися на чомусь одному, і, якщо він буде зберігати своє завзяття, свою знемогу за вищим і буде здатним витримувати таку несамовиту напругу, тоді відкривається шлях до істинних внутрішніх переживань, розчищається дорога до тієї “внутрішньої тиші”, яка вже і є власне *містичним* станом душі.

Мейстер Екхарт виділяє шість сил душі – нижчі та вищі. До вищих належать: здатність, що зберігає (*memoria*), яка подібна Отцю в Трійці; розум (*intellectus*), що подібний до Сина; воля (*voluntas*), що подібна до Духа Святого. А де ж розсудок? Його Екхарт відносить до нижчих сил душі, які розташовуються наступним чином: “дар розпізнання” (*rationale*); “сила гнівлива”; третя сила йменується “бажанням”. Якщо ж ми бажаємо обновилися в духові, тоді кожна з шести сил душі повинна надіти кільце (обручку), позолочене золотом Божої любові. Якщо *розум* носить золоте кільце “Пізнання”, то “дар розпізнання”, розсудок – “Просвітництво”. Розум – це пізнання Бога в містичній напрузі до надрозумного. “Дар розпізнання” має справу з пізнанням речей світу цього, і знак “Просвітництво” означає, за Екхартом, що “розуміння твоє, поза часом, в усі часи просвіщається світлом Господнім” [13, с. 148].

Ось що значить дар “містичного” передбачення: з глибин XIV століття ніби побачити цілу епоху “мислячого розсудку” – епоху Просвітництва, де розум буде шукати, на жаль, не “просвіщення світлом Господнім”, а само-впевнено розташує себе в осередді суцього, і все навколо буде вважатись виправданим “світлом” цього – “центропупствуючого” – розуму, усе буде мати право на існування “в межах тільки розуму”. Цей розум буде не “просвіщатись”, а “просвіщати” – віщати від імені й за дорученням одвічних та непорушних законів, від імені самого ества, природи! Адже не випадково просвітницький розум не знає розпізнання розсудку та розуму: розум, вироджуючись в розсудок, страждає на амнезію, не пам’ятає і не бажає пам’ятати про своє первородство. Предметом його теоретичних турбот стане співвідношення чуттєвого (емпіричного) та раціонального, що, у свою чергу, – лише рефлекс його практичних турбот: нав’язати *своє* світу й перевлаштувати “нерозумний” порядок речей...

Повернемося до Мейстера Екхарта. Він уважає, що душа має природну схильність до тварного буття, усі її дії започатковуються в образах кінцевих речей. Ці дії в *кінцевому* є “справою буденного розсудку. Хоча діяльність його й бере свій початок у вищій сфері думки, вона починається з образу розуму, який за змістом визначається образом уяви, але істотно – тим найвищим, Богоспоглядаючим прообразом, яким душа так збагачується, що стає здатною осягнути правду всіх речей. До цієї діяльності ума прямує одразу ж воля, яка є нічим іншим, як потягом почуттів. І таким чином, звичайний розсудок сприймає речі як щось дійсне, а воля – як добро! Отже, речі (щодо розсудку – *В.В.*) мають предметом своєї діяльності самих себе. Тому вони далеко не досягають Бога” [13, с. 163]. Яким би чином буденний розсудок не тримався образів кінцевого, речового, насправді він бере початок свій від вищої сфери думки, від розуму. Розсудок починається з образу розуму, але *не знає* цього й знати не бажає. А образ розуму впливає з першообразу, який “переноситься” силою уяви. Коли розсудок впевнено осягає природу речей, вважаючи їх дійсним світом, він лише самому собі дописує “успіхи” своєї багатогранної активності. Розсудок воістину не відає, що творить, так само, як не відає він того, чому (або кому) забов’язаний він усім тим, що має “за душею”, чия могутність він використовує, завдяки чому збагачується настільки, що є здатним до дійсного осягання.

Ось чому, і це є принциповим, і можливе сходження від розсудку до вищих форм розуміння, які вже *із самого початку* містяться в розсудкові. Це не розсудок сходить до розуму, а *від нього сходять*, використовуючи як “підставку” для сходження... Власне, це розум, долаючи самого себе в розсудку, повертається через сходження до самого себе. Розсудок сам по собі – це своєрідне переродження розуму, його сходження вниз, інволюція.

Тепер перейдемо до розгляду поглядів представника ренесансної філософії **Ніколи Кузанського**, в якій міститься найбільш розроблена *концепція* розсудку й розуму в усій докантивській філософії. За Кузанським, людина “складається” з почуттів, інтелекту та посередника-розсудку. Інтелект не занурений в часове та речовинне, будучи абсолютно вільним від них, почуття ж цілком залежать від світу. Н.Кузанський пише: “розсудок стосовно інтелекту ніби на горизонті, а стосовно почуття – у зеніті, так що в ньому збігається те, що нижче, і те, що вище від часу” [6, с. 159]. Завдяки причетності до інтелектуальної природи розсудок зберігає певні закони, за допомогою яких він керує пориваннями пристрастей, вгамовує їх і приводить до рівноваги. Якщо почуття підкоряються розсудкові, то насамперед розсудок має підкоритись інтелектові. Бог є форма розуму, розум – форма душі, душа – форма тіла. Розсудок, у такому разі, – осереддя, через яке “сходить у тіло розумне коріння” [5, с. 200]. Розсудок користується почуттям як знаряддям

розпізнання чуттєвих речей. Розсудок – це певним чином “точність почуття” [5, с.211]. Проте слабкість розсудку полягає в тому, що він не може мислити про збігання протилежностей. Н.Кузанський зазначає: “Сила простої розумної природи є такою великою, що охоплює собою речі, які розсудок розділяє на протилежні” [5, с.211]. Тільки розум по той бік розсудку “згортає протилежності”. Розсудок усе прагне звести до єдиного принципу, але принцип цей – уникання збігів суперечливого.

Нікола Кузанський не просто протиставляє розсудок і розум (інтелект, ум) і не просто вказує на їх взаємозв’язок – його концепція глибше, ніж оці прості констатації. Інтелект як вище міститься в нижчому, проникає в нижчі здібності. У почутті інтелект є почуттям, в уяві – уява, у розсудковій – розсудок. “Єдність інтелекту сходиться тим самим в інакшість (рос. “инаковость”) розсудку, єдність розсудку – в інакшість уяви, єдність уяви – в інакшість почуття. Щоб краще збагнути, зрозумій це сходження догори згорнутим зі сходженням вниз” [5, с.267]. Отже, з’являється ще один персонаж – уява (фантазія), яка міститься, за Кузанцем, між чуттєвістю та розсудком. Таке ж “розташування” уяви ми знаходимо і в Канта, який, на відміну від Кузанського, акцентує спонтанність, самодіяльність уяви, та й розсудок у Канта активно конструє предмет пізнання.

Сама собі зрозумілість раціонального (розсудкового) смислу, за Н.Кузанським, пов’язана зі сходженням інтелекту. “Інтелект у нас – ніби сім’я духовного вогню, розташована в раціональній природі, що спалахує, як у матерії” [5, с.268]. Розсудок як сфера “ratio” виникає та існує “в тіні інтелекту”. Інтелектуальна природа має свої нескінченні ступені нижче божественної. Інтелект міститься в розсудку, як щось, розташоване в своєму вмістилищі, ніби свіча в кімнаті, яка освітлює і кімнату, і всі стіни [7, с.85].

Здатність іменування походить від розсудку як діяльності, що розпізнає, проте неіменоване, безконечне, де збігаються всі протилежності, – за межовою для розсудку. Світло віри просвітлює інтелект, щоб він був здатний піднятися над будь-якою розсудковістю до досягнення істини. “Ведений цим світлом і віруючи, що він може досягнути істини, якої не в змозі досягнути за допомогою розсудку, цього ніби свого знаряддя, ум в якомусь богонатхненному пориванні залишає свою неміч і сліпоту, заради яких спирався на посох розсудку, і переконається, що, укріплений словом віри, сам може рухатись в нехибній надії досягнути обітовань своєї міцної віри, до оволодіння якими він прямує дорогою любові” [8, с. 334]. Отже, розсудок певною мірою є “неміч”, “сліпота” розуму. Розсудок є знаряддям, “посохом” розуму, а для досягнення вищих істин розум змушений відмовитись від його послуг.

За Кузанцем, розсудок “рухається навколо речей, що опиняються під відчуттями”, робить їх розпізнання, проте форма у своїй істині не

міститься в тому, з чим має справу розсудок. Розсудок не здатний досягнути нескінченну форму. У мисленні ума є щось таке, чого не було ані у відчутті, ані в розсудку, – “першообраз та неповідомлювана істина форм”, яка відсвічує в чуттєвих речах.

Ум є формою руху розсудку: як зір бачить і не знає, що він бачить без розпізнання, яке надає йому форми, ясності й досконалості, тобто без розсудку, “так і розсудок висновує і не знає, що він висновує без ума; тільки ум надає міркуванню форми, ясності й досконалості, і розсудок починає розуміти, про що він висновує” [9, с.402]. Таким чином, подібно до того, як розсудок є формою відчуттів та уявлень, яка розпізнає, ум є формою актів розсудку, яка розпізнає.

Ум як вища здатність, як образ першообразу усіх речей, здатний до уподібнювання: “в його здатності бути живою піддатливістю, тобто в ньому самому, містяться поняття всього, оскільки всьому він може уподібнитися” [9, с.413]. У тому числі ум уподібнюється нижчим здатностям: у зорі він уподібнює себе видимому, у слусі – чуваному, у смаці – тому, що куштується, у відчутті – тому, що відчувається, в уявленні – уявлюваному, у розсудку – раціонально осягненому. Ум у розсудку погоджує себе з речами. Таким чином, “віртуально ум складається зі здатності мислення, міркування, уяви та відчуття, так що й сам він як ціле називається силою мислення, силою міркування, силою уяви та силою відчуття” [9, с.432].

Нікола Кузанський прямо говорить, що розсудок є “виродженням” ума, який в русі розсудку сприймає речі не в собі, а так, як форма існує в мінливій матерії, де ум не може досягнути істини, звертається до образу. Наш ум є не визначеним, не вимірюваним, не обмеженим ніяким актом розсудку; наш ум визначається та вимірюється лише умом “нествореним”, як істина – свій живий образ, створений із неї, у ній і нею. Те, що досліджується розсудком, але “не бачиться гостротою розумових очей” [10, с.229], це є останньою достовірністю, хоча здається, що воно вельми наблизилось до істини.

Ось таким є розуміння співвідношення розсудку й розуму (інтелекту, ума) у філософії Ніколи Кузанського. Тут ми маємо справу з досить продуманою та цілісною концепцією, яка рухається в межах середньовічного Розуму, проте мислення Кузанця стоїть ніби вже на порозі іншої форми розуміння. В.С.Біблер зазначає, що Ум (mens) Кузанця є своєрідним визначенням інтелекту в момент його перетворення, у точці такого перетворення. Ум як “уподібнення охопленню крапкою” “надає міри речам, згортає безконечне в кінцевому й тим самим робить безконечне пізнаваним, вимірюваним, імовірним, а кінцеве – “образом вічності”, яке може бути розгорнуте і явлене як щось, що не має ні кінця ні початку, як щось, що існує у світі Бруно й

навіть Галілея – світі нескінченного лінійного слідування” [2, с. 75]. Середньовічна ідея безконечного, усеохоплюючого суб’єкта знайшла свій логічний образ – образ точки. І виявляється, що ця всетотожна, усеохоплююча точка все має поза собою: – і в розумінні абсолютної пустоти, оскільки всі речі втиснуті в точку, і в розумінні актуального буття цієї “точки”, її руху. Отже, божественний світ середньовічного розуміння “згортається в точку”, а її розгортання дає світ безконечного об’єкта стосовно кінцевого розуму, що пізнає. А це вже притаманно установці класичного *новевропейського* розуму.

До речі, майже таке ж розпізнання всередині мислення, як і в Ніколи Кузанського, можна знайти в Джордано Бруно. “Істина міститься в чуттєвому об’єкті, як у дзеркалі, у розумі – за допомогою аргументів та міркувань, в інтелекті – за допомогою принципів та висновувань, у духові – у власній та живій формі” [3, с.305]. Думка про те, що саме дух є “власною та живою формою істини”, де знімаються “розум” та “інтелект”, тобто розсудок і розум, постає гранично цікавою та плідною: вона неодноразово в тому чи іншому вигляді буде зустрічатись у російській релігійній філософії.

1. Библер В.С. Кант – Галилей – Кант: Разум Нового времени в парадоксах самообоснования. – М., 1991.
2. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М., 1991.
3. Бруно Д. Диалоги. – М., 1949.
4. Дионисий Ареопagit. Божественные имена // Мистическое богословие. – К., 1991.
5. Кузанский Николай. О предположениях // Сочинение в 2-х т. – Т.1.
6. Кузанский Николай. Об учёном незнании // Сочинение в 2-х т. – М., 1979. – Т.1.
7. Кузанский Николай. О видении Бога // Сочинение в 2-х т. – М., 1980. – Т.2.
8. Кузанский Николай. О богосыновстве // Сочинение в 2-х т. – М., 1979. – Т.1.
9. Кузанский Николай. Простец об уме // Сочинение в 2-х т. – М., 1979. – Т.1.
10. Кузанский Николай. О немном // Сочинение в 2-х т. – М., 1980. – Т.2.
11. Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. – К., 1991.
12. Соколов В.В. Средневековая философия. – М., 1979.
13. Экхарт Мейстер. Проповеди и рассуждения. – М., 1991.

The given article focuses on the views of several representatives of Western European philosophy of the medieval and Renaissance periods (Dionisius Areopagites, Grigory of Nissa, Isaac Sirin, John Scott Eriugena, Master Eghart, Nicolas of Kusa) concerning the discrimination between Reason and Intelligence. A special attention is drawn to the specificity of their approach to the definition and utilization of the aforementioned categories which is linked to the substantiation of the adequate means of conceiving the Absolute.

Key words: reason, intelligence, mind, intellect, mystics, apophatism, the verity.

ПОНЯТТЯ ІСТИНИ В КОНЦЕПЦІЇ “ЦІЛІСНОГО ЗНАННЯ” В.СОЛОВЙОВА

У статті висвітлюється поняття істини в концепції “цілісного знання” В.Соловйова та його зв’язок з іншими центральними поняттями у філософії російського мислителя. Показано, що для Соловйова істинне знання є результатом емпіричного, раціонального та містичного пізнання в їх взаємозв’язку.

Ключові слова: “цілісне знання”, пізнання, істина, моральна істина, добро, благо, краса.

Унікальна концепція “цілісного знання” в російського мислителя В.Соловйова відкриває нам шлях до досягнення гармонії існування, до єднання людини та Універсуму, відповідає на одвічне питання про мету людського існування. Не варто доводити, наскільки актуальними є такі питання в наш час (це взагалі вічні питання). А поняття істини в концепції “цілісного знання” займає центральне місце. Істина, однак, як буде показано нижче, не існує в цій концепції сама по собі, не є самоціллю для автора, а справжнього значення набуває лише у взаємозв’язках з усіма основними сутнісними силами людини: волею, уявленням та почуттям.

Попри наявність достатньо великої кількості праць, де автори пропонують свій погляд на філософію В.Соловйова та своє розуміння його складної філософської системи в цілому, існує і безліч праць та монографій, що стосуються окремих аспектів творчості російського мислителя, зокрема його “філософії всеєдності” (В.М.Акулінін, В.В.Шкода, Н.Ф.Уткіна, Ю.С.Комаров), платонічних мотивів у творчості (Абрамов, А.Г.Тихолаз, В.В.Сербиненко), етичних проблем (В.В.Знаков, В.В.Лазарев, О.С.Соїна), естетичних (В.В.Бичков, М.А.Кормін), гносеології (С.М.Половинкін, Є.Б.Рашковський) та ін. На жаль, відсутні дослідження, які б торкалися складного й водночас чи не найцікавішого поняття у філософії В.Соловйова – “цілісного знання” й розуміння автором поняття істини. І це, з одного боку, зрозуміло, адже російська філософія ХІХ – ХХ ст. носить яскраво виражений онтологічний характер.

Значний вплив на В.Соловйова мали слов’янофіли, від яких він сприйняв ідею “цілісного знання”, де передбачається поступовий синтез релігії, філософії та науки. Ця концепція, у подальшому, дасть відповідь на питання про сенс людського існування, про мету космічного та історичного процесу. Суб’єктом цього процесу є, за Соловйовим, людство як єдиний організм (поняття запозичене філософом у О.Конта). А ще Соловйов майстерно скористався спільним для спінозизму та німецького ідеалізму пантеїстичним посиленням. Воно визначило його вчення про всеєдність. Особливо вплинули на Соловйова мислителі, що надавали метафізичного

значення поняттю волі, зокрема Кант, Шопенгауер, Гартман і, особливо, Шеллінг. Адже богослов'я, метафізика й естетика Соловйова є під впливом учень саме цього німецького ідеаліста. З Шеллінгом Соловйова зближує і романтично-естетичний підхід до проблем релігії, і своєрідний еротичний містицизм, що виливається в нього в культ вічної жіночності – душі світу.

Значну роль у формуванні світогляду В.Соловйова відіграв християнський платонізм його вчителя в Московській духовній академії П.Юркевича, особливо вчення про серце як осердя духовного життя людини. Усі ці впливи Соловйов органічно перетворив у своєму вченні, створивши систематичну побудову.

Якщо розглядати етичний бік вчення В.Соловйова, то відразу впадає у вічі його неподільність із раціональним. Адже, як зауважує сам автор, "... Утвердження вищої мети й норми для нашої моральної діяльності потребує ... істинного знання: щоб належним чином здійснити благо, необхідно знати істину; для того, щоб робити, що належить, треба знати, що є" [7, с.596]. А далі В.Соловйов задається ще й питанням, якою ж є належна концепція людини, в якому вигляді виступає людина в моральній діяльності – як істинна чи добра мета? І чого ж вартує імператив: ніколи не ставитись до людини лише як до засобу, але завжди, разом із тим, як до мети, якщо зрозуміти людину не якою вона є насправді, а якою я її собі уявляю? Адже для ката, інквізитора людина – також не один лише засіб, але й предмет і мета. Тому тут важливо приймати людину як істинну мету. А що є істинна мета? І тут роздуми над проблемами практичної філософії потребують переходу до філософії теоретичної. Адже коли розумна віра в абсолютне добро переходить у загальні теоретичні твердження, то від неї вимагають теоретичного виправдання. Так, моральну істину недостатньо просто прийняти й нести в собі, а потрібно її ще й обґрунтувати та розвивати. Зберегти й утвердити її можна лише перевіркою й доказом, обґрунтуванням і розгортанням наслідків із неї. Моральність потребує перевірки й розвитку: її потрібно не догматично прийняти, а критично вивірити, саме тому І.Кант, на думку В.Соловйова, пише "Критику практичного розуму", а сам В.Соловйов притягує добро як моральну цінність до виправдального суду в праці "Виправдання добра". Кант відстоює ідею обов'язку, Соловйов – ідею добра.

Те, що в Канта названо "Критикою", у Соловйова – "Виправданням", тобто критичним утвердженням тріади істини, добра й краси, хоча в іншому, ніж у Канта порядку. Соловйов починає з того, що стоїть у центрі кантівської трилогії, – з етики, прямо переходить до вчення про Добро, а потім – до вчення про Істину, за допомогою якого передбачає підтвердження істинності Добра (його мета – довершити систему вченням про естетичну творчість). "Виправ-

давши добро як таке у філософії моральній, ми повинні, – каже він, – виправдати добро як істину в теоретичній філософії" [7, с.548].

Тобто Соловйов, указавши на те, що моральність має бути розумною, повинна мати розумну основу, приходиться до неподільності істини й добра.

Моральне в Соловйова, на протигагу Кантові, по суті своїй не розпадається, а з'єднується з інтелектуальним, розумним, але не як у Гегеля, в якого моральне збігається з розумним мисленням так, що усувається в ньому, а не здійснюється ним і не реалізовується в ньому. Застереження російського філософа у зв'язку з цим цілком слушні: "щоразу, коли доводиться висловити погляд, не пов'язаний зі спільним благом, утримуйся від цього. Не надавай перебільшеного значення науковим знанням..., підкоряй розумову діяльність моральним вимогам" [8, с.316].

Етика повинна бути теоретично обґрунтована, тобто вона має бути розумною, мати розумне обґрунтування. Як бачимо, у побудові своєї етичної теорії Соловйов керується раціоналізмом, що, як відомо, вирізняє його серед російських мислителів доби релігійного Ренесансу. Справжня істина й справжня моральність єдині і не можуть взаємно протистояти. Тут не можна не згадати слова відомого українського мислителя П.Юркевича: "Як сонце є причиною того, що ми бачимо і того, що речі робляться видимими, так Благо надає пізнаваному істину, а тому, хто пізнає – силу знання..." [9, с.117].

Мислення, уважає Соловйов, підлягає безпосередній внутрішній самооцінці. Воно так само є автономним, як і моральна воля. Істина ж так само самозаконна, як і добро. Як добро треба творити заради нього самого, так і в суто філософському плані, у теоретичній філософії треба забути спершу про будь-яку іншу волю, окрім волі володіти істиною заради неї самої. Теоретична філософія шукає істину і ніщо більше. Справжнє філософське мислення повинне бути добросовісним пошуком достовірної істини до кінця, а це і є моральний елемент, що його потребують логічні умови мислення. Тому він повинен бути покладений в основу теоретичної філософії. Треба зауважити, що В.Соловйов принципово відмовляється від будь-яких формальних визначень істини і дає їй визначення онтологічне. У "Критиці абстрактних начал" він пише: "істина полягає насамперед у тому, що вона є, тобто, вона не може бути зведена ані до факту нашого відчуття, ані до акту нашого мислення, вона є незалежно від того, чи відчуваємо ми її, чи мислимо її, чи ні. Пізнання взагалі є відносно буття суб'єкта і предмета чи співвідношення обох... Але відношення передбачає тих, хто відноситься, і безумовна істина визначається насамперед не як відношення чи буття, а як те, що є у відношенні чи як суще" [6, с.295]. Такий же погляд на природу істини висловлюють інші мислителі російської релігійної філософії, бо для цього періоду філософської думки в Росії притаманний яскраво виявлений онтологізм.

І недаремно у представників цієї філософської традиції, попри величезну увагу, яка приділялась проблемам пізнання, ми не знаходимо гносеології в її західному розумінні. М.Бердяєв уважав, що російська філософія через свої релігійні підвалини усвідомлювала себе як істотно онтологічну. “Вона міркувала не стільки про пізнання, скільки про буття, хотіла збагнути пізнання як співучасть у бутті” [1, с.227]. Але такий підхід у гносеології є спробою примирити теорії, які домінують на Заході – критичний раціоналізм та емпіризм у сфері пізнання.

Критичний раціоналізм Канта вважає, що наш розум самостійний, і визнає апіорний характер його істин, але приймає ці істини лише як загальні форми і закони явищ (для нас) або як необхідні умови нашого досвіду і в цьому розумінні надає їм об’єктивного значення. А таке твердження призводить до суперечності. Адже істинне, об’єктивне пізнання передбачає єднання реальності чуттєвого сприйняття із всезагальністю й необхідністю апіорної форми. Але критичний раціоналізм виступає проти такого синтезу, стверджуючи, що обидва фактори пізнання є в безумовній відокремленості і поза будь-яким переходом або внутрішнім єднанням, що складав би третій фактор, який об’єднує їх. Критичний раціоналізм, таким чином, не є ключем до пізнання, бо істинне пізнання “немислиме при взаємній незалежності двох його факторів”. Звідси Гегель і прийшов до висновку, що “весь зміст істинного пізнання залежить від його форми й цілковито визначається категоріями розуму”. Але оскільки форма розуму, подібно до будь-якої іншої форми, не є дещо відірване від відповідного змісту, то це означає, що абсолютний раціоналізм поставив перед собою непосильне завдання – вивести все з нічого.

Таким чином, емпіризм і раціоналізм приходять до майже аналогічних висновків: емпіризм передбачає існування одних лише зовнішніх явищ без об’єкта і без суб’єкта, до яких вони відносяться, а раціоналізм обмежується лише чистим мисленням, тобто думкою без мислячого і без мислимого. Соловйов уважав, що людина не може подолати свого суб’єктивного ставлення до об’єкта в досвіді й мисленні. Вона не може пізнавати об’єкт як існуючий, тобто як дещо більше ніж відчуття й думка. Тому ані досвід, ані мислення не можуть привести до істини, оскільки істина означає те, що є, тобто суще. Отже, істина – це те, що є. Але є – все. Істина є все. Але якщо істина є все, тоді те, що не є все, тобто кожен окремо взятий предмет, окрема істота і явище – не є істина. Але навіть окремо взяті вони є все одно істина, оскільки залишаються зі всім і в усьому. Усе є істина у своїй єдності, або як єдине. Таким чином, повне визнання істини висловлюється так: “суще, єдине, все”. Простіше кажучи, істина є суще всеєдине, тобто вона не являє собою відсторонене поняття, що міститься у всьому, а є конкретністю, що містить

у собі все. Тому істина для В.Соловйова – це абсолютна цінність, що належить самій всеєдності, а не нашим судженням або висновкам.

Пізнати істину – значить переступити межі суб’єктивного мислення і вступити у сферу єдності всього того, що є, тобто абсолюту. Але чи це в силах людини? Абсолютне як “всеєдність не може бути цілковито зовнішнім відносно суб’єкта пізнання: між ними повинен бути внутрішній зв’язок, посередництвом якого суб’єкт може пізнати абсолютне й внутрішньо з’єднатися зі всім, що існує в абсолютному, і дійсно пізнати все. Лише у зв’язках із цим, що істинно існує як безумовно реальне й безумовно всезагальне, факти нашого досвіду набудуть дійсної реальності, а поняття нашого мислення – дійсної позитивної всезагальності. Узяті абстрактно, обидва ці фактори нашого знання самі по собі нейтральні відносно істини. Вони мають смисл і значення лише на основі третього фактора – релігійного принципу” [3, с.110]. Тобто емпіричне та раціональне пізнання, оскільки вони мають відносний характер, доповнюються внутрішнім пізнанням, що є наслідком абсолютного буття, яке безпосередньо пов’язує нас з об’єктами, які ми пізнаємо. Таке знання і є містичним та абсолютним. У ньому міститься дещо більше ніж думка, а саме: об’єктивна реальність, що існує незалежно від нас. Цей третій вид пізнання В.Соловйов називає вірою, розуміючи цей термін, як і Якобі, не як суб’єктивне переконання в існуванні незалежної від нас реальності, а як інтуїцію, тобто безпосереднє споглядання сутності, що відмінна від нашої власної.

Таким чином, істинне знання є результатом емпіричного, раціонального й містичного пізнання в їх взаємозв’язку. На основі цього твердження приходимо до висновку, що цілісне пізнання реальності в цілому неминуче призводить не просто до релігійного, а до християнського світогляду, заснованого на вченні про боголюдство, тобто людство й божество, що втілені в Христі. Історія такого втілення “природно завершується особистим єднанням живого Бога зі всією істотою людини – розумною душею та матеріальним тілом” [10, с.334]. Справді, В.Соловйов у побудові своєї філософської системи намагається відмовитися від того духу секуляризму, яким була проникнута європейська філософія Нового часу, прагнучи здобути цілісне знання, що передбачає єдність теорії та життєво-практичної діяльності. Тобто, він хоче створити філософію життя, а не філософію школи. Однак, у своєму прагненні подолати секулярний дух філософії Нового часу, Соловйов не бажає повертатися до “історичного християнства”, тобто до церковної традиції богослов’я і переказів: його метою було “ввести вічний зміст християнства в нову форму, що йому відповідає, тобто у форму розумну, безумовну” [4, с.89].

Іншими словами, В.Соловйов хоче виправдати християнство за допомогою теософії. “Теорія Соловйова, – як твердить Н.Лосський, – являє собою

одну зі спроб ідеально-реалістичної релігійної філософії створити цілісний світогляд, що складається із синтезу науки, філософії та релігії” [3, с.123]. Таким чином, В.Соловйов приходив до створення своєї теорії “цілісного знання”, де поєднує теологію, філософію та науку. Це прагнення подолати “роздвоєння” людини, привести до цілісності її пізнання, допомогти їй досягнути повну істину. Адже однією з відмінностей російської релігійної філософії є саме ідеал “цілісного знання” та метафізика всеєдності. Сам “ідеал цілісного знання, ще так ясно націлений Платоном”, як писав Флоренський [10, с.174], уведений до російської філософії слов’янофілами, і в першу чергу І.Кириєвським. І справді, протиставлення православної цілісності західній “розірваності” – лейтмотив творчості І.Кириєвського. “Православний віруючий, – писав він, – знає, що для цільної істини потрібна цілісність розуму, і шукання цієї цілісності складає постійне завдання його мислення” [2, с.261]. Корінь західних духовних проблем, на його думку, – в Арістотелеві, якому Захід віддав духовну перевагу, через що “система Арістотеля розірвала цілісність розумової самосвідомості” [2, с.250]. Інша справа – православний Схід, мислителі якого “для досягнення повноти істини шукають внутрішньої цілісності розуму – того осередку розумових сил, де всі окремі діяльності духу зливаються в одну живу й вищу єдність” [9, с.81]. Православні мислителі своєю “цілісністю” завдячують правильному вибору між Арістотелем і Платоном, здійсненому на користь другого, і саме через те, що “спосіб мислення Платона виявляє більше цілісності в розумових рухах, більше теплоти й гармонії в умоглядній діяльності розуму” [9, с.81]. Отже, ідея цілісного знання, що так яскраво постала у В.Соловйова, далеко не нова, а вкорінена в давній традиції, основаній на Платоні. “Платонізм – одне з найважливіших джерел філософського вчення російського мислителя”, – пише про В.Соловйова В.Сербиненко [6, с.65].

Як відомо, Платон досягнення людиною вищого блага вбачав у поєднанні краси, добра та істини. Причому прекрасне й добре розумілись як одне ціле. Адже сам термін “*calosagatia*” дослівно перекладається як “прекрасне й добре”. Це один людський ідеал, не розщеплюваний окремо на зовнішнє і внутрішнє, на душу й тіло. Адже саме від Платона йде погляд на калокагатію, як на гармонію душі й тіла. Калокагатія – сфера, де зливаються та ототожнюються стихії душі й тіла. І тут думки Соловйова з Платоном повністю збігаються. Адже російський мислитель проповідує духовно й матеріально насичену ідею. Тому для Соловйова немає ніякої чистої краси, що протилежна матерії. Навпаки, краса лише і має зміст – створювати дійсність, втілюючись матеріально. Тому, читаючи подібне у В.Соловйова, іноді важко вирішити, чого ж у нього більше – матеріалізму чи ідеалізму. Адже злити матеріалізм та ідеалізм – неможливо. Та В.Соловйов використав увесь

свій філософський хист, щоб таке злиття здійснити. Адже розуміти матерію як пустий механізм означає, з погляду Соловйова, принижувати її. Соловйовському ідеалізму найбільше личить визначення, яке дав йому О.Лосєв, – “духовна тілесність”. Виходячи з основних начал людської природи (почуття, мислення, волі), Соловйов виділяє три основні сфери “загальнолюдського життя”:

1) сферу творчості, що заснована на почутті й має своїм предметом об’єктивну красу. Вона має три ступені реалізації (від вищої до нижчої): містику (абсолютний ступінь), витончену художність (формальний ступінь) і технічну художність (матеріальний ступінь);

2) сферу знання, що засновується на мисленні й має своїм предметом об’єктивну істину. Три її ступені: теологія, відсторонена філософія та позитивна наука;

3) сферу практичного життя, що засновується на волі й має об’єктом загальне благо. Ця сфера реалізується в “духовному суспільстві” (церкві), політичному суспільстві (державі) та економічному суспільстві (земстві).

В.Соловйов не підпорядковує, як Гегель і Спіноза, діяння, практику пізнанню. Усі сфери в нього – і це одна з найбільш оригінальних, екзистенційних ідей російського мислителя – розміщені на одному онтологічному й аксіологічному рівні, трактуються однаково як суттєві складові “цілісного життя”. Адже для “цілісного життя” необхідні всі три елементи: “...теоретична сфера думки й пізнання (істина), практична сфера волі і діяльності (добро) й естетична сфера почуття й творчості (краса) розрізняються між собою не утворюючими елементами, які в них одні й ті ж, а лише порівняним ступенем переваги того чи іншого елемента в тій чи іншій сфері; виключне ж самоутвердження цих елементів окремо завжди залишається лише прагненням без будь-якого дійсного здійснення” [7, с.311]. Тобто мова у В.Соловйова йде про розуміння загальнолюдського життя як цілісного організму. А органічне й повноцінне функціонування його можливе лише за умови гармонійного поєднання всіх вищезгаданих сфер, що, по суті, є класичною концепцією єдності істини, добра й краси.

І, резюмуючи свої думки з цього приводу, Соловйов говорить, що в людині є три начала її буття: абсолютно суще, абсолютне, що становиться, і матеріальне начало. З огляду на такий склад людини – пізнання, відповідно, можливе лише таке, що торкається усіх трьох начал людини, тобто досвідне, раціональне та релігійне. Сам мислитель так визначає значення й характер цих видів пізнання: досвід може дати нам лише матеріал для здійснення істини, розум дає лише загальні формули для її розвитку, сама ж істина дається лише у сфері релігійного знання. І саме тому реалізм і раціоналізм являють собою відсторонені та однобічні начала, що призводять лише до

негативних результатів; але так само відстороненим та однобічним є і виключне утвердження релігійного елемента в процесі пізнання. Тобто якщо істина не може визначатись лише як думка розуму, якщо вона не може визначатись лише як факт досвіду, вона так само не може визначатись лише як догмат віри. Істина повинна бути і першим, і другим, і третім. І тому коли традиційна теологія визначає істину лише як догмат віри і таким чином виявляється як відсторонений догматизм, що негативно ставиться і до розуму, і до науки, то вона, як стверджує В.Соловйов, учиняє невірнo, бо такий відсторонений догматизм містить у собі очевидне внутрішнє протиріччя.

У сфері теології ми пізнаємо істину як абсолютну, або Божественну. Але саме як така істина не може бути односторонньою – вона повинна бути істинною, тобто повинна бути всім і в усьому. Тому, оскільки дані мислення і досвід, оскільки наш суб'єкт ставиться до всього не лише містично, але й раціонально й емпірично, абсолютна істина повинна виявитись і в цих відношеннях, повинна розповсюдитись і на них, повинна стати істиною розуму й досвіду – у протилежному разі вона вже не буде абсолютною. Якщо істина віри не може стати істиною розуму, не може стати істиною і для нього, не має, відповідно, сили над ним, то розум тим самим має підстави заперечувати цю істину; якщо ця істина не може стати істиною і для досвіду, то досвіду, науці нічого не залишається, як відкинути її. Таким чином, за Соловйовим, негативне ставлення розуму й науки до релігійного знання виправдовується відсторонено догматичним характером самої теології, що протилежна абсолютному значенню релігійної істини, і, відповідно, завдання сучасного мислячого людства не в тому, щоб відтворити традиційну теологію в її виключному значенні, а, навпаки, у тому, щоб звільнити її від відстороненого догматизму, ввести релігійну істину у форму вільно-розумного мислення та реалізувати її в даних науки, поставити теологію у внутрішній зв'язок із філософією та наукою і таким чином організувати всю галузь істинного знання в повну систему вільної наукової теософії. В.Соловйов вважає, що наука і філософія окремо й відсторонено, без внутрішнього зв'язку з містичним знанням, позбавлені істини й самі себе підривають. Теологія ж без такого зв'язку з філософським та науковим елементом хоча й володіє істинним змістом, але позбавлена тієї повноти та дійсності, яких потребує істина абсолютна.

Отже, В.Соловйов у концепції цілісного знання показує, що істина, яка складає зміст справжнього пізнання, повинна бути в необхідному відношенні до волі й почуття. А оскільки вихідною точкою цієї філософії є абсолютно суще, очевидним є те, що й воно не може визначатись однією лише розумовою діяльністю, а також волею й почуттям.

Починає вибудовувати В.Соловйов свою систему з критики “відстороненого мислення”, що характерне, на його погляд, для всієї європейської філософії. Це і є змістом двох великих його праць – “Криза західної філософії” та “Критика відсторонених начал”. За Соловйовим, відсторонене начало – це абсолютизація, гіпостазування окремо взятої частини Абсолюту, що неминує заводить філософію в глухий кут. Головним завданням філософії сам В.Соловйов бачить дослідження Абсолюту як всеєдності. Основним недоліком західної філософії, вважає В.Соловйов, є те, що в ній Абсолют постає як “абстракція”, що утворюється в результаті розчленування цілісного буття, цілісного життя на окремі якості і через субстанціалізацію однієї з цих якостей. Насправді Абсолютом може бути лише цілісне буття. Головне – зрозуміти, що таке буття й життя в їх істинній сутності і за допомогою якої здатності ми можемо їх осягнути. А осягнути ми можемо їх лише єдністю досвідного, раціонального та релігійного пізнання. Це і є, за В.Соловйовим, завданням будь-якого суб'єкта, що мислить і пізнає.

1. Бердяев Н.А. С.Л.Франк. Непостижимое // Путь. – 1939. – №60.
2. Кириевский И.В. Избранные статьи. – М., 1984.
3. Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991.
4. Письма В.С.Соловьёва. – Спб., 1911. – Т.2.
5. Русская философия. Словарь / Под общ. ред. М.Маслина. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1991.
6. Сербиненко В.В. Владимир Соловьёв: Запад, Восток и Россия. – М., 1994.
7. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Философское начало цельного знания. – Минск: Харвест, 1999.
8. Соловьёв В.С. Собрание сочинений: В 8-ми т. – Спб., б.г. – Т.3.
9. Тихолаз А.Г. Платон і платонізм в російській релігійній філософії другої половини XIX – поч. XX ст. – К.: Паралап, 2003.
10. Трубецкой Е. Миросозерцание В.Соловьёва: В 2-х т. – М., 1912. – Т.1.

Such idea as Truth in the conception of “wholeness knowledge” of V.Solovyov is describes in this article. The article shows truth knowledge as a result of empirical, rational and mystical recognizing in their conclusion.

Key words: “wholeness knowledge”, recognizing, the Truth, moral truth, good, beauty.

УДК 124.6

ББК 87. 3 (0)

В.К.Ларіонова

ПРОБЛЕМА ДОЛІ В ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

*“Из края в край, из града в град
Судьба, как вихрь, людей метет.
И рад ты ей или не рад,
Что нужно ей?.. Вперед, вперед!”*

Ф.Тютчев

У статті розкривається філософський зміст категорії доля. Автор розглядає підходи до усвідомлення долі в різні історичні епохи та моральний зміст долі як самостведження особистості.

Ключові слова: доля, фаталізм, волюнтаризм, визначеність.

Доля – це універсальна категорія, що є присутньою з найдавніших часів у міфології і релігії, філософії і мистецтві і виступає як внутрішній контекст людських відносин зі світом. Вона є багатомірним феноменом, якому властиві раціональні та ірраціональні риси. Кожна культура володіє своєю власною ідеєю долі, в якій відображає внутрішній дух того або іншого типу культури, а також ставлення людини до світу й інших людей.

Президенти й парламенти все частіше приймають “доленосні рішення”, зі сторінок масових видань і екранів телевізорів лунають гострі питання про долю батьківщини й народів, які її населяють. Питання долі вплетені сьогодні в масову свідомість, у психологію окремої людини. Доля, таким чином, вийшовши зі сфери міфів і філософських категорій, стає визначальним фактором людських учинків, поведження, переживань.

В історії світової суспільної думки найбільше уваги проблемі долі приділяли якраз у кризові, переломні моменти, коли бурхливий потік історичних подій змінював життя мільйонів людей, особливо актуальним ставало питання про місце й роль людини в світі, у межах свободи її дій, у праві керувати власним життям.

Актуальність досліджуваної проблеми символізує той зріз життєдіяльності, що стає життєво важливим. Пояснюється слабкою опрацьованістю питання категорії долі саме як філософської категорії.

Об’єктом дослідження пропонованої статті є доля як один із найважливіших феноменів філософії. Предметом дослідження є постановка і розвиток проблеми долі в західноєвропейській філософії.

Тема долі посідала помітне місце в етичній думці минулого. Що ж до сучасної етики й філософії в цілому, поняття долі не користується достатньою увагою дослідників-філософів. Небагато є присвячених цьому питанню

праць, з яких майже всі літературознавчі й культурологічні. З’являється враження, що філософів поняття долі не цікавить. Проте час, коли сам факт існування долі заперечувався, минув.

Філософський блок містить передусім джерела, в яких звернення до філософемі долі пов’язане з проблемою зіставлення напередвизначеності, детермінованості й свободи людини (І.Кант, Г.Гегель, Ф.Шеллінг, Ф.Енгельс, Ф.Ніцше, М.Гайдеггер); дослідження, в яких розглядається формування філософемі долі в різних культурно-історичних традиціях (В.П.Горан, Т.П.Григор’єва, А.Тойнбі). Різні інтерпретації сутності долі репрезентовані в працях Г.Гачева, Л.М.Когана, М.Епштейна, В.Н.Топорова, Д.В.Пивоварова, М.Мамардашвілі).

На підставі аналізу різних концепцій долі, які сформувались у європейській філософії, пропонується методологічна структура долі як Шляху, Дару й Суду.

На сьогодні ця проблема має не лише теоретичну, а й практичну потребу свого вирішення.

Спостереження за майже однаковими діями людей приблизно в одних і тих же умовах демонструвало неоднаковість наслідків дій. Питання “чому?” залишалося без відповіді. Люди ставили мету, визначали шляхи її досягнення, проте наслідки не відповідали меті, іноді навіть суперечили їй. Коли протягом століть був помічений масовий незбіг результатів із метою, виникло уявлення про деяку надсвітову силу, що керує вчинками людей. Поняття долі в тому звучанні, яке ми знаємо сьогодні, виникає на зорі західноєвропейської філософії – в античну епоху. Стародавні греки вважали долю певною особливою істотою і наділяли її самостійним існуванням. Оскільки будь-яка істота повинна мати ім’я, його отримала й доля. Тут народжуються і різноманітні її модифікації – Фатум, Доля, Фортуна, Випадок, а також формується їхній внутрішній зміст, близький сучасній людині. Доля є складним комплексним вираженням людської екзистенції й людського призначення. Так, уже в античній міфології є тричленна класифікація долі:

- 1) доля – Мойра – Парка;
- 2) випадок – Тюхе – Фортуна;
- 3) доля – Ананке – Фатум.

“Мойрою” доля називалася в тому разі, коли вона сприймалася як сліпа, темна справедливість, не зацікавлена в будь-якому приватному бутті. Вона була безжалісна навіть відносно богів, у чому знаходили відряду прості смертні.

З кризою полісного устрою стародавньої Греції замість “Мойри” на перший план виступає “Тюхе” (успіх, випадок). Людина очікує отримати не тільки те, що їй належить відповідно до звичаю, а те, що випадає за законом

азартної гри: обставини роблять солдат царями, ставлять життя народів у залежність від випадкових подій.

З торжеством Римської імперії доля сприймається як усеохоплююча детермінація, відчужена від конкретного буття людини – “Фатум”. Від фатуму неможливо втекти, як від адміністрації Риму, і так само, як влада цезарів, він не зважає на життя людини або народу.

Спробуємо виділити ряд властивостей долі. По-перше, вона анонімна. Навіть уявляючи долю певною істотою, ніхто не може сказати, як вона виглядає. По-друге, доля нейтральна відносно всіх людей, нікому не віддає переваги. По-третє, доля безжалісна й байдужа. По-четверте, доля всемогутня, вона зруйнує і зімне кожного, хто спробує стати на її шляху. Доля “сліпа”, непередбачувана.

Гомерівські напрацювання залишаються найбільш осмисленими з відомих на сьогодні найдавніших грецьких уявлень про долю.

На думку Платона, “доля – це шлях від невідомого до невідомого й довільна причина фатального діяння”. Саме ця властивість приваблювала як професійних, так і непрофесійних мислителів, які розмірковували над колізіями долі.

Міркування про долю ми можемо зустріти в Геродота, Плутарха, Цицерона, Боеція, Альберті, В.Шекспіра, Н.Макиавеллі, А.Шопенгауера, М.Метерлінка та ін. У західній філософській традиції ця тема стає однією з ключових в ірраціоналістичних напрямках – у “філософії життя” (в особі Ф.Ніцше та О.Шпенглера), в екзистенціалізмі (в особі С.К’єркегора, М.Гайдеггера, Ж.-П.Сартра, А.Камю).

З початком християнства доля як філософська проблема була витіснена з філософії і пов’язана з поняттями Бог, Провидіння, Промисел. Ступінь заданості цих понять різний залежно від релігії чи конфесії. Теїстичне провидіння відрізняється від долі язичників: якщо доля – міфологема переважно за ірраціональним началом буття, то провидіння вміщує у себе свідомість творіння; якщо доля в міфах зазвичай нищить, то доля-промисел покликана вести до порятунку. Зустріч з абсолютною волею Божого веління і є феноменом долі в релігійному контексті.

В епоху Відродження проблема долі знову була представлена у філософській думці (Н.Макиавеллі, В.Шекспір).

Активною була увага до соціальних аспектів долі філософії Нового часу.

Західноєвропейська екзистенційна філософія визнає людину самотньою, покинутою в цьому світі, але водночас говорить про її прагнення до єднання з усім живим (К.Ясперс) і зневагу до долі (А.Камю), проте подолання долі одним – це абсурд (Ж.-П.Сартр).

Подальший розвиток філософії долі репрезентують праці Е.Фромма, В.Франкла, М.Бубера, які виділяють комплекс етичних проблем, пов’язаних із духовністю людини. Так, М.Бубер писав: “Доля й свобода заручені одна з одною. Тільки той зустрічається з долею, хто досягнув свободи. Людину, яка має в заручниках свободу, причинність не згинає, оскільки вона пізнала істинне – долю”.

Разом із тим, питання долі як цілісної проблеми ще не знайшло ґрунтовного висвітлення у вітчизняному філософському дискурсі.

Слово “доля” можна зарахувати до слів, що ретельно оберігаються культурою; у цьому слові відображений досвід усенародного осмислення категорій волі й необхідності стосовно людського буття. Це спроба людського розуму відшукати останні підстави життя – сили, що керують світовим і людським порядком. Адже доля там, де є незрозуміле й сильне, незоре й могутнє, що вривається з невідомих причин у зрозуміле, свідомо побудоване, улюблене й загалом по-людському доступне для огляду.

У природі й історії існує хід подій, творцем якого не є людина. У зв’язку з цим і йде мова про долю.

Доля пов’язана з усвідомленням людиною самої себе начебто збоку, начебто з чогось зовнішнього відносно себе.

Інтерес до цієї проблеми не згасає ніколи, адже доля – це абсолютно життєва й цілком реальна категорія, а не вигадка й не фікція. І тут доречно звернутися до слів видатного російського філософа О.Ф.Лосева. Він говорить про те, що з долею люди зустрічаються постійно й щодня користуються цим поняттям, адже саме наше життя фактично і є доля, реальна дійсність є шохмурою, безглуздою, безжалісною, нищівною і невідворотною долею.

І життя справді таке: ми не можемо бути певними ні на секунду щодо свого майбутнього існування, тому що воно нам невідоме. Алогічність і загадковність долі відбивається в спробах людини персоніфікувати її, а через це зняти з неї безликість, наблизити до людини. З найдавніших часів ідея долі персоніфікується й характеризується “людськими” категоріями. Вона може виступати у вигляді легковажної жінки – мінливої і примхливої Фортуни, нещадної Долі, яка карає, або Фатуму, або ж таємничого й непередбачуваного “гравця” – Випадку.

Люди пристрасно прагнули зазирнути в майбутнє і, пізнавши долю, намагалися боротися з нею або хоча б підготуватися до її атаки. З цієї метою вони гадали за зірками, на картах, на кавовій гуші, за польотами птахів тощо. Численна кількість пророків, ясновидців, гадалок у всі часи не залишалася без роботи. Зберігається й квітне до сьогодні ця екзотична професія. Її представники добре знають слабку душу людини й експлуатують прагнення пізнати майбутнє. Відносно долі склалися дві течії суспільної

думки: фаталізм і волюнтаризм. Головні тези обох течій висловлюються афористично: “від долі не втекти!” і “людина сама творить свою долю”. Різниця між ними полягає в тому, що визнавалось домінуючим началом долі: домінуючий тиск зовнішніх обставин на людину чи її воля й розсудок, які здатні подолати зовнішні обставини. Відхід від протиставлення крайнощів до їх синтезу вважається єдиним шляхом до осягнення таємниці долі.

Що стосується поняття щастя, то в пошуках джерел долі в Давній Греції зустрічаємо поняття “евтохія” (добра доля), а в релігійних творах – “евдемонія” (“доля людини, що перебуває під владою богів”, тобто вдала доля). У підсумку доля зближується з життям загалом. З другого боку, людина – єдина з природних істот, що здатна прислухатися до голосу морального закону. І це, у свою чергу, не дозволяє їй як учасникові історії цілком зняти з себе відповідальність за нереалізовані творчі можливості, за зневагу до своєї долі.

Доля є одним зі способів самоідентифікації особистості, тому людина тягнеться до її пізнання і пізнання самої себе. Вона не залишає спроб згладити протиріччя між спокусою “пливти за течією” долі й прагнути до волі й самоствердження.

Уявлення про те, що людина повинна подолати свою долю, узяти в руки, стати господарем долі, спостерігаються ще в античній традиції.

У раціоналістичній свідомості має місце ефект подолання сліпих наслідків долі. Крім того, людина може, всупереч несприятливим результатам свого вибору, перетворити долю в покликання, “піти назустріч своїй долі” (Ф.Ніцше).

Існує і шлях перетворення життя в театр, в якому людина виконує різні ролі з їх різною доленосною функцією. Саме така позиція дозволила Г.Сковороді написати епітафію: “Світ мене ловив, але не спіймав”.

Доля – це все наше життя, сублимоване як зовнішня сила. У ній відбувається перетворення досвіду життя, його подій у позначки шляху, в орієнтири життєвої траєкторії. А оскільки це перетворення пов’язане з уже прожитою частиною життя, то ці знаки визначають репертуар накопичених можливостей, реалізація яких набуває доленосного вигляду.

Сублимація життя в долі може набувати парадоксального характеру. А.Шопенгауер, наприклад, декларує такі сценарії життя: будь-яка випадкова зустріч – це побачення, будь-яке незнання – намір, будь-який тріумф – крах, а крах – це тріумф. Відповідно, смерть виступає як самогубство, а приниження людини – як її приховане каяття. Така інтерпретація життєвих подій має раціональне значення.

Західна філософія XX століття породила особливий світогляд – неофаталізм. В умовах нестабільності, хаосу й безідейності постмодерністського суспільства людина відчуває постійну тривогу за майбутнє. Одна

з основних установок постсучасної людини – жити сьогоднішнім днем, не намагатися заглянути в далеке майбутнє. Вона вже не господар своєї долі, тому що багато чого в її житті залежить від випадку, везіння, вдало сформованих обставин. Повсюдне захоплення, що нахлинуло із Заходу, розіграшами, потерями, рулетками, усякими телевізійними шоу, що “випробовують долю” – ось атмосфера сучасної епохи. Людина самозречено кидається у вир гри, відволікаючи себе від важких дум про побудову свого майбутнього.

У Шпенглера логіка долі на противагу раціональній логіці стала головною темою “Занепаду Європи”. На тлі створення “філософії долі” у “Занепаді Європи” філософ також широко й змістовно розкриває сутність “аполлоністичної” і “фаустівської” душі, створюючи свою власну модель античності й західноєвропейської культури.

Відштовхуючись від однієї з ідей екзистенційної філософії, людина відрізняється від інших видів суцього своєю модальністю, оскільки їй одній властиво перейматися своїми нереалізованими можливостями. Лише на цій основі можуть формуватися такі модальності долі, як обов’язок, відповідальність, покликання.

В онтологічному плані доля людини виявляється в переживанні своєї належності до буття, “включеності” до нього, у можливості проникнення і взаємодії з ним. У зв’язку з цим виникає потреба дослідити долю людини як реалізацію діалектичного потенціалу природного та історичного буття. Спілкування людини з долею можна позначити словами про почуття причетності до буття й уміння прислухатися до нього (М.Гайдеггер).

Творча активність людини в напрямку певного орієнтира, що має високу значущість, – праксеологічний аспект долі.

Людина є істотою, яка творить долю саме тому, що вона виривається з порядку речей, промовляє своє слово, і тому отримує відповідь. У самостійному вчинку, що розриває ланцюг обставин, вміщена енергія долі, що руйнує звичайний хід індивідуального життя.

Взаємодія людини й долі чітко виявляє себе в граничних кризових ситуаціях, коли людина вступає в діалог з долею, що несе інформативну функцію. Це точка поєднання людини й долі, в якій проникливість долі в людину є окремим випадком проникливості світу в неї. Доля, що розуміється як екзистенційний текст, має інформаційну природу.

Доля людини не є антагоністом її свободи, як це стверджують деякі філософи, – вона сама є свободою. Тільки в кожній людині вона індивідуальна, неповторна й визначається всіма необхідними факторами та випадковостями. Вільна у виборі долі – духовно розвинена особистість.

Осягнення власної долі сприяє формуванню культури самосвідомості й веде до пізнання духовної істини, а від неї – до культури поведінки та

діяльності, до культури вибору, до цілісності поглядів, відповідно до свободи, яка і є стратегією й тактикою долі людини.

Отже, в історії філософської думки простежуються напрямки роздумів над модальностями долі, а емпіричний шлях віднаходження долі, механізм її формування підлягає подальшому вивченню й потребує філософського тлумачення.

1. Гайденко П.Т. Тема судьбы и представления о времени в древнегреческом мировосприятии // Вопросы философии. – 1969. – №9.
2. Горан Д.П. Древнегреческая мифологема судьбы. – Новосибирск, 1990.
3. Коган Л.Н. Цель и смысл жизни человека. – М., 1984.
4. Некрасов А.И. Этика. – Х., 2003.

In the article the philosophic sense of the category of fate is revealed. The approaches to understanding of fate in the different historic epochs, and the moral sense of fate as self-assertion of personality are investigated.

Key words: fate, fatalism, voluntarism, definiteness.

УДК 141.7

ББК 87.6

В.П.Будз

АКСІОЛОГІЯ МОРАЛІ ТА ПРАВА В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ

У статті здійснено соціально-філософський і філософсько-правовий аналіз співвідношення моральних і правових цінностей у контексті соціальної онтології. Доведено, що мораль і право на рівні світоглядних орієнтацій, впливаючи на почуття та емоції, є суттєвими структурними елементами суспільної організації.

Ключові слова: мораль, право, цінність, соціальна онтологія, суспільна взаємодія, почуття.

Суспільні відносини на відміну від природних структуровані на основі норм, які у своїй суті створені на ґрунті осмислення людиною суспільного буття та його пріоритетних цінностей. Норми суспільної взаємодії слід уважати основою соціальної структури та соціальної онтології, бо вони відображають культурно-історичний досвід відношення людини та світу.

Норми суспільної взаємодії існують у формі таких соціальних інститутів, як мораль та право. Аналіз співвідношення моральних і правових норм є актуальною проблемою суспільно-політичного життя не тільки для українського суспільства, але й для інших суспільних утворень локального чи глобального масштабу, оскільки норми моралі та права відображають ціннісні орієнтації суб'єктів суспільної взаємодії, впливаючи на всі форми життєдіяльності суспільного буття.

Метою статті є аксіологічний аналіз моралі та права в контексті соціальної онтології, виявлення сутнісних особливостей моралі та права як основних структурних елементів суспільного буття.

Проблема співвідношення правових та моральних цінностей постає, на наш погляд, у такому аспекті, де моральні цінності завжди є перш за все цінностями особистими, які приймаються людиною безпосередньо як орієнтир для її поведінки. Звідси, моральні цінності є *фактичними*, виступають як *факти особистого життя* людини в суспільстві, бо перебувають у структурі особистої повсякденної поведінки людини. Правові цінності, відповідно, є не *фактичними*, а *формальними*. Вони є бажаним елементом відносин, *“ідеальним типом”* поведінки, яка пропонується як найбільш оптимальна для спільноти в цілому.

За способом дієздатності в повсякденному житті суспільства та людини більш дієвими є морально-ціннісні принципи як основні елементи структури людського світогляду та психіки.

Правові відносини, на наш погляд, виникають тоді, коли виникає *межова, конфліктна ситуація* в суспільних взаємодіях, тоді, коли конфлікт не можна розв'язати моральними засобами. Право як соціальний інститут виникає у великих спільнотах, там, де моральна регуляція не є дієвою. Наприклад, європейська цивілізація в історичному контексті генезису права представлена Римською імперією, де, власне, й виникає феномен *права*, оскільки *великі* території імперії та підкорені політичні спільноти могли *у-прав-лятися* тільки за допомогою сили.

Виникнення права, на наш погляд, свідчить про *глобалізм, секуляризацію та дегуманізацію* суспільних відносин, оскільки релігія й мораль уже не в силі виконувати нормативно-регулятивну функцію у великих масштабах.

Взаємодії та комунікації в *малих* спільнотах, які виникають на основі почуттів та емоцій, симпатії, солідарності інтересів, можуть нормуватися на основі моральних цінностей, оскільки в такому разі людина скоріше йде на поступки, є більш толерантною, наприклад у сім'ї.

Право пов'язане з *управлінням*, з державними структурами (*державою* від *держати*, тримати, володіти), із силовими способами взаємодії, коли є силовий вплив на *волю* людини. Застосування сили завжди супроводжується феноменом *страху* як засобу силового впливу на волю людини. В.С.Нерсесянц зазначає, що “вольовий характер права зумовлений саме тим, що право – це форма свободи людей, тобто свобода їх волі” [1, с.23]. Право *велить*, *повеліває* (*веліти* – *від воля*) волею людини, керує нею.

Мораль у такому ракурсі свідчить більшою мірою про *добровільність* (добру волю) людського вибору, про відсутність силового впливу на людину. Моральні взаємодії більше зорієнтовані на феномен добра, добродійної поведінки, ніж право.

Можна погодитися з думкою про те, що “правова повинність далеко не завжди виступає тільки як зовнішній примус... Практично у кожній людини є внутрішні уявлення про вимоги не вбивати, не красти... Вони можуть бути замішані на вірі, соромі, страху, уявленнях про честь, потребі мати чисту совість...” [2, с. 147]. Власне ці внутрішні уявлення – це уявлення моральні. Так, В.С.Нерсесянц вважає, що “розвинутий стан моральності – необхідна умова для утвердження правової легальності” [1, с. 42].

На наш погляд, мораль є фундаментальним підґрунтям права, але не мораль сама по собі, а *моральні стани*, моральні почуття чи, власне, феномен почуттів, які визначають волю людини до дії.

Правові норми й цінності є вужчими, ніж моральні. Вони включаються до структури моралі. Кожен правовий злочин є, відповідно, злочином моральним. Але злочин моральний не завжди є злочином правовим.

Правовому злочину, на наш погляд, з необхідністю передують злочин моральний. Здійснюючи злочин правовий, людина здійснює, перш за все, злочин проти свого сумління, іде на компроміс зі своєю совістю, з духовними моральними цінностями. Високоморальна людина буде менше схильна до злочинних дій, ніж, наприклад, людина аморальна. Злочин завжди є світоглядним, ціннісним. Тому, вибираючи тип поведінки, людина здійснює вибір цінностей.

Право за своїм характером тільки визначає коло дій, які є суспільно небезпечними. Воно відносно моралі дає людині більшу свободу дій. Людина тікає від свободи і відповідальності за свої вчинки, слабкості у сферу права. *Право – це втеча від моралі*, від відповідальності, а отже від обов’язків і свободи. Право – це відчужена мораль. Правом людина прикриває свою дегуманізацію й егоїзм. Право виникає там, де людина втрачає віру, надію, любов, милосердя як основу своєї духовної екзистенції, де є слабка воля й сила духу.

Мораль є вимогливішою, ніж право, щодо відносин із природним і соціальним середовищем. Правові цінності задані формально, людина володіє ними абстрактно, відповідно до принципу формально-правової рівності. Ми погоджуємося з думкою, що “право – це нормативна форма вираження свободи посередництвом принципу формальної рівності людей у суспільних відносинах” [1, с. 20].

Моральні цінності є *абсолютними* стосовно володіння ними, бо вони – це ті реальні позитивні почуття й емоції, якими володіє людина безпосередньо в межах своєї свідомості.

Моральна людина – це та, яка у своїх вчинках виявляє моральні почуття, серед яких можна виділити милосердя, співчуття, прощення, покаяння, толерантність, взаємодопомогу, гуманність, справедливість.

У такому разі можна дискутувати з категоричними поглядами В.С.Нерсесянца про те, що “...*справедливість входить у поняття права*... право

за своїм визначенням справедливе, а справедливість – внутрішня властивість і якість права, категорія й характеристика права, а не позаправова (не моральна, моральнісна, релігійна і т.д.)” [1, с. 28]. Він також вважає, що, “більше того, *тільки право і є справедливим*” [1, с. 28]. Мораль, на наш погляд, закликає до вищої справедливості, а не формальної, оскільки правова справедливість – формальна, доводиться як позитивний факт, на основі формально-логічного доказу та оперування фактами в *судових* інстанціях. Власне суд (*від судити, роздумувати*) як інстанція правової справедливості, виражає раціоналізовану логічно-формальну справедливість, логічну істину, *судження*, в якому є небезпека логічних парадоксів та софізмів.

Право та правосуддя є формальним і позитивним. Моральне “правосуддя” – це совість, своєрідна метафізична величина, але водночас реальне почуття людської свідомості. Право захищає позитивні цінності, зокрема матеріальні: життя, свободу, власність, тобто ті цінності, якими можна володіти предметно, безпосередньо в межах особистого й суспільного досвіду. Норми позитивного права – це ті позитивні факти (цінності), які здобуті в історичному досвіді.

Погоджуємося з думкою про те, що “корінний недолік позитивної юриспруденції полягає в її нездатності зрозуміти смислову цілість правової реальності, бо ігнорується цілісна (тілесна–душевна–духовна) структура особистості як носія цієї реальності...” [3, с. 2]. На противагу праву моральні якості можуть бути апіорними, вродженими, наприклад співчуття, співстраждання, солідарність.

Феномен права пов’язаний найбільш тісно з власністю, яка виступає як цінність. Перші правові кодекси права в історичному аспекті тлумачилися в аспекті власності. “Місце і значення права в людському бутті... зумовлюється запровадженням і охороною ним свободи. Охороняється... свобода як один із проявів найглибшої сутності людини і яка... мусить перш за все дати собі наявне буття, і першим актом свободи є власність” [3, с. 10].

Мораль захищає метафізичні цінності, які є ідеальними, недосяжними для володіння ними матеріально, предметно. Моральні цінності – це цінності духовні, ті, які ґрунтуються на вищих гуманних почуттях, які дані людині у нирках її духу. Тому, на наш погляд, співвідношення *мораль – право* слід аналізувати, відповідно, як відношення *духовні – матеріальні* цінності. Справді, каральні санкції права – це покарання через позбавлення людини матеріальних цінностей. Покарання моральне – це покарання духовне, через власне сумління, яке є більш важчим, ніж правове.

Правові кодекси апелюють переважно до матеріальних цінностей. Вони визначають перш за все формальні відносини власності та володіння, норми розподілу, обміну матеріальними благами, станами, явищами та відповідно

штрафні, каральні санкції (через позбавлення матеріальних цінностей) в разі недотримання таких норм. Тут можна погодитися з думкою, що “право – це лише рівний для людей формалізований шлях до набуття прав на різні речі, предмети, блага...” [1, с.21].

Гармонія в суспільстві, суспільний лад (порядок) функціонують на основі норм права та моралі. Але, як не парадоксально, суспільна гармонія є ілюзорною. Вона є наслідком *страху*, який відчуває людина перед втратою цінностей, якщо вона буде покарана. Якщо усунути силові структури, які є втіленням страху перед покаранням, або якщо вони перестануть функціонувати внаслідок соціальних лих та природних катаклізмів, то в суспільстві, навіть якщо воно до цього часу було зазвичай демократичним і стабільним, неминуче проявлять себе злочинні факти.

Право є дієвим і легітимним тільки доти, доки воно не суперечить природним антропологічним потребам людини. Але природні й соціальні катаклізми, відсутність засобів до життя спонукають людину порушувати норми права й моралі. У цьому разі тілесність перемагає й підкорює собі дух. Відбувається “миттєва” зміна ціннісних орієнтацій, почуттів, емоцій.

Різкі соціальні зміни, нехтування мораллю й правом чи, навпаки, з їх новим утвердженням пов’язані з *емоційно-естетичними* та *почуттєво-етичними* станами людської психіки. Критерієм зміни правової поведінки на девіантну стає відсутність почуття страху перед покаранням.

Думка В.С.Нерсесянца про те, що “буття права... наявне в принципі формальної рівності, включає в себе й виявляє всю сукупність внутрішньо пов’язаних об’єктивних властивостей, які передбачають одна одну, і сутнісних характеристик права як всезагальної і необхідної форми рівності, свободи й справедливості в суспільному житті людей” [1, с.40], є дискусійною. На наш погляд, онтологія права, буття права – це перш за все психічна реальність, реальність людських почуттів та емоцій, вірувань і переконань. Саме вони легітимізують право як соціальний інститут. Тут індивідуальне, особисте, одичине є основою загального й універсального.

Тому правова держава, громадянське суспільство, демократія чи тоталітаризм з погляду соціальної онтології вимірюються людськими почуттями та емоціями, волею і вірою у справедливість та істинність норм. Зв’язок права із соціальним життям здійснюється через онтологію почуттів, бо саме вони є апіорно задані людині як феноменові буття.

Так, на думку С.К’еркегора, в основі буття людини перебувають відчай і страх [4]. Як стверджує Т.Гоббс, саме почуття страху перед необмеженою свободою іншого змушує людей обмежувати свою абсолютну волю й створювати державу на основі договору про межі свободи [5].

На наш погляд, суспільна саморегуляція здійснюється на основі двох протилежних феноменів людської психіки. Такими виступають *страх* перед покаранням та *добра воля* людини. Моральні та правові норми можуть бути втілені в суспільне життя через страх перед покаранням або з власного переконання, через добру волю.

У спільноті діє не закон чи мораль, а страх або добра воля. Свобода дається людині не законом, а досягається через усунення страху, а страх буде відсутній тільки там, де людина буде з доброї волі виконувати моральні та правові норми. Спрямованість волі людини на *добро-чинність* чи *злочинність* (чин – це дія) визначає межі її свободи. Важливо, щоб у поведінці людини не було злої волі, злої дії. Такі поняття як *зло-дій* і *добро-дій* відображають сутність поведінки людини з її орієнтацією на добро чи зло, шласне на цінності, які відображають ці феномени. Абсолютно вільною є та людина, яка в межах моралі й права чинить добро.

Мораль та право є певним типом знання. Таке знання виступає посередником у суспільній регуляції, оскільки воно викликає до життя *почуття*. Мораль та право – це засоби, за допомогою яких виникають феномени почуттів, емоцій, які підсилюють той чи інший тип поведінки на основі вибору цінностей.

Суспільна саморегуляція – це перш за все саморегуляція на основі почуттів. Право й мораль не приборкують стихію людських емоцій, потягів, пристрастей. Вони тільки вказують на санкції, які будуть застосовані до людини, якщо вона їх не приборкає за допомогою своєї волі. Таким чином, відбувається внутрішня духовна боротьба в людині: *почуття* й *пристрасті* проти *волі*. Право й мораль виконують не *творчу*, а *стримуючу* функцію для людських почуттів, прагнень, бажань.

Право й мораль стримують людські бажання, потяги, воління (*воління – від волі*). Право стримує руйнуючу, агресивну, войовничу волю людини. Можна дискутувати з думкою, що “процес самоорганізації, саморозвитку суспільства потребує регламентації. Найефективнішим засобом цієї регламентації виступає право” [6, с.14]. На наш погляд, більш ефективним засобом суспільної регуляції виступає мораль, яка регулює відносини там, де право не спроможне.

Так чи інакше мораль і право впливають на волю людини на рівні ціннісних орієнтацій. Моральні та правові ціннісні виміри здійснюються у світоглядному плані. Право та мораль – це структури світогляду, а отже, є раціональними формами взаємодії в суспільстві. Проте моральні принципи й норми відображають особистісні світоглядні цінності, а право – загально-людські.

Право й мораль починають діяти там, де відсутня добра воля людини, де відсутня добродійність. Добродійна та злочинна поведінки відображають

світоглядні відношення людини. У цілому, право й мораль є світоглядними феноменами й коригують світоглядні, ціннісні орієнтири людини в суспільстві.

Мораль зорієнтована на особисті цінності, тому моральні цінності є більшою мірою *суб'єктивними*, а звідси *релятивними*. Моральні цінності є показниками важливості індивідуальних потреб. Вони зорієнтовані на досягнення особистої гармонії людського духу. Право, у свою чергу, має на меті суспільну гармонію.

Правові цінності є *всезагальними, універсальними*, а звідси більш *об'єктивними*. Вони зорієнтовані на ті блага, стани, інтереси, потреби, які є властивими для всіх людей без винятку.

У цілому, цінності моралі й права відображають життєво необхідні екзистенційні стани, процеси, явища, предмети, які важливі для розвитку людини, її самореалізації, автономного буття. Будь-яка моральна та правова норма – це ціннісна норма. Таким чином, право та мораль є аксіологічними явищами. Вони самі по собі є цінностями, бо ієрархізують та структурують систему суспільних цінностей та відносин. Такі цінності, як “...свобода, відповідальність, рівність, справедливість – відіграють у соціальному житті фундаментальну роль” [6, с.22]. Саме до таких цінностей закликають мораль і право. Погоджуємося з думкою, що “мораль і право – ціннісні форми людського буття...” [7, с.4].

Мораль і право суттєво відрізняються за формою виникнення й функціонування. Мораль існує як форма суспільної свідомості без чіткої кодифікації норм. Тому вона є духовним світоглядним феноменом, який ґрунтується на природних, вроджених почуттях людини. Право відображає соціальний інститут, який має характеристики об'єктивного, неупередженого ставлення до суб'єктів права. Воно позбавлене чуттєвості, емоційної упередженості, про що свідчить вислів “*Sine ira et studio*” (без гніву й упередження).

Закон не має відчуттів і почуттів, бо його символом є Феміда, яка усуває естетичну оцінку дії. Закон є формально-логічним, раціоналізованим, прагматичним типом відносин у спільнотах, які стали глобальними. Для порівняння, трактування поведінки в Стародавній Греції з її локальними містами-державами ґрунтувалося на принципі *калокагатії*, де нормативна поведінка ототожнювалася з добром, красою, розумом та справедливістю, а це естетична (почуттєва), власне моральна оцінка дійсності.

Погоджуємося з тим, що “морально-правова реальність – похідна від людини, від її духовного, творчого потенціалу” [7, с.6]. У цьому разі мораль тлумачиться як “...система цінностей людини, як вираз її свободи, які живляться такими формами буття, як почуття, інтуїція, віра, пристрасті, трансраціональні й надприродні прояви” [7, с.12]. На наш погляд, такий духовний,

творчий потенціал зосереджений у почуттях людини, які є в основі соціального зв'язку. Також слід брати до уваги, що “...правопізнання окрім суто інтелектуального, логіко-гносеологічного дискурсу охоплює ще й волю й почуття людини (її страждання, оцінювання, переконання)” [3, с.9].

Моральні норми з часу їх виникнення фактично не змінюються, бо не змінюється внутрішня природа людини (почуття), яка є в основі моралі. Право є більш змінним, бо відображає матеріальні потреби людини в культурно-історичних вимірах. У цілому, право зосереджене на утилітарних цінностях, мораль – на цінностях духовних.

Мораль має єдиний інститут, на основі якого вона функціонує. Таким інститутом є сумління людини, її совість. Здійснюючи моральне “правосуддя”, людина сама себе карає у вимірах духу. Покарання в праві є зовнішнє, примусове, силове, фізичне, матеріальне.

У процесі аналізу моралі та права як основних елементів соціальної онтології виникає питання побудови досконалого, гармонійного суспільного ладу. На основі яких норм і цінностей, якого категоричного імперативу (І.Кант) може бути побудована досконала соціальна взаємодія? Досконалий суспільний лад потребує досконалих типів зв'язків між елементами соціальної структури. Такі зв'язки повинні бути інтегральними, гармонійними.

Аналізуючи суспільні відносини, слід зазначити, що, якими б досконалими не були правові чи моральні норми й цінності, законодавство й правові кодекси, ми не можемо передбачити наслідки соціальної взаємодії. Немає справедливих чи несправедливих законів, які об'єднують чи роз'єднують суспільство, а є інтегральні чи дезінтегральні, творчі чи руйнуючі почуття як реальні психічні феномени, які легітимізують закони права й норми моралі.

В основі відношення між “Я” і “Ти” немає закону чи моралі. Між ними найбільшою реальністю є почуття, бо саме вони є основою соціального зв'язку. Соціальний зв'язок між індивідами не може мати зовнішнього характеру, бути трансцендентним. Такий зв'язок є апіорним, а його основою є почуття інтеграції та солідарності, толерантності та гуманності як феномени внутрішньої природи людини.

Норми права й моралі – це світоглядні відношення, знання, які можна приймати чи не приймати. Ідея, знання потребують ставлення до себе у вигляді переконань, вірувань, почуттів, емоцій. Саме тому дієвість норми чи закону ми не можемо прогнозувати, бо не можемо передбачити, які відношення ствердження чи негачії вони можуть викликати до себе. Закон не може бути причиною самого себе. Його причиною є світоглядне обґрунтування у сфері переконань, емоцій, почуттів, вірувань, волі, зрештою, у сфері духу, духовності людини.

Правові й моральні норми відображають, у цілому, дух епохи, її світоглядні, ціннісні орієнтири, теорії та ідеї, які включають у себе ставлення до людини як до основного джерела моралі й права. Моральні та правові цінності складають основу соціального буття. Найбільш оптимальними й гармонійними є ті норми моралі й права, які мають на меті людину як найвищу цінність. Саме на основі цієї ідеї повинні ґрунтуватися морально-правові відносини, якщо вони прагнуть бути гармонійними й безконфліктними.

1. Нерсесянц В.С. Філософія права: Учебник для вузов. – М.: Издательская группа НОРМА-ИНФРА. – М, 1998. – С.28.
2. Бачинін В.А., Журавський В.С., Панов М.І. Філософія права: Підручник для юрид. спеціальностей вищих навчальних закладів. – К.: Видавничий Дім "Ін Юре", 2003. – С.147.
3. Петрова Л.В. Фундаментальні проблеми методології права (філософсько-правовий дискурс): Автореф. дис. ... докт. юрид. наук – спец. 12.00.12 – філософія права / Національна юридична академія України ім. Ярослава Мудрого. – Харків, 1998. – 36 с.
4. Кьєркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – 358 с.
5. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Перевод А.Гутермана: Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1991. – Т.2 / Сост., ред., авт. примеч. В.В.Соколов / Пер. с лат. и англ. – 731 с.
6. Бандура О.О., Бублик С.А., Заїнчковський М.Л. та ін. Філософія права: Навч. посібник / За заг. ред. М.В.Костицького, Б.Ф.Чміля. – К.: Юрінком Інтер, 2000. – 336 с.
7. Букреев В.И., Римская И.Н. Этика права: От истоков этики и права к мировоззрению: Учебное пособие. –М.: Юрайт, 1998. – 336 с.

In the article the social-philosophical and philosophical-legal analysis of correlation of moral and legal values is carried out in the context of social ontology. It is led to, that moral and right at the level of world view orientations, affecting senses and emotions are the substantial structural elements of public organization.

Key words: moral, right, value, social ontology, public cooperation, sense.

УДК 17.023.33

ББК 87.75

С.Я.Михайлюк

ЕКОЛОГІЧНА ЕТИКА: СТАНОВЛЕННЯ І ЕВОЛЮЦІЯ

Актуальність проблеми визначення екологічної етики склалася поступово. Пробудження інтересу до неї було зумовлене тим, що наше суспільство зіткнулось із загрозою екологічної катастрофи. Відповідно наука почала інтенсивно шукати шляхи її подолання. І саме в розвитку екологічної етики як науки стали вбачати шлях розв'язання цієї проблеми.

Ключові слова: екологічна етика, природа, екологічна криза, моральна відповідальність, мораль.

Актуальність проблеми визначення екологічної етики, її витоків склалася поступово, у міру того, як зростало відчуження людини від природи.

Це відчуження, а також втрата моральних зв'язків із природою зумовили необхідність законодавчого регулювання стосунків, бо нинішні форми регулювання практично не діють. Одна з причин криється в егоїзмі людства, що прагне жити якомога комфортніше, а отже постійно виробляти все більше матеріальних благ. Це веде до виснаження природних ресурсів та багатьох інших негативних явищ. Актуальність визначення екологічної етики як науки зумовлена також необхідністю вирішення масштабних завдань екологізації та гуманізації суспільного буття, їх комплексним характером.

Причиною нинішньої ситуації є не лише егоїзм, але й обмежені знання про процеси, що відбуваються на планеті. Вони спричиняють безвідповідальність людства за власну долю, долю своїх нащадків і долю планети загалом. Люди пишаються тим, що вони виробники. Відомий етолог К.Лоренц слушно зауважує, що насправді вони є "зłodіями", "злочинцями у ставленні до природи". "Сліпо і варварськи спустошуючи живу природу, що його оточує і живить, людство готує собі екологічну катастрофу" [2, с.42]. Тенденція розуміння природи лише як засобу для людини спричинила не лише відчуження її від природи, а й від себе самої.

Таким чином, лише знання реальних наслідків господарювання людини в природі та його впливу на рослинний, тваринний світ, на здоров'я людських поколінь спроможне відіграти роль гальмівного чинника в самознищенні людством себе. Виконати завдання переорієнтації людини на творення гармонійних відносин із природним світом покликана екологічна етика.

Тому головною метою даної статті є визначити джерела походження екологічної етики, прокоментувати різні аспекти, що торкаються проблеми визначення її як науки, а також розкрити можливості розвитку екологічної етики й завдання, які стоять перед нею.

Суть цієї проблеми неможливо розглядати без посилання на етичні дослідження, які провели В.І.Вернадський, М.М.Мойсєєв, А.Печчеї, П.Тейяр де Шарден, Я.Тінберген, А.Швейцер та інші. Сама ж проблема становлення екологічної етики розроблялася в працях таких зарубіжних вчених, як Р.Атфільд, Б.Каллікот, Х.Ролстон, Л.Уайт, Ю.Харгроув та ін. Їхні праці, а також дослідження результатів впливу людини на довкілля спонукали до інтенсивного розвитку спеціальну галузь теорії моралі – екологічну етику, яка попереджає про небезпеку руйнації природного середовища, виступає теоретичною базою для виховання екологічного мислення в людей.

Уперше екологічна етика заявила про себе на початку 70-х років у філософських курсах вищих навчальних закладів (курс із такою назвою вперше був введений в університеті штату Вісконсін у 1971 р). Потім, у середині 70-х, екологічна етика була виділена в самостійну філософську дисципліну.

Ще пізніше Юджин Харгроув заснував журнал, який повинен був утвердити екологічну етику як самостійну галузь філософських досліджень. Перший номер цього журналу вийшов у 1979 році.

На перший погляд, нова наука стала одним із численних різновидів “прикладної етики”. Тут можна відзначити біомедичну, професійну, ділову етику тощо. Але екологічну етику можна вважати і самостійною наукою. Проблеми, які в сукупності складають “екологічну кризу”, є настільки загальносущними й складними, що змушують філософію не просто застосовувати старі етичні теорії, але конкретним чином перебудовувати мораль (і метафізику, яка її живила).

Іншими словами, екологічна етика починається з тієї передумови, що традиційна метафізика й зумовлена нею мораль – це одні з джерел сучасних екологічних проблем, а не засоби для їх вирішення.

Сьогоднішня екологічна ситуація не стільки потребує практичного експериментування, скільки радикального перегляду західної моральної й метафізичної парадигми. Це підкреслюється відомим філософом і вченим Б.Каллікотом у його статті: “Становлення екологічної етики як підрозділу моральної філософії відбулося в останні десятиліття. Нова дисципліна – чи то у філософії, чи в інших науках – завжди викликає багато різних думок із приводу обґрунтованості її виділення, а також визначення її предмета. Перша проблема в нашому випадку вирішилась сама собою: у міру заглиблення розробок в галузі екологічної етики все більшим ставало коло вчених, які присвятили себе цій проблемі. Що стосується сутності предмета – що ж таке екологічна етика? – це набагато складніше. Екологічну етику можна розуміти як один із видів прикладної філософії поряд з багатьма іншими, що з’явилися в 70-ті роки. У цьому разі вона означає застосування добре вивчених і загально визнаних філософських категорій до практичних проблем навколишнього середовища. З іншої сторони, її можна інтерпретувати і як науковий пошук альтернатив моральним і навіть метафізичним принципам – пошук, який підштовхують гострота й невідкладність згаданих проблем” [5].

Філософську проблематику екологічної етики стисло можна окреслити наступним чином: “Основне завдання цієї науки – конструювання системи нормативних установок, які визначають відношення, поведінку, дії людини, направлені на її природне оточення. Центральне питання тут таке: як людина (чи то окрема особистість, чи то ціле суспільство) повинна поводити себе відносно природи? Під природою розуміється природне середовище, в якому перебуває людина... Життєздатна екологічна етика обов’язково повинна відповісти на три запитання: 1) яка природа природи; 2) яка природа людини; 3) яким чином людина повинна ставитися до природи?” [6].

Таким чином, основними питаннями екологічної етики є моральна відповідальність людства за біосферу землі, екосистеми й майбутні покоління людей.

Предметом екологічної етики виступає розробка й обґрунтування етичних принципів і норм, що регулюють відносини людини й природи. Їх можна охарактеризувати наступним чином:

- 1) збереження відновлення цілісності природних систем, які підтримують як економічний добробут, так і саме людське життя;
- 2) захист довкілля й соціальна справедливість мають бути взаємозалежними компонентами національної мети, які підсилюють один одного;
- 3) чисельність населення необхідно стабілізувати на рівні, що відповідає можливостям планети підтримувати життєдіяльність;
- 4) будь-які екологічні рішення повинні прийматися з урахуванням добробуту майбутніх поколінь і мають зберігати для них можливість якомога ширшого вибору;
- 5) люди повинні постійно дбати про розвиток науки й техніки для досягнення екологічної ефективності, захисту й відновлення природних систем та зміни моделей споживання. Ніхто не може опиратися прогресу в галузі знань, але нині вже повинно з’явитися розуміння того, що не кожна нова технологія корисна для людства.

Забруднення навколишнього середовища, естетична деградація природи, перенаселеність, вичерпування ресурсів, а також масове вимирання рослинних і тваринних видів, яке в останні роки вийшло на перший план, є комплексом проблем, які характеризують екологічну кризу. Для їх вирішення ми повинні екологічно переглянути метафізичні основи нашого мислення й розповсюдити етичну теорію як на всі живі істоти, так і на природу в цілому. На це вказує екологічна етика.

Якщо джерелом екологічних проблем виступають цінності Заходу, можна припустити, що зцілення від екологічних хвороб – альтернативний погляд на природу й людину – потрібно шукати на Сході.

Ян Мак-Харг стверджував: “Корінь зла в цінностях, які сьогодні переважають. Покажіть мені суспільство, яке орієнтоване тільки на людину, упевнене в тому, що світ існує тільки завдяки здатності людини сприймати його, суспільство, яке розуміє космос як механізм для підтримання людського благополуччя, – і я передбачу вам долю його міст і ландшафтів. Надто далеко заглядати вперед не доведеться, адже все і так на долоні: мертве палахкотіння неону, засмічені міста й знищені ліси та луки. Людина, яка живе в цьому антропоморфному й антропоцентричному світі, шукає не єдності з природою, а володіння нею” [7].

Таким чином, ми повинні виробити нове екологічне розуміння, що стане єдиною основою для вибору моральних цінностей, які впливають на

управління землею в житті кожного покоління. Формуванню екологічного розуміння сприятиме екологічна етика. Саме вона вводить у сферу етики світ, який уважався таким, що не має ціннісних характеристик, і розглядався з погляду “корисності”. З самого зародження екологічної етики проблема надання моральної цінності нелюдським біологічним об’єктам була центральною проблемою, яка потребувала значного обґрунтування.

Екологічна етика досліджує взаємовідносини в системі “людина-природа”. Це дослідження здійснюється у двох напрямках. Згідно з першим людиною виступає як вид розумного життя, що несе моральну відповідальність за збереження життя на планеті. Другий розглядає людину як носія родового життя, чий моральним зобов’язанням є самозбереження та вдосконалення людського роду в розумній взаємодії з природним світом.

Отже, коли ми розглядаємо функціонування системи “людина-природа”, доцільно звернути увагу на вагомі складники цього процесу – знання й моральність, що відіграють важливу роль у дослідженні, про яке згадується вище. Знання природних процесів можна розглядати як “геологічну силу”, яка творить ноосферу. Ідеї про ноосферу були розвинуті В.І.Вернадським. Саме він був одним із творців системи, в якій природно-історична, космічна й соціально-гуманістична традиції розвитку науки зливаються в єдине ціле, створюють нову парадигму світосприйняття й практики. Ця парадигма дала змогу вченому відтворити цілісну наукову картину світу, обґрунтувати концепцію ноосфери, ідеї якої запроваджено в науку на початку ХХ ст. французькими природодослідниками й філософами П.Тейяром де Шарденом і Г.Леруа.

За Вернадським, саме людиною виступає як геологоутворювальна сила, могутній чинник подальшого розвитку планети. З появою людини і її розумово-технологічної діяльності біосфера набуває нової якості – ноосфери, де всі процеси відбуваються як розумні, технологічно обґрунтовані, морально зважені. В.І.Вернадський підкреслює: “Важливим для нас є факт, що ідеали нашої демократії йдуть в унісон зі стихійним геологічним процесом, із законами природи, відповідають ноосфері” [1, с. 119].

Учений наголошував, що геологічна сила людства потребує всебічного контролю. Безконтрольність провокує її руйнівні сили, що можуть призвести до руйнування біосфери. Ноосфера В.І.Вернадського – це сфера людського існування, розумного регулювання біосоціальних процесів, моральної єдності людини й природи.

Отже, за В.І.Вернадським “геологічною силою” виступає людиною, а також знання й наукова думка. Причому їх носієм є завжди людиною. Таким чином, важливим завданням сьогодення постає проблема зміни етичної парадигми у ставленні людини до природи за допомогою знання природних

процесів і моральності. Адже моральність упорядковує природні якості, які несе в собі людиною як біологічна істота, а саме – агресивність. Моральність, опіраючись на розумне впорядкування природних нахилів, стає необхідною умовою подальшого прогресу людства. Саме вона, як стверджує відомий академік М.Мойсєєв, – “... змінний у часі не лише суспільний, але й природничо-науковий феномен” [4, с. 61].

Історичний розвиток людства свідчить, що стара мораль змінюється лише тоді, коли змінюються знання про природу й суспільство. Це пов’язано з тим, що вони є основою практики людини. Але сьогодні одних знань недостатньо для зміни моралі, розуміння сутності моральних феноменів взаємодії людини й природи. Адже від розуму немає прямого шляху до моральності. Просвітницька теза “достатньо знати, щоб поводитись належним чином” залишається лише просвітницькою ілюзією. Мораль виходить за межі розуму з його орієнтацією на всезагальне й суще і пов’язує людину з більш глибокими вимірами її буття – зі світом можливостей, волінь і хотінь людини. Таким чином, щоб досягти гармонізації й оптимізації середовища життя, крім знання природних процесів нам потрібна моральна відповідальність людини перед природою, переконання в необхідності збереження довкілля й раціонального природокористування. Досягнення цієї мети можливе за умови екологізації освіти й виховання.

Розвиток наук та екологічна криза вказують на те, що потрібно змінювати встановлені стереотипи відносин між людиною й природою і змінювати ці стереотипи доведеться екологічній етиці. Тільки їй під силу обґрунтувати мотиви морального ставлення до природи, розробити такі етичні принципи й норми регулювання відносин між людиною і природою, які б спиралися на наочне сприйняття й збуджувалися реальністю.

Екологічна етика – це складова частина етики. Її можна розглядати як набір соціальної регуляції поведінки людей щодо природи. Норми екологічної етики втілюють історичний досвід людства і є найважливішими духовними цінностями. Сама ж екологічна етика поступово стає визначником світогляду людства й нової філософії життя.

Загострення екологічної кризи, посилення впливу забрудненого довкілля на здоров’я людей свідчить про тісний зв’язок між охороною природи й проблемою збереження життя людини. Природа вже не уявляється тільки невичерпною коморою природних ресурсів. Основна ціннісна функція природи полягає в тому, що вона є необхідною умовою життя й здоров’я людей.

Сьогодні дуже важливо зрозуміти основну глобальну проблему – пряткування людства від екологічної катастрофи. Якщо сучасні темпи зростання населення світу, забруднення довкілля й виснаження ресурсів збе-

ригатимуться, то в певний момент цього століття відбудеться екологічний апокаліпсис.

Нинішня ситуація зі станом екологічних систем та біосфери загалом позначається терміном “екологічна криза”. На відміну від екологічної катастрофи, тобто повного руйнування, у випадку зазначеної антропогенної кризи ще зберігається можливість відновлення порушеного стану на основі еволюційного розв’язання суперечностей розвитку. У людства не залишається іншого виходу, як перейти на коеволюційний шлях розвитку, оскільки джерела екологічної кризи – у невідповідності законів соціально-технічного розвитку законам еволюції біосфери.

Концепція коеволюції (дослівно означає “узгодженість, сумісність”) має визначити оптимальне співвідношення інтересів людства та всієї біосфери, уникнувши при цьому двох крайнощів: прагнення до повного панування людини над природою й покори перед нею. Згідно з її принципами людство, щоб забезпечити своє майбутнє, повинне не лише змінювати біосферу, пристосовуючи її до своїх потреб, а й змінюватись саме, пристосовуючись до об’єктивних вимог природи.

Саме коеволюційний перехід системи “людина-природа” до стану динамічної сталої цілісності й означатиме реальне перетворення біосфери в ноосферу. Для забезпечення цього процесу людство має дотримуватись передусім екологічних та моральних імперативів, які розроблятиме екологічна етика, адже саме вона обґрунтовує моральну відповідальність людини за природу. Важливою вимогою екологічного імперативу повинна стати сукупність табу на ті види людської діяльності, які спричиняють незворотні зміни, несумісні з існуванням людства.

Екологічний імператив є безумовним велінням природи, що діє на всіх рівнях організації всього живого. Саме тому його слід розглядати стосовно феномену життя взагалі, а не окремих його виявів. Екологічний імператив можна визначити як комплекс умов, необхідних і достатніх для формування біосфери й тривалого життя в його нинішніх формах і біологічній різноманітності.

Другий імператив (моральний) вимагає зміни світогляду людей, повороту до загальнолюдських цінностей (наприклад, почуття поваги до будь-якого життя), до переоцінки цінностей. Адже покоління, яке народжується, завжди стоїть перед проблемою: які цінності сповідувати? Історичний досвід підказує нам: в основному сповідуються ті цінності, які прийнятні більшості в даному суспільстві. Перед проблемою визначення духовних моральних цінностей стоїть кожна людина. Особливо актуальна ця проблема в наш час, внаслідок занепаду й деградації людської моралі, що призвели до екологічної кризи.

Сучасний аналіз ситуації вимагає розкриття гуманістичного потенціалу екологічної етики, яка повинна орієнтувати людину на збереження середовища проживання. Виходить, що саме екологічна етика врахуватиме віддалені наслідки людської діяльності, вона буде підніматись на новий рівень свого розвитку, що базуватиметься на етичних принципах і нормах відносин людини й природи.

На жаль, людська свідомість дуже консервативна, тому з великими зусиллями відмовляється від стереотипних уявлень про ставлення людини до природи. Але нам “сьогодні важливо усвідомити, що розум, рушієм якого є цікавість до пізнання, який, проте, не організований моральнісним почуттям, загрожує людській цивілізації” [3, с.75].

Нинішня екологічна криза спричинена порушенням у людині духовно-природної цілісності. Люди втратили власну культуру – високий стан душі. А потім порушився баланс людини з природою Землі й духовно-енергетичний зв’язок душі із світом, з духовним потенціалом, набутим попередніми поколіннями.

Першоосновна причина крайнього запустіння людських душ і рідної природи – забуття достовірного знання, досягнутого в духовних зусиллях нашими предками; це зрада наступними поколіннями природної релігії й моральних законів, адже тільки людина з її свідомістю спроможна була виробити норми моральних взаємин суспільства із землею як гарант екологічного ладу, стабільного життя на тисячоліття.

Руйнація моральних засад життя пов’язана, на наш погляд, з порушенням балансу між духовним і природним у людині, між біологічною основою життя і його духовними засадами, між людиною й природою. Ці порушення сформувалися у світоглядну доктрину – антропоцентризм, який панує на планеті вже сотні років.

За антропоцентричними уявленнями, людина – центр світобудови. Звідси – людська вседозволеність у ставленні до природи й прагнення владарювати над іншими людьми. Людина ніби протиставляє себе природі, відокремлює своє біологічне ество від біосфери Землі. Шлях звільнення від антропоцентризму й породжених ним егоцентризму, самообмеженості, самодостатності земного буття проходить через самореалізацію людини як духовно-природної цілісності у всединому процесі життя.

Отже, узагальнення досліджень впливу людини на довкілля спонукає до розвитку спеціальної галузі моралі – екологічної етики, яка попереджає про небезпеку руйнації зовнішньої природи для внутрішньої природи – організму людини, виступає теоретичною базою для виховання екологічного мислення.

На рівні загальнонаціональному екологічне мислення слід розуміти як усвідомлення того, що суспільний розвиток може відбуватися не лише як

простий наслідок адаптації до нових умов, але й на основі передбачення наслідків тих чи інших дій або явищ. Це означає, що пріоритетними мають стати програми збереження та раціонального використання природних ресурсів, розробки технологій добування енергії шляхом використання відновлюваних джерел.

На рівні індивіда екологічне мислення впливатиме на спосіб життя, сприятиме переходові від споживацтва до задоволення потреб з урахуванням екологічної збалансованості.

Таким чином, морально-етичні, екологічні й соціально-економічні реалії у світі дедалі більше спонукатимуть утверджувати екологічну етику як науку, яка повинна опиратися як на традиційну етичну систему, так і на нові етичні норми відносин людини й природи, вироблені людством у новітніх умовах. Екологізація людської свідомості повинна буде базуватись не лише на пізнаннях, а й на емоціях та інтуїції.

У рамках екологічної етики стає надзвичайно важливим розуміння того, що ігнорування екологічних пріоритетів призведе до нарощування кризових явищ та екологічної катастрофи. Тому людина повинна чітко усвідомлювати етичні норми відносин між людиною й природою, що їх розробляє екологічна етика, виконувати їх і вдосконалювати.

Етичні норми екологічної етики не є консервативними і тому зазнають певних істотних змін. По-перше, трансформація етичних і екологічних систем набуває всеосяжного характеру, починає містити глобальні, а не локальні чи регіональні риси.

По-друге, стає очевидною тенденція дедалі більшого впливу екологічної етики на етичну, суспільну й індивідуальну політику, а також набуття екологічною етикою чітких рис обов'язкової закономірності для аналізу та вирішення екологічних проблем.

По-третє, екологічна етика формується відповідно до нових цивілізаційних реалій, адже людство підійшло до тієї критичної межі, коли слід оптимально регулювати екологічні, природоресурсні, демографічні обмеження. Головною метою етичних норм має стати виживання й благополуччя людини й природного світу.

По-четверте, вироблення еколого-етичних принципів і цінностей характеризується глобальними інтеграційними зусиллями. Підтвердженням тому є рішення Орхуської конвенції щодо екологічної трансформації, яка має широку гуманістичну спрямованість.

Розглядаючи екологічну етику, можливості її розвитку та значення, потрібно зупинитись також на завданнях, які вона покликана виконати. Ці завдання можна визначити у декількох напрямках, серед яких:

- 1) переосмислення ролі й сутності людини в процесі переходу суспільства до якісних змін свого розвитку, визначення пріоритетів практичної реалізації екозавдань;
- 2) формування морально відповідального ставлення людини до своєї діяльності в природі;
- 3) переосмислення не лише якісних змін індивідуальної свідомості та поведінки, направлених на гармонізацію відносин у системі “людина-природа”, а й насамперед зміни етичного, екологічного, духовного характеру суспільства;
- 4) виховання здатності збереження унікальності планетарного життя на основі знання процесів його розвитку;
- 5) виховання моральної відповідальності за долю планети;
- 6) безумовне здійснення конверсії свідомості й моралі (екологічної конверсії) в планетарному масштабі.

Ці завдання повинні вирішуватися на основі плідної кооперації з довкіллям, гармонізації стосунків з природою, що дасть змогу забезпечити стійкий і збалансований розвиток цивілізації у XXI столітті.

Отже, ми можемо стверджувати, що пробудження інтересу до екологічної етики зумовлене тим, що наше суспільство впритул зіткнулося і з угрозю екологічної катастрофи. Відповідно наука почала інтенсивно шукати шляхи її подолання. І саме в розвитку екологічної етики як науки стали вбачати шлях розв'язання цієї проблеми, а також надійну теоретичну та світоглядну базу для відповідної практичної діяльності.

Різноманітні істотні зміни, що сталися протягом останніх років у суспільстві, породжують думки про істинність і практичну значущість екологічної етики, про її здатність виправдати надії, які на неї покладають. Інакше кажучи, вони дають підставу говорити про те, що екологічна етика відповідає реальностям сьогодення, її етичні норми людство може застосовувати в справі подолання негативної екологічної ситуації.

Актуальність розвитку екологічної етики як науки зумовлена тим, що екологічна ситуація перетворилася на основний обмежувальний фактор розвитку людства, проблему номер один для XXI століття. Для її розв'язання слід поліпшити екологічну ситуацію таким чином, щоб людський розум спрямовував розвиток природи, щоб людина, використовуючи здобутки науки, уміло керувала природними процесами, тим самим поліпшуючи природу.

Отож, людство мусить оберегати свої надбання, постійно піклуватись про збереження й відтворення природного середовища. В останньому може допомогти якраз екологічна етика, тому що саме вона займається проблемою гармонізації стосунків між людиною й природою, визначає етичні

норми й принципи, які сприятимуть налагодженню цих стосунків. Якщо ж людство припинить роботу в напрямку розв'язання екологічної проблеми, ситуація може погіршитись. Ми можемо отримати вбивчу відповідь від природи, яка зітре з лица землі витвори людини й саму людину.

1. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Успехи современной биологии. – 1944. – Т.18.
2. Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Вопросы философии. – 1992. – №3.
3. Мовчан В. Мораль і екологія. Марксистсько-ленінська етика і естетика. Методика комплексного изучения вузовського курсу. – К.: УМК ВО Минвуза УССР, 1989.
4. Моисеев Н.Н. Логика универсального эволюционизма и кооперативность // Вопросы философии. – 1989. – №8.
5. Callicott J.B. Non – Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics. – American Philosophical Quarterly. – 1984. – No 21. – P.299.
6. Po-Keung Ip. Taoism and the foundations of environmental ethics. – Environmental Ethics. – 1983. – No 5. – P.335.
7. McHarg I.L. Design with Nature. – New York: Doubleday, 1969. – P.24.

The problem of definition of ecological ethics has been developed gradually. Rising interest was forced by our society's facing with threat of ecological catastrophe. So science began to look for ways of solving intensively. Therefore the development of ecological ethics as a science led to the way of the solution of the problem.

Key words: ecological ethics, nature, ecological crisis, moral responsibility, moral.

УДК 174

ББК 78.70

П.В.Пушик

СТАНОВЛЕННЯ ТРАДИЦІЇ ТРУДОВОЇ ЕТИКИ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

У даній статті проводиться аналіз становлення та еволюції трудової етики від античності до ХХ століття. Також розкривається вплив історичних та соціальних умов на формування та розуміння праці. Висвітлюються погляди на працю найвидатніших мислителів минулого. Проводиться паралель між сучасним розумінням праці та її розумінням минулими поколіннями.

Ключові слова: праця, філософія праці, відчуження праці, трудова етика.

Сьогодні часто можна почути думку про важливість праці для успішного процвітання нашої держави. Проте в сучасному суспільстві спостерігається одностороння відмова від цінностей праці й заміна їх цінностями споживачтва та дозвілля, а це несе в собі надзвичайну небезпеку для долі сучасної цивілізації загалом. Перед нами постає важлива потреба актуалізації трудової етики, яка є життєво необхідною. Вона повинна сприяти прагненню до самореалізації особистості, самовдосконалення, підвищення суб'єктивної цінності

праці, трансформації виробництва з метою його гуманізації. Це надасть більшої свободи виявам творчої особистості людини, яка за своєю природою є істотою діяльнісною. Усе її життя становить предметно-чуттєву, практичну діяльність, різновидом якої є праця.

Метою статті є ретроспективний аналіз становлення та еволюції трудової етики, впливу історичних та соціальних умов на формування та розуміння поняття праці.

Праця як основа суспільного життя відіграє визначну роль у розвитку й вихованні людини, формуванні її світогляду й характеру. Ставлення людини до праці тісно пов'язане з певною історичною епохою, соціальними відносинами та науковим прогресом. Важливість праці для людини намагались висвітлити найвизначніші мислителі минулого: Платон, Арістотель, Августин Блаженний, Сен-Сімон, Фур'є, Гегель, Маркс. Сучасне розуміння праці є підмінним від розуміння її минулими поколіннями. У чому ж полягають ці відмінності й чим вони зумовлені?

У філософському енциклопедичному словнику відзначається: “Праця – синтетична категорія, яка характеризує специфічну, властиву людині форму діяльності, спрямовану на освоєння і перетворення (згідно з власними цілями, інтересами і потребами) природного середовища, поліпшення соціальних відносин (соціальна праця) або створення нових цінностей (творча праця)” [9, с.514].

Саме в Стародавніх Греції й Римі зустрічаються перші наукові дослідження праці. Грецьке слово *ponos*, як і латинське *labor*, позначає роботу в сенсі зусилля як муку, як напружене заняття. Найдавнішим дослідником даної проблеми був Ксенофон (430–353 рр. до н.е.). Він виділяв два види діяльності: розумову й фізичну. Перевага надавалась розумовій праці, а фізична вважалась нижчою, але кінче потрібною. Людина, яка займалась універсальною працею, чинила більшу шкоду, як користь, бо в предметах її праці була відсутня майстерність.

Один із найвизначніших філософів античності Платон (427–347 рр. до н.е.) у своєму творі “Держава” наголошує на різних видах праці, які повинні бути розмежовані. У процесі виховання, на його думку, трудова активність індивіда відіграє дуже важливу роль. У його ідеальній державі кожен повинен займатись тим видом діяльності, який він зуміє виконати якнайкраще: швець – шити, будівничий – будувати, воїн – захищати, філософ – керувати. “Отже, ми заборонили шевцю навіть намагатися стати рільником, а також ткачем чи будівничим для того, щоб у нас шевська справа була поставлена добре, так само і кожному іншому ми видали лише одну справу, до якої він має природний хист; вільна від інших занять, людина займається своєю справою і продовжує усього життя і, коли не гайнуватиме часу, досягне успіху” [6, с.59].

Коли люди "... поміняються між собою знаряддями праці і званням, чи коли одна і та ж сама людина намагатиметься все це робити водночас, тоді, я впевнений, ти неминуче визнаєш, що таке перестановка і втручання не в свою справу..." [6, с.86].

Учень Платона Арістотель (384–322 рр. до н.е.) у своїх поглядах на працю відрізняється від свого вчителя. Основну увагу він акцентує на поділі праці на фізичну й розумову. Цей поділ вважає природним, адже одні, більш здібні, здатні мислити, керувати, а інші – працювати фізично. Проте громадянин повинен мати вільний час, бо лише він дає людині можливість повноцінно діяти, щоб займатись державними справами, а не розриватись між вільним часом і роботою.

Римський філософ Тит Лукрецій Кар (99–55 рр. до н.е.) у творі "Про природу речей" доводить, що людина стала відрізнитись від тварини тільки тоді, коли почала виготовляти засоби праці, які дозволили їй вивисуватись над природою. Спочатку як засіб праці вона застосовувала свої руки, пізніше – палицю, а ще пізніше почала сама виготовляти знаряддя з каменю та заліза. Таким чином, людська праця зумовила прогрес і розвиток суспільства. На думку філософа, праця селянина є більш шанованою порівняно з працею ремісника, бо вона безпосередньо пов'язана з природою.

Представник стоїцизму Луцій Сенека (близько I ст. до н.е. – 65 р. н.е.) вважав, що люди за своєю природою є рівними, а нерівність виникає в результаті суспільних відносин. Усі повинні фізично працювати, бо "справжньому чоловікові не личить лякатися поту". Будь-яку розпочату справу необхідно доводити до завершення: "... хвалитиму того, хто докладе зусиль у чесному занятті, хвалитиму тим більше, чим наполегливіше він трудиться, чим рідше піддаючись слабкості випустити з рук чепіги...". Часто до праці людину "впрягають нікчемні спонуки", але вона не є злом, як і та, до якої спонукає власне бажання чи доля. "Йдеться про стійкість душі, яка закликає долати нас труднощі та знегоди" [8, с.123]. Як представник стоїцизму, Сенека засуджує все те, що спричиняє залежність людини, обмежує її свободу. Зайнятість і надмірні зусилля, яких вимагає праця, не дозволяють людині жити власним життям.

Отже, мислителі античності були далекі від розуміння праці як сенсу життя, як засобу самореалізації людини, хоч усвідомлювали її потребу. Сама праця приносила людині суспільне визнання. Раб був змушений працювати внаслідок примусу, бо він для цього існує і в нього немає свободи вибору. Селянин і ремісник завдяки праці жили, забезпечували свій добробут, а тому теж повністю не були вільними. І тільки заможний громадянин працює для власного задоволення, бо не залежить від результатів праці, має можливість вільно обирати, виходячи з власних бажань. Така праця була найбільш шанована й значуща.

Середньовічні уявлення про працю та її роль у житті людини тісно пов'язані з християнством. Праця розглядалася як спосіб покарання і як засіб спасіння та допомоги бідним. Покаранням за першородний гріх є "праця в поті чола". Цікавими є слова, які виникають у німецькій та французькій мовах для означення праці. "У німецькій мові це, властиво, "Arbeit" (що початково означало "мука"), у французькій – "travail", яке походить від пізньолатинського "tripalium", позначення одного зі знарядь тортур, що чітко вказує на негативний аспект, під яким розвивалася ідея та ідеологія праці" [2, с.385].

Отже, у ранньому християнстві оцінка праці носить у своїй основі переважно негативний характер. Мислителями відкидалася оцінка тих античних філософів, які в праці вбачали певну форму зусиль, варту похвали. Згодом, у поглядах середньовічних мислителів, відбулися зміни, згідно з якими монах, як взірць досконалості, будь-що повинен робити досконало. З цією метою в монастирських правилах щодо одягу й харчування відбувалися зміни. Праця набула нової значущості і стала своєрідним прощенням.

Найяскравішими представниками даного періоду були Августин Аврелій та Тома Аквінський. Августин Аврелій у своєму творі "Про град Божий" засуджує презирливе ставлення до фізичної праці, яке існувало в античності. Він відстоює думку, що фізична й розумова праці є рівними. Заняття тільки розумовою працею – приклад лінощів. Справжній християнин не повинен уникати ні фізичної, ні духовної праці. Сільське господарство Августин Аврелій ставить на значно вищій щабель від усіх інших видів діяльності, бо воно є "найчистішим мистецтвом". "Де є ще так багато простору для спілкування з природою? Чи є щось чистіше цієї діяльності? Сільськогосподарська праця поєднується з такою великою суспільною благодаттю, що для тих, хто знаходиться збоку від неї, це стає покаранням" [6, с.218]. В автобіографічній повісті "Сповідь" Августин розповідає про власний шлях спасіння, який досягається надзвичайно тяжкою працею над самим собою.

Тома Аквінський вважає: як серед бджіл одні збирають мед, а інші з моску будують соти, так і серед людей одні повинні обробляти поле, інші будувати будинки, а частина мусить бути вільною від мирських турбот і присвячувати себе духовній діяльності в ім'я спасіння інших.

У середині XIII ст. відбувалася суперечка між різними орденами монахів щодо існування орденів, які жебрають. Прихильники вважали, що монахи повинні жити зі своєї власної праці, а противники – що з милостині. До останніх належав і Тома Аквінський.

В епоху середньовіччя відбувається зміна самого поняття праці, яка вже тлумачиться не тільки як покарання, а й як спосіб позбутися гріховності. На відміну від античності, у християнізованому середньовіччі роль фізичної

праці не знецінювалася, а навпаки – підвищувалася. При виконанні роботи основна увага зосереджувалась на старанності, з якою вона виконується.

В епоху Відродження (14–16 ст.) відбуваються кардинальні зміни в поглядах на людину та цінності її життя. Людина розглядається не як гріхозна істота, а як діяльна. Саме в діяльності відкриваються творчі можливості людини – здібності пізнавати явища та формувати предметність. Видатні представники зазначеної епохи одностайності в тому, що людина завдяки праці та творчій активності здатністю творити уподібнюється Богу. Сама людина, працюючи над собою, має виключне право створювати свою особистість.

Продовжувач гуманізму Петрарки Джанноццо Манетті (1396–1459 рр.) в трактаті “Про гідність та велич людини” звеличує людський розум, називає джерелом пізнання та активної творчої діяльності. Основним призначенням людини, на його думку, є пізнання й діяльність. А працюючи він розглядає як джерело й засіб формування людського суспільства. Праця дає індивідові свободу, яка найкраще виявляється у творчому процесі.

Протестантизм надав нового змісту вченню християнства про працю, яка постає необхідною складовою фізичного й розумового здоров’я індивіда. Мартін Лютер (1483–1546 рр.) уважав, що кожен, хто може, повинен працювати, бо праця – не тільки основа суспільства, а й найкращий спосіб служіння Богові. Праця надзвичайно важлива для фізичного та розумового здоров’я, бо без неї людина впадає в лінощі та інші слабкості. Праця – обов’язок, проте люди ніколи не повинні насолоджуватись результатами своєї діяльності, адже насолода є гріхом.

Жан Кальвін (1509–1564 рр.) стверджував, що завдяки вірі й праці можна побачити, хто є “обранцем Божим”. Кожна віруюча людина повинна працювати, адже вона послана Господом у світ, щоб поліпшити його. Успіх прийде тоді, коли до праці вона буде ставитись як і до інших релігійних обов’язків – добросовісно. Людина існує для віри й праці, що і є моральним обов’язком та основною цінністю. Праця перетворюється в головну добродієність і найкращий спосіб отримання суспільного схвалення.

На стадії раннього капіталізму домінували цінності праці як відстроєної винагороди. Вони підкріплялись релігійним авторитетом. Ця система цінностей сприяла мобілізації зусиль людини для виконання рутинної й одноманітної праці. В основі її лежали психологічні установки на постійну й наполегливу працю, ошадливість, самодисципліну, етику обов’язку. Однак у міру секуляризації релігійні мотиви все менше відповідали вимогам стимуляції виробничої діяльності.

У Новий Час відбулися зміни у сфері матеріального виробництва, а разом із цим і у ставленні до праці. Виробництво, зі змінами продуктивних

сил та капіталістичних відносин, базувалося на використанні механічних засобів. Взаємозалежність між працею та її продуктом почала зникати. Ринкові відносини вимагали висококваліфікованих робітників, які могли б виконувати завдання певної складності. Завдяки своїм знанням та навичкам вони забезпечували своє існування та певну автономність на ринку праці.

Ранні соціалісти-утопісти розглядали працю переважно як соціальну категорію. Томас Мор (1478–1535 рр.) у творі “Утопія” висловлює тезу, за якою праця – не тільки обов’язок, але й велика честь для всіх членів суспільства. Усі люди крім землеробства повинні досконало оволодіти ще одним ремеслом. Вчені ж звільняються від фізичної праці, проте вони повинні повністю віддавати себе науці.

Сен-Сімон (1760–1825 рр.) розглядав людину як єдність духовних і фізичних сил (у процесі праці використовуються інтелектуальні, фізичні сили, а також творче начало). Праця містить у собі економічний, інтелектуальний і моральний зміст. Розподіл матеріальних благ повинен здійснюватись тільки на основі результатів праці.

Шарль Фур’є (1772–1837 рр.) вважав, що праця повинна приносити людині велике задоволення і вже саме цим є для неї привабливою. Необхідно насамперед ліквідувати найману працю, забезпечити робітників матеріально, змінити тривалість робочої зміни. Кожен повинен мати право на працю та її охорону.

Роберт Оуен (1771–1858 рр.) справедливо звертав увагу на взаємозв’язок між умовами життя поза працею і трудовими відносинами. Він підкреслював, що людина здійснює трудову активність усією своєю суттю (особистістю), а трудове середовище повинне відповідати людській природі.

Адам Сміт у творі “Дослідження про природу та багатства народів” (1776 р.) висловлює думку про те, що праця є основним фактором багатства всіх народів, незалежно від того, в якій сфері господарства він існує. Поділ праці має позитивний характер. Коли людина обмежується одним видом діяльності, збільшується якість та ефективність праці, що сприяє технічній винахідливості.

Найбільш вагомим здобутком у дослідженні праці як форми людської діяльності є філософія Георга Гегеля (1770–1831 рр.) Однією з центральних проблем його творчості є поняття праці як певного виду людської діяльності. У зв’язку з цим велика кількість науковців вважає Гегеля засновником філософії праці. Виходячи зі своєї об’єктивно-ідеалістичної теорії, Гегель уважав, що Абсолютна ідея існує сама по собі, потім відчужується в природі й знову повертається до себе й самопізнається. Гегель був першим філософом, який висловив гіпотезу про самотворення людини завдяки праці. Поняття праці в Гегеля має надзвичайно широкий спектр значень. Праця

охоплює всю людську діяльність, усі види активності людини. Гегель розглядає працю як творчість (художня діяльність), працю на благо держави (політична діяльність), працю теоретичну (наукова діяльність), виробництво (предметна діяльність). Отже, праця, за Гегелем, – це самонародження й самоздійснення можливостей як об'єктивних, захованих у самій дійсності, так і суб'єктивних, реалізація яких і є самовираженням і самоствердженням людини. Уважаючи, що діяльність має у своїй основі істину, а праця кожного індивіда – самоціль, Гегель стверджував, що характер і сутність індивіда можна визначити за наслідками дій, в яких він себе виявляє.

У XIX столітті праця розуміється як засіб індивідуального успіху, який практично не обмежує можливості для самозадоволення та самовдосконалення. Основний акцент робиться на матеріальній винагороді.

К.Маркс (1818–1883 рр.) уважав, що праця завжди має суспільний характер, оскільки являє собою активне ставлення людини до природи й одночасно взаємодію між учасниками цього процесу. Розуміння Марксом відчуження праці було складовою частиною його вчення про родову сутність людини. Відчуження праці формувало основу всіх інших видів відчуження. Людина як живе створіння набуває предметного значення в природі і стає предметною істотою. Маркс підкреслював, що, на відміну від тварин, які тільки здійснюють те, у чому безпосередньо відчують потребу за допомогою інстинкту й під дією безпосередньої фізичної потреби чи за мірками виду, до якого належать, людина діє універсально за мірками будь-якого виду й може, задає відповідну мірку до предметів. Відчуження праці виявляється у двох основних його видах: як відчуження від процесу виробництва і як відчуження від його результатів. Ці два види тісно пов'язані між собою. Відчуження в процесі виробництва виступає як відчуження від продукту праці. У відчуженій праці людина належить не сама собі, а діяльності, сама ж діяльність утрачає характер самодіяльності. Самовідчуження робітника в його продукті має не тільки те значення, в якому його праця стає предметом, набуває зовнішнього існування, але ще й те значення, за яким його праця існує поза ним, незалежно від нього, як щось чуже для нього й стає протидіючою йому самостійною силою.

Сучасні дослідники відзначають ослаблення всього комплексу загальнолюдських цінностей, а також підвищення бажання самореалізації. Ці зміни були значною мірою спровоковані переходом економіки до високотехнологічного виробництва, до економіки дрібносерійної, енерго- і матеріалозберігаючої, наукоємної.

Зміна системи виробництва вимагала більшої самостійності, ініціативи, здатності до переучування. Зросли вимоги до технічної й організаційної раціоналізації праці. В основу системи виробництва заклались принципи

різноманітності, унікальності, поліцентричності. При входженні в таку культуру можуть виникнути значні труднощі.

Важливим фактором ціннісної трансформації стало також насичення ринку товарами масового попиту, що сприяло становленню гедоністичної етики, з її прагненням до миттєвого задоволення потреб, прагненням до комфорту, споживацтва в усіх формах. Праця втрачає в такій системі ціннісних орієнтацій свій статус центрального фактора життя й свою суб'єктивну роль головної мотивуючої сили повсякденного життя.

Таким чином, різні фактори новітніх трансформацій зумовили загострення проблеми самореалізації при переході від індустріальної до постіндустріальної, інформаційної цивілізації. Сучасна система виробництва ґрунтується на високорозвинених технологіях, при яких багато з професій вимагає не просто навичок чи певної суми знань, а вміння поводитись із символами, образами, абстракціями. Для цього потрібний культурний стрибок, що не в змозі здійснити традиційно орієнтований індивід.

Отже, залежно від результатів та умов праця розглядалась як покарання чи нагорода, неволя чи свобода. Саме ж розуміння праці нерозривно пов'язане з певними історичними епохами, які мали свої більш чи менш важливі здобутки.

1. Вебер Макс. Протестантська етика і дух капіталізму / Пер. з нім. О.Погорілого. – К.: Основи, 1994. – 261 с.
2. Історія європейської ментальності / За ред. Петера Дінцельбахера / Пер. з нім. В.Камянець. – Львів: Літопис, 2004. – С.375–411.
3. Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера / За ред. Є.Причепія / Пер. з нім. – К.: Тандем, 2002. – 584 с.
4. Лосев А.Ф. История Античной философии. – М.: Мысль, 1989. – 204 с.
5. Мовчан В.С. Історія і теорія етики. Курс лекцій: Навчальний посібник. – Дрогобич: Коло, 2003. – С.88–94.
6. Платон. Держава / Пер. з давньогр. Д.Коваль. – К.: Основи, 2000. – С.59.
7. Святий Августин. Сповідь / Пер. з лат. Ю.Мушака; Післям. С.Здіюрука. – К.: Основи, 1999. – 319 с.
8. Сенека Луцій Антей. Моральні листи до Луцілія / Пер. з лат. А.Содомори. – К.: Основи, 1999. – 603 с.
9. Філософський енциклопедичний словник. – К.:Абрис, 2002. – С.514.

The analysis of the formation and evolution of the labour ethics from antiquity to the 20th century is carrying out in given article. The influence of the historical and social conditions over the formation and understanding the labour is also revealed. The views at the labour of the most outstanding thinkers of the past are cleared up. The analogy between the modern outstanding of the labour and its understanding by past generation is drawn.

Key words: the labour, the philosophy of the labour, the estrangement of the labour, the labour ethics.

УДК 123.1
ББК 87.731.4

Б.М.Рохман

ОНТОЛОГІЧНА МОДЕЛЬ СВОБОДИ

У даній статті ми розглядаємо свободу як об'єктивне явище. Саме її існування як апріорно-видової відмінності людини не залежить від волі або бажання, усвідомлення або неусвідомлення себе вільним. Свобода об'єктивна за фактом свого існування. Завдання статті – визначити найзагальніші форми, достатні для того, щоб онтологічна модель свободи могла існувати.

Ключові слова: трансцендентна свобода, особистісна свобода, ситуаційна свобода, детермінізм, дух, творчість.

Ставлячи перед собою завдання цілісного бачення свободи з погляду її онтології, ми обов'язково повинні вдатися до максимальної абстракції, тобто відвернутися від усього приватного, одиничного, особливого, що є свободою, і розглядати її не як свободу окремої особи, суб'єкта діяльності з окремими її аспектами й виявами, а як узагальнений образ людської свободи, який описує окрему людину й усе людство.

Мета даної статті – у визначенні елементів, які необхідні для побудови конкретної системи у створенні онтологічної моделі. Підкреслимо ще раз, що ми розглядаємо свободу як об'єктивне явище не в тому значенні, що вона може існувати ззовні людини. Саме її існування як апріорно-видової відмінності людини не залежить від волі або бажання, усвідомлення або неусвідомлення себе вільним. Свобода об'єктивна за фактом свого існування, і людина безсила змінити це становище. Елементами, необхідними для її побудови, будуть об'єктивні форми існування. Але очевидно, що немає потреби у виявленні всіх форм, слід обмежитися знаходженням лише необхідних і достатніх елементів. Тобто, потрібно визначити найзагальніші, які включили б у себе всі другорядні вияви, форми, достатні для того, щоб система могла існувати.

У бутті людини можна знайти три фундаментальні сфери: об'єктивного матеріального, суб'єктивного ідеального й об'єктивного ідеального.

Першим із таких компонентів, що співвідноситься зі сферою об'єктивного ідеального, ми б виділили свободу, що є сутнісною ознакою, специфічною відмінністю людини як представника виду. Тобто приналежність до людського виду необхідно й невідворотно змушує кожного індивіда бути вільною істотою. Цю сторону феномену підкреслює як ідеалістична, так і матеріалістична філософія. “Людина – вільна істота. Це складає основне визначення її природи”, – пише Г.Гегель [4, с.31].

Характеризуючи людину як а рїогї вільну істоту, філософи підкреслювали основну особливість феномену свободи – бути причиною самої себе (causa sui). “Незалежність від визначальних причин плотського сприймання

світу” (І.Кант) [6, с.297], невизначеність нічим, вихід із себе самого (А.Шопенгауер) [12, с.118] – ці безперечні характеристики свободи, яка розглядалася і такого погляду, указують на незалежність її від емпіричного світу, на приналежність до світу надприродного, інтелігібельного, ідеального.

Компоненту характеризує абсолютність, абстрактність, апріорність, безумовність. Неможливо знайти причину цієї складової, і в той же час вона є початком та підставою того онтологічного базису, завдяки якому у світі взагалі існує людська свобода. Вона сама “безосновна основа буття” (М.Бердяєв) людини. Тому для цієї компоненти найсправедливішим, мабуть, є визначення І.Канта “трансцендентна”.

Будучи предикатом вигляду, трансцендентна свобода однаково властива кожному його представнику. Це абсолютне єство індивіда, в якому вона міститься, з одного боку, як непередбачуваність і невизначеність будь-якими внутрішніми або зовнішніми умовами, як свобода-відсутність прогнаних, негативна, у кантівському значенні “свобода від...”, а з другого боку – як можливість самореалізації й творчості, відкрита можливість вибору себе, свого життя, свого розвитку в будь-яку сторону – як до Добра, так і до Зла.

Та, виділивши абсолютну складову людської свободи, не можна не сказати ще раз, що в реальній дійсності ми маємо справу не з цією абстрактною свободою-можливістю, а з конкретною, якісною свободою, реалізованою тим або іншим чином. Такою реалізацією трансцендентної компоненти є особистісна свобода індивіда, що постає як єдність внутрішнього світу особи та її виявів.

Особистісна свобода є мірою реалізації трансцендентної свободи в індивіді. Вона складає духовну, світоглядну, етичну основу особи. Це не потенційний, а втілений у реальність вибір свого шляху, визначення моральних норм, виробітку свого світогляду, створення себе як особи. У процесі розвитку індивіда в його особистісній свободі абстрактна трансцендентна компонента знаходить свій конкретний зміст.

Якщо трансцендентною свободою кожний представник виду володіє однаково, то особистісна свобода, як міра реалізації трансцендентної компоненти, повинна мати якусь кількісну або якісну рису. Дійсно, характеризуючи людину як особистість, а не визначаючи її соціальний статус, даючи їй, припустимо, визначення раба або вільного, ми тим самим ніби визначаємо ступінь розвинутої в ній абсолютної величини. Ми говоримо про більшу або меншу свободу, про розвинену або нерозвинену свободу, про позитивну й негативну свободу.

Причому слід підкреслити, що яким би не був конкретний зміст особистісної компоненти, ідеться про свободу. Річ у тому, що поняття дух, свобода, творчість звичайно асоціюються з певними високими явленнями

про глибоку моральність, розвинуте відчуття відповідальності, піднесені прагнення тощо, тоді як дух може бути й злим, творити не лише добро. І якщо ми використовуємо термін духовний, характеризуючи сутність людської природи, то це підкреслює приналежність людини як до матеріального, так і до духовного світу, не лише необхідності, але й свободі, та зовсім не означає, що а рїгїю людина доброчесна, позбавлена вад істота. Свобода може бути високою або низькою, розвинутою або не розвинутою, “аристократичною” або “рабською” (М.Бердяєв). У тому й полягає її значення, що, будучи відкритою можливістю (трансцендентна компонента), може реалізовуватися індивідом у будь-який бік. Іншими словами, особистісна компонента (або особистісна свобода) – це будь-яка людина як продукт власної творчості.

Філософи, розглядаючи цю проблему, відзначали існування негативної й позитивної свободи. “Є свобода негативна, – пише С.Булгаков, – нестримного “вседозволення”, зоологічного засилля “інтересів”, і є свобода творчості та відповідальності, духовної гідності” [2, с.203]. Ф.Шеллінг стверджував, що реальне й живе поняття свободи полягає в тому, що вона є “здатність до добра і зла” [11, с.102].

М.О.Бердяєв, відзначаючи можливість негативного змісту свободи, пише: “парадокс свободи в тому, що вона може переходити в рабство” [1, с.196]. Це пояснюється, на думку філософа, подвійністю й суперечністю, що властиві людині як істоті надзвичайно поляризованій, богоподібній і твариноподібній, високій і низькій, вільній і рабській, здатній до великої любові й жертви та до великої жорстокості й безмежного егоїзму.

Проте зовнішній світ визначає межі ситуаційної свободи людини. Постійно підвладна руйнуванням із боку цього світу, людина змушена створювати себе в цих часто ворожих їй умовах; зобов’язана приймати на себе цей детермінізм, щоб ставити мету своїй свободі за межами нього, тобто намагатися подолати його. Бо, на думку філософа, якщо зовнішній світ і позбавляє людину якихось можливостей діяльності, то він не в змозі відібрати в неї свободу. Він порівнює людину з букетом можливостей, з якого можна взяти декілька квіток, та букет залишиться, хоча й у значно зменшеному вигляді.

Таким чином, якщо трансцендентна свобода – це “вирок” людині, який вона не в змозі змінити, то особистісна свобода – це визначений конкретний зміст особи, створений нею самою, таємно-несподіваний продукт її самоорганізації як втілення в життя “вироку”.

Абсолютно очевидно, що досягнення будь-якого рівня особистісної свободи в процесі розвитку трансцендентної компоненти відбувається через практику, і не тільки тією чи іншою мірою зумовлюється нею, але й шукає вихід у неї у виразі себе не тільки як свого внутрішнього стану й змісту, але й як своєї фізичної діяльності. І тут важливу роль грає третя компонента свободи – ситуаційна, що виявляється в матеріальній сфері буття людини.

Не дивлячись на те, що багато філософів цей аспект свободи, представлений у нашій моделі ситуаційною компонентою, узагалі не вважають філософським поняттям, ми вважаємо її абсолютно необхідним елементом усього феномену, без якого він узагалі не міг би існувати. “Свобода дії, – писав російський філософ В.Ф.Ерн, – немислима без свободи бажання. Вона обширніша й змістовніша. Вона є продовження й завершення свободи бажання. Але продовження таке необхідне, що, у свою чергу, без нього свобода бажання є поняття мертве і для життя абсолютно непотрібне” [5, с.171].

У поняття ситуаційної компоненти (ситуаційної свободи) ми вклали найпопулярніше, загальноприйняте значення. Отже, ситуаційна компонента – це свобода самовираження, реалізація устремлень, досягнення поставленої мети – одним словом свобода дії або “фізична свобода” людини, як визначенням А.Шопенгауера. Ця свобода включає, наприклад, усі види соціальних і політичних свобод, але не обмежується ними, є набагато ширшою, оскільки межі ситуаційної свободи суб’єкта можуть бути визначені не тільки суспільством, режимом тощо, але й природою: людина, наприклад, не може багато чого з того, що можуть тварини; у різних людей різні генетичні дані, що обмежують або розширюють їх фізичні можливості.

Характеризуючи об’єктивні умови існування людини в природі й суспільстві з погляду надання їй більшої або меншої свободи дії, ситуаційна свобода є історично визначеною й конкретною.

Необхідно підкреслити, що пропонований термін відрізняється від сартрської “свободи в ситуації”. Не суперечачи її значенню, він має все-таки дещо інший сенс. Кажучи про те, що “свобода існує тільки в ситуації, і ситуація існує тільки через свободу” [9, с.546.], автор підкреслює два моменти. По-перше, він наполягає на тому, що свобода не існує без обмежень, а ситуація, в яку потрапляє людина, і є тим обмеженням і перешкодою свободі, завдяки яким вона й усвідомлюється особою як власне єство. Абсолютно справедливим є інше ствердження філософа: “... опір, який свобода знаходить в існуючому, не будучи безпекою для свободи, лише дозволяє їй виникнути як свободі” [9, с.540]. Другий момент, який підкреслює Ж.-П.Сартр, полягає в тому, що будь-яка ситуація завжди має суб’єктивний характер і змісту їй додає ставлення до неї суб’єкта.

Але з погляду фізичної свободи (у нас ситуаційної), яку ми вважаємо необхідним і невід’ємним елементом людської свободи, картина міняється, оскільки ця свобода людини як матеріальної істоти має свої межі в емпіричному світі.

Таким чином, відмінність між поняттям Ж.-П.Сартра “свобода в ситуації” і пропованою нами ситуаційною свободою очевидна: поняття Ж.-П.Сартра стосується трансцендентної і особистісної свободи у конкретній ситуації,

яка безсила обмежити людську свободу у сфері цих компонент. Ситуаційна ж свобода, що є фізичною свободою індивіда, можливістю безперешкодного здійснення планів, бажань, своєї волі залежить від навколишнього світу, має межі в ньому.

Погоджуючись із тим, що жодна ситуація не може відібрати в людині її особисту свободу, ми вважаємо, що вона істотно може обмежувати або, навпаки, розширювати межі ситуаційної свободи суб'єкта.

Розглянемо роль кожної з компонент в існуванні цілого, їх взаємозв'язок і на підставі цього визначимо основні закономірності розвитку об'єкта.

Що стосується трансцендентної компоненти, то ми не можемо сказати про неї багато. Ми лише констатуємо її наявність, стверджуємо, що вона є причиною людської свободи в цілому. Ця компонента абстрактна, її неможливо вказати в образі конкретного прикладу, але вона незримо присутня в кожному вияві свободи, оскільки є основою всього феномену. І саме через абсолютність трансцендентної компоненти людину не можна позбавити свободи (у фундаментальному, онтологічному значенні), бо свобода є її виправданням. Саме в цьому онтологічному значенні слід розуміти вираз Ж.-П.Сартра: "Успіх абсолютно не важливий для свободи" [9, с.540].

Особистісна свобода, будучи зумовленою трансцендентною компонентою, сама не може яким-небудь чином впливати на неї. Широко відомий вираз "втеча від свободи" є умовним і не відображає дійсний стан речей. Цікаво, що сам Е.Фромм, який багато сторінок присвятив проблемі втечі від свободи, стверджує, що "людське існування й свобода з самого початку нероздільні" [10, с.36–37]. Це твердження Е.Фромма свідчить про визнання філософом факту наявності трансцендентної свободи як абсолютної складової людської свободи взагалі. І з цього погляду людське існування й свобода дійсно нероздільні. Кажучи ж про явище нестерпності для багатьох людей тягаря цієї свободи, бажання відмовитися від неї, вибравши підкорення, пристосування, автор показує, що в реальній дійсності конкретна людина може не бути рада цьому "дару небес" (С.Н.Булгаков). Прагне вислизнути від нього, перетворитися з людини в річ, з буття-для-себе в буття-в-собі (у термінах Ж.-П.Сартра). Тобто, конкретно реалізуючи (у бік розвитку або в бік придушення) трансцендентну свободу-можливість, індивід створює свою свободу. Коли говорять про "втечу від свободи", йдеться насправді про нерозвинену особистісну свободу, про низький рівень її (але у свободі, інакше немає значення в попередньому твердженні автора), про свободу, що лінується пройти важкий шлях від свободи незапрограмованості, свободи-відсутності закону до свободи для певної мети, свободи-відповідальності, свободи-творення.

Таким чином, людина трансцендентно відповідальна за реальне втілення цієї можливості, за ствердження себе вільною у світі, за реалізацію свого способу життя як самобуття, за автентичність свого існування. Інстанцією, перед якою вона несе цю відповідальність, і є совість. І.Кант, що присвятив багато сторінок дослідженню феноменів совісті й обов'язку, один із розділів своєї праці "Метафізика моралі в двох частинах" так і назвав: "Про обов'язок людини перед собою, як перед природженим суддею над самим собою". Філософ уважав, і в цьому не можливо з ним не погодитися, що кожна людина має совість і завжди відчуває в собі цього внутрішнього суддю. "І що силу, що стоїть на варті законів у ній, не сама собі створює, бо та корениться в її естві. Вона йде за людиною, як її тіло, коли та має намір вислизнути. Людина може за допомогою насолоди й розваг заглушити або приспати свою совість, але не може уникнути того, щоб час від часу не опам'ятатися або прокинутися, і тоді негайно чує грізний її голос. При всій своїй крайній розбещеності вона може, мабуть, дійти до того, щоб ніколи не звертатися до її голосу, але не може не чути його [6, с.377].

Власна воля індивіда нездатна захистити її від свободи, не дає можливості зректися її. Не можуть позбавити її свободи й зовнішні обставини. Але неможливо сперечатися з тим, що вони все ж таки впливають на людину і її свободу. Проблема детермінізму й свободи завжди була предметом запеклих суперечок філософів. Якщо враховувати крайні точки зору, то думки більшості вчених збігаються в тому, що, як це не парадоксально, людина і детермінована, і вільна, або детермінована й вільна, або, за словами Ж.-П.Сартра, повністю детермінована й повністю вільна. Парадоксальність цього твердження, проте, зникне, якщо розглядати свободу людини на основі запропонованої нами моделі. Скориставшись нею, можна визначити, як уже наголошувалося вище, що у сфері трансцендентної і особистісної компоненти людина повністю вільна, у сфері ж ситуаційної компоненти вона детермінована.

Таким чином, можна стверджувати, що зовнішні умови визначають межі ситуаційної свободи, проте це не відноситься до сфери трансцендентної й особистісної компонент. І якщо в певних обставинах ми не можемо діяти за своєю волею, то ніхто не в силах заборонити нам по-своєму оцінювати навколишню дійсність. І в безнадійній ситуації в цьому значенні в нас однакова можливість піти в глибоку тугу або спробувати осмислити й відкрити для себе духовні глибини світу. На наш погляд, дуже точно визначив співвідношення детермінізму й свободи в людському житті Х.Ортега-і-Гассет, сказавши: "Життя в один і той же час – фатальність і свобода, вільне буття всередині даної фатальності" [8, с.184].

Отже, ситуаційна свобода як щось, дане ззовні, не додає людині свободи. З одного боку, сама особа не владна над такою свободою, оскільки

вона породжена не нею, не її наполегливою й довгою працею досягнута, але дана зовнішніми обставинами або чужою волею, що припускає можливість такої ж непередбачуваної її зміни або зникнення. З другого боку, сама по собі ситуаційна свобода не може бути тим глибоким і складним феноменом, яким є людська свобода. Більше того, справжня ситуаційна свобода недосяжна без розвитку особистісної компоненти. Без останньої вона вироджується у свавілля або спонтанність, стихійність, несвідомість, не приносячи особі звільнення. Коли ситуаційна свобода є самоціллю, що не припускає “праці душі”, свобода насправді недосяжна.

Будучи центральною компонентою досліджуваного феномену, будучи трансцендентно обумовленою, особистісна свобода формується через практику, в зіткненні й подоланні перешкод, що заважають її самовираженню в ситуаційній свободі, обмежуючи ту. Прагнення знайти повну ситуаційну свободу служить перманентним чинником розвитку особистісної свободи, за допомогою якої тільки й може бути реалізоване це прагнення.

У ході дослідження феномену свободи на основі запропонованої моделі автор зробив такі висновки:

1. Поняття свободи не може бути зафіксоване в якому-небудь строгому визначенні, оскільки, як і свідомість, свободу неможливо до чого-небудь звести або з чого-небудь вивести. Вона є першофеноменом, як сказав би М.Мамардашвілі, “вічним фактом”, одним із тих фактів, вічність яких філософ трактував у тому значенні, “що вони вічно здійснюються, і ми ніби перебуваємо всередині простору, охопленого їх вічним звершенням” [7, с.38].

2. Духовне – онтологічна основа свободи. Пов’язуючи свободу з можливістю творити щось із нічого, безпричинно, усі філософи приписували здатність подібної творчості духу. Оскільки “людина, подібно до Бога, є дух” (Г.Г.Гегель), вона неминуче є суб’єктом свободи, тобто, будучи істотою духовною, людина є істотою творчою. Свобода – її видова ознака, сутнісна характеристика її природи й через це об’єктивний факт людського існування. Незалежно від свого власного до того ставлення кожний індивід самостійно творить свій власний духовний світ, виробляє смисложиттєві орієнтири, вибудовує свої взаємини з навколишніми людьми й природою, створює свою неповторну індивідуальність.

3. Поняття “дух”, “свобода”, “творчість” в основі своїй аксіологічно нейтральні. Тому свобода – це здатність як до Добра, так і до Зла, це можливість як позитивного творення, так і негативної “творчості”. Вибір етичної орієнтації як основи світогляду – прерогатива самої особи. Цей вибір визначає не лише якісний зміст свободи, але й рівень її розвитку, а також тенденцію до зростання або зменшення.

4. Трансцендентна компонента, будучи духовною основою свободи, визначаючи людину як потенційно творчу істоту, разом із тим визначає її як незапрограмованість, необумовленість.

На наш погляд, саме вільне, духовне начало виділило людину з тваринного світу й визначило специфіку її буття як творця культури.

Людська свобода – причина та ініціююча сила культури. Породивши культуру як спосіб захисту від несприятливої дії довкілля, людство зробило перший крок на шляху перетворення трансцендентної свободи-можливості із засобу виживання й пристосування в засіб самоутвердження, творення, високої духовної творчості. Історія культури – це мета послідовних кроків на шляху реалізації цієї можливості.

Несучи в собі трансцендентну свободу як творче, богоподібне начало, людина прагне реалізувати це у своїй практиці, зробити зовнішній світ відповідним тому, який вона створила всередині.

У вільній діяльності індивіда екстеріоризується її особистісна компонента. Якою буде ця екстеріоризація, залежить від змісту особистісної свободи, тобто врешті-решт від культури індивіда.

5. Свобода й мораль не просто тісно взаємозв’язані, а й взаємообумовлені. З одного боку, як ми показали вище, свобода є основою моралі, причиною її виникнення, з другого – сама свобода, її розвиток і зростання (або руйнування) залежать від моралі. Але не просте зростання “окультуреності людини” й суспільства обумовлює зростання свободи, а ті цінності та ідеали, смисложиттєві орієнтири, на яких будується мораль. У цьому значенні багато дослідників говорить про етичну розмірність культурної реальності, а також про необхідність відродження в сучасній філософії уявлень про онтологічні підстави людської моральності [3, с.118–119]. Рівень свободи особи й суспільства залежить не лише від рівня їх моралі а й від автентичності цієї моралі, тобто вкоріненості її у випробуваних історією й часом глибинах Духу.

Шлях, який людська свобода проходить у своєму розвитку, є перманентним процесом, який можна позначити таким чином: від свободи-зародка, свободи-потенції, свободи-безумовності (трансцендентна компонента) через саморозвиток, самовдосконалення (особистісна компонента) до гармонізації своїх відносин із довкіллям, до панування над обставинами зовнішнього світу (ситуаційна свобода).

Запропонована модель і досліджені на її базі основні тенденції розвитку свободи можуть служити методологічною основою для подальшого, більш глибокого й детального, вивчення кожної з компонент, окремих сторін і аспектів свободи.

1. Бердяев Н. Русская идея. Основные идеи русской мысли 19 века и начала 20 века // О России и русской философской культуре. – М., 1990.
2. Булгаков С. Христианский социализм – Новосибирск, 1991.
3. Бытие человека в культуре. Опыт онтологического подхода. – К., 1992.
4. Гегель Г. Философская пропедевтика // Гегель Г. Работы разных лет. – М., 1971.
5. Эрн Ф. Социализм и проблема свободы // Эрн Ф. Сочинения. – М., 1991.
6. Кант И. Сочинения: В 6 т. – М., 1965. – Т.1.
7. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990.
8. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М., 1991.
9. Sartre J.-P. L'Être et le Ne'ant. – Paris, 1976.
10. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1990.
11. Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметов // Шеллинг Ф. Сочинения: В 2 т. – М., 1987. – Т.2.
12. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. – М., 1992.

In the given article we consider freedom as objective phenomenon not in that value, that she can exist behind a man. Exactly its existence as a priori specific difference of man do not rely on its will or desire, from the awareness or no the awareness of itself free. She objective in fact of the existence. And as though a man did not belong to it, she powerless to change this position.

Key words: transcendent freedom, personality freedom, situation freedom, determinism, spirit, creation.

УДК 172. 1

ББК 87. 70

О.В.Пішак

ВПЛИВ СУЧАСНИХ ІНФОРМАЦІЙНИХ ТЕХНОЛОГІЙ НА ФОРМУВАННЯ МОРАЛЬНОГО СВІТУ ОСОБИСТОСТІ

Стаття подає філософське дослідження впливу сучасних інформаційних технологій на формування морального світу особистості в умовах розширення комунікативного простору. Важливий акцент зроблений на аналізі позитивних і негативних тенденцій інформаційних технологій. Автор намагається зосередити увагу на тому, щоб користувач, враховуючи різноманіття глобальних комунікацій, зумів зберегти власну значущість і самоідентифікацію в оновленому соціосередовищі.

Ключові слова: інформаційна мережа, Інтернет, антропотехніка, віртуальна реальність, відчуження, віртуальна трансформація, маніпуляція, інформаційна цивілізація, комп'ютерні технології.

Цілоком правомірно сьогодні ми можемо сказати, що живемо в добу інформації. Принциповою ознакою нового планетарного суспільства стало формування “інформаційного соціуму” через всесвітню мережу Інтернет і пов’язану з ним індустрію інформаційних технологій. Завдяки цьому радикально змінилися способи передачі й збереження інформації, суттєво збільшилися обсяги інформації, з’явилися новітні інформаційні мережі, поліпшився доступ до міжнародного інформаційного ринку. Інтернет та інду-

стрія інформаційних технологій настільки органічно вплелися практично в усі сфери людської діяльності, що виключити їх майже неможливо.

Однак, виходячи з наявності на сьогодні розмаїття телекомп’ютерних технологій, телепатичних глобальних комунікацій, виникає загроза втрати живого спілкування, яке необхідне для пошуку нових морально-ціннісних орієнтацій і форм соціальної інтеграції. Тому актуальність проблематики новітніх технологічних комунікацій зумовлена, насамперед, потребою віднайти необхідні засоби корекції курсу розвитку інформаційних технологій, що дасть можливість людині реалізувати себе як особистість і не дозволить нівелювати себе в рамках глобалізації.

У різних формулюваннях і підходах дана проблема відобразилась у працях як західних дослідників, зокрема К.Ясперса, Г.Фрайера, А.Гелена, Г.Шельські, Е.Каппа, Ю.Габермаса, В.Гьосле, Х.Ортеги-і-Гассета, П.Рікера, А.Тодффлера, М.Фуко, Т.Адорно, М.Кастельса, Ж.Бодрійяра, Г.Ленка, так і вітчизняних – А.Єрмоленка, В.Давидова, Г.Щедровицького, Д.Кузнецова, О.Соболь, А.Савельєва, О.Скородумової та інших.

Аналіз праць і публікацій, присвячених тематиці входження особистості в інформаційний простір, зростання індустрії інформаційних технологій, залежності майбутнього соціуму від посиленого впливу індустрії інформації та знань, дозволив стверджувати, що ми крокуємо до “глобальної електронної цивілізації”.

Однак ґрунтовного дослідження, яке б відтворило вплив новітніх інформаційних технологій на формування моральної свідомості й поведінки користувачів у мережі віртуального простору, на даний час немає.

Тому метою статті є спроба з’ясувати, яким чином сьогодні сучасні інформаційні технології впливають на формування життєвого світогляду особистості, регламентують соціальну й моральну поведінку користувачів і власників ресурсів у просторі інформаційного соціуму.

На даний час ми можемо впевнено сказати, що людина вперше за свою історію отримала можливість створювати інформаційні технології, які б із простих систем пошуку, переробки й передачі інформації швидко перетворились у механізми постійного й широкомасштабного контролю й трансформації її ж власної свідомості. Виходячи з цього, засвоєні свідомістю досвід і система цінностей постають уже не природно визрілими в соціальних відносинах, а штучно перенесеними в них спеціалістами з галузей інформаційних технологій. Власне ця обставина стала однією з причин негативного ставлення до сучасних інформаційних технологій, які виявились на сьогодні чи не основним регулятором і чинником міжлюдських взаємин.

Слід зауважити, що сучасний розвиток інформаційних мереж, процес перетворення громадян інформаційного суспільства на користувачів усесвіт-

ніх мережних структур далеко не завжди сприяють розвиткові людини як особистості, її самореалізації, подоланню відчуженості людини від людини. Одним із перших, хто побачив “укоріненість модерної техніки в історії духу” й виявив негативні тенденції сучасних інформаційних технологій, був М.Гайдеггер. Сучасна техніка, на думку філософа, є виявом прагнення влади, і це прагнення, втративши відчуття межі й міри, є сліпим. І тільки той, як зауважує мислитель, “хто в змозі виокремити самого себе із зовнішнього світу й абстрагуватися від його реальності, здатен свідомо прагнути до цілковитого панування над природою за допомогою техніки” [4, с. 195].

Тому неоднозначність і складність сучасної комунікативної ситуації породжує й різноманітні оцінки дослідників. Якщо одні з них хвалять нові засоби масової комунікації, то інші з обережністю спостерігають за наявністю суттєвих зрушень, аргументуючи це тим, що недооцінюється роль власне живого фактора в структурі комунікації.

Зважаючи на це, необхідно, насамперед, визначити роль самої інформації, яка, виступаючи стимулом діяльності, сприяє розширенню й розмноженню комунікативних шляхів. Інформація постає системовимірним фактором нової реальності. На думку Д.В.Кузнецова, “інформація постає як комунікація, що стимулює до дії” і сприймається як “субстрат комунікативності” [5, с.95]. Спілкування більше не є розмовою; воно є тим, що змушує говорити, а інформація перетворюється в те, що змушує знати.

Суттєва відмінність сучасної епохи полягає в тому, що сьогодні ми маємо змогу оперувати нечисленними комунікаціями, які включені в інформаційний процес. Вплив індустрії інформаційних і телекомунікаційних технологій на всі сфери життєдіяльності поступово створює передумови для “глобальної електронної цивілізації”, для формування ідеологем інформаційної ери. Своєрідним “каталізатором” такого впливу виступає антропотехніка, яка виробляє ефективні технології впливу на чуттєвість, мислення, дії людини, завдяки яким тілесність людини піддається штучним впливам, маніпуляціям, обмеженням. Тому саме ця обставина актуалізує сьогодні проблематику, яка стосується впливу “ери Інтернет” на соціальну сферу, стосунки між людьми, свободу особистості в інформаційному соціумі.

Якщо XIX і XX ст. стали століттями мас, століттями стандартизованості не тільки умов життя, але й мислення, то XXI століття вже стало століттям залежності цих мас від комунікацій. Розвиток комунікаційних технологій дозволив майже кожному членові масового суспільства активно залучатися до віртуальної комунікації. Це стало можливим деякою мірою через Internet, в мережах якого не створюється ніяке знання, зате зростають можливості реалізації комунікацій. Головне призначення Інтернету – в організації оптимальних умов для інформаційних взаємодій користувачів у соціально-інфор-

маційному просторі при розв’язанні життєво важливих завдань соціуму, тому він постає провісником безлічі глобальних інформаційних мереж. Можна сказати, що Інтернет – це квінтесенція постмодерністського стилю життя, оскільки включає в себе й аксіологічний плюралізм, інтертекстуальність і цитатність, стильовий синкретизм, невизначеність, пародійність, мовну гру тощо.

Будучи “мережею мереж”, Інтернет функціонує за певними принципами, одним з яких виступає взаємодія “людина–комп’ютер”. Він виступає інноваційним феноменом у сфері зв’язку споживачів із власниками інформаційних ресурсів та послуг, тому його слід розуміти як “прототип глобальних інформаційних мереж майбутніх планетарних соціумів” [9, с.40].

Можливості Інтернету постійно розширюються й скоро людині не треба буде залишати домівку, щоб заробити гроші чи здійснити закупівлю товарів. У середовищі такої системи індивід намагається “перенести” свої звички й поведінку, яку виявляє в реальному світі. Сьогодні ми можемо назвати Інтернет “третьою природою”, певною субкультурою, яка стала на стику між традиційними формами культури й життя та новими їх формаціями.

Однак, Інтернет використовується і з прагматично-утилітарною метою. Власне тому він може виявитися доволі ефективним інструментом здійснення нової стратегії, яка полягає в тому, що влада розміщує дії супротивників у такий контекст, де вони нейтралізуються чи навіть починають працювати їй на користь, граючи за її сценарієм. Знання, що стали надбанням Інтернету, можна уподібнити владі “наукових дискурсів”, які панують над свідомістю допитливого шукача. Хоча користувач не є ізольованим від інших, шляхи його спілкування не є безпосередніми. Як не дивно, сучасні інформаційні технології позбавляють людину здатності вірити іншим. За твердженням К.Ясперса, “це не може не виявитися в душевному самопочутті людини – людина стає відчужена не тільки від навколишнього світу, але й від самої себе, а її духовність, гуманність, любов, творчість уже не знаходять собі місця серед кіловольтів, кілобайтів і мегатонн” [2, с.99]. Потрапляючи в простір Інтернету, його користувач потрапляє в безмежне царство комунікації, яка є поліжанровою, полілогічною й поліаксіологічною й охоплює та вбирає в себе практично всі сфери життєдіяльності. Уступивши в це “царство”, людина може подорожувати в ньому безкінечно, отримуючи задоволення від Інтернет-спілкування, але зовсім не відчувати, що за час подорожі вона виявляється все більше недієздатною, усе більше відрізаною від реальних діяльнісних процесів, які відбуваються в суспільстві. Таким чином, завдяки Інтернету відбувається ефективне відчуження сучасної людини від цільової проектної дії, наслідком якого є відмова від цілепокладання, самовизначення, роздумів та ін.

До західних дослідників, які ґрунтовно займаються проблематикою інформатизації суспільства, належить Х. Фрайер. Він описує декілька шляхів, якими просувається негативний вплив сучасної інформаційної техніки. Перший – це влада речей над людьми; другий – людина перетворюється у “гвинтик”, яким управляють, і таким чином вона жертвує своєю свободою “раціональному порядку”; третій – спрямовує людину в бік тоталітарного суспільства, підпорядковує людину світові речей і сприяє втраті нею “екзистенціальної ініціативи”, тобто сміливості жити на свій страх і ризик. Таким чином, виникнення технічної суперструктури придушує людину, а її досвід і переживання стають вторинними, адже їх замінює штучне середовище. Як зауважує А. Гелен, “спостерігається накопичення не справжнього життєвого досвіду, а його сурогатів, а справжні культурні цінності замінюються тиражуванням і модою” [2, с. 99].

Інтернет володіє цілою індустрією витончених технологій віртуальних реальностей. Віртуалізуючи саму людину, Інтернет перетворює її на ненаситного споживача інформації, гравця. Цим самим він переконує користувача в тому, що важливою є корисність інформації, а не її духовна значимість. Таким чином, свідомість віртуалізованої людини стає заповненою невичерпними потоками порожнечі, що нібито приносить відчутну користь. Поглинута такими порожнечами, свідомість віртуалізованої людини паралізується. Вона стає зомбованою і з нею можна робити практично все. Стає можливим маніпуляційний контроль, який дозволяє владі безперешкодно проникати у внутрішній світ віртуалізованого індивіда (“самозадоволеного недоука”, за висловом Х. Ортеги-і-Гассета). Предметом критики стає штучне існування людини, яка свої особисті сторони життя передовіряє технічним засобам, з одного боку, а з другого – протистоїть цим новим формам. Так створюється нова категорія впливу, власне засобів інформаційних технологій, які, набуваючи маніпулятивного характеру, ефективно стежать за всіма потоками комунікативності, чинячи щоразу “потужніший селективний тиск”.

Хоча ми сьогодні й говоримо про те, що людина володіє достатньою кількістю прав і свобод, однак стандартизованість (запрограмованість) її мотивації виключає почуття усвідомлення власної значущості, самоцінності. Усе це пов'язане з функціонуванням сучасних інформаційних технологій, які формують базу для так званого еклектично-нетеоретичного мислення, метою якого не є сприяння реалізації творчості користувача, а, навпаки, створення таких умов, в яких користувачеві потрібно тільки “проковтнути” готову інформацію. Хоча, з одного боку, нова інформація надає особистості додаткові можливості пристосування до змін оточення, а з другого – її масивність “спричиняє виникнення ситуації світоглядної розгубленості й потре-

пластичної поведінки та напруження волі для самоідентифікації в оновленому соціосередовищі” [7, с. 97].

Своєрідно індивід трансформується в так звану “крапку”, якій непотрібно осягати незорі простори знань, бо вистачає тільки сурогату знань. Такі атрибути особистості, як самоідентифікація, власна індивідуальність, активними користувачами Інтернет втрачаються, іде своєрідна автоматизація й індивідуалізація, тому зміна володарювання переноситься з конкретної особи в бік безособовості. А в межах невласного існування не можна говорити про піклування в спілкуванні, а, навпаки, слід вказати на ігнорування (нехтування) його, оскільки відповідальність покладається не на конкретну людину, а на людину взагалі. Дійсно, в сучасну епоху, коли людина стоїть перед вибором між безособовістю технологічної реальності й постмодерністським світом розщепленого буття, в якому “немає більше самого закону цінності, а є тільки дещо, подібне на епідемію цінності, яке залежне тільки від волі випадку” [1, с. 10], залишається недоторканим уявлення про внутрішню цілісність і цінність людського світу.

Слід зауважити, що інформаційні технології, розвиваючись вимагають від людини нових якостей – інформаційної толерантності й інформаційної активності. Однак тільки невелика частина суспільства успішно адаптується до змін, зумовлених системною логікою інформаційного суспільства. Такі люди здатні регулярно очищувати власну свідомість від сміття масової культури й культивувати в собі затоптані технікою здібності, наприклад здатність розуміти пізнавально-теоретичні тексти, формулювати проблеми, усвідомлювати відмінності тощо. Долею інших стає дезадаптованість, яка виявляється в невротизації й депресії. Люди виконують одноманітні дії, розмовляють усталеними конструкціями слів і в той же час кожен з них є і не є самим собою. І навіть НТР злиттям наукового й технічного прогресу звільняє більшість людей від пізнання світу, перетворивши їх на “примітивних споживачів складних науково-насичених продуктів” [10, с. 266].

Інформаційно залежна особистість не вільна у виборі інформації й тих продуктів культури, які їй пропонуються чи нав'язуються, тому що вже сама інформація піддається “контролю матеріально-енергетичних процесів, параметри яких на багато порядків вищі від самої інформації” [4, с. 94]. Надлишок суперечливої інформації в сучасний період, коли людина не в змозі в ній розібратися, адекватно її використати в суспільстві, породжує відчуженість і взаємне непорозуміння.

Незважаючи на те, що людина володіє достатньою кількістю прав і свобод, вона не може усвідомлювати власну значимість і самоцінність через запрограмованість її мотивації, яка чекає від неї тільки прогнозованої реакції на готову інформацію. Як зауважує Х. Ленк, “тільки творче, креативне

мислення являє собою щось, більш високе, ніж видавання комп'ютером якої-небудь обчислювальної чи комбінованої програми” [6, с. 111].

Тому велика кількість різних за складом і значущістю новин далеко не завжди сприяє їх адекватному моральному осмисленню й етичній оцінці, а це, у свою чергу, призводить, на думку П. Слотердайка, до “інформаційного цинізму” [5, с. 102]. Засоби інформаційних технологій узагалі пропонують себе “як адресатів для особистісних оцінок і скарг на негаразди, як авторитетів з допомоги в життєвих негараздах і виявляють свою готовність втрутитися у внутрішній світ людини з метою подачі відкритої служби розради і поради” [3, с. 222–223].

Негативізм інформаційного суспільства початку XXI століття полягає в тому, що спостерігається широка перспектива для маніпуляції масами, вводиться в дію стратегія масового “гіпнозу”, колективного навіювання, коли не людина творить інформацію, а інформація творить людину. Усе це істотно дискредитує моральну основу суспільства, веде до втрати “справжнього людського”, провокуючи тенденції до дегуманізації не тільки суспільства, але й усїєї культури. На думку Ж.-Ф. Ліотара, “комп'ютеризація суспільства могла б підтримувати групи, які обговорюють метапрескрипції, надаючи їм інформацію, якої звичайно бракує для вироблення наукоподібних рішень, тобто надати громадськості вільний доступ до пам'яті та банків даних” [8, с. 86].

Характерною особливістю мислення масової особистості виступає не слово, а образ, сила якого багатократно перевищує можливості вербальної взаємодії. Тому останнім часом стали дуже популярними інтерактивні шоу в режимі on-line, які породжують атмосферу “безмежного референдуму”, коли в потік соціальної інформації включені як виробники, так і користувачі інформації.

Таким чином, зводячи мету життя до отримання задоволень і будучи нездатною приносити будь-які жертви, сучасна людина замикається у власному бутті, перестає відчувати його самоцінність і значимість, поступово втрачає залишки індивідуальності. Завдяки новим інформаційним типам взаємодій формується новий антропологічний тип із низьким рівнем інтелекту й культури.

Чи буде здатна особистість до відповідального самовизначення у світі, чи вона назавжди залишиться реалізованою тільки у функціональному відношенні, залежить, насамперед, від спроб подолати нові “соціальні програми”, мета яких – маніпулювати внутрішнім світом особистості, “укоординувати” у свідомості нові системи цінностей. Мабуть, вихід із даного становища слід шукати у виробленні нових способів контролю інформаційного потоку та впровадженні ефективних способів структурування й подачі інформації. У такому разі один із можливих виходів полягає в тому, щоб ми

використовували комп'ютерні технології розумно, постійно тримаючи під контролем можливі шкідливі зловживання, а саму свободу, отриману завдяки новітнім засобам комунікації, використовували гуманно й відповідально. І тільки тоді ми зможемо сподіватися на те, що наступні покоління інформаційних технологій не стануть корисними інструментами в руках уже останнього покоління людей виду Homo Sapiens.

1. Бодрийяр Ж. Прозрачність зла. – М.: Добросвет, 2000. – 258с.
2. Воронин А.А. Техника как коммуникационная стратегия // Вопросы философии. – 1997. – №5. – С.96–105.
3. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство. – Львів: Літопис, 2000. – 320 с.
4. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – К.: Лібра, 2003. – 248 с.
5. Домозетов Г. Компьютеризация и проблемы здоровья, свободы и безопасности личности //Философская и социологическая мысль. – 1993. – №4. – С.93–99.
6. Кузнецов Д.В. Роль современных коммуникаций в формировании массового сознания //Философия и общество. – 2004. – № 3(36). – С.92–104.
7. Ленк Х. Размышления о современной технике. – М., 1996. – 183с.
8. Нестеренко Г. Особистість у нелінійному суспільстві. – Запоріжжя: Просвіта, 2004. – 140 с.
9. Після філософії: кінець чи трансформація. – К.: Четверта хвиля, 2000. – 432с.
10. Соболев О. Свобода особистості в інформаційному соціумі: стаття перша // Філософська думка. – 2002. – №4. – С.36–47.
11. Чуйко В.Л. Наукове пізнання: ситуація постмодерну і раціоналізм // Постмодерн: переоцінка цінностей. – 2001. – С.259–276.

In article the author make the attempt to elucidate as influence of information technology for formation vital world outlook of personality. The special accent is made in analyses positive and negative aspect of modern means of communication. The author comes to the conclusion, that appearance of modern information technology brings less freedom for personality and assists alienation human from human.

Key words: information network, Internet, anthropotechnology, virtual reality, estrangement, virtual transformation, manipulation, information civilization, computer technology.

ТЕНДЕНЦІЇ КУЛЬТУРНОЇ УНІВЕРСАЛІЗАЦІЇ В СУЧАСНОМУ
СВІТОВОМУ ПРОЦЕСІ

Розкриваються тенденції культурної універсалізації у зв'язку з процесом глобалізації. Обстоюється плюралістичний погляд на світ, що орієнтує на існування розмаїття культур і необхідність культурного діалогу.

Ключові слова: культурна самобутність, культурні зміни, культурна дифузія, культурна глобалізація, діалог культур, культурний плюралізм.

Філософія, критично переосмислюючи духовний досвід людства в цілому, з'ясовує не лише сенс буття народів (націй, людства), межові умови їхнього існування, а й культурно-цивілізаційні перспективи. Філософія завжди прагнула знайти відповіді на такі буттєвозначущі питання: звідки ми? куди йдемо? Саме філософська рефлексія культурно-цивілізаційного досвіду людства дозволяє визначити його перспективи в ХХІ ст.

За десять тисяч років свого існування культура пройшла шлях від кам'яного топірця до освоєння космосу. Вона ніколи не залишалася нерухомою: народившись, розвивалась і поширювалась з одного регіону на інший, передавалась від минулих поколінь до майбутніх, увесь час поповнювалась новими матеріальними та духовними здобутками.

Зміни є невід'ємними властивостями культури і вбирають у себе як внутрішню трансформацію культурних явищ (їх зміну в часі), так і зовнішні зміни (взаємодію між собою, пересування в просторі тощо). Завдяки цьому відбувається поступальний рух культури, її перехід від одного стану до іншого.

Ті елементи культурного надбання, які передаються від покоління до покоління й зберігаються протягом тривалого часу, забезпечують самобутність культури. Зміст самобутності складають не тільки традиційні явища культури, але й більш рухомі елементи: цінності, норми, суспільні інститути.

Значущу роль у культурній динаміці відіграють *культурні запозичення*, тобто використання предметів, норм поведінки, цінностей, створених та апробованих в інших культурах. Цей вид культурної динаміки розгортається тоді, коли одна культура потрапляє під вплив іншої, більш розвинутої. Однак при цьому більшість людей менш розвинутої культури зберігає численні звичаї, норми й цінності, властиві рідній культурі.

Культурні запозичення є найбільш поширеними джерелами культурних змін порівняно з усіма іншими. Це джерело культурної динаміки може мати як прямий, так і опосередкований характер. Однак народ-реципієнт запозичує не все гамузом, а лише те, що є близьким і сприйнятним

Л. В. Борисевич. Тенденції культурної універсалізації в сучасному світовому процесі

його власній культурі, надає певні переваги, відповідає внутрішнім потребам означеного етносу.

Характер, ступінь і ефективність культурних запозичень визначають переважно наступні фактори:

- інтенсивність контактів (часта взаємодія культур веде до швидкого засвоєння іншокультурних елементів);
- умови міжкультурних контактів (примусові контакти провокують реакцію відторгнення);
- ступінь диференціації суспільства (наявність соціокультурних груп, що готові сприйняти нововведення);
- сприйнятливість до чужої культури (здатність змінювати свою поведінку залежно від змін культурного контексту).

До джерел культурної динаміки слід віднести також синтез, що являє собою взаємодію та єднання різнорідних культурних елементів, унаслідок чого виникає нове культурне явище, що відрізняється від обох його компонентів і має власну якість. Синтез маємо тоді, коли культура засвоює досягнення у сферах, недостатньо розвинутих у ній самій, проте при цьому зберігає властиву їй вихідну основу й залишається самобутньою.

У сучасних умовах синтез є важливим джерелом культурних перетворень у багатьох країнах, що розвиваються. Як приклад плідного єднання власних національних та іншокультурних елементів зазвичай наводиться Японія, а також ряд країн Східної і Південно-Східної Азії (Південна Корея, Тайвань, Сингапур тощо).

У сучасному світі культура перестає бути тільки цінністю, чимось винятково позитивним щодо її творця – людини. Вона починає розглядатись і як щось штучне, зовнішнє стосовно людини, навіть вороже її індивідуальній свободі, утаємниченому внутрішньому світові.

Прибічники такого ставлення до культури, на думку Г. Зіммеля (1858–1918), обстоюють відсутність ідеї, здатної об'єднати суспільство, як це було в епоху античності (ідея буття), середньовіччя (ідея Бога), Відродження (поняття природи) чи Просвітництва (поняття законів природи). У цьому виявляється незадоволення механіцизмом як методом пояснення природних і соціальних явищ, який зазнав кризи. Тому, як уважає Зіммель, новою парадигмою, здатною об'єднати світ духовної культури епохи, є поняття життя як своєрідного центру світобудови: “звідти йде шлях, з одного боку, до душі і Я, а з іншого – до ідеї, Космосу, Абсолюту”.

Філософія культури ХХ ст. не зводиться до започаткованого Шпенглером аналізу лише проблем руйнації культурно-духовних начал. Вона є значно багатшою, пропонуючи глибоке сприйняття живого феномену культури в усьому його різноманітті.

Та все ж проблема кризи культури в сучасній філософії культури є однією з провідних. До неї апелюють Х.Ортега-і-Гасет, К.Ясперс, А.Швейцер, Л.Клагес та багато інших. Усе активніше виникають питання надмірної ідеалізації культури, апеляція до небезпеки, породженої самою культурою, яка загрожує самій культурі, як і людині, що її створила. Джерелом такої небезпеки є те, що становить основу будь-якої культурної творчості, – влада над сущим.

В останні десятиліття влада над сущим – природою і людьми – невпинно зростає, а міра відповідальності, якості совісті, сила характеру не встигають за темпами такого зростання. Людина вільна й може за власним бажанням використати свою владу – як на добро, так і на зло. Гарантії правильного її використання немає. Реально людина не готова до збільшення своєї влади.

Як зауважував Р.Гардіні, дикість у її первісній формі переможена: навколишня природа підпорядкована нам, але знову з'являється в надрах самої культури; її стихія є тим самим, що перемогло первісну дикість, – самою владою. І в цій новій дикості відкривається безодня первісних часів. Людина знову опинилася віч-на-віч із хаосом, часто навіть не помічаючи цього. Про правильне використання влади щодо природи людство заговорило на початку ХХ ст., що знайшло свій вияв у вченні про ноосферу, біля витоків якого стояли видатний український учений В.Вернадський і французькі мислителі Е.Леруа та П.Тейяр де Шарден.

Суть учення про ноосферу можна звести до таких положень:

- діяльність людини стає домінуючим чинником еволюції біосфери й усієї Землі як космічного тіла;
- існування (розвиток) людства пов'язане з тим, що на певному етапі воно мусить узяти на себе відповідальність за особливості еволюції біосфери та інших процесів на планеті.

Це й буде початком епохи “ноосфери”, ідейний стрижень якої – екологічний імператив. Він має безпосереднє відношення як до природи, так і до людини, що зіткнулася з серйозними проблемами, які ставить перед людством сучасна цивілізація. Такими проблемами є “втрата гуманного” (Р.Гардіні, А.Швейцер) – тієї форми людського життя, коли діяльність людини, як і її продукти, були пропорційними її душевно-тілесній організації. Так було до кінця ХІХ ст. Тоді сфера діяльності людини збігалася зі сферою її безпосередніх переживань. Те, що вона сприймала, було здебільшого природними речами, які людина могла бачити, чути, відчувати своїми органами чуттів. Вона володіла природою, одночасно “вписуючись” у неї. У ХХ ст. намітилася відчутна втрата безпосереднього зв'язку людини як із природою, так і з подібними собі: домінування опосередкованого, абстрактного породжує новий дефіцит – дефіцит переживання, безпосереднього сприймання, безпосереднього живого почуття.

У зв'язку зі специфічними особливостями праці, спеціалізацією, коли людина лише частина здібностей, людина втрачає властиве їй духовне начало, індивідуальність тією мірою, якою зростають матеріально-технічні здобутки суспільства. Водночас постійний поспіх, інтенсифікація взаємного спілкування, спільної праці та спільного буття багатьох у відносно обмеженому просторі призводить до того, що люди, зустрічаючись, тримаються відсторонено, відчужено. Вимушена зовнішніми чинниками обмеженість діяльності є настільки універсальною й систематичною, що, як наголошував А.Швейцер, людина зникає до цього і вже не сприймає безлику поведінку як щось протиприродне.

Неухильно зникає властиве людині співчутливе ставлення до ближніх. Натомість проростають у різноманітних формах індивідуальність, зверхність, зарозумілість, байдужість до людей, що вже не сприймається як форма невихованості, а кваліфікується як світська поведінка. Тобто людина втрачає почуття родинності до подібних собі, а відтак стає на шлях антигуманності.

Зникнення відчуття, що будь-яка людина хоч певною мірою не байдужа як людина, розхитує засади культури. Порятунком культури є одночасно порятунком людини і навпаки: порятунком культури людина мусить почати із себе, ставши на шлях добротності.

Щодо перспектив розвитку культури, то в західноєвропейському та американському світогляді домінують думки про універсальність західної цивілізації, про те, що саме вона демонструє недалеке майбутнє людства. Прибічники цього підходу стверджують, що західна цивілізація (до якої, окрім країн Західної Європи, входять і США) заповнила світ своїми товарами, послугами, інформацією, комп'ютерами, фільмами, музикою тощо, які з дедалі більшим ентузіазмом сприймаються на всіх континентах.

Нав'язування пріоритетів західної цивілізації зумовлене тим, що в часі вона модернізувалася першою. В її основі лежить розвиток наукових та інженерних знань, що відбувся в ХІХ сторіччі та відкрив людству безпрецедентні можливості для контролю та формування довкілля. Модернізація означає індустріалізацію, урбанізацію, піднесення рівня писемності, освіти, добробуту та соціальної мобільності, а також складнішу й різноманітнішу структуру зайнятості.

Культурна дифузія як процес стихійного й ніким не контролюваного запозичення культурних цінностей, як уже відзначалося, має як позитивні, так і негативні аспекти. З одного боку, вона дозволяє народам більш плідно спілкуватися між собою та пізнавати один одного: спілкування й пізнання сприяють зближенню народів, з другого боку, надмірно активне спілкування й запозичення погрожує втратою культурної самобутності. Поширення однакових культурних взірців цілим світом, відкритість кордонів для

культурного впливу й культурне спілкування спонукають вести мову про процес глобалізації сучасної культури.

Глобалізація культури – процес інтеграції окремих етнічних культур в єдину світову культуру на підставі розвитку транспортних засобів, економічних зв'язків і засобів комунікації. У міжкультурній комунікації вона виявляється в розширенні міжкультурних контактів, запозиченні культурних цінностей та міграції людей з однієї культури до іншої.

У наш час процес глобалізації охопив найрізноманітніші сфери сучасного життя. Фінанси, ідеї й люди нині мобілізовані як ніколи. Закономірно, що глобальні фінансові й товарні ринки, засоби інформації і міграційні потоки призвели до збільшення кількості культурних обмінів. Саме тому Організація Об'єднаних Націй оголосила 2001 рік роком діалогу між культурами.

Глобальними стають структури та ідеї, наприклад ідеали краси, прав людини або організаційні принципи. Проте їх практичне оформлення або втілення в життя може суттєво відрізнятись в кожному конкретному випадку. У той же час культурні особливості окремих народів на тлі глобальних процесів набувають усе більш чітких обрисів або загалом уперше усвідомлюються як такі.

З культурологічного погляду глобалізація є діалектичним процесом. Інтеграція й диференціація, конфлікти й співпраця, універсалізація й партикуляція не взаємовиключаються, а є тенденціями розвитку.

Глобалізація – не автоматичний процес, який завершується безконфліктним та ідеальним миром. Вона містить у собі як нові можливості, так і нові ризики, наслідки яких для нас можуть бути більш значущими, аніж у всі попередні епохи.

Історична практика свідчить, що в самому процесі культурної глобалізації закладений конфліктний потенціал, оскільки деколи слід переглядати або відмовлятися від деяких традиційних цінностей власної культури. Різні суспільства реагують на чужі зміни по-різному. Діапазон опору процесу злиття культур досить широкий – від пасивного несприйняття цінностей інших культур до активної протидії їх поширенню й утвердженню.

Тому все більшого значення набувають здатність до розуміння чужих культур й поглядів, критичний аналіз культурної самобутності, уміння вбирати чужі істини у свою позицію, визнання правомірності існування багатьох істин, уміння будувати діалогічні стосунки та йти на розумний компроміс. Культурні зміни, що відбуваються в сучасному світі, усе більше підпорядковуються логіці культурної комунікації.

Існування людей у сучасній цивілізації неможливе без прагнення до злагоди між культурами, яка може бути досягнута тільки шляхом діалогу

між ними. У цьому діалозі жодна культура не може претендувати на право виключного голосу або єдино правильного світосприйняття. Стосунки між культурами повинні будуватися на принципах консенсусу й плюралізму. Реальною підставою для такого типу стосунків є наявність у кожній культурі позитивних загальнолюдських цінностей, які можна використовувати для міжкультурного консенсусу.

Нагальна потреба діалогу в сучасному світі дає можливість говорити про становлення нової парадигми у свідомості людства, що означає перехід від тисячолітньої “ери монологу” до нової “ери діалогу”.

Таким чином, культурна динаміка розгортається в напрямі співпраці між культурами, заснованої на культурному плюралізмі. Культурний плюралізм – це адаптація людини до чужої культури без відмови від своєї власної. Він передбачає оволодіння людиною цінностями інших культур без шкоди для цінностей своєї власної культури.

При культурному плюралізмі жодна з культур не втрачає своєї самобутності й не розчиняється в загальній культурі. Він передбачає добровільне опанування представниками однієї культури звичаїв і традицій іншої, що сприяють збагаченню їх власної культури. Тенденція, спрямована на ізоляцію культури, – безперспективна, оскільки вона втрачає здатність протистояти цивілізаційній експансії, тоді як діалог культур передбачає і збереження національної ідентичності, і їхнє взаємозбагачення.

1. Быстрицкий Е.К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. – К., 1991.
2. Заїченко Г. Доля філософії та культури наприкінці ХХ сторіччя //Філософія і соціологічна думка. – 1992. – №9.
3. Онтологічні проблеми культури. – К., 1994.
4. Самосознание европейской культуры ХХ века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М., 1991.
5. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М. 1996.

In the article the tendencies of cultural universalisation in connection with the process of globalization are revealed. The pluralistic world vision that directs the reader on the existing of the variety of cultures and the necessity of cultural intercourse is praised.

Key words: cultural originality, cultural changes, cultural globalization, dialogue of cultures, cultural pluralism.

УДК 162.3+162.4

ББК 87.220

І.З.Дуцяк

АНАЛІЗ МЕТОДІВ АНАЛОГІЇ ТА ЕНУМЕРАТИВНОЇ ІНДУКЦІЇ ЗА ДОПОМОГОЮ НЕ ПОВНІСТЮ ВИЗНАЧЕНИХ БУЛЕВИХ ФУНКЦІЙ

На основі аналізу методів аналогії і переліченої індукції за допомогою не вирішених наперед булевих функцій розкриваються відносини між цими методами формулювання припущення. Доведено, що метод перелічувальної індукції є окремим випадком у методі аналогії. Описується метод відкриття видів відносин між властивостями, у разі якого припущення, отримане за допомогою вказаних методів, є правдивим.

Ключові слова: булеві функції, аналогія, індукція.

Методи аналогії та еnumerативної індукції є дуже поширеними засобами формулювання гіпотез як у процесі наукової, так і в процесі практично орієнтованої пізнавальної діяльності, у тому числі в побутовому мисленні. Таке застосування цих методів пізнання зумовлює потребу в поглибленні знань щодо них. Це, у підсумку, підвищить ефективність мислення, оскільки дасть змогу формулювати припущення й оцінювати ступінь їхньої ймовірності свідомо, а не інтуїтивно. Крім того, це дасть змогу підвищити ефективність систем штучної обробки інформації.

Методи еnumerативної індукції та аналогії стали предметом уваги дослідників ще в період античності. У “Метафізиці” Арістотель зазначає, зокрема, таке: “і справді, дві речі справедливо можна приписати Сократу - доведення через індукцію й загальні визначення” [1, с.327–328]. Багато дослідників відзначає наявність зв’язку між зазначеними методами пізнавальної діяльності. Наприклад, у “Топіці” Арістотель зауважує наявність зв’язку між виявленням у пізнаваних об’єктах схожості та індуктивним розмірковуванням: “Аналіз схожості [речей] є корисним для доведень, оснований на індукції... Для доведень, ґрунтованих на індукції, воно корисне через те, що вважаємо, що спільне треба виводити через наведення схожих одиничних випадків, оскільки без знання схожостей нелегко робити виводи за допомогою індукції” [2, с.371]. Певний відтінок підпорядкування методу аналогії методу індукції знаходимо у визначенні Дж.С.Міля: “Словом “аналогія”, коли ним називають форму умовиводу, позначають зазвичай такого роду аргументи, які вважають за своєю суттю індуктивними, але без значення повної індукції... Іноді “аналогіями” називають такі аргументи, які можуть бути прикладами найстрогішої індукції” [3, с.446–447]. Виразно зафіксоване тлумачення аналогії як виду індукції можна знайти в багатьох більш наближених до сучасності виданнях. Наприклад, М.С.Строгович зазначає, що “особливим видом індуктивного умовиводу є аналогія” [4, с.313]. Окрім того, що нез’ясованим є відношення між аналогією та

енumerативною індукцією, незадовільним є стан формалізації цих методів. Скажімо, у ґрунтовних дослідженнях методу аналогії, здійснених А.І.Уйюмовим [5, 6], відтворено в символічному вигляді специфіку знань, що виводяться за аналогією, водночас формалізація, яка дає змогу оцінити вид зв’язку між ознаками, за якого найімовірнішим є припущення, сформульоване за цим правилом, як і взагалі оцінка ймовірності припущень, відсутня. Відсутня також задовільна формалізація, у тому числі в межах імовірнісних методів, методу еnumerативної індукції. Зважаючи на зазначене, а також на те, що попередньо автором цієї статті було досліджено можливість аналізу за допомогою не повністю визначених булевих функцій методів елімінативної індукції, метою цього дослідження є аналіз методів аналогії та еnumerативної індукції за допомогою неповністю визначених булевих функцій.

Основну ідею щодо можливості застосування формального апарату не повністю визначених булевих функцій можна пояснити на прикладі двоаргументних булевих функцій. У разі розрізнення об’єктів за двома ознаками можливі тільки чотири варіанти поєднань двох ознак (вони відтворені нижче).

1)	x	y	1
2)	x	-	?
3)	-	y	
4)	-	-	

Пізнавальна ситуація, близька до формулювання припущення за методом еnumerативної індукції, є такою. Нехай суб’єктові пізнання відомо тільки те, що об’єкти з ознакою x існують. Цей факт фіксуємо одиницею у верхній комірці останнього стовпчика таблиці. Водночас про те, чи існують об’єкти з ознакою x, які не мають ознаки y, суб’єктові пізнання невідомо. У відповідній комірці поставлено знак питання. Задача зводиться до оцінки ступеня ймовірності того, що об’єкти, які мають ознаку x і не мають ознаки y, не існують, тобто всі x мають ознаку y. Задача, отже, полягає в оцінці ступеня логічної ймовірності того, що коли у верхній комірці останнього стовпчика таблиці наявна одиниця, то в другій зверху комірці останнього стовпчика таблиці (на місці знаку запитання) буде 0. Наявність нуля в цій позиції означає, що об’єктів x, які не мають ознаки y, не існує, тобто всі x є y, що й отримують у разі еnumerативної індукції.

Для відповіді на це питання проаналізуємо ті булеві функції, які мають одиницю у верхній позиції. Ці функції наведено нижче. Для позначення функцій використано їхню властивість перетворювати значення істинності кожної з функцій у двійкове число, яким зручно позначити функцію. Наприклад, значення істинності кон’юнкції при послідовному їх записі являють собою

число 1000. Якщо витлумачити це число як таке, що записане у двійковій системі числення й перевести його в десяткову систему числення, то отримаємо число 8. Тому кон'юнкцію позначено символом f_8 . Аналогічно позначено інші функції.

Но- мер	xy	Номери булевих функцій								
		f_8	f_9	f_{10}	f_{11}	f_{12}	f_{13}	f_{14}	f_{15}	
1)	11	1	1	1	1	1	1	1	1	
2)	10	0	0	0	0	1	1	1	1	
3)	01	0	0	1	1	0	0	1	1	
4)	00	0	1	0	1	0	1	0	1	

З аналізу функцій, які в першому рядку мають значення 1, видно, що в половині випадків, тобто у функціях f_8, f_9, f_{10}, f_{11} , у другому рядку наявне значення 0, а в іншій половині випадків – значення 1. Отже, імовірність того, що можуть існувати об'єкти з ознакою x , які не мають ознаки y , є рівною імовірності того, що такі об'єкти не існують (тобто 50%). Однак з аналізу наведеної вище таблиці можна зробити також інші висновки. Нехай, для прикладу, відомо, що існують об'єкти, які мають і ознаку x , і ознаку y , а також об'єкти, які не мають цих двох ознак. Це фіксуємо одиницею у верхній і нижній комірках останнього стовпчика таблиці.

1)	x	y	1
2)	x	-	?
3)	-	y	
4)	-	-	1

У такому разі можна зробити висновки не тільки про те, що ймовірність припущень про існування об'єктів, які мають ознаку x і не мають ознаки y , рівна 50%, але й про те, яким повинен бути зв'язок між ознаками x і y для того, щоб зробити узагальнення, що *всі* $x \in y$, тобто що об'єктів з ознакою x , які не мають ознаки y , не існує. Якщо на місці знака питання є нуль, ознаки x і y повинні бути з'єднані одним із трьох логічних термінів, які позначають зв'язок зумовлення (f_8 , тобто еквіваленція, f_{11} , тобто імплікація або f_{13} , тобто реплікація) або логічний термін, який позначає відсутність безпосереднього зв'язку між ознаками (тобто f_{15}).

Водночас треба зауважити, що описаний аналіз не відтворює пізнавальної ситуації, відповідної формулюванню припущення за методом еnumerативної індукції. Адже за цим методом суб'єкт пізнання стверджує, що якщо об'єкт має ознаку x , то він має ознаку y , тобто водночас ствер-

джується й те, що об'єкти з ознаками x , і y існують, і те, що об'єкти з ознакою x , які не мають ознаки y , не існують. Це означає, що за допомогою двохаргументних булевих функцій немає змоги коректно проаналізувати метод еnumerативної індукції. Тим більше, двох змінних недостатньо для аналізу методу аналогії. Тому доцільно проаналізувати ці методи за допомогою трьох змінних.

Проаналізуємо насамперед метод еnumerативної індукції. Об'єктів, які відрізняються між собою різними варіантами поєднання трьох ознак, може бути 8 типів, як це зображено на таблиці нижче.

1)	x	y	z
2)	x	y	
3)	x		z
4)	x		
5)		y	z
6)		y	
7)			z
8)			

Узагальнення полягає в тому, що на підставі знання про наявність певної ознаки (наприклад, ознаки z) у частини об'єктів з ознакою x роблять припущення про наявність цієї ознаки в усіх об'єктах з ознакою x . Оскільки в подальшому аналізі нас цікавитимуть тільки ті варіанти, в яких об'єкти мають ознаку x , то достатньо брати до уваги лише верхню половину таблиці з перебором варіантів трьох ознак. Зафіксуємо наведену вище інформацію в таблиці таким чином.

1)	x	y	z	1
2)	x	y		0
3)	x		z	
4)	x			

Нехай суб'єктові пізнання відомо, що наявна певна група об'єктів з ознакою x . Об'єкти цієї групи відрізняються від об'єктів інших груп тим, що вони мають ще ознаку y . Про кожен з об'єктів зазначеної групи з ознакою x і ознакою y відомо, що вони мають ознаку z . Отже відомо, що об'єкти з ознаками x, y, z існують (це фіксуємо одиницею в останній комірці першого рядка; див. табл. нижче), а об'єкти з ознаками x, y , але без ознаки z , не існують (це зафіксовано нулем в останній комірці другого рядка). Унаслідок узагальнення знань про першу групу об'єктів з ознакою x на всі об'єкти з ознакою

x отримуємо висновок: усі об'єкти з ознакою x – і ті, що мають, і ті, що не мають ознаки y – повинні мати ознаку z , тобто в останній комірці третього рядка треба поставити 1, а в останній комірці четвертого рядка треба поставити 0.

1)	x	y	z	1
2)	x	y		0
3)	x		z	1
4)	x			0

Для зіставлення методу еnumerативної індукції з методом аналогії насамперед здійснимо схожий аналіз для методу аналогії. Узагалі метод аналогії полягає ось у чому. Наявні дві групи схожих об'єктів: об'єкти кожної з цих груп мають ознаки r, s, t, x . Однак об'єкти першої групи відрізняються від об'єктів другої тим, що мають низку інших ознак, яких жоден об'єкт другої групи не має (наприклад, y, v, z). Водночас, об'єкти другої групи мають низку ознак, яких не мають об'єкти першої групи (скажімо p, q). Про відсутність в об'єктів цієї групи ознак y і v є відомо, тоді як про відсутність ознаки z не відомо. На підставі знання про ознаки, які мають ці дві групи об'єктів, можна позначити кожну з них відповідною послідовністю символів (див. нижче):

- 1) $rstx\ yv\ \bar{p}\bar{q}\bar{z}$;
- 2) $rstx\ \bar{y}\bar{v}\ p\ q\ (z \leftrightarrow \bar{z})$.

У цьому записі символом " \leftrightarrow " (антиеквіваленцією) позначено строгу диз'юнкцію. Висновок-припущення, отриманий за допомогою методу аналогії, має такий вигляд: $rstx\ \bar{y}\bar{v}\ p\ q\ z$, тобто про об'єкти з другої групи стверджують, що вони мають ознаку z .

Водночас, для аналізу правила аналогії за допомогою не повністю визначених булевих функцій доцільно мінімізувати кількість спільних та відмінних для обох груп об'єктів ознак. Тоді запис правила аналогії можна звести до такого вигляду:

- 1) $x\ \bar{y}\ p\ z$;
- 2) $x\ y\ p\ (z \leftrightarrow \bar{z})$.

Прийнявши те, що дві групи об'єктів відрізняються лише наявністю чи відсутністю однієї ознаки (ознаки y), правило аналогії можна записати за допомогою трьох змінних:

- 1) $x\ y\ z$;
- 2) $x\ \bar{y}\ (z \leftrightarrow \bar{z})$.

Висновок-припущення, отриманий за цим правилом, має такий вигляд: $x\ \bar{y}\ z$. Отже, правило аналогії, як і правило еnumerативної індукції, можна аналізувати за допомогою трьохаргументних булевих функцій.

Пізнавальну ситуацію при виведенні за методом аналогії можна зафіксувати таким чином. Нехай суб'єктові пізнання відомо, що наявні дві групи об'єктів з ознакою x : об'єкти першої з цих груп мають ще ознаку y , а об'єкти другої з цих груп не мають ознаки y . Кожен з об'єктів першої групи має ознаку z . Отже відомо, що об'єкти з ознаками x, y, z існують (це фіксуємо одиницею в останній комірці першого рядка; див. табл. нижче), а об'єкти,

1)	x	y	z	1
2)	x	y		0
3)	x		z	
4)	x			

які мають ознаки x, y , але не мають ознаки z , не існують (це зафіксовано нулем в останній комірці другого рядка). Унаслідок узагальнення знань про першу групу об'єктів з ознакою x на другу групу отримуємо такий висновок: об'єкти з ознакою x , які не мають ознаки y , також повинні мати ознаку z , тобто в останній комірці третього рядка треба поставити 1, а в останній комірці четвертого рядка треба поставити 0.

1)	x	y	z	1
2)	x	y		0
3)	x		z	1
4)	x			0

У підсумку ми дізналися, що, взявши за основу для аналізу три ознаки, метод аналогії неможливо відрізнити від методу еnumerативної індукції. При такій кількості ознак ці методи є ідентичними. Для з'ясування відмінності між методами аналогії та еnumerативної індукції здійснимо схожий аналіз для більш ніж трьох, а саме для чотирьох змінних.

Нехай наявні кілька груп об'єктів з ознакою x . Про групу, об'єкти якої мають також ознаку y , відомо, що всі її складові мають ознаку v . У такому разі за методом аналогії можна зробити цілу низку припущень. Наприклад, можна припустити, що ознаку v мають також об'єкти, які крім ознак x і y мають ще z (варіант припущення №1; див. табл. нижче). Можна зробити припущення, що ознаку v мають також об'єкти, які крім ознаки x мають тільки ознаку z (варіант припущення №2). Також можна припустити, що ознаку v мають об'єкти з ознакою x , які не мають ані ознаки y , ані ознаки z (варіант припущення №3). Можливі також інші припущення, наприклад:

припущення про те, що ознаку v мають, крім об'єктів з ознаками x і y (без ознаки z), усі ті об'єкти, які мають ознаку z (варіант припущення №4); припущення про те, що ознаку v мають, крім об'єктів з ознаками x і y (без ознаки z), усі ті об'єкти, які не мають ознаки y , незалежно від того, чи мають вони ознаку z (варіант припущення №5); припущення про те, що ознаку v мають, крім об'єктів з ознаками x і y (без ознаки z), усі ті об'єкти, які мають ознаку z (варіант припущення №6); зрештою можна припустити, що ознаку v має решта об'єктів з ознакою x (варіант припущення №7).

Варіанти поєднання ознак				Засновок	Варіанти висновків (припущень)						
					№1	№2	№3	№4	№5	№6	№7
x	Y	z	v		1			1		1	1
x	Y	z			0			0		0	0
x	Y		v	1	1	1	1	1	1	1	1
x	Y			0	0	0	0	0	0	0	0
x		z	v		1		1	1		1	1
x		z			0		0	0		0	0
x			v			1		1	1	1	1
x					0		0	0	0	0	0

У підсумку можна дати відповідь на питання про відношення між методами еnumerативної індукції та аналогії. Коли здійснюють перенесення певної ознаки за методом аналогії на інші об'єкти, зокрема на всі інші об'єкти з певною ознакою, такий частковий випадок методу аналогії відповідає еnumerативній індукції (висновок за аналогією №7 тотожний висновку за еnumerативною індукцією). Отже, треба зробити висновок, що не аналогія є видом індукції, а, навпаки, еnumerативна індукція є видом аналогії.

Вище було показано, що в разі не повністю визначених двох-аргументних булевих функцій можна оцінити і ступінь імовірності формульованого припущення, і види зв'язку між ознаками, при яких припущення може бути істинним. Аналогічне можна зробити також і для n -аргументних булевих функцій, де n більше двох. Однак тоді задача суттєво ускладнюється.

Насамперед потрібно побудувати всі можливі варіанти поєднань зв'язків між ознаками. Оскільки кожна булева функція позначає один вид зв'язку між ознаками (крім функції, яка при всіх значеннях аргументів має значення нуль, оскільки ця функція відповідає суперечності), то отримуємо скінченну кількість видів зв'язку, які відтворено нижче.

x, y	Позначення булевих функцій														
	f_1	f_2	f_3	f_4	f_5	f_6	f_7	f_8	f_9	f_{10}	f_{11}	f_{12}	f_{13}	f_{14}	f_{15}
11	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1
10	0	0	0	1	1	1	1	0	0	0	0	1	1	1	1
01	0	1	1	0	0	1	1	0	0	1	1	0	0	1	1
00	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1

Зміст зв'язків, зафіксованих цими логічними функціями, відтворено нижче:

- f_1 – Явища (ознаки) x і y не бувають.
- f_2 – Буває тільки явище (ознака) x ; явище (ознака) y відсутнє.
- f_3 – Явище (ознака) y наявне або ні; явище (ознака) x відсутнє.
- f_4 – Буває тільки явище (ознака) x ; явище (ознака) y відсутнє.
- f_5 – Явище (ознака) x наявне або ні; явище (ознака) y відсутнє.
- f_6 – Буває або тільки явище (ознака) x , або тільки явище (ознака) y .
- f_7 – Явища (ознаки) x і y або не бувають, або буває тільки одне з них.
- f_8 – Явища (ознаки) x і y наявні постійно.
- f_9 – Явища (ознаки) x і y або обидва наявні, або обидва відсутні.
- f_{10} – Явище (ознака) x наявне або ні; явище (ознака) y наявне.
- f_{11} – Явище (ознака) x є достатня, але не обов'язкова умова явища (ознаки) y .
- f_{12} – Явище (ознака) y наявне або ні; явище x (ознака) наявне.
- f_{13} – Явище (ознака) x є обов'язкова, але не достатня умова явища (ознаки) y .
- f_{14} – Явища (ознаки) x і y наявні обидва, або буває тільки одне з них.
- f_{15} – Бувають довільні поєднання явищ (ознак) x і y .

Якщо взяти на аналіз поєднання трьох ознак, то потенційну кількість видів зв'язку між ними можна обчислити таким чином. Оскільки наявні три ознаки (позначимо їх x, y, z), то між ними встановлюються три види зв'язків: між ознаками x - y , y - z та x - z . Кожен конкретний випадок зв'язку між ознаками x, y і z можна описати формулою $((x f_i y) \wedge (y f_j z)) \wedge (x f_k z)$. У цій формулі номери булевих функцій i, j і k , які фіксують певний вид зв'язку між ознаками x - y , y - z та x - z перебувають, відповідно, у діапазоні між 1 і 15, оскільки між кожними двома з трьох ознак може бути один із п'ятнадцяти видів зв'язку, які відповідають булевим функціям. Тому, щоб отримати всі можливі варіанти поєднань зв'язків між ознаками, кожній із п'ятнадцяти булевих функцій $(x f_i y)$, де $i = 1 \dots 15$, поставлено у відповідність кожному з п'ятнадцяти функцій $(y f_j z)$, де $j = 1 \dots 15$. У свою чергу, кожному з двохсот двадцяти п'яти поєднань $((x f_i y) \wedge (y f_j z))$ поставлено у відповідність кожному з п'ятнадцяти функцій $(x f_k z)$, де $k = 1 \dots 15$. У підсумку отримано загальну кількість варіантів поєднань зв'язків між трьома ознаками, яка дорівнює 3375.

Однак частину з отриманих 3375 варіантів необхідно вилучити, оскільки при деяких логічних термінах (логічних функціях) у виразах $(x f_i y)$ і $(y f_j z)$ виникає суперечність між значенням y , зафіксованим виразом $(x f_i y)$, та значенням y , зафіксованим виразом $(y f_j z)$.

Крім вилучення зазначених несумісних варіантів потрібно вилучити ще низку. Це пов'язано з тим, що при конкретних значеннях i та j із виразу $(x f_i y) \wedge (y f_j z)$ впливає конкретне значення k у виразі $(y f_k z)$. Отже, з поєднаннями зв'язків між ознаками x - y та y - z можуть поєднуватися не будь-які зв'язки між ознаками x та z , а лише зафіксовані тими виразами $(y f_k z)$, що впливають із виразу $(x f_i y) \wedge (y f_j z)$ для кожного конкретного поєднання значень i та j . Тому якщо за конкретних значень i , j та k у виразі $((x f_i y) \wedge (y f_j z)) \wedge (x f_k z)$ вираз $(x f_k z)$ не впливає з виразу $(x f_i y)$ і $(y f_j z)$, то вираз $((x f_i y) \wedge (y f_j z)) \wedge (x f_k z)$, який позначає певне поєднання зв'язків між ознаками x - y , y - z та x - z , треба вилучити з отриманих попередньо 3375 варіантів.

У підсумку отримано 255 можливих варіантів поєднань зв'язків x - y , y - z та x - z між трьома ознаками x , y та z . Кожному з цих поєднань відповідає формула виду $((x f_i y) \wedge (y f_j z)) \wedge (x f_k z)$ із певними конкретними значеннями i , j та k . Побудувавши таблицю істинності для кожної з отриманих формул, отримаємо відповідні значення $f(x, y, z)$. Наприклад, побудувавши таблицю істинності формули $((x f_8 y) \wedge (y f_8 z)) \wedge (x f_8 z)$, яка більш звичною символікою має вигляд $((x \wedge y) \wedge (y \wedge z)) \wedge (x \wedge z)$, отримаємо такі значення істинності – 10000000. Таку послідовність значень істинності називатимемо далі сигнатурою. Отримавши для усіх 255-ти формул $((x f_i y) \wedge (y f_j z)) \wedge (x f_k z)$ відповідні їм сигнатури, отримуємо можливість на підставі емпірично отриманої сигнатури, тобто на підставі емпірично отриманого знання про можливість існування тих чи інших поєднань трьох ознак, дізнаватися про зв'язки, наявні між усіма трьома аналізованими ознаками.

У підсумку виявлено здійснення всього вищезазначеного й отримано такі результати для чотирьох ознак (позначимо їх x , y , z , v). Для того, щоби внаслідок використання методу аналогії істинним виявилось припущення під номером 2, можливі такі варіанти зв'язку між ознаками, наприклад, x і v : f_8 – 4 випадки, f_9 , f_{10} – по 60 випадків, f_{11} – 900 випадків, f_{12} – 12 випадків, f_{13} , f_{14} – по 180 випадків, f_{15} – 2700 випадків.

При варіантах припущень за номерами 4, 5 і 6 можливі такі варіанти зв'язку між ознаками, наприклад, x і v : f_8 – 2 випадки, f_9 , f_{10} – по 30 випадків, f_{11} – 450 випадків, f_{12} – 2 випадки, f_{13} , f_{14} – по 30 випадків, f_{15} – 450 випадків.

Для того, щоби внаслідок розмірковувань істинним виявилось припущення під номером 7 (у цьому разі метод аналогії ідентичний методу

енumerативної індукції), можливі такі варіанти зв'язку між ознаками, наприклад, x і v : f_8 – 1 випадок, f_9 – 15 випадків, f_{10} – 15 випадків, f_{11} – 225 випадків.

Чим більше видів зв'язку між ознаками x - y , x - z , x - v , y - z , y - v , z - v є відомо, тим точніше можна обчислити ймовірність формульованого за допомогою аналізованих методів припущення.

1. Аристотель. Метафизика // Сочинения в 4 т. – М.: Мысль, 1975. – Т.1. – 550 с.
2. Аристотель. Топика // Сочинения в 4 т. – М.: Мысль, 1978. – Т.2. – 687 с.
3. Миль Д.С. Система логики силлогистической и индуктивной. – М.: Изд. магазина "Книжное дело", 1898. – 781 с.
4. Строгович М.С. Логика. – Б. г.: Гос. изд. полит. лит., 1949. – 362 с.
5. Уемов А.И. Аналогия в практике научного исследования. – М.: Наука, 1970. – 264 с.
6. Уемов А.И. Логические основы метода моделирования. – М.: Мысль, 1971. – 311 с.

On the basis of the analysis of methods of analogy and enumerative induction by means of not predetermined boolean functions relationship between these methods of the formulation of assumptions is revealed. It is proved, that the method of enumerative induction is a partial case of a method of analogy. The method of revealing of kinds of relationship between attributes in case of which the assumptions received by means of specified methods, are true is described.

Key words: boolean function, analogy, induction.

УДК 238.1–241 (17)

ББК 86.29

С.Р.Кияк

ВКЛАД ЄПИСКОПА ГРИГОРІЯ ХОМИШИНА В СТАНОВЛЕННЯ КУЛЬТОВО-ОБРЯДОВОЇ ПАРАДИГМИ УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦИЗМУ

У статті на прикладі Української католицької церкви досліджується вклад її єпископа, Григорія Хомишина, у становлення культурно-обрядових засад духовності українського католицизму. На конкретних історичних фактах обґрунтовується вселенський характер українського католицизму та його духовності.

Ключові слова: український католицизм, східна християнська традиція, духовність, обряд, культ, літургійні практики, набожності.

Для українського католицизму впродовж усієї його більш ніж тисячолітньої історії було й залишається характерним збереження східної християнської традиції та нерозривної єдності зі Вселенською (католицькою) церквою разом зі збереженням та розвитком національних церковних традицій та духовності. Ця подвійна єдність, яка притаманна всій католицькій церкві, є характерною і для виразника українського католицизму – Української католицької церкви (УКЦ), спадкоємиці Київської церкви, східної помісної церкви (за нею історично закріпилась назва Українська Греко-Католицька церква), і ця єдність була й залишається свідченням її універсальності вже від часу хрещення Русі-України.

Хрещення України-Русі наприкінці десятого століття й візантійсько-слов'янський обряд, який прийняла Київська церква, у той час перебував в еклезіологічній єдності з латинським обрядом, а отже обидва обряди мали вселенський характер і всесвітнє значення. Україна та її церква, пильно оберігаючи вселенськість цієї літургійної традиції, не лише за тисячу років своєї історії, але й ще до офіційного хрещення України 988 року засвідчували свою певну оригінальну, слов'янську традицію, яка суттєво доповнилась після хрещення національними обрядовими надбаннями. До того ж ця церква саме завдяки своїй вселенськості, а не тому, що вона національно чи етнічно заангажована, зберегла свою віру в Христа єдиною, втіленою в різних обрядових формах, які український народ, як і інші народи, прийняв відповідно до своєї національної психології й історично-естетичних засад свого культурного розвитку [1, с.4].

Українська католицька церква, як справедливо зауважує відомий дослідник українського католицизму отець Іван Шевців, стала живим прикладом церковнообрядового синтезу християнських Сходу й Заходу: католицька віра, західноєвропейська ментальність і правопорядок, убрані в пишні шати візантійського обряду, з релігійно-духовного погляду творять характерний прототип Східної католицької церкви, відкритої до широкого екуменічного діалогу [2,

с.98]. При цьому УКЦ упродовж усієї своєї більш ніж тисячолітньої історії засвідчила вірність українській релігійно-духовній та національній традиції, базованій на візантійсько-українській обрядовості, яка в часі хрещення України ще не зазнала поділу на католицьку й православну, а мала католицький (вселенський) характер, який наша церква зберігала й зберігає та розвиває до сьогодні.

На що важливу особливість українського католицизму звернув увагу іще папа Пій XII в апостольському листі до всіх українських католицьких ієрархів в Україні та в діаспорі: “Ми вважаємо, достойні брати, що те завдання, яке за часів св. Ольги та св. Володимира всевидючий Бог у недослідимій постанові Свого Провидіння доручив благородному цьому (українському – С.К.) народові, щоби завдання привести східні народи до християнської віри і до церковної єдності, воно важне і по сьогодні, хоч за сучасних обставин, здається, воно натрапляє на різномодні несправедливі затруднення” [2, с.100].

Другий Ватиканський Собор у своїх декретах про екуменізм (“Відновлення єдності” – “Unitatis redintegratio”) та про східні католицькі церкви (“Східних Церков” – “Orientalium Ecclesiarum”) особливо підкреслив усесвітнє значення скарбів східної християнської обрядової традиції, легітимним представником якої є і УКЦ; наголосив, що в східних церквах, “славних шанигідною давниною, виявляється те передання, що походить від апостолів через Отців та становить частину божественно об’явленої та неподільної спадщини цілої Церкви”. Собор, даючи найвищу похвалу й визнання східним церквам, іменує їх “живими свідками цього передання” [3, с.171].

Собор підкреслює, що світло християнської віри прийшло зі Сходу на Захід, що східні церкви є колискою християнської традиції, що Вселенські Собори, які визначили та закріпили великі правди християнської віри, відбулися на Сході. Окрім того “Східні Церкви вже з самого початку мають багатство, з якого зачерпнула багато Церква Заходу в справах літургійних, в духовному переданні та в правному порядку” [3, с.201].

Свого часу папа Іван XXIII також надзвичайно яскраво підкреслив рівноправність усіх християнських обрядів: “Христова Церква має різні обряди, всі рівноправні, всі повні таїнственої краси і символики. Ці обряди – це наче дорогоцінна одіж Церкви, золототкана одіж царівни” [4, с.10].

XX століття стало особливим періодом в історії подальшого розвитку обрядово-літургійної ідентичності українського католицизму, яка засвідчила поглиблення синтезу вселенських та помісно-національних засад у його культурно-обрядовій парадигмі. Одним із найяскравіших представників українського католицизму XX століття є блаженний мученик єпископ Станіславівський (Івано-Франківський) УКЦ Григорій Хомишин, науково-богословська діяльність якого у вітчизняному релігієзнавстві ще мало досліджена, хоча загальновідомим є вклад його в становлення літургійно-

обрядових практик – засад культово-обрядової парадигми католицької богословської науки й духовності. Цей архієрей своїм мучеництвом засвідчив вірність їм та Христовій церкві.

Христові засади побудови Царства Божого, дому Божого й виховання “нового народу Божого”, довіреної єпископу Хомишину спільноти вірних Станіславівської єпархії, були дороговказом для всієї його багатогранної діяльності. Цей дім Божий – Українську католицьку церкву – він будував на фундаменті віри, “стінами” його були надія й любов, а “дахом” цього дому був синівський страх Божий, бо віра – це корінь, надія – стовбур, а любов – плід, як це часто підкреслював у своїх духовних науках владика.

Численні богословські праці, пастирські послання, місійні науки єпископа засвідчили католицькість його духовності, яка була тісно переплетена з українською духовно-літургійною традицією, що знайшло свій вираз, зокрема, у різноманітних набожностях і практиках, які були й до сьогодні залишаються в УКЦ великим середником благодаті й освячення душ. Владика Григорій при кожній нагоді заохочував як духовенство, так і всіх вірних до різноманітних набожностей, які покликані освячувати їх душі, оживляти духовне життя. Часті тогочасні закиди, які бувають і сьогодні, про те, що ці набожності, наприклад до Серця Христового, Пресвятої Євхаристії, Богородиці тощо, є типово латинськими, оскільки виникли в латинському обряді, є безпідставними, бо мають як в українському, так і в східному обряді загалом свої характерні риси й особливості, а також власний генезис. Так, усі набожності на честь Пресвятої Діви Марії розвинулись найшвидше в Східній церкві (вже у перших століттях існування християнства), а пізніше – в Західній; аналогічно культ Пресвятої Євхаристії швидше постав на Сході, ніж на Заході. Також набожність до св. Йосифа в Західній церкві постала лише в XVI столітті, а в Східній церкві – значно раніше, як про це свідчать літургійні книги й богослужіння в східному обряді (наприклад, акафіст до страстей Христових, де в шостій та дев’ятій піснях канону возвеличується рана в серці Христа – джерело його любові). Зрештою й культ Пресвятого Серця Христового, який був започаткований у латинській церкві в XVI столітті, значно швидше був торжественно практикуваний у Східній церкві в так звану “десяту п’ятницю” після Великої П’ятниці, коли Ісус Христос із любові до людей приніс у жертву за людей своє серце й себе самого, яка якраз припадає на свято Пресвятого Серця Христового в латинській церкві. Отже, ці духовні практики були й до сьогодні залишаються в східних католицьких церквах виразником їх правдивої католицькості, тобто – вселенськості, оскільки в сьогоднішніх православних церквах культ ікони замінив культу Євхаристії та Пресвятої Богородиці, які в них були занедбані після подолання іконоборства, а натомість у католицькій церкві були відновлені [5, с.61].

В УКЦ ці набожності не стали причиною переходу на латинський обряд і не були загрозою для українсько-візантійського обряду, але через певну релігійну байдужість були призбуті, наприклад у західній українській діаспорі, чи викликали певне упередження на ґрунті антагонізму з поляками. Тому цілком справедливо закликав єпископ Григорій Хомишин, передбачаючи розквіт цих набожностей в українському католицизмі: “Не біймося за обряд, бо обряд напевно не потерпить, лише набере життя, тепла, краси і піднесеться до високого значення і достоїнства. Не будьмо заскорузлі і вперті в своїх обрядових справах, бо це справи нашої Церкви не погіршить, хіба поліпшить. Чого маємо боятись? “Орієнтального Візантійства”? Воно робило і даліше робить нам неоціненні шкоди: для нашої Церкви, віри, ба навіть й самого обряду. Воно через обман обрядовості нас усипляє і не допускає до пробудження і піднесення до рівня з католицьким світом на Заході” [5, с.62]. Ця позиція владика була яскравим свідченням католицькості його богословських поглядів, оскільки ці духовні практики, як він слушно підкреслював, не є ні чужими, ні суто латинськими, а є католицькими, християнськими, які прославляють Христа, Богородицю, їх вічну любов до людей.

Ця безмежна любов Ісуса Христа до людей уже майже два тисячоліття виявляє себе в найрізноманітніших формах милосердя, добра, благословінь, об’явлень, чуд, з’явлень і одкровень багатьом людям. Тому цілком природним є те, що, як пише слуга Божий митрополит Андрей Шептицький, який поділяв погляди єпископа Григорія Хомишина на ці набожності, зокрема на культ Серця Христового, “...любов Христа-Чоловіка супроти людей мусіла ставатись щораз виразнішим предметом християнського культу. ... А що абстрактні, відірвані предмети, коли представлені образом, що підпадає під змисли, стаються для людей доступнішими, конкретнішими, реальнішими, а через те і ліпше зрозумілими, то почитання людської любови до Христа, а з нею і цілого внутрішнього, духовного життя Христа придбало у Вселенській Церкві вид почитання Христового Серця, як символу любови” [6, с.198].

Даний культ Христового Серця знайшов добрий ґрунт і в Українській католицькій церкві, давши спонуку до різних набожностей і практик (молебнів, суплікацій та ін.). У культі Христового Серця український католицизм витворив гармонійний синтез біблійної та української філософії серця із західним та українським (східними) богослов’ям на основі культу Божої любові, яка впливає з багатостраждального серця Христа. Слуга Божий митрополит Андрей Шептицький, великий знавець і любитель східного обряду, у своїх пастирських листах часто говорив про Божу любов та доручив своїм декретом під час Львівського Архієпархіального Собору в 1940 році широко практикувати в УГКЦ культ Пресвятого Серця Христового як культ безконечної любові Ісуса Христа до людей – джерело безмежних скарбів та безцінних дарів для всіх християн [6, с.203].

Тому цілком слушно владика Григорій вбачав у культурі Серця Христового джерело духовного благороднення людини й ошасливлення її через внутрішню реформу осередку любові в людині – її серця – шляхом перейняття духом цієї набожності та наслідування любові Христа, серце якого є скарбницею всяких чеснот, потрібних людині, а найшвидше – священикам. Саме культ Серця Христового, за переконанням владики, є джерелом правдивої духовної життєвої допомоги, оскільки він здатен заспокоїти й утихомирити “біль серця українського народу”, який століттями прагне волі. І не випадково цей культ українського католицизму зазнавав жорстоких заборон з боку царського російського православ'я в часи російської окупації Галичини в Першій світовій війні.

Єпископ Григорій Хомишин був правдивим добрим пастирем для своїх вірних і духовенства. Його душпастирським мотто були слова: “Хто сам не горить, не може запалити інших!”. Джерело священичої ревності єпарх переконливо вбачав у постійній пам'яті й роздумах про священичу гідність, про чистоту рук священика, якими він приносить жертву Богові так, як це чинив сам Христос на Тайній Вечері, подавши людям корм небесний, в адораціях євхаристійного Христа та в гідному, набожному відбуванні святої години [5, с. 122, 125, 134, 135].

Владика Григорій у своїй душпастирській діяльності завжди прагнув відмежувати священиків своєї єпархії від політики, вимагаючи від них пріоритетності душпастирювання над політичною діяльністю, ратуючи за створення ними та участь їх у католицьких національно-культурних товариствах, бо тогочасні світські товариства були далекими від ідеальних, оскільки в них значною була релігійна індиферентність [7, с. 43; 8, с. 25].

Як душпастир-патріот, владика Хомишин закликав своїх священиків і вірних раціонально, з користю для українського народу використовувати час вимушеного перебування України в складі Польщі: підготувати себе духовно, слухаючи настанови католицької церкви, консолідувати сили, щоб бути готовим на ту хвилину, коли з'явиться можливість боротися за свою державу [9, с. 17–18]. Такою консолідуючою силою стала Українська католицька народна партія, заснована в 1930 році за ініціативою владики [10, с. 28].

Саме це живе поєднання католицького й національного духу, мети в душпастирській діяльності єпископа Григорія Хомишина впродовж його сорокалітнього проводу Станіславівської єпархії УКЦ посприяло тому, що український католицизм, на відміну від зрусифікованого й політично заангажованого російського православ'я, зберіг повністю в нашому народі український дух та забезпечив міцний зв'язок Галичини із західною цивілізацією [11, с. 98–99].

Серед духовних практик і набожностей єпископа Г. Хомишина особливе місце займає вшанування непорочно зачатої Пречистої Діви Марії,

зображення якої – основа герба єпископа, що було маніфестацією й свідченням його правдиво католицької, вселенської духовності. Культom Пречистої Діви Марії владика заманіфестував свою набожність і безмежну довіру до Богородиці, а також в її культурі він справедливо вбачав і окрасу українського католицизму. “Як будемо всі молитися до Матері Божої, Неустанної Помочі, – говорив владика, – то спасення наше, як нації, запевнене. ... Ніколи не згине дитина Марії!” [5, с. 146].

Серед численних набожностей і духовних культів єпископа Хомишина, які засвідчують католицький характер його духовності, особливе місце займають вшанування святого Йосифа Обручника Богородиці та українського священика Йосафата Кунцевича, архієпископа Полоцького. Вшанування ним, зокрема, святого Йосифа, покровителя християнських родин, богопосвяченого (монашого) життя, католицької церкви та доброї смерті, мало глибокий і постійний характер: владика у своїй каплиці в резиденції мав, як намісний, образ святого Йосифа з дитятком Ісусом, перед яким він постійно молився, а також завжди, коли проповідував, звертався до батьків і наводив їм, головам родин, як приклад цього святого, закликав наслідувати його “поко́ру, послух та чистоту” [5, с. 149]. Цим культom святого Йосифа владика, а разом із ним усе духовенство та вірні тодішньої Станіславівської єпархії, засвідчував свою духовну єдність з усією католицькою церквою, покровителем якої цей святий був офіційно проголошений папою Пієм IX 8 грудня 1870 року, а папа Лев XIII 15 серпня 1887 року призначив жовтень для особливого вшанування св. Йосифа, і це в УКЦ-ВО виявлялось як у час діяльності владики, так і сьогодні у щоденному відправленні молебню до святого Йосифа. При служінні цього молебню єпископ особливо молився до святого за опіку над українським народом, який змушений поневірятися по світах у пошуках кращої долі (святий Йосип теж поневірявся).

Владика Григорій Хомишин упродовж усього часу свого єпископства зазнавав численних переслідувань як зі сторони ворогів, так і від своїх, тому й обрав собі духовним взірцем та особистим і загальноєпархіальним покровителем святого Йосафата – мученика за єдність католицької церкви. Згідно з розпорядженням владики в кожній парохіальній канцелярії повинен бути образ святого Йосафата, однак у деяких парафіях ця ініціатива викликала критику, мовляв “це не наш святий”. На це владика відповідав у проповідях: “Наш нарід подекуди цурається свого святого, то хто знає, чи Боже благословення спічне на такому народі? Хто знає, чи ті, що вбили Св. Йосафата, не покутують і донині за те убивство? Чи той народ має спокій, чи він має добро у світі? Чи церква їх не розділена на многи?” [5, с. 160–170]. Звертаючись до священиків, владика зобов'язав їх виголошувати під час дев'ятниць науки про цього святого, щоб народ дізнався більше правди про нього, як про

заступника католицької єдності української церкви й народу. Завдяки старанням єпископа Хомишина в Станіславській єпархії культ святого Йосафата поширився й зберігся до сьогодні.

Католицький характер духовності владика Григорія Хомишина виявлявся також і в екуменічному ставленні його до нез'єдинених (православних) церков: з його ініціативи священники виголошували спеціальні цикли проповідей про різницю між католицькою і православною церквою, а українські католики повинні були не зневажати православних християн, а постійно, зокрема кожної першої п'ятниці й неділі місяця, молитися за них в екстенії "О умирненні в Церкві" та "О умноженні любові між християнами", щоб справдилися слова Христові про одне стадо й одного пастиря. У цій екуменічній ініціативі виявлялися велика любов до свого народу й патріотизм владика, який також зобов'язував священників під час відмовляння часослова щоденно молитися за згоду й любов в народі, за єдність церков (один покаянний псалом). Особливим свідченням патріотизму й католицької суспільної солідарності єпископа була його велика жертвовність і фінансова підтримка вдів, сиріт, убогих, студентів і учнів, за що його люди ласкаво називали "наш милосердний самарянин-Татуньо".

Усі наведені духовні якості владика Григорія Хомишина свідчили про його цілковиту відданість поширенню Царства Божого в душах людських, а також про те, що він – активний єпарх, відданий католицькій церкві, муж наскрізь чесного й милосердного серця, сповненого любов'ю до ближніх.

Численні набожності й духовні практики єпископа були яскравим свідченням католицького характеру духовності його та УКЦ як у його час, так і сьогодні. Ці культури й набожності були й є підтвердженням того, що в душах християн-католиків зародився й росте вогонь любові, який сприяє виробленню в українських католиків, а через них і в широкого загалу українського суспільства високих моральних засад і орієнтирів, що у підсумку сприяє формуванню в українському суспільстві морально досконалішої цивілізації любові та милосердя, зокрема шляхом подальшого розвитку сучасним українським католицьким богослов'ям соціального вчення католицької церкви, парадигми якого ще потребують глибшого дослідження з огляду на його більш ніж столітній досвід та практичне значення для розв'язання болючих соціальних проблем сьогоденного українського суспільства.

1. Степовик Д. Візантологія. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2003.
2. Шевців о. Іван. Християнська Україна: Вибрані твори. – Київ-Дрогобич: Коло, 2003.
3. Декрет про Східні Католицькі Церкви "Східних Церков" – "Orientalium Ecclesiarum" // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічадо, 1996.
4. Катрій Юліан, ЧСВВ. Наша християнська традиція. – Нью-Йорк-Рим, 1988.

1. Мельничук о. Петро. Владика Григорій Хомишин. Патріот – місіонар – мученик. – Рим-Філадельфія, 1979.
2. Катрій о. Юліан Я. Пізнай свій обряд! Літургійний рік Української Католицької Церкви. – 1992.
3. Єпископ Хомишин Г. Посланіє пастирське до духовенства "О царстві Божім на землі". – Станіславів, 1913.
4. Єпископ Хомишин Г. Посланіє пастирське до духовенства "О сліпоті душевній". – Станіславів, 1913.
5. Єгришій О.І. Єпископ Григорій Хомишин і питання українсько-польського порозуміння (1904–1939). – Івано-Франківськ: Плай, 2001.
6. Єпископ Хомишин Г. Пастирський лист "Про політичне положення українського народу в польській державі". – Львів, 1931.
7. Москалюк М. Державотворча концепція українських християнських суспільників у міжвоєнній Галичині (1920–1939) // Галичина. – 2000. – №4. – С.98–99.

In the article in example of Ukrainian Catholic Church is investigated the investment of its Bishop Hryhorij Chomyshyn in the formation of cultural-rite basis of spirituality of ukrainian catholicism. On the concrete historical facts are based the oecumenical character of ukrainian catholicism and its spirituality.

Key words: ukrainian Catholicism, Eastern Christian tradition, spirituality, ceremony, cult, liturgical practices, devout.

УДК 2:001

ББК 87. 25

І.Я.Любінець, М.М.Косьмій

РЕЛІГІЙНІ ЦІННОСТІ У ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОМУ ВИМІРІ

Релігійні цінності, які хоч і не мають прямого відношення до суто наукової картини світу, усе ж опосередковано, передусім через особистість ученого, його світогляд і віру в трансцендентні засади буття, значною мірою зумовлюють "аксіологію" наукової діяльності. Так само й наукові цінності не можуть не впливати на характер еволюції релігійних уявлень.

Ми говоримо в даному разі лише про виважені й помірковані оцінки, відкидаючи крайнощі, притаманні як войовничому атеїзму, так і фанатичному релігійному догматизму й фундаменталізму.

Ключові слова: релігійні цінності, метафізика і теологія, наука і релігія, знання і віра, християнська релігійність, взаємозумовленість філософії, науки й релігійних цінностей.

Протягом тисячоліть релігія через універсальну систему своїх цінностей активно впливала на формування світогляду в усіх його найважливіших аспектах, у тому числі суто науковому, допомагаючи або, навпаки, заважаючи актуалізації духовно-практичного потенціалу культури. І хоч інтенсивний науково-технічний розвиток істотно вплинув на долю самої релігії, призвівши до "переоцінки" її окремих цінностей, вони не втратили своєї, безперебійної ролі в житті людини й суспільства. Питання про

смысл релігійних цінностей, про їх унікальну значущість, як і раніше, має важливе значення. Можливо, сьогодні воно навіть більш актуальне, ніж у попередні роки [2, с. 1–52].

Як будь-яке культурне явище, релігія постійно змінюється, спонукаючи до перманентного переосмислення наших уявлень про неї. Нині людство продовжує шукати відповіді на, здавалося б, уже давно з'ясовані питання. На жаль, філософи й релігієзнавці часто демонструють абсолютну безпорадність перед однією начебто простою суперечністю. З одного боку, як вони констатують, поглиблюється криза релігійності, зростає секуляризація культури, а з другого – релігія, всупереч усьому, не вмирає й навіть еволюціонує, виходячи з чергової такої кризи оновленою та ще сильнішою, ніж до того. Тому й обмежуються здебільшого безпорадною констатацією: “з одного боку..., але з другого боку...”, вважаючи, очевидно, таке пояснення виявом діалектичної “мудрості” й “усебічності”. Ми говоримо в даному разі лише про виважені й помірковані оцінки, відкидаючи крайнощі, притаманні як войовничому атеїзму, так і фанатичному релігійному догматизму й фундаменталізму.

Релігійні цінності, хоч вони й не мають прямого відношення до суто наукової картини світу, усе ж опосередковано, передусім через особистість ученого, його світогляд і віру в трансцендентні засади буття, значною мірою зумовлюють “аксіологію” наукової діяльності. Так само й наукові цінності не можуть не впливати на характер еволюції релігійних уявлень. Сказане означає, що проблема взаємозумовленості наукових і релігійних цінностей може бути успішно розв'язана лише з урахуванням особливостей обох взаємодіючих сторін, а також аргументів метафізики й теології, в яких ця тема споконвіку була домінуючою, позаяк, опираючись і на методи наукового пояснення, і на релігійну віру, вони, завдяки цьому, вже здатні піднятися вище абстрактного протиставлення явищ, лише на перший погляд абсолютно протилежних.

Тут варто зазначити, що питання про співвідношення наукових і релігійних цінностей, саме завдяки переосмисленню його, дозволило здійснити кардинальну переоцінку загальнокультурного значення середньовіччя, здолати явно примітивне тлумачення Нового часу як звільнення від релігійних і схоластичних догм, як омріяний вихід із “духовної п'їтми” і т. ін. Тепер усім здається зрозумілою та надзвичайно плідною для науки й філософії роль релігійної форми розвитку теоретичного мислення, без якої сучасна духовна культура була б, очевидно, вельми обмеженою. Дійсно, розвиток знань у релігійному контексті зрештою призвів до закономірного відродження античних наукових програм у західноєвропейському культурному середовищі, поступового переходу від уже звичної компіляції та систематизації наявного

знання до формування самих методологічних засад класичної науки. І це не єдиний аргумент на користь гіпотези про взаємозумовленість філософії, науки й релігійних цінностей [5 с. 3–11].

Арістотель, як відомо, уважав свою “першу філософію” (пізніше її стали називати “метафізикою”) теологією, бо ті перші начала, виші причини всього сушого, які зрештою є предметом її вивчення, характеризуються божественними атрибутами. І таке порівняння зовсім не випадкове. Триєдиною “формально-рушію-цільовою” першопричиною світу, на думку геніального мислителя, може бути тільки Бог. Отже, метафізика у своїй основі співмірна релігії, виростаючи, як та, з віри в реальність трансцендентного.

Сьогодні ми не менше віримо в існування метафізичних сутностей, ніж вірили в ті далекі від нас історичні часи. І не варто буквально розуміти поширену думку про те, що сучасна людина загалом більш скептично налаштована, що в неї відсутня установка наївного віруючого, яка, мовляв, утворює фундамент усіх релігій, а також ідеалістичної у своїй основі метафізики, бо ж ні релігія, ні спекулятивна філософія не втратили своєї актуальності, незважаючи на зростаючу раціоналізацію культури. І хоча наївні вірування справді відходять у минуле, віра як інтенція мислення по суті є незнищеною. Інша справа, що нині вона не завжди явно виявляється в уже згаданих культурних формах. А втім, і справжня релігійність, і схильність до метафізичних роздумів ніколи не були масовими.

Філософія прагне з'ясувати все, що вона розглядає, на відміну від релігії, яка ґрунтує свої цінності на вірі. Процес пояснення – це, як правило, зведення пояснюваного до чогось іншого, зовнішнього, здебільшого фізичного, чи, навпаки, виведення його з якоїсь трансцендентної (метафізичної) сутності. У такому поясненні чітко виявляється характер тієї чи іншої філософії – натуралістично-сцієнтистський або ж спекулятивно-метафізичний. І навіть якщо пояснення, наприклад, стосується суто релігійних явищ, то антиметафізична установка мислення неминуче призводить до матеріалістичних і навіть атеїстичних висновків. З такого погляду причиною релігійності є реальні земні явища, закономірності, потенції, які лише в уяві, мовляв, набувають надприродного характеру тощо.

Проте зовнішні щодо свідомості чинники можуть бути не лише фізичними (єдино реальними для матеріалістів), а й метафізичними. Ігнорування цього факту ставить атеїстів перед альтернативою: або грубо й необачно продовжувати ігнорувати очевидну надзвичайну життєздатність релігійної свідомості, яка вражає, сліпо вірячи в її минулість, або намагатись (у кращому разі) у самій людській природі відшукати стійку потребу вірити в потойбічне. “Чи існує якась “трансцендентальна спокуса”, якась жага в живій людині, настільки сильна, що її дуже важко подолати? – запитує сучасний

американський гуманіст, який атеїстично мислить, професор філософії П. Курц. – Якщо це так, то ми мали б справу з фундаментальним біогенетичним або біологічним феноменом, який важко усунути, і причина того, що атеїзмові й скептицизмові не вдається схилити на свій бік велику частину регіонів нашого світу, зводиться до нашої нездатності адекватним чином задовольнити цю жагу за допомогою гуманістичної і світської моралі, естетичних ідеалів і символів” [3, с. 174].

Але чи можна взагалі компенсувати чимось це гіпотетичне “інстинктивне” жадання, що спонукає вірити в метафізичні сутності? Щоб осмислено відповісти на це питання, треба передусім з’ясувати суть самого феномену віри, бо якщо він і справді має біологічне коріння, то фантазії секуляристів утопічні. Це згодні визнати навіть деякі “невойовничі” атеїсти. “Хоч процеси секуляризації, – читаємо в уже цитованій праці, – безперечно посилюються в усьому світі, особливо порівняно з минулими століттями, величезна частина людства все ще поділяє міфічні вірування в Бога, безсмертя душі й дива. Якщо в цьому міститься глибоко вкорінена психобіологічна схильність, притаманна людському роду, яку не можна не брати до уваги, коли ми розмірковуємо про стійкість міфів і надприродних вірувань, то перспективи подолання релігії набагато менш однозначні, ніж це здавалось атеїстам і гуманістам попередніх епох” [3, с. 174].

І справді, складається враження, що релігійність, у найширшому розумінні цього слова, є не випадковим і не тимчасовим культурно-історичним феноменом, а фундаментальною характеристикою людської духовності взагалі. Примітивно-войовничий атеїзм, який особливого поширення набув під час небаченого комуністичного експерименту на теренах колишнього так званого “соціалістичного табору”, відверто насаджуваний державним апаратом, не дав очікуваних результатів. Репресії не поборолі релігійності. На порозі ХХІ ст. традиційна критика релігійного догматизму та ірраціоналізму стикається з цим викликом часу. І їй належить з’ясувати той факт, чому не збулися передбачення суспільствознавців ХІХ ст. про те, що релігійні ідеї йде до свого занепаду. У цьому, можливо, полягає одна з найважчих загадок сучасного світу” [1, с. 13–15]. Зазначимо, що це дійсно велика проблема для атеїзму, який не визнає метафізичних цінностей.

Але повернімося до питання про природу релігійності. Наявність у людини релігійної потенції може витлумачуватись і з ненатуралістичного погляду, зокрема так, як Мефістофель (в інтерпретації Б. Рассела) описував історію творення докторові Фаусту: “Незліченні століття розжарених туманність без мети оберталась у просторі. Згодом вона набула форми, утворилися центральне тіло й планети, останні остигали, вируючі моря й палаючі гори піднімалися й опускалися, з чорних хмар на ледь застигли

землю падали гарячі потоки дощу. Відтак у глибинах океану виник перший паросток життя й швидко розвинувся у благодатному теплі у величезні дерева, гігантські папороті, що виростали з вологого ґрунту, у морських потвор, які розмножувалися, билися, пожирали одна одну й гинули. А з потвор, у міру того, як драма розгорталася, виникла людина, яка мала силу мислення, знання добра й зла й нестерпне жадання поклонятися” [6, с. 15].

Чим зумовлене це “нестерпне жадання поклонятись”? Усвідомленням минулості всього існуючого “в цьому божевільному, жажливому світі”, в якому “все довкола бореться за те, щоб ухопити будь-якою ціною кілька коротких миттєвостей життя, перш ніж смерть виголосить свій нещадний вирок”, а це, у свою чергу, призводить до майже закономірного висновку: “Є прихована мета, яку ми могли б осягнути, і ця мета блага, бо ми маємо шанувати що-небудь, а у видимому світі немає нічого гідного уваги” [3, с. 15]. Отже, основою віри як одвічної “трансцендентальної спокуси” людини є розуміння скінченності буття й прагнення знайти опору в нескінченному.

Аксіологічний характер цього нездоланного, пов’язаного з вірою жадання вічності не підлягає сумніву. Проте сумнів як одна з інтенцій мислення, неначе тінь у ясну днину, невідступно переслідує віру. Поляризація знання і віри, науки і релігії зумовлена, зрештою, саме цією обставиною. Та якщо бути послідовним, абсолютною протилежністю віри може бути тільки сумнів, а не знання, сумнів, який заважає сліпо, безпричинно вірити, сумнів стосовно істинності конкретної віри і т. д. Відтак сумнів є закономірним породженням і доповненням самої віри. І навіть “нігілізм як протилежний полюс віри також існує тільки у своєму відношенні до можливої, але заперечуваної віри” [9, с. 227]. Сумнів у чомусь одному передбачає віру в щось інше. В окремих випадках він і сам набуває характеру віри, як, наприклад, у раціоналістичних системах, що ґрунтуються на сумніві в достовірності всіх існуючих методів отримання знань, але водночас – і на вірі в силу розуму, його критичні можливості тощо. Віра і сумнів як протилежні установки мислення не виключаються взаємно. Навпаки, їхнє напружене протистояння тільки й надає їм істинної цінності.

Метою філософії споконвіку вважається достовірне знання про світ і людину в ньому. Проте важливою передумовою філософування (та й наукового пізнання) є віра. Знання й віра настільки органічно пов’язані між собою, що протиставляти їх можна хіба що в абстракції. Сьогодні поняття філософської віри або віри, що ґрунтується на знанні, нікого вже не дивує. Більше того, сама філософія пов’язана з релігійною вірою. “Навряд чи філософія може встояти у світі, – пише К. Ясперс, – де у спільноті людей відсутня релігійність. Бо філософський зміст живе в народі за допомогою релігійної віри. Філософське мислення не має примусової сили, воно тільки пояснює

те, що в людині саме йде назустріч філософії. Філософія розсіювалась би серед усе меншої кількості людей і зрештою взагалі зникла б, якби суспільство не жило тим, що вияснюється у філософській вірі” [9, с.474].

Сказане можна проілюструвати і на прикладі середньовічної філософії, де питання про співвідношення релігії та філософії виражалось у співвідношенні езотеричного й екзотеричного знання. Причому не релігійні відкриття, а саме філософське знання претендувало на роль утаємниченого. Так, наприклад, серед мусульманських філософів була поширена думка про їх особливий статус у суспільстві, а також привілейованість філософського знання, яке не передається “широкому загалу”, будучи в цьому розумінні езотеричним. Як зазначалось вище, у працях істориків середньовічної філософії, зокрема таких мислителів, як аль Фарабі та Ібн Сіна, наявним було переконання в тому, що аподиктичне знання є справою інтелектуалів, тоді як публіка може задовольнятися загальними уявленнями, які філософи доводять до них у зрозумілих їм образах і символах релігії. Вірити в істину легше, ніж здобувати її самостійно.

Релігія має, безперечно, більш давню історію, ніж наука й навіть філософія. Не підлягає сумніву також і те, що між ними, як уже було сказано, є генетичний зв'язок, а відтак і певна наступність у розвитку. Проте не можна заперечувати й історично мінливого, проте стійкого протиставлення між їхніми ідеологічними структурами й цінностями. “Конфлікт між релігією і наукою, — пише А.Уайтхед, — ось що, природно, спадає на думку, коли ми розмірковуємо над цим питанням. Протягом попереднього півстоліття здавалося, що результати науки й релігійні вірування вступили між собою в явну суперечку, з якої не може бути іншого виходу крім відмови або від учення науки, або від смислу релігії. На такому висновку наполягали полемісти з обох боків (звичайно, не всі, а ті рішучі інтелектуали, які висловлювалися до кінця в ході будь-якої дискусії). У чому ж суть цього, здавалося б, законмірного конфлікту? [8, с.242]

Кожного разу, коли перед нами постає таке питання, то варто замислитись: а чому, власне, воно виникає? Чи не тому, що ми якось особисто причетні до його загострення, навмисне чи ненавмисне віддаючи перевагу певній стороні конфлікту, вірніше, підтримуючи ту чи іншу з “ворогуючих партій”, що виступають або ж від імені релігії, або ж від імені науки? “Релігія, — писав Б.Рассел, — вступає у конфлікт з наукою саме з тієї причини, що має соціальне значення. Особиста релігія, яка не робить тверджень, які наука могла б спростувати, спокійно існує і в наукову епоху”. І далі: “Джерелом конфлікту між релігією й наукою є відмінність у переконаннях, однак гострота суперечностей зумовлена тим, що переконання пов'язані з церквою й моральним кодексом. Сумнів у вірі послаблює авторитет церкви і впливає на її

здобутки; окрім того, завжди вважалось, що сумнів підриває мораль, оскільки моральний обов'язок виводиться саме з переконань. Тому не тільки церковна, а й світська влада має підстави остерігатися революційних поглядів учених” [6, с.133].

І все ж таки, є щось підступне в самому формулюванні: “знання чи віра”, “наука чи релігія”, “філософія чи теологія”, адже воно відверто спонукає до ригористичних висновків. А тим часом суперечності між даними феноменами, як ми могли вже переконатися, не антагоністичні. Уважається, наприклад, що наукове пізнання, на відміну від усіх інших форм духовної діяльності, узагалі відкидає цінності, базуючись лише на перевірених засобах досягнення конкретних істин, які мають бути обґрунтовані логічно й емпірично. Насправді ж, це не зовсім так. Арсенал наукового мислення включає цілу низку таких елементів, які не передбачають ані доведення, ані спростування, будучи зумовленими не в останню чергу вірою. Узяти хоча б інтуїтивне судження. В історії наукознавства його пізнавальний потенціал, явно чи неявно, визнавали всі, крім хіба що прибічників позитивістської методології, які верифікацію чи, навпаки, фальсифікацію вважали єдиною передумовою розвитку наукового знання.

Так, С.Фейнберг зводить інтуїтивне судження до кантівського “Urteil”, протиставляючи його поширеному в психології наукової творчості поняттю “інтуїції”, точніше “інтуїції-здогадки” чи “евристичному інтуїтивному висловлюванню”, яке, на відміну від інтуїції-судження”, усе ж таки припускає підтвердження чи спростування [8, с.224]. У такій інтерпретації зміст інтуїтивного судження значною мірою ґрунтується на вірі. Це досить поширена в науці форма знання, хоч її концептуальні можливості ще не вивчені як слід. “Інтуїтивне судження входить в основи наукового пізнання навіть у точних і природничих науках: по-перше, при встановленні аксіом, постулатів, “законів природи”, які є індуктивним узагальненням емпіричних даних, досвіду в широкому розумінні слова; по-друге, що аж ніяк не менш важливо, воно присутнє в процесі одержання висновку з будь-якого, навіть рядового лабораторного експерименту, який завжди обмежений, у формі судження про його достатню доказовість для даного висновку (бо скільки б разів не повторювався експеримент, настає мить, коли експериментатор промовляє: “Досить, тепер я переконаний, що висновок вірний”, хоч логічно це “переконання” не є доказовим) [7, с.13].

Отже, сам “критерій практики” неминуче включає синтетичне за своєю природою інтуїтивне судження, яке, звичайно, може містити й логічні елементи. Ще більш очевидна роль подібних суджень у гуманітарних науках, у мистецтві, у судовій практиці, у побуті, у розв'язанні стратегічних проблем – від військових до планування виробництва, а також при встановленні моральних

норм. Узагалі ця роль простежується скрізь, де йдеться про “вибір рішення” за відсутності однозначної числової міри для кожного з можливих “рішень”. Недостатнє усвідомлення цієї обставини в науковій практиці призводить до дуже поширеного переконання, що науково доведеним можна вважати тільки те, що може бути чітко логічно обґрунтованим”.

Тією мірою, якою наука причетна до формування світогляду, вона також пов’язана і з релігією. Ще М.Вебер і його послідовники вважали, що світоглядна проблематика збігається з релігійною, впираючись у питання про віру. Система найбільш загальних світоглядних уявлень, які пропонуються наукою на протигагу релігії, має релігійний характер. Так само, як і християнська релігійність, “релігійність наукового типу” ґрунтується на цілком ірраціональній передумові, внутрішньоспорідненій з установкою на “оволодіння світом”: ідеться про віру в “самоцінність накопичення” наукових знань [9, с.123–130]. Релігія гарантує цілісне сприйняття реальності, наповнюючи “картину світу” вірою в можливість актуалізації вищих потенцій буття й навіть у реальність неможливого. Вона спонукає нас до самовдосконалення через любов і поклоніння Абсолюту. Завдяки релігії світ уявляється гармонійним і досконалим. “Релігія допомагає вченому утвердитись у цій вірі... Інтуїтивна впевненість у гармонійності світу, у тому, що він влаштований доцільно, допомагає вченому в роботі, наповнюючи її сенсом” [5, с.110]. Розвиток науки детермінується партикулярною і в основному прагматичною (обмеженою) метою. Однак і для неї абсолютні ціннісні орієнтири як гарантія загальної спрямованості зусиль її творців на Благо так само життєво необхідні. Тому світогляд, відповідно до якого це вище Благо називається Богом, аж ніяк не може суперечити гуманістично зорієнтованим інтелектуальним ініціативам.

1. Залужна А. Релігія як культурно-антропологічний феномен // Християнство і проблеми сучасності: Науковий збірник / Ред. кол.: А.М.Колодний, І.П.Яроцький. – К., 2000.
2. Кольдний А.М. Феномен релігії: природа, структура, функціональність тенденції. – К., 1999.
3. Курц П. Гуманізм и атеизм: о сходствах и различиях // Вопросы философии. – 1990. – №10.
4. Марковская Л.А. Теология в эпоху постмодернизма // Вопросы философии. – 1999. – №2.
5. Марчук М.М. Ціннісні потенції релігійної віри у контексті наукового пізнання // Українське релігієзнавство: Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2000. – №14.
6. Рассел Б. Почему я не христианин. – М., 1987.
7. Вейнберг Е.Л. Интуитивное суждение и вера // Вопросы философии. – 1991. – №8.
8. Уайтхед А. Избранные работы по философии. – М., 1990.
9. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

This article is based on the modern philosophical and religious conceptions. The authors try to give theoretical and methodological foundation of the importance of religious faith, its nature and function in the system of scientific knowledge.

Key words: religious values, metaphysics and theology, science and religion, knowledge and faith. Christian religiosity, interdependency of philosophy, science and religious values.

УДК 130.2
ББК 87.667.1

І.Є.Ткач, О.І.Маргітич
КУЛЬТУРОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ НЕОТОМІЗМУ

У даній статті показано деякі позиції неотомістичної школи щодо принципів творення, передумов формування й становлення культурних парадигм стосовно Божої присутності й Боговтіленості в людині (inkarnatio). Вони виокремлюють взаємодію культури з культом, показуючи божественні вияви в її творенні й самоідентифікації, тому вона є певним компонентом і церковної спадщини. Через те, після II Ватиканського Собору, церква почала встановлювати діалог між ними, який повинен призвести до порозуміння і взаємодоповнення як культурного надбання людства, так і церковного пізнання Істини.

Ключові слова: культ, культура, субкультура, моральність, краса, нова евангелізація (ресвангелізація).

Ніхто не спроможний відчуті
глибше, ніж ви, митці, самотні
творці краси, той пафос піднесення,
з яким Бог на світанку сотворення
дивився на працю своїх рук

[8, с.139]

Урахування плюралістичного характеру культурологічних поглядів особливо необхідне для “деформованих” культур, які на межі ХХ та ХХІ ст. стали на шлях відродження, пошуку вічної ідентичності та місця у світовій культурі. Таке завдання у всій його повноті та складності постало й перед українським суспільством [13, с.23].

Цілком очевидно, що національно-культурне відродження вимагає і повної теоретичної бази, дослідження та обґрунтування різних культурологічних концепцій, що забезпечує оптимальні умови для відродження в контексті сучасного діалогу культур. З цього погляду неабияку актуальність мають культурологічні концепції неотомізму.

Передовсім нагадаємо про етимологію поняття культури та його за-садничі зв’язки з релігією. Виокремлюючи саму основу поняття культури, можна провести аналогію з релігійною основою, витоками пракультурної традиції, але стосовно даного твердження можуть виникнути численні непо-

розуміння щодо етимологічного значення даного поняття. Про його походження існує чимало версій. Ось декілька з них:

1. Кореневою основою даного слова є "... cultus, us m 1) обробіток; 2) піклування; 3) виховання; 4) освіта; 5) *вшанування, поклоніння*" [6, с.46]. Тому неотомісти пов'язують поняття культури з релігійним культом через наявність у ньому феноменів поклоніння й обожнення. "Культ (лат. "віддання шани", вияв пошани, "вшанування" релігійне). Пошана, яка належить Богові як Творцеві, Відкупителеві і Священникові. Християнський Культ наголошує переважно на любові, а не на благанні" [2, с.160]. В основі культу лежить саме релігійна традиція, як уважають неотомісти, виокремлюючи духовну практику обожнення й поклоніння, що базуються на моральній основі самого християнства. Цього принципу дотримується й Карл Рагнер, відповідаючи на питання щодо вшанування Бога як духовно, фізично, так і морально [5, с.232]. Отже через фізичну й духовну основу вшанування Вищого Абсолюту людина розвинула дану практику, надавши їй морально-соціального вияву, поставивши на вищий щабель поклоніння євхаристійну жертву Спасителя. Але вони не виокремлюють загальне поняття культури через призму Божого діяння, розглядаючи етимологічне значення даного слова тільки в ракурсі історичного становлення даного слова (через призму історичного генезису суспільства).

2. Інша версія походить із повного кореневого змісту даного слова "cultura, ae f 1) обробіток, засів, землеробство; 2) вирощування; 3) виховання" [6, с.46]. Отже, поняття культури вже несе певне етимологічне значення, яке виявляється в різних складових, а перш за все в землеробстві. Але неотомісти й цей факт пояснюють через призми релігійно-християнського світогляду. Якщо в основі даного слова лежить "культування землі" [12, с.248], то, розглядаючи історичний розвиток суспільства, культури, можна сказати, що землеробство зі своїх коренів було нерозривно пов'язане з культом Матері-Землі, тобто в основі і цієї позиції Рагнер виокремлює духовну субстанцію [5, с.235]. Валерій Войтович ґрунтовно показав, яке місце займав землеробський культ у житті слов'ян, що асимілювався з християнською традицією. "Культ землі у наших предків був одним із давніх і основних. Він породив цілий сонм земних богів: Триглава, Велеса, Діванну, божеств весни, зими, літа й інших. У Землі-Матері є багато вищих сил, яким вона наказує бути посередниками між нею та людьми. Ці сили родять із землі все, що росте на ній. На день святого Урая (Юрія), коли щойно починали зеленіти перші сходи, люди йшли на жито у супроводі священика..." [1, с.189]. Отже, якщо відкинути християнську позицію щодо походження слова культ, то навіть саме впровадження культури як землеробства не було можливим без релігійних обрядів і вірувань в історичній основі культурної традиції. Тобто у витках нашого

сучасного розуміння культури стоїть релігійна основа, релігійний потенціал. У деяких матеріалах можна зустріти досить цікаву логічну концепцію взаємодії даних понять, яка впливає з окремого дефініційного розрізнення й історичного генезису, взаємозв'язку й послідовного виокремлення одного через інше. Тобто якщо первісно існував культ з усіма його позитивами й негативами, який займав досить важливе місце в житті тодішнього суспільства, то згодом з нього почала виокремлюватися примітивна культурна традиція, яка, набуваючи певних соціально-політичних рис, стала повноцінно існувати в її теперішньому розвитку [7, с.6]. Пізніше утворилася певна релігійно-обрядова традиція, яка у свою чергу ввібрала ті соціокультурні здобутки, які відповідали певному історизму. Отже, розвиток і взаємодія культу без культури не є можливими, і, навпаки, тільки у взаємній довершеності вони й сформували ті культурні надбання, які є ціннісними для нашого суспільства.

З'ясування суті та цінності з основними культурологічними поглядами неотомістичної школи вимагає аналізу представниками даного вчення самого терміна "культура". Карл Рагнер у своїй статті "Культура", так визначає понятійний зміст: "Культура означає як формування самої людини, так і формування світу людиною, яка з цією метою використовує свій розум і свободу. Оскільки людина завжди і необхідно існує як існування втілене (об'єктивізує у своїй тілесності та її оточенні) та ж особа, що звершується у свободі і ніколи не може бути позбавленою свободи, тому культура є основним завданням людини (Буг 1:28), виконання якого водночас є реалізацією її зв'язку з Богом. Відтак, християнська екзистенція ніколи не може бути ворожою культурі, взагалі не може обійтися без культури. Власне, справжня "природність" людини полягає в її автентичній, згідній з її істотою та істотою світу, культурі, відкритій на таємницю і плани Бога. Але у своїй створеності та культура визначена (завжди) усіма екзистенціальними зумовленнями людини: обмеженістю, zagrożеністю, грішністю, еквівалентністю, потребою відкуплення і станом відкуплення..." [5, с.235–236]. Основою даного твердження є питання втіленості Бога в людині і Його присутності в житті як окремої людини, так і у світі зокрема, тому втіленість Бога ніяк не може не бути присутньою при творенні культури. А тут виникає інше морально-етичне питання – свободи волі кожної людини. Отже, через призму власного світобачення людина, індивід стає творцем і творінням певної культурної спадщини. Саме через історію відкуплення проходить шлях богообразності людини, який неодмінно пов'язаний із творенням і спогляданням прекрасного.

Історично так склалося, що про вплив культури на церкву і її правильність почався з документів II Ватиканського Собору. Сам Собор вніс абсолютно нові погляди на "осучаснення" культурної традиції як у світі, так і всередині самої інституції. Згідно з цими постановами церква рішуче вислов-

люється за забезпечення культури необхідною свободою та належною автономією [4, с.572]. Отже, II Ватиканський Собор заохотив католиків до критичної й солідарної участі в гуманістичній світській культурі та до відмови від негативного або ворожого ставлення до культури.

Саме після цього собору багато мислителів почало розробляти свої концепції взаємодоповнення духовно-релігійного життя культурологічними парадигмами. Так, найбільшу увагу на дане питання звернув папа Іван-Павло II, вбачаючи взаємодію людського існування, морально-етичних поглядів і творення культурної самоідентичності як окремого суб'єкта, так і соціальної групи. Роздумуючи над даним питанням, він показав, що сутність людського існування неможлива без "прекрасного", культурного співіснування: "Вся людська діяльність відбувається в рамках культури і взаємодії з нею. Культура, аби вона могла сформуватися належним чином, потребує якомога повнішої самовіддачі людини, усієї її творчої енергії, інтелекту, знання світу і людей. Окрім того, людина має контролювати себе, бути готовою до самопожертви, солідарності і праці заради добра усіх. Тож найголовніше здійснюється у її серці. Характер творення людиною майбутнього залежить від її розуміння самої себе і свого призначення" [10, с.72]. Люди можуть створювати віками прекрасне, відтворюючи природу, своє ество, але створюють і такі речі (теж "культурні" надбання), які за лічені секунди можуть знищити те, що творилося віками. Неотомістична школа до цього теж має свій підхід, радикально засуджуючи будь-які антигуманні, аморальні вияви творення культурної традиції: "Церква плаче такі риси у поведінці людини, які сприяють становленню істинної культури миру, а не такої, що розчиняє людину у натовпі, нехтує її ініціативою і свободою, що велич людини вбачає у вмінні воювати і сваритися. Служіння Церкви суспільству здійснюється внаслідок проповідання істини про створення світу, даного людям Богом, щоб вони своєю працею робили його кращим і кориснішим; проповіданням істини про відкуплення і спасіння Сином Божим усіх людей і єдність роду людського Церква покладає на людей відповідальність один за одного. Святе Письмо постійно говорить нам про необхідність допомагати ближньому і вимагає від кожного брати на себе належну відповідальність за усе людство" [10, с.72,73].

Кожна людина, будучи істотою втіленою (inkarnatio), покликана до творення, відображення "правильної" культури, але через свої індивідуальні потреби процес становлення людини (становлення через культуру) відбувається в кожного по-різному. Тому кожна особа покликана до пошуку істини. Перебуваючи в суспільстві, вона неминує пристає до певного суспільно-культурного пошуку цієї істини: "Саме з такого вільного пошуку істини, відтвореного з кожним наступним поколінням, виростає культура

народу. Зрозуміло, що молодь завжди оскаржуватиме отримані і передані у спадок цінності. Однак оскаржити – не обов'язково означає знищити або *a priori* відкинути, а насамперед випробувати на власному житті і через перевірку життям надати їм більшої реальності і відповідності, зробити більш особистими, відібрати з традиції все цінне, відмовившись від хибного, помилкового, застарілого, що варто оновити" [10, с.71]. Суспільство, яке прямує до самознищення, є продуктом хибного вчення, хибної свідомості. Згідно з християнським ученням Бог дав людині життя, нагородивши її найціннішим подарунком – вільною волею, яка має реалізовуватися через призму етичного, естетичного й гуманного світорозуміння сутності життя. На думку багатьох учених ХХ століття, світ утратив свій культурний потенціал, але папа Іван-Павло II прагнув показати новий шлях до пізнання, відродження, одухотворення минулої й сучасної культурної спадщини й новітніх надбань людства. "Проповідь Євангелія також відіграє свою роль у культурі народів, допомагаючи останній прямувати до істини, позбуватися зайвого і збагачуватися, – твердить понтифік Іван-Павло II, – однак, коли культура замикається сама в собі і намагається будь-що зберегти старі форми життя, відкидаючи можливість збагатитися від інших або від дискусії, в якій шукається істина про людину, тоді вона стає безплідною і занепадає" [10, с.76].

Отримавши нове дихання після II Ватиканського Собору, неотомісти почали налагоджувати контакти у сфері культурного життя людства. Цей діалог триває й донині. Ось як папа Іван-Павло II звертається до митців: "Дорогі митці, ви добре знаєте, що багато спонук зсередини чи ззовні можуть надихати ваш талант. Усе ж кожне справжнє натхнення містить певний віддзвін того "подиху", яким Дух Творець наповнив діло сотворення від початку. Стежачи за сповненими таїни законами, що правлять всесвітом, божественний подих Духа Творця сягає людського генія і будить його творчу силу. Він торкається, внутрішньо просвітлюючи його, що зводить воєдино відчуття добра і краси. Він пробуджує енергію розуму і серця, даючи йому змогу зродити ідею і надати їй форм у мистецькому творі. Тож можна говорити, якщо навіть й аналогічно, про "моменти Божої ласки", тому що людина певним чином спроможна пережити відчуття Абсолюту, який цілковито поза межами її виміру" [8, с.168].

Формуючи дану картину світу, людина нерозривно пов'язана з певним діалектичним світосприйняттям. Усе її життя просякнуте пошуками істини, відтворення її, пережиття трансцендентного, надприродного (шлях до досконалості й самореалізації). Це і є відображенням тієї релігійно-дуалістичної картини світу, що відтворюється в культурних надбаннях людства. Отже, неотомісти вважають природою культури, її витоками тією чи іншою мірою релігійну свідомість, яка самореалізувалася через призму людського

світосприйняття й отримала теперішній вигляд, не втративши самотності й спонтанності людського життя. Церква позитивно сприймає культурну спадщину, яка приносить мир і веде людину до досконалості й розвитку суспільства. “Краса є ключем до таїни та покликом до трансцендентності. Вона кличе тішитися життям та мріяти про майбутнє” [8, с.143]. Саме культура, як уважають неотомісти, є певним рушієм до вершини досконалості – до пізнання Істини, трансцендентності.

1. Войтович В. Українська міфологія. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.
2. О’Колінз Дж., Фаруджі Е. Г. Малий теологічний словник / За заг. ред. владики Софрона Мудрого, ЧСВВ. – Івано-Франківськ, 1997. – 448 с.
3. фон Гільдербрант Д. Етика. – Львів, 2002. – 445 с.
4. Документи II Ватиканського Собору. – Львів: Свічадо, 1996. – 755 с.
5. Рагнер К., Форгрімлер Г. Короткий теологічний словник. – Львів, 1996. – 663 с.
6. Скорена Л.П., Скорена О.А. Латинсько-український, українсько-латинський словник – К., 2004. – 447 с.
7. Кияк о. Святослав. Етика. – Івано-Франківськ: Івано-Франківський теологічно-катехитичний духовний інститут, 1997. – 240 с.
8. Послання папи Івана-Павла II. – Львів: Літопис, 2001. – 288 с.
9. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – К.: Українське Біблійне Товариство, 1992. – 352 с.
10. Сотий рік (Centesimus annus) / Енцикліка Вселенського Архієрея Івана-Павла II нагоди сотої річниці енцикліки *Regum novarum*. – К., 2001. – 101 с.
11. Теодицея, або Природне пізнання Бога. – Івано-Франківськ, 1994. – 78 с.
12. Філософський словник / За ред. В.І.Шинкарука. – К., 1973. – 600 с.
13. Цінності християнської культури як фактор морально-етичного формування особистості: Збірник наукових статей / За заг. ред. докт. пед. наук. проф. В.М.Оржеховської. – К., 2002. – Ч.1. – 119 с.

In this article there are some points of view of neotomistic school which are connected with formation and creation of cultural paradigms of God's presence incarnation. They separated connection of culture from cult showing perfection in its formation. That's why culture is a special component of church inheritance which offers. The Second Vatican SYNOD began to lead to the unity of humanity church cognition of truth.

Key words: cult, culture, subculture, morality, beauty, new evangelisation (reevangelisation).

УДК 316.74:2

ББК 60.5 я 2

О.І.Пташник-Середюк

ВПЛИВ РЕЛІГІЙНОЇ ТА СВІТСЬКОЇ ОСВІТИ НА ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ СТУДЕНТСЬКОЇ ТА УЧНІВСЬКОЇ МОЛОДІ (на матеріалах дослідження в Івано-Франківській області)

У статті зроблено аналіз впливу релігії та освіти на формування світоглядних орієнтацій молоді Прикарпатського регіону. Проведене опитування показало, що релігія займає важливе місце в духовно-моральній сфері життя особи та суспільства, про що свідчить високий показник релігійної ідентифікації та релігійних практик серед учнівської та студентської молоді. Молоді люди вважають, що викладання дисциплін релігієзнавчого спрямування є потрібним у світських освітніх закладах і що між релігійною й світською освітою є тісний взаємозв'язок, який виявляється в близькості моральних засад і мети виховання, у підходах до формування світоглядних орієнтирів.

Ключові слова: релігійність, релігієзнавча та світська освіта, релігійна поведінка, ідентифікація, релігійна освіченість, релігійні практики, світогляд.

У суспільній свідомості українців протягом останніх десятиліть відбувається своєрідний переворот, формується нове світобачення, смысловим центром якого є людина, а основними принципами – свобода, справедливість, гуманізм, демократія. Важливим є те, що світогляд людини тісно пов'язаний із феноменом релігійності. Після тривалого періоду “державного атеїзму”, коли атеїстичні проповіді і дії були державною політикою, Україна повернулася до нормальної для цивілізованої країни ситуації релігійної толерантності та прагнення держави якомога менше втручатися в релігійні справи. Проголошена й забезпечується свобода совісті, кожен громадянин має право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної. Свідченням цього є позитивний імідж релігії й церкви, масове захоплення різними релігійними формами, зростання кількості релігійних організацій, течій, спільнот, як традиційних, так і новітніх; різним церквам та релігійним організаціям підпорядковано п'ятдесят духовних навчальних закладів, при релігійних громадах різних конфесій організовано більше чотирьох тисяч недільних шкіл, які відвідують майже шістьдесят тисяч дітей віруючих.

Водночас в Україні відбувається процес формування релігієзнавчої освіти. Вона має світську та богословську зорієнтованість. У державних навчальних закладах викладається курс академічного релігієзнавства. У духовних та навчальних закладах і недільних школах навчальний процес має конфесійну спрямованість. Заклади освіти, утворені на приватній основі, мають право вибору при вивченні релігієзнавчих курсів, хоча вони повинні дотримуватися державних стандартів. У нинішній Україні, згідно з даними різних досліджень, до категорії віруючих відносять себе 60–80% населення. Особливо помітним є звернення до релігії серед молоді. Це пов'язано з тим, що в неї відбувається

процес становлення орієнтацій. У даний час різко змінилися соціальні умови “входження в життя”, істотно обмежені можливості повноцінного соціального становлення, втрачені соціальні й морально-ідеологічні орієнтири. Нині простежується тенденція розуміння віруючою молоддю основ релігійної поведінки залежно від конфесійних вимог (молодь намагається пояснити, виходячи з основних догматів своєї релігії, правомірність та потребу відвідування релігійних служб, зібрань тощо). Тобто можна припустити, що саме серед віруючої молоді поширюється тенденція самоідентифікації не лише на підставі зовнішніх релігійних чинників, як це було раніше, але й за внутрішніми потребами – розуміння сутності тих чи інших ритуалів, культів та обрядів.

Сьогодні як ніколи молоді люди, що є членами релігійних організацій, крім відвідування релігійних богослужінь або зібрань досить часто залучаються до їх діяльності, яка спрямована переважно на допомогу знедоленим прошаркам суспільства – бідним, бездоглядним. Молоді люди працюють у реабілітаційних центрах, що належать релігійним організаціям. У таких центрах ведеться робота з наркоманами, з колишніми алкоголіками, з людьми, які потрапили в глухий кут і не знаходили виходу, потрапили в рабство, в залежність. Молодь новітніх релігій займається також проповідницькою та місіонерською діяльністю. Члени громад здійснюють поїздки в релігійні табори як у межах країни, так і поза ними, що приваблює молодь, бо є нагода поїхати за кордон та познайомитися з різними людьми. Такі заходи виконують освітню функцію. Це також обмін між різними релігійними громадами. Молодь сама підкреслює, що вплив саме таких релігійних організацій у нашому суспільстві істотний завдяки їх “прогресивності”. Саме тому нас зацікавила проблема прихильності молоді до релігії.

Проблемами релігійності українського соціуму займаються такі науковці, як: Н.П.Дудар, В.Є.Єленський, Л.С.Рязанова, О.І.Вишняк, М.А.Парашевін, О.А.Панков. Так, В.Є.Єленський та В.П.Перебенесюк у праці “Релігія, церква, молодь” аналізують релігійність молоді, напрями її еволюції на широкому тлі церковно-інституційних процесів в Україні кінця ХХ століття у контексті складних і суперечливих соціально-політичних явищ. Релігійно-суспільна ситуація розглядається на великому фактологічному й конкретно-соціологічному матеріалі. М.А.Парашевін досліджує інтегративну роль релігії в суспільстві. Н.П.Дудар аналізує сучасний стан релігійності, її риси та тенденції еволюції, досліджує мотивації релігійних практик, ціннісні орієнтації й життєві пріоритети носіїв сучасної релігійності. О.І.Вишняк та О.Р.Козловський займаються вивченням рівнів релігійності та конфесійної структури населення України.

Щоб з’ясувати, яке місце в становленні особистості молоді людини посідає релігійна та світська освіта, Івано-Франківським відділенням соціоло-

гічної асоціації України було проведено соціологічне опитування учнівської та студентської молоді. Предмет дослідження – вплив релігійної та світської освіти на формування особистості молоді людини. Вибірка була представницькою, відображала структуру учнівської молоді денного навчання Івано-Франківської області у віці від 14 до 28 років. Було опитано 260 респондентів. Після перегляду анкет для обробки було залишено 252 одиниці.

Структура вибірки за типами навчальних закладів виглядає так: з 252 респондентів 50 (20%) – учні шкіл, ліцеїв, 63 (25%) – учні ПТУ, 43 (17%) – технікумів, коледжів, 96 (38%) – студенти вузів. Вікова категорія опитаних – від 14 до 23 років. 47,8% – особи чоловічої і 52,2% – жіночої статі.

На початку дослідження ми намагалися з’ясувати, яким заняттям надають перевагу молоді люди у вільний час. 36,1% опитаних проводять свій вільний час, спілкуючись із друзями, 28,31% – слухають музику, 13,5% – читають художню літературу, 6,23% – займаються самоосвітою, 4,93% – відвідують храми чи релігійні зібрання, 2,59% – читають релігійну літературу, 1,88% – відвідують масові політичні заходи і 6,2% – дивляться телевизор, ходять на дискотеки, займаються спортом, ходять на рибалку. Згідно з цими даними можна побачити, що релігійна й світська освіти займають приблизно однаковий відсоток вільного часу молоді людини.

Що стосується того, хто впливає на вибір молодими людьми майбутньої професії та до чийх думок вони схильні прислухатися при вирішенні важливих життєвих питань, то найбільший відсоток (49,8%) у відповідях респондентів мають батьки та члени сім’ї, 11,5% – ровесники та друзі, 10% – кохана людина, 5,1% – релігійні авторитети та священнослужителі, 4,8% – вчителі, 17,9% – при виборі майбутньої професії та при вирішенні життєвих проблем керуються власним поглядом.

На відміну від попередніх запитань анкети, які стосуються більш особистісного рівня, мають загальніший характер і стосуються суспільного рівня. Тут респондент висловлює свою думку про те, яку роль повинні відігравати релігійні організації в духовному та суспільному житті нашої країни. Відповіді розподілилися наступним чином: 34,59% опитаних вважають, що вони повинні займатися духовно-моральною сферою життя особи та суспільства, однаковий відсоток належить активній ролі релігійних організацій у духовному та суспільному житті нашої країни та задоволенню релігійних потреб віруючих – по 29,1% опитаних, 6,9% вважають, що діяльність релігійних організацій повинна бути строго обмежена і 2,7% вважають, що релігійні організації повинні задовольняти релігійні потреби людей похилого віку. Відповідно до цих даних можна зробити висновок, що релігія виступає моральним стабілізатором суспільства, забезпечує збереження його духовності. Вона є певним засобом психологічної релаксації, зняття стресу, який

виникає внаслідок нездоланих проблем життя (життєві невдачі, хвороби, смерть близьких людей). Релігія здатна давати позитивні відповіді на такі запитання, на які не здатна дати відповіді жодна інша ідеологічна чи світоглядна система. Зменшуючи психічне навантаження життєвими проблемами, релігійні концепції спрямовують людину на досягнення вищих цінностей і мети, чим і сприяють об'єднанню членів суспільства для досягнення подібної як вищої, так і суспільної мети взагалі.

Щодо оцінки рівня релігійної освіченості респондентів, вона має такий вигляд: 56,8% оцінюють рівень власної обізнаності в релігії як середній, 21,9% вважають його низьким і тільки 2,7% оцінюють рівень власної релігійної освіченості як високий, 23,3% опитаних не дали відповіді або вибрали варіант "важко відповісти". Таким чином, відповідно до цього опитування більша половина респондентів має достатню обізнаність у питаннях релігії та віри. Освіченість у релігійних питаннях передбачає, у свою чергу, читання релігійної літератури, відвідування храмів та релігійних зібрань, участь в обрядах, знання історії та географії релігій. Цей показник свідчить, що на відміну від європейських країн, де спостерігається поступовий ровиток секулярних процесів у суспільстві, в Україні, а саме в Західному регіоні, відбувається сплеск релігійності, релігія продовжує посідати чільне місце в житті молодшої людини, має великий вплив на формування її світоглядних орієнтирів. Саме у Прикарпатському регіоні, репрезентованому різноманітними релігійними напрямками, релігія, зокрема Українська Греко-Католицька церква, протягом тривалого часу зберігала традиції, виконувала консолідуючу та інтегруючу роль. Про це свідчить і наступне запитання нашої анкети по те, як часто молоді люди відвідують храми: 20,5% відвідують храми щотижня, 26,3% – 1–2 рази на місяць, 36,6% – при нагоді, 12,9% – 1–2 рази на рік і тільки 3,8% респондентів не відвідують храмів узагалі. Саме відвідування релігійних служб, зібрань, богослужінь є одним із видів релігійних практик і критеріїв релігійного світогляду респондентів.

Наступні запитання анкети стосувалися того, чи існує, на думку молодих людей, взаємозв'язок між релігійною та світською освітами і чи є доцільним викладання у світських закладах дисциплін релігієзнавчого характеру. Відповіді розподілилися наступним чином. Щодо запитання про взаємозв'язок між релігійною та світською освітою, то 20,5% молодих людей вважають, що такий зв'язок безперечно є, 26,3% вважають, що існує до певної міри, 26,1% відзначають, що якщо такий зв'язок і існує, то він є незначним, і 6,8% опитаних вважають, що такого зв'язку немає. У тих респондентів, що визнають взаємозв'язок між релігійною та світською освітами, ми спробували з'ясувати, у чому він, на їхню думку, виявляється. І отримали такі відповіді: 57,7% респондентів вважають, що в близькості моральних засад

і мети виховання, 30,9% – у підходах до формування світоглядних орієнтирів, 6,3% – у схожості методики викладання і 5% – визнаючи існування такого взаємозв'язку, разом із тим не знають, у чому він виявляється. 41,3% опитаних вважає, що викладання у світських закладах освіти дисциплін релігієзнавчого характеру є обов'язковим, 52,2% – таке викладання повинне відбуватися за правом вільного вибору студента, учня, 2,4% висловили думку про те, що таке викладання є необов'язковим і 3,9% – вибрали варіант "важко сказати". За допомогою вищенаведених фактів можна зробити висновок, що більший відсоток молодих людей вважає освіту та релігію схожими та пов'язаними між собою моральним впливом на формування особистості молодшої людини та її світоглядних орієнтацій. Це підтверджується і тим, що більше 90% опитаних говорить про доречність викладання у світських закладах дисциплін релігієзнавчого характеру якщо не в обов'язковому порядку, то за правом вільного вибору.

До запитання анкети ми включили те, що стосувалося традицій українського суспільства, більшість з яких є ключовими в системі виховання як світської, так і релігійної освіти. Завдання полягало в тому, що респондент повинен був вибрати п'ять, на його думку, найважливіших серед запропонованих традицій. Відповіді розподілилися так: найбільший відсоток отримала така традиція, як допомога ближньому – 17,7%, повага до старших – 17,2%, 11,8% – ходити до церкви, 11,6% – прощати образу, 10,2% – знати й поважати свій рід, 9,7% – чесно працювати, 8% – підтримувати чистоту й порядок, 7,2% – любов до природи, 4,4% – шанобливе ставлення до державної символіки, 1,6% – не залишати завдану образу без помсти.

Респондентам відкрито було поставлено запитання, до якої світоглядної групи вони належать. 70,7% – віруючі, 21,4% – вільнодумці, 5,3% – вагаються у виборі між вірою і невір'ям, 0,9% – атеїсти, 0,9% – невіруючі, 0,4% – байдужі до питань віри.

Проведене опитування дало можливість побачити вплив релігійної та світської освіти на особисте життя молодшої людини, формування її світоглядних та моральних орієнтацій. Більшість релігійних систем спрямовують виховання своїх вірних на подолання притаманного людині егоїзму, відволікання її від думок про саму себе й накладання зобов'язань щодо всієї спільноти. Ті цінності, які релігії намагаються прищепити, значною мірою збігаються зі світськими суспільними потребами й вимогами (повага до близьких, добре ставлення до них, недопущення насильства й злочинів). Релігія вносить суспільні цінності та норми в саму свідомість людей і тим самим підтримує існування суспільства як такого. Релігійні інституції підсилюють соціальні зв'язки, підтримуючи вірування, почуття й звички. Церква як така є могутнім пропагандистським апаратом, який втлумачує в суспільну

свідомість певні соціально схвалювані принципи. З відповідей респондентів ми бачимо, що релігія повинна займатися духовно-моральною сферою життя особи й суспільства, що схожість релігії та освіти виявляється в близькості моральних засад і мети виховання, у підходах до формування світоглядних орієнтацій. Молоді люди наголошують на важливості викладання дисциплін релігієзнавчого характеру у світських закладах освіти. Можна зробити висновок, що в нашому регіоні релігія та освіта виступають своєрідними моральними орієнтирами молоді людини в процесі становлення її світогляду, ставлення до оточення та самої себе.

1. Дудар Н.П. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристики сучасного стану: Автореф. ... канд. соц. наук. – К., 2002.
2. Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-церковних відносин в Україні у 2003 році // Людина і світ. – 2004. – Березень.
3. Християнство в Україні на межі третього тисячоліття: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Плай, 2002.

Analysis of influence of religion and education on formation of outlook of youth in Prykarpattia region is made in the article. According to the poll, religion takes an important place in spiritual and moral sphere of life of a human-being and society. The poll has been made and it showed a high proof of religious identification and religious practice. Young generation considers studying subjects of religion is necessary in secondary and higher educational establishments. They youth believes that secular education and religious education has the same aims and they are closely connected.

Key words: religious, religious and secular education, religious behaviour, identification, religious erudition, religious practice, world outlook.

УДК 316.62

ББК 88.5я73

Л.Е.Орбан-Лембрик

ПСИХОЛОГІЯ МАНІПУЛЮВАННЯ МАСОВОЮ СВІДОМІСТЮ Й ПОВЕДІНКОЮ

Стаття присвячена розгляду соціально-психологічних особливостей маніпулювання масовою свідомістю й поведінкою. Автор аналізує види маніпуляцій, чинники, які впливають на маніпулювання індивідуальною чи масовою свідомістю. У статті також ідеться про діапазон наслідків маніпулювання для індивіда й групи.

Ключові слова: маніпулювання, індивідуальна свідомість, масова свідомість, масова поведінка, психологічний вплив, пропаганда, маніпулятивні дії, суб'єкт і об'єкт маніпулювання, соціальна дистанція.

Суспільна проблема. При маніпулюванні свідомістю (індивідуальною чи масовою) основні психологічні ефекти базуються на управлінні увагою (переміщення, зосередження та ін.) великої маси людей на стихійних мітингах, у натовпі, у ситуації демонстрації політичних лозунгів, програм тощо. При цьому застосовуються прийоми, які відволікають, приховують справжні дії або наміри для того, щоб створити враження чи ілюзію величності, правдивості, справжності. Однак рано чи пізно ці маніпуляції викриваються. Особливо це стосується політичної сфери суспільства. Окремі політики і їх іміджмейкери, використовуючи маніпуляцію як один із механізмів психологічного впливу, формують стійкі політичні настрої шляхом широкого застосування механізмів психологічної установки, стереотипних уявлень та ілюзій сприйняття. Відомо, що найбільше шансів на перемогу в боротьбі за масовий вплив у тих політиків, які майстерніше за своїх суперників можуть і вміють маніпулювати масовою свідомістю.

Метою статті є з позицій соціальної психології проаналізувати поняття “міжособистісна маніпуляція”, “масова маніпуляція” та особливості маніпулювання індивідуальною й масовою свідомістю та поведінкою.

Сучасне суспільство накопичило чималий досвід управління масовою свідомістю й поведінкою. Цей процес зазвичай називають маніпулюванням (лат. *manipulus* – жменя; дія рукою чи руками при виконанні складної роботи; переносне значення – махінації, шахрайські витівки, акт впливу на людей) громадською думкою і вчинками людей. Найчастіше психологічна література подає такі інтерпретації цього поняття: 1) управління певними предметами, яке потребує майстерності та вправності при виконанні (використовується, як правило, в інженерній психології та психології праці); 2) система засобів психологічного впливу з метою зміни громадської думки й поведінки людей; 3) приховане управління людьми або речами зі спритністю та зневажливим підтекстом.

З часом коло явищ, до яких застосовувався термін “маніпулювання”, розширилося: об’єктами маніпуляції стали не лише предмети, а й люди. Йдеться не стільки про якості окремих лідерів, скільки про діяльність цілих інститутів та державних установ. У соціальній психології зазвичай виокремлюють такі види маніпуляції: міжособистісна (спрямована на близьке оточення маніпулятора); масова (має своїм адресатом публіку, велику аудиторію); оперативна (розрахована на певну ситуацію); стратегічна (враховує тривалий проміжок часу – як правило, декілька років).

Щодо міжособистісної маніпуляції, то мається на увазі передусім маніпулятивна стратегія впливу однієї людини на іншу. Будучи найбільш поширеним різновидом монологічного спілкування, вона передбачає вплив на партнера із взаємодії з метою досягнення своїх прихованих намірів і мети. Метою такої маніпуляції є також досягнення контролю за поведінкою й думками іншої особи [5, с.242]. За умов маніпулятивного спілкування партнер не інформує свого співбесідника про істинну мету їхньої розмови, яка або просто приховується, або завуальовується чи підмінюється іншою. Отож, міжособистісну маніпуляцію можна ще визначити як приховане управління людьми та їхньою поведінкою. Прихованим є як сам факт впливу, так і його мета. При цьому в партнера має зберегтися ілюзія самостійності в прийнятті рішення чи здійсненні вчинку. Ефективність (про ефективність ідеться лише в контексті аналізу цього виду спілкування як такого і не більше; моральний аспект проблеми при цьому не враховується) маніпуляції залежить від уміння маніпулятора використовувати психологічно вразливі позиції людини, її риси характеру, звички, бажання, її достоїнства, тобто все те, що спрацьовує автоматично, без витрати часу на свідомий аналіз ситуації і себе в ній. Якщо ж подивитися на маніпуляцію з погляду моральних норм спілкування, мотиваційного та когнітивного аспектів, то стає очевидною проблема наслідків у стосунках між партнерами: у маніпулятора формується уявлення про людину як про засіб досягнення особистісної мети, що з часом оформлюється в бажання, звичку розпоряджатися партнером, мати над ним перевагу; партнер сприймається не як цілісна особистість, найвища цінність, а як носій певних, потрібних маніпулятору властивостей, рис і якостей; у підсумку в маніпулятора виникає егоцентризм, одностороннє бачення партнера й себе, нездатність і небажання індивіда реально оцінити ситуацію, зосередженість на власних інтересах [6, с.346]. За таких обставин сам маніпулятор часто-густо опиняється в тенетах цього виду спілкування: себе починає сприймати фрагментарно, лише в контексті стереотипних форм поведінки, керуючись удаваними мотивами, метою й інтересами. Завдяки зазначеному може скластися враження, що маніпулятивне спілкування має лише негативний характер. У багатьох випадках це так і є. Однак мають місце ситуації, в яких

маніпуляції скоріше стають благом, особливо там, де ними намагаються підмінити диктат, насилля, домінування. Тобто стосовно останніх видів спілкування, маніпулятивне тут є більш гуманним.

Є цілі галузі соціальних відносин, де маніпуляція застосовується і має “дозволений”, “узаконений” характер. До них, у першу чергу, відносять сферу бізнесу, політику, ідеологію, пропаганду. Так, у діловій сфері (сфера управління) керівник впливає на психічну сферу людини, групи людей засобами переконання, навіювання, наслідування, зараження. І якщо переконання спрямоване на свідомість особистості, то навіювання базується на довірі до керівника. Тобто вплив спрямований не на логічний аналіз явищ, здатність думати, а на готовність підлеглого одержати розпорядження, наказ, інструкцію. Саме тому воно може стати засобом маніпулювання поведінкою людини [7, с.422]. Практика спілкування показує, що широке використання маніпулятивного впливу, маніпулятивних засобів у діловій сфері, як правило, переноситься на сферу дружби, неформальних міжособистісних стосунків, що призводить до руйнації близьких, довірливих зв’язків між людьми. Для прикладу, до професій, які найбільше підпадають під маніпулятивну деформацію, можна віднести професії вчителя, викладача, педагога, тобто ті, які мають справу з навчанням, в якому завжди присутні елементи маніпуляції – зробити семінарське заняття чи урок цікавішим, привернути увагу студентів або учнів тощо. І якщо у сфері предметного навчання маніпулятивне спілкування є виправданим, то перенесення стійкої особистісної установки навчити, переконати тощо у сферу неформальних міжособистісних стосунків може зруйнувати ці зв’язки або негативно на них позначитися.

Е.Шостром, автор відомого бестселера про людину-маніпулятора, вважає, що в кожному з нас сидить маніпулятор, і навіть декілька, на різній глибині в різних обличчях і в ті чи інші моменти життя то один, то інший береться нами керувати. Е.Шостром виокремлює такі типи маніпуляторів [12]:

- диктатор (перебільшує свою силу, домінує, наказує, цитує авторитетів, робить усе, щоб жорстко управляти своєю жертвою);
- легкодуха людина (жертва диктатора; розвиває велику майстерність у взаєминах із ним: не чує, мовчить, забуває, перебільшує свою чуттєвість);
- калькулятор (перебільшує необхідність усе й усіх контролювати, говорить неправду, уникає чогось, щоб перехитрити й вивести на чисту воду);
- причепа (протилежність калькулятора; перебільшує свою залежність, намагається бути предметом турбот);
- хуліган (перебільшує свою агресивність, жорстокість, недобррозичливість; погрожуючи, отримує вигоди);
- славний хлопець (перебільшує свою турботу, любов, прив’язує до себе своєю підкресленою турботою; у конфлікті з хуліганом найчастіше виграє);

- суддя (перебільшує свою критичність, нікому не вірить, важко пробачає, усіх звинувачує);
- захисник (протилежність судді; пробачає помилки інших; замість того, щоб зайнятися своїми справами, турбується про потреби інших; псує людей, не дає їм стати самостійними й самокритичними до себе і своїх дій).

У практиці взаємодії людина, будучи маніпулятором певного типу, чуттєва до партнерів протилежного типу. Наприклад, керівник-диктатор обирає собі заступника-ганчірку й утворює з ним стійкий зв'язок, де один управляє іншим за допомогою зручних йому способів. Загалом, людина-маніпулятор – це все те в нас, що свідомо, підсвідомо й неусвідомлено застосовує облудні трюки, які дозволяють нейтралізувати, приглушити нашу справжню природу, звівши себе й наших близьких до рівня речей, підвладних управлінню й контролю. Водночас, не всяке маніпулювання є злом. Іноді воно, на думку Е.Шостром, є просто необхідним з погляду боротьби за існування. Однак здебільшого воно приносить безсумнівну шкоду, маскуючи реальну мету спілкування і взаємодії, що може виявитися один раз у вигляді понівеченого життя, розбитої родини й зруйнованих зв'язків чи кар'єри. З погляду гуманістичної психології справжньою трагедією є той факт, що в результаті свого маніпулювання сучасна людина цілком втратила спонтанність: від здатності творчо переживати своє існування й виражати себе людина перетворилася в заклопотаний автомат, що вбиває відведений їй час на постійні спроби зберегти минуле й застрахувати майбутнє; людина говорить про свої почуття, але рідко їх випробує; вона дуже балакуча щодо своїх тривог, але не здатна стати перед ними віч-на-віч; індивід навпомацки пробирається життям, використовуючи цілий арсенал масок і ухильних заяв, не усвідомлюючи дійсного багатства буття в соціумі [6, с.348]. Як уважає Е.Шостром, психологія призначена зовсім не для виправдання маніпулятивної поведінки, що не дозволяє індивідові жити, максимально використовуючи свої можливості. Її метою є не стільки пояснення поведінки, скільки сприяння нашому самопізнанню, самопомозі й саморозвитку в соціальній ситуації спілкування.

Для масової маніпуляції як соціально-психологічного феномену характерні: вмільість, спритність, майстерність, обов'язкове створення ілюзії; ставлення до об'єкта маніпулювання як до засобу досягнення мети маніпулятора; прагнення отримати односторонній вииграш; прихований характер впливу; особливий мотиваційний компонент (привнесення додаткового збудження в контекст бажань та прагнень адресата). Отже, з соціально-психологічного погляду масова маніпуляція (маніпуляція масовою свідомістю й поведінкою) – це певний психологічний вплив на громадську думку й масову поведінку, різновид процесу переконання чи навіювання (сугестія),

майстерність виконання якого призводить до прихованого збудження в багатьох людей прагнень, установок, бажань, мети, які не збігаються з їх існуючими прагненнями й бажаннями. При цьому варто враховувати ту обставину, що людям властиво не тільки піддаватися навіюванню, але й виробляти психологічні механізми захисту від нього – контрсугестію. Оперативна масова маніпуляція полягає в тому, що маніпулятор використовує ті цінності, потреби, стереотипи, установки, які вже є у свідомості людей, і примушує їх сприймати ту чи іншу соціальну інформацію так, як це вигідно маніпулятору. Усе це дає можливість суб'єктові маніпуляції спрямовувати значущі соціальні дії великої групи людей у необхідному для нього напрямі. Тобто широкі маси населення діють так, як сплановано маніпулятором (напр., голосують або не голосують, мітингують, роблять безчинства, демонструють непокору, дисциплінованість, байдужість тощо). Стосовно стратегічної масової маніпуляції, то вона базується на формуванні протягом певного часу (декількох років) у свідомості людей тих цінностей, установок, переконань, ідей, звичок, які сприяють підтримці стабільності вигідного для маніпулятора політичного чи економічного устрою.

Дослідники пропонують аналізувати феномен масової маніпуляції через такі поняття, як суб'єкт маніпулювання (соціальна група, еліта суспільства, яка, як правило, має домінуюче становище в економічному, політичному та культурному житті суспільства, яка реально узурпувала економічну й політичну владу, управлінські функції в суспільстві й використовує маніпуляцію для більш успішного досягнення своїх групових інтересів), об'єкт маніпулювання (широкі прошарки населення, залежна більшість даного суспільства, яка є відстороненою від реальної участі в політичному житті, відчуженою від процесів та продуктів власної праці, позбавленою доступу до ключових джерел соціальної інформації, не має достатньої компетенції для адекватної оцінки такої інформації), соціальна дистанція між маніпулятором і групою людей, якими маніпулюють (визначається особливостями економічного устрою суспільства та політичного режиму, соціально-економічним розширенням, характером розподілу основних засобів існування та основних життєвих благ, розподілом у сфері культурного життя, розбіжністю культурного споживання та творчості, сферою соціальних цінностей – авторитетом тих чи інших професій, обмеженістю доступу широких мас до шерегу професій, споживчих товарів, які є прерогативою вищих груп даного суспільства та ін.), мета та засоби маніпуляції (визначаються корінними інтересами маніпулятора; важлива мета суб'єкта маніпуляції – приховати сам факт маніпулювання, тобто створити таку ілюзію в масовій свідомості, що люди нібито самі самостійно приходять до тих рішень і дій, які насправді є результатом та продуктом маніпуляції), соціальний сенс маніпулювання

масовою свідомістю та поведінкою (полягає у використанні духовних, культурних, ідеологічних та пропагандистських засобів, завдяки яким зберігається соціальна дистанція), інтереси маніпулятора та того, ким маніпулюють, стратегія та прийоми маніпуляції (використання відповідної системи засобів – технічних, методологічних, політико-ідеологічних, пропагандистських), знання маніпулятора про того, ким маніпулюють (знання про загальні закономірності соціального розвитку, про групові інтереси, про основні очікування, потреби, мотиви, мету, ідеали, стереотипи масової свідомості, про духовно-культурно-ідеологічний зміст масової свідомості, особливості протікання несвідомих процесів у масовій свідомості – глибинних соціальних почуттів, глибоковкорінених у свідомості звичок соціального сприйняття тощо, оперативно-ситуативні знання суб'єкта про результати своєї діяльності тощо) [2]. Суб'єкт і об'єкт маніпулювання – це не стільки конкретний індивід чи група людей, скільки окремі елементи психології індивідів та груп: установки, стереотипи, цінності, певні форми поведінки.

Маніпуляція тісно пов'язана з пропагандою (лат. *propaganda* – те, що підлягає розповсюдженню), яку в широкому сенсі розуміють як діяльність, спрямовану на поширення й роз'яснення політичних, філософських, наукових, етичних, художніх ідей, учень, поглядів, знань, цінностей тощо з метою їх упровадження у свідомість людей. Пропаганда у вузькому сенсі – це формування певного світогляду, уявлень та емоційного настрою в широких мас населення, впливу на поведінку людей. Пропаганду можна розглядати як інформаційно-комунікативну діяльність одних суб'єктів соціальних відносин (пропагандиста, комунікатора), спрямовану на впровадження й закріплення певних соціальних цінностей, ідеалів, установок, стереотипів у інших суб'єктів соціальних відносин (великих груп людей). Серед основних напрямів і проблем в теорії й практиці психології пропаганди дослідники відзначають: психологічний аналіз прийомів масового впливу за допомогою пропаганди, сприймання змісту пропаганди й особистості пропагандиста, психологічний аналіз особистості пропагандиста (розробка моделі особистості, в якій мають враховуватися характеристики, що суттєво впливають на контакт із реципієнтом), психологічний аналіз змісту пропагандистських повідомлень, психологічна характеристика реципієнтів (аудиторії), їх установки, ціннісні орієнтації, психологічний аналіз прийомів і способів пропагандистського впливу, аналіз психологічних проблем пропаганди за допомогою засобів масової інформації, діяльність комунікатора в процесах складання й передачі пропагандистського повідомлення, загальний психологічний аналіз взаємодії всіх елементів комунікативної системи з пропагандистськими повідомленнями, проблеми ефективності пропагандистської

діяльності та ін. [10, с.303]. Сьогодні є очевидним той факт, що за умов політичної конкуренції чим інтенсивнішим є потік маніпулятивної інформації, яка спрямовується на людину, тим сильніший вона чинить опір їй і намагається зайняти позицію, однаково віддалену від сторін, що суперничають. Американські дослідники називають цей психологічний феномен “войовничим нейтралітетом”.

Масова інформація є одним із головних джерел формування в сучасних суспільствах соціально-політичних установок населення. Однак, на думку дослідників, її маніпулятивний вплив обернено пропорційний різноманіттю, плюралізму всього того обсягу соціальних знань, яким наділений кожен індивід. Цей обсяг становлять: уявлення, які людина засвоює в процесі соціалізації в сім'ї, школі, під час роботи й спілкування в різних контактних групах; знання, отримані з власного досвіду. Водночас зміст самої масової інформації, отриманий людиною в різні періоди життя, неоднорідний: у даний момент життя він може бути іншим порівняно з тим, що був засвоєний особою раніше; різні носії інформації (газети, телебачення тощо) подають, зазвичай, протилежні думки, судження й цінності. Окрім того багато людей формують свої погляди під впливом не лише масової інформації, але й ідей, запозичених із культури (літератури, мистецтва тощо).

Дослідження громадської думки є важливим ключем до розуміння особливостей маніпуляції масовою свідомістю в суспільстві. Громадська думка є особливим, окремим виразом масової свідомості, яка не тільки несе на собі відбиток соціально-економічних, культурних, політичних та інших характеристик відповідного суспільства, але й виявляє здатність до історичних змін у зв'язку з розвитком його. Громадська думка – це стан масової свідомості, викликаний ставленням різних соціальних прошарків суспільства до певних подій. Її зміст зумовлений загостренням інтересу до актуальних, дискусійних проблем. Громадська думка може виявлятися в ряді функцій: регулює й пропонує певну поведінку, відбиває й відтворює оцінювання подій і фактів (рис. 1). Виникаючи на різних рівнях суспільної свідомості (у науці, ідеології тощо), громадська думка може бути адекватною чи неадекватною реальності, містити реальні чи ілюзорні уявлення. У громадській думці оцінювання навколишньої дійсності відтворює позицію груп і прошарків суспільства. Однак тут немає автоматизму, позаяк на формування й вираз думок окрім групових інтересів здійснюють суттєвий вплив інші чинники: ступінь усвідомлення окремими членами суспільства групових інтересів, рівень поінформованості населення, діяльність органів управління з вивчення та використання громадської думки тощо. Соціальна оцінка, яка висловлює схвалення чи осуд, формується на основі елементів знання. Вони виступають у формі інформованості людей, тобто наявності в них певної сукупності

даних, уявлень про різні явища дійсності. Окрім елементів раціонального знання до структури громадської думки входять уявлення, тобто узагальнений вигляд багатьох чуттєвих вражень, які виникають часто в результаті роботи уяви. При цьому важливо підкреслити, що фрагментарність уявлень може і дезорієнтувати громадську думку. Громадська думка тісно пов'язана з поведінкою, позаяк важлива її особливість – спрямованість на практичні дії. Елементом, який орієнтує людей на вияв їхньої думки в поведінкових актах, є установка. Вона пов'язана з оцінкою ситуації і з готовністю людини діяти відповідно до наявної оцінки й соціальних стереотипів. На громадську думку можна впливати й маніпулювати нею. Саме тому вона не завжди адекватно відтворює об'єктивну ситуацію в галузі соціального розвитку, політики, економіки. Стосовно адекватності громадської думки, то вона залежить від розвиненості в суспільстві демократичних свобод, політичної культури [8].

Численними дослідженнями встановлено, що ефект пропагандистських кампаній, вплив певного комплексу ідей, що інтенсивно поширюються мас-медіа, залежать від їх відповідності потребам, настроям, установкам, що раніше сформувалися в психології масової аудиторії. У підсумку зміст свідомості людей формується не політичними лозунгами та ідеологічними теоріями, а дійсністю. Тобто людина не пасивно сприймає інформацію, яку на неї звалюється, а шукає в ній відповіді на свої життєві питання й проблеми. Правда, і це її природне намагання часто приймається до розрахунку тими, хто “керує” свідомістю мас, “організовує” діяльність засобів масової комунікації.

Для того, щоб маніпулювати групою людей, потрібно знати її загальні характеристики, вразливі місця тощо. Головна мета такого маніпулювання – підпорядкувати власній волі велику масу людей. У підсумку відповідності або невідповідності дій великих мас людей їх власним інтересам, запитам і потребам є важливим показником наявності чи відсутності маніпуляції. Технологія маніпуляції, зокрема політичної, доволі відома. Вона передбачає утвердження у свідомості людей під виглядом об'єктивної інформації не явної, а з бажаним для певних груп і прошарків змістом; вплив на вразливі місця суспільної свідомості (вони викликають страх, паніку, тривогу, небезпеку тощо); реалізацію певних замислів та прихованої мети, досягнення яких пов'язується з підтримкою громадською думкою позиції маніпулятора та ін. Однією з умов успішної політичної маніпуляції є та обставина, що багато громадян не бажає витратити свій час, власні душевні й розумові зусилля на те, щоб проаналізувати те чи інше повідомлення, засумніватися в ньому. І це не випадково, адже пасивно зануритися в потік інформації набагато легше, ніж критично її оцінити [9, с.93].

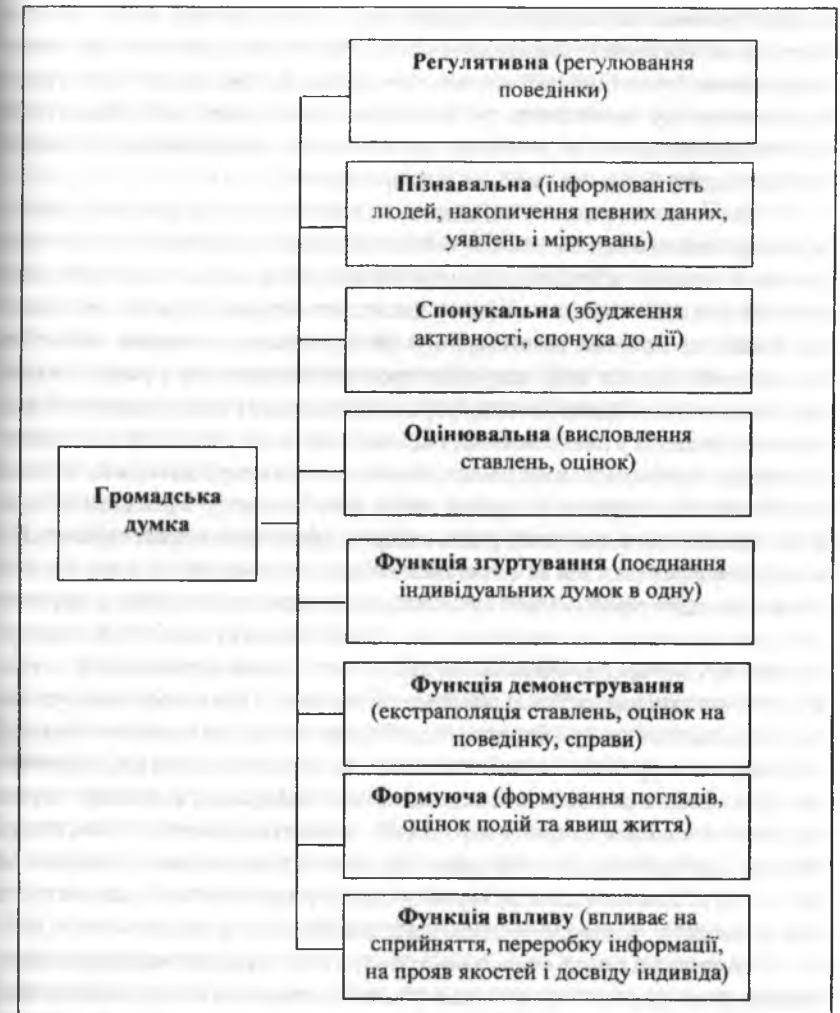


Рис. 1. Функції громадської думки

Здавня помічено, що людьми маніпулювати легше тоді, коли вони зібрані у великий натовп. Часто перебування в натовпі викликає в людини трохи ілюзорне, але емоційно забарвлене почуття знаходження в новому просторі засобів для задоволення своїх потреб і розв'язання своїх проблем. Цим користуються маніпулятори. Їхні пропагандистські матеріали досягають кращого ефекту тоді, коли вони добре обізнані з психологічними й соціально-

психологічними особливостями реципієнтів (людей натовпу, маси) – статтю, віком, освітнім рівнем, соціальними цінностями й установками, звичаями й традиціями. І чим більший натовп, тим краще він програмується згідно з програмою, яку замовляють суб'єкти маніпуляції. Іноді, щоб вплинути на натовп, достатньо оголосити йому про небезпеку – результат не забариться, натовп відразу береться за дії, не розмірковуючи.

За тими можливостями одночасного впливу на розосереджені в просторі великі маси населення засоби масової інформації набагато випереджають наочну агітацію й усну пропаганду. Принагідно зазначимо, що й наочній агітації кращого ефекту досягають яскраві, образні матеріали і коротким, лаконічним текстом, а в усній пропаганді, яка являє собою безпосередній контакт між комунікатором-маніпулятором і реципієнтами, важливими є особливості мови, форма виголошення тексту, наявність емоційних елементів у повідомленні, раціональність аргументації, доступність матеріалу, особистісні властивості й можливості комунікатора та ін. Щодо засобів масової інформації (преса, радіо, телебачення), то поєднання звукового, динамічного, видового рядів створює ефект причетності аудиторії до подій, що відбуваються за сотні тисяч кілометрів від неї. Усе це, з одного боку, підвищує ефективність пропагандистських повідомлень, а другого – дозволяє впливати на свідомість мас і маніпулювати ними. Кінцевим результатом усієї пропагандистської діяльності є зміна в реципієнтів установок у бажаному для суб'єкта маніпуляції напрямі. При цьому зміна установок відбувається тим успішніше, чим більше думка, що поширюється, буде відповідати потребам і мотивам людини, на яку спрямована маніпулятивна дія. Вірогідність цих змін зростає, якщо: зміст інформації відповідає нормам групової поведінки; джерело інформації є достатньо компетентним, авторитетним і добросовісним; передача інформації задовольняє формальні вимоги, що ставляться до структури й способу аргументації; дійсність, яку оточує людину, підтверджує зміст інформації, що сприймається.

Аналіз загальної соціально-психологічної природи маніпулятивного впливу дозволяє констатувати, що сучасні спеціалісти в галузі пропаганди, пі-ару, реклами основним об'єктом соціальної маніпуляції вважають саме емоційні переживання людей, а не їх інтелект. Така ставка маніпулятивного впливу на емоції пояснюється так: емоційно посилений вплив на індивіда є більш ефективним; такий вплив не завжди потребує раціонального обґрунтування (за умов емоційного впливу мова йде про стимуляцію сфери підсвідомого і, відповідно, ірраціонального мислення); пропаганда може викликати, перш за все, такі прості емоції та почуття, як страх, гнів, перебільшені амбіції, егоїзм або гордість, альтруїзм тощо, які тією чи іншою мірою дають пропагандистам матеріал для здійснення бажаного впливу на по-

ведінку людей. Отже, вплив на підсвідоме є одним з основних принципів маніпулятивної регуляції масової поведінки й важливим засобом сучасних маніпулятивних технологій. Тобто в процесі маніпуляції масовою свідомістю застосовується не переконання, а навіювання, через яке можливо досягнути значного зниження рівня критичного мислення, блокувати спроможність великої маси людей виявити приховані боки явищ чи предметів, послабити можливість індивідів протистояти маніпулятивному впливу. Навіювання допомагає створити у свідомості людей необхідну для успішної маніпуляції подвійну ілюзію: складається враження, що дійсність саме така, якою її змальовує маніпулятор, і реакція на цю саму дійсність залежить від прагнень та бажань людини, якою маніпулюють. При цьому маніпулятивний вплив через навіювання на масову свідомість не може бути ефективним, якщо не буде дотримано вимоги, яку сучасні психологи називають “психологічним тиском”. Постійність, інтенсивність пропагандистського впливу (через стабільне засвоєння інформації, постійне її повторення), дозування негативних та позитивних дрібниць, використання прийому порівняння для визначення тенденцій та масштабів явища, спеціальний підбір фактів для посилення чи послаблення висловлювання значно посилюють його ефективність. І, як результат, відбувається впровадження в психіку людини норм, які визначатимуть її поведінку [1, с. 111–112].

Якщо подивитися довкола, то можна помітити, що на вулицях, на заводах, на мітингах, на зборах, навіть у місцях відпочинку вирує маса людей. Вона може бути рухома чи нерухома, може поглинати окремих людей, а може пропускати їх крізь себе як крізь сито й виштовхувати. Маса імпульсивна, мінлива, легко піддається збудженню, навіюванню, впливу. Здається, що достатньо опинитися разом великій масі, чисельній кількості людей, як усі моральні досягнення індивідів, які складають її, у той самий час розсіюються, а на їх місці залишаються лише найпримітивніші, найгрубіші психічні установки. Серж Московічі, сучасний французький соціальний психолог, з цього приводу зазначає, що, на щастя, є зворотні процеси, коли ми бачимо велику кількість інших людей, які віддають свої життя, ідуть на нечувані жертви за найвеличніші етичні цінності, за справедливість і свободу [4]. Процес масифікації призводить до змішування соціальних груп, стирання їх границь. Маса може виявитися значно більш організованою, коли певні прошарки населення достатньо свідомо збираються з метою проведення якоїсь акції – маніфестації, демонстрації, мітингу. У масі виникають специфічні соціально-психологічні явища, такі як мода, масовий ажіотаж, субкультура тощо.

Відомим дослідником маси, натовпу був знаний французький психолог і соціолог Гюстав Лебон. Аналізуючи епоху, сучасником якої він був, учений зауважував, що вона являє собою один із тих критичних моментів,

коли людська думка готується до зміни. Підґрунтям цієї зміни є два чинники руйнація релігійних, політичних і соціальних вірувань, які дали початок усім елементам цивілізації, і виникнення нових умов існування і якісно нових ідей, що стали результатом сучасних відкриттів у галузі наук і промисловості [3].

У масі є недолік критичного розуму, що зумовлює її значну довірливість. Прибічники теорії “психології мас” стверджують, що в цивілізованому суспільстві маси відроджують ірраціональність (лат. *irrationalis* – несвідомий, нерозумовий). Розум кожного відступає перед пристрастями всіх, він стає безсилим владарювати над ними. Маса думає образами, що народжуються один з одного шляхом асоціацій. Соціальна машина омасовлення людей завжди робить їх, на думку С.Московічі, більш ірраціональними й не дає можливості управляти ними за допомогою розуму навіть тоді, коли наміри тих, хто тримає важелі управління, найблагородніші. Розсіяні в масі індивіди втрачають свої власні інтереси, щоб підкоритися загальним бажанням. Саме тому, підкреслює С.Московічі, без інстинктивного відчуття маси немає великого політичного лідера. С.Московічі зазначає, що немає смислу зводити психологію маси до психології індивідів, які її складають: закони управління масами й окремо взятими людьми різні. Кожен, хто хоче керувати людьми, повинен був би перейнятися ідеєю, що психологія мас відвертається від психології індивідів. Індивіди, узяті окремо, досягають успіху на шляху аналізу чи дослідним шляхом вивчаючи реальність, а маси користуються не менш ефективним засобом – серцем. У підсумку, як зазначає С.Московічі, людина-індивід і людина-маса – це дві різні речі, як надбання в один франк і в мільйон, позаяк індивіда здебільшого переконують, а масі навіюють. Привести масу до дії можуть пристрасть і вірування. Люди в масі ідентифікують себе з тією персоною, яка позбавить їх самотності. Це процес, який перетворює співдружність індивідів у колективного індивіда. Маса думає образами, що народжуються один з одного шляхом асоціацій [4]. Маса нетерпляча у своїй поведінці, вона сліпо довіряє владі, яка, у свою чергу, застосовує маніпулятивні засоби з метою підкорити масу і вплинути на неї.

Прихильники теорії “психології мас” стверджують, що прийоми та засоби маніпулювання застосовуються не тоді, коли потрібно щось нав’язати чи переконати масу. Для початку варто свідомих та розумних індивідів перетворити на несвідому та ірраціональну масу. При цьому технології маніпулювання різнобічні й специфічні залежно від ситуації. Водночас за будь-яких умов мають місце наступні стратегії:

- репрезентативність (керування простором, який об’єднує людей, створює загальний психологічний стан внутрішнього хвилювання, стан причетності до загальної справи, впливає на маси, щоб отримувати бажані ефекти масової свідомості й масової поведінки; форма репрезентатив-

ності простору має відповідати характеру маси: відкриті простори – стадіони, проспекти, площі – підходять відкритим масам, замкнутий простір – палаци, собори, театри – закритим);

- церемоніал (керування часом; простір увічне певний порядок: керівник зверху, маса людей знизу, перший один, але його бачать всі і його ім’я відоме, маса невідома, анонімна; проходження церемоніалу перетворює зібрання людей на гіпнотичну масу, сприяє входженню кожного індивіда до маси; такий порядок збуджує необхідні психічні сили та призводить їх функціонування в унісон; паралельно послаблюється свідомий контроль, критичність і регуляція особистісної поведінки починає здійснюватися переважно з боку несвідомого);
- переконання (керування словом; як тільки маси виявляють достатнє збудження, усе загальна увага спрямовується на вождя, оратора; процес переконання має свої закономірності – зрозумілість, чіткість ствердження означеної позиції та повторення ідей, що призводить до феномену колективного навіювання).

Маса виступає суб’єктом широких політичних, соціокультурних рухів, споживачем витворів масової культури. Масові спільності утворюються на всіх рівнях суспільної ієрархії. Вони вирізняються значним розмаїттям: від стійких до ситуативних, від великих до малих, від контактних до дисперсійних. Якщо пригадати хоч одну значущу подію в житті людства, то виявляється, що жодна з них не обходилася без участі маси. Тобто роль народних мас у розвитку історії цивілізації незаперечна. Науковий аналіз зазначеної проблеми не втрачає своєї актуальності й сьогодні. Психологія мас, сучасні розробки передусім у західній психології спрямовують нас на те, що ірраціональність, розлади інтелектуальної діяльності та інші властивості маси не розглядаються вже як аномальні пороки людства. Більше того, ряд вчених стверджує, що подальше вивчення психологічних особливостей масової поведінки потребує створення нової галузі сучасної психологічної науки, а саме психології мас. Передбачається, що одним із головних завдань цієї галузі повинне бути виявлення методу керівництва, який буде відповідати психологічним особливостям масової поведінки. А це, з одного боку, дозволить навчити керівників, державних діячів, видатних політиків управляти масами, а з другого – сприятиме заміні інтуїтивної психології на психологію наукову.

Габріель Тард, французький соціолог, який розробив теорію масової комунікації, уважав, що комунікація – це вищою мірою соціальний процес [11]. При цьому він стверджував, що кожному типу зв’язку відповідає певний тип соціального співтовариства: традиційній комунікації з уст в уста – натовп, маса людей, сучасній комунікації, яка бере свій початок з газети, – публіка. На його думку, достатньо одного руху пера, щоб привести в дію мільйони

язиків. За словами Г.Тарда, так само, як існує природна історія техніки та праці, існує й природна історія комунікації, яка являє собою дійсну психологію соціальних зв'язків, висловлювань і переконань. Початком усього є розмова – найпростіші серед усіх можливих дій та реакцій між людьми соціальні відносини, з яких випливає більшість наших думок. З часом писемність змінює природу розмови, видозмінює елементарний обмін словами. А з моменту народження преси засоби комунікації набувають значення масових, що призводить до таких головних тенденцій:

- радикально змінюється роль розмови у створенні суспільної думки, преса стає первісною основою формування думок, ідеї й почуття проникають у все більш широкі кола (у діях масової комунікації вказується на два етапи: перший – від преси до груп людей, другий – іде з середини цих груп, де кожен попадає під вплив, навіювання інших; мас-медіа неефективні на рівні окремої людини, вони майже не змінюють ні її думок, ні її установок, однак, проникаючи в первинні групи, вони через особистісні обговорення впливають на індивіда, змінюють його);
- розвиток засобів комунікації завжди відображається на стані натовпу: він по чергову переходить зі стану згуртованого до стану розкиданого (розмова зближує людей, преса віддаляє людей й перетворює в розрізнених читачів, кіно знову збирає людей разом на одному просторі й безпосередньо заражає однаковими думками й почуттями, тобто реальне спілкування між близькими людьми чергується з ідеальним спілкуванням, якому відповідає абстрактне групоутворення);
- поляризація комунікацій у кожному суспільстві (у сучасному суспільстві кожний залишається сам на сам зі своєю газетою, телебаченням, радіо й поодиночки реагує на їх повідомлення і вплив; нерівність між журналістами та публікою призводить до асиметрії впливу – публіка іноді реагує на журналіста, однак сам він діє на неї постійно).

На думку Г.Тарда, комунікація зробила з маси, натовпу публіку. Мас-медіа, долаючи просторові перешкоди, проникають до кожного дому, впливають на кожного окремого індивіда та перетворюють його на члена певної публіки. Не дивлячись на те, що всі індивіди в себе вдома окремо, вони все одно існують разом. Їх об'єднує масова комунікація, розвиток засобів якої замінює натовп природний на штучну масу людей. Публіка, так само як і натовп, піддається маніпулюванню, навіюванню, оскільки кожен, хто сидить дома й читає газету чи дивиться телевізор, переконаний, що у той самий час і момент він поділяє думку, бажання з великою кількістю людей, подібних йому. І різниця між масою (натовпом) та публікою має, найімовірніше, формальний характер: у натовпі присутній фізичний контакт, у публіці існує суто психічний зв'язок. При цьому взаємовплив при фізичному контакті

забезпечується близькістю тіл, звуками голосу, характеристиками погляду, а при психічному контакті взаємовплив забезпечує загальність думок та почуттів, що викликаються формою подачі інформації, її змістом у мас-медіа.

Отже, незалежно від того, чи люди сконцентровані на площі навколо лідера, чи вони перебувають біля екранів телевізорів, слухаючи його, їх психологічний стан однаковий – супротив розуму, підкорення почуттям, відкритість до навіювання. Будучи розсіяні по домівках, люди водночас перебільшених суджень та емоцій так, ніби всі вони разом вийшли на вулицю для масової маніфестації. Різниця лише в тому, що цей стан в одному випадку досягається навіюванням зблизька, а в іншому – навіюванням на відстані завдяки мас-медіа. А ще натовп, маса людей на площі характеризуються більш швидкими реакціями та діями, скоріше заряджаються певними емоціями, спроможні швидше виявляти ентузіазм або паніку в той самий час, як публіка є більш помірною, повільніше вкочається до дій. Такі наслідки зумовлюються та забезпечуються в першому випадку (маса людей на площі) наявністю сенсорного зараження, а в другому (публіка) – інтелектуального зараження, яке існує в абстрактному й водночас у реальному об'єднанні людей.

Публіка є масовим зібранням людей. І тому в ній діють закони маси. Стратегії маніпулятивного впливу (наслідування, зараження, навіювання) в ній практично такі самі, якими користуються для управління масами, натовпом. Засоби масової інформації постійно притягують до себе увагу через сенсації, скандали, перебільшення й викривання. При цьому ідеї стверджуються рішуче, висловлюються безапеляційно, судження повторюються багаторазово. Г.Тард з цього приводу зазначає, що один із найкращих аргументів, а також і найбільш банальних – безперервне повторення одних і тих же ідей, одних і тих же химер (нездійснених, фантастичних мрій). Щодо сили журналіста, то вона базується на доброму знанні публіки, яке, на думку Г.Тарда, є інтуїтивним і водночас ґрунтується на певній інформованості. Тобто журналісти повинні знати, що любить і що зневажає публіка. Саме таким способом журналісти задовольняють колективні й анонімні бажання публіки. Вони потурають схильності публіки до заздрощів і ненависті. Збуджувати великодушність, за Г.Тардом, у публіки недоцільно, позаяк це не викликає ніяких активних дій з її боку. Навпаки, збудження ненависті, гніву захоплює публіку й дає поштовх для її рішучих вчинків [11]. Сучасні публіцисти знають про це і з успіхом використовують ці засоби з метою підкорити собі публіку.

Важливою є та обставина, що люди по-різному реагують на увагу до себе з боку інших та на їх інформацію: одних вона турбує, примушує хвилюватися, відчувати стан дискомфорту, інших, навпаки, увага та інформація збуджує, робить спокійнішими, сприяє припливу енергії. Зафіксовано, що в присутності великої кількості інших людей в індивідів посилюється потовиділення, прискорюється дихання, посилюється напруження м'язів, підвищується тиск крові, прискорюється серцебиття. Іноді багатолюдна аудиторія викликає збудження й сором'язливість, що, у свою чергу, заважає навіть добре засвоєній поведінці, такої як, наприклад, читання. Було також виявлено, що перебування всередині маси, аудиторії інтенсифікує позитивні й негативні реакції, тобто дружлюбно налаштовані люди, коли сидять поруч, відчують ще більшу симпатію в той час, як недружлюбно налаштовані – ще більшу антипатію. Якщо людина в присутності інших дійсно відчуває приплив піднесення й натхнення, то її діяльність покращується. Для прикладу, діяльність артистів, спортсменів, викладачів, лекторів тощо за самою своєю суттю розрахована на присутність великої кількості людей – глядачів, слухачів. Саме тому повні зали, аудиторії, стадіони не тільки служать для них джерелом натхнення, але й надають смислу всій їх активності, бажанню продемонструвати свою майстерність. Інший ефект виникає, коли за напускним спокоєм перед аудиторією того ж лектора чи викладача приховується невпевненість у собі. Показниками невпевненості в собі є, наприклад, виступ лектора “з листа”, відповіді на запитання “зі шпаргалки”, “мовчання” перед телекамерою чи мікрофоном та ін. Результатом цього є погіршення роботи, демонстрація професійної неспроможності (неможливість переконати аудиторію виступом “з листа”), демонстрація страху не перед реальною аудиторією, а лише передбачуваною публікою.

Окремі принципи сучасної пропагандистської діяльності незаслужено ставлять під сумнів психологічні погляди на природу людини як активну, діяльну, творчу особистість. У зв'язку з цим актуальним постає питання про ціну маніпуляції, тобто про ті втрати індивіда (чи великих груп людей), яким маніпулюють. Діапазон наслідків маніпуляції для індивіда достатньо широкий – від втрат тимчасових аж до втрати здоров'я й життя. Уже сам факт, що людьми маніпулюють і використовують їх як засіб для реалізації певної корисної мети, можна вважати втратою. Тим більше, коли їх обманюють, не дають можливості засумніватися, повністю зорієнтуватися в ситуації, примушують повністю або частково змінювати власні інтереси, діяти всупереч особистим інтересам. Однак особистість (або група людей) стає жертвою маніпулювання за умов, коли вона виступає як її співавтор, співучасник. Тільки тоді, коли люди під впливом отриманих сигналів перебувають свої погляди, позицію, думки й розпочинають діяти за новою

програмою, маніпуляція відбулася. Якщо ж людині вдалося захистити себе від маніпулятивного впливу, засумніватися, зберегти власну програму дій, то жертвою в такому разі вона не стала.

Підсумовуючи розгляд проблеми маніпулювання й впливу, варто наголосити на тому, що в кожній людині є право впливати на інших, водночас у кожного індивіда є таке ж саме право не піддаватися чужій маніпуляції, чужому впливу, відвертати й відхиляти їх. Впливаючи на інших, кожна людина виявляє їм свої почуття, емоції, власні потреби, відстоює їх і, отже, свідомо чи несвідомо відстоює значущість власного існування. Разом із тим, усіляка правота індивіда відносна, суб'єктивна, люди можуть розходитися в потребах, поглядах на те, що є корисним для них та інших. У такому разі будь-який вплив вважають несправедливим, позаяк самим намаганням впливати, виходячи з власних потреб, людина замахується на те, що вище неї, – на чужі потреби, інші пріоритети людських справ і чинків. З іншого боку, оскільки кожна людина має право виражати свої потреби, відстоювати свої інтереси, то будь-який вплив має вважатися правомірним. При цьому важливо лише визнати головне: взаємний вплив – це взаємовираз своїх почуттів, настроїв, прагнень, потреб. І за таких умов, тобто з морально-етичних позицій, усі у взаємовпливі однаково мають рацію. Однак тут можна подискутувати про те, що розвиток потреб у тієї чи іншої особи індивідуальний, тобто одні люди мають нерозвинені й незмінні потреби, а інші – розвинені й високі. Отож, розмірковуючи таким чином, можна було б стверджувати, що перші мають менші права впливати на інших, аніж другі. Водночас, тут також може виникнути заперечення з приводу того, хто в кожному конкретному випадку буде визначати ступінь розвитку потреб і перевагу правоти у взаємовпливі [6, с.534]. Переводячи проблему з морально-етичної площини в психологічну, варто підтримати тих дослідників, які вважають правомірним говорити не про те, хто має право впливати, а хто – ні (право мають усі), а про те, наскільки конструктивними й дієвими є способи взаємного впливу й маніпулювання, наскільки вони корисні, ефективні й перспективні для учасників взаємодії, для формування громадської думки, масової свідомості й поведінки.

1. Корнев М.Н., Фомічова В.М. Психологія масової поведінки: Навчальний посібник. – К.: Інститут післядипломної освіти Київського національного університету імені Тараса Шевченка, 2000. – 124 с.
2. Любимый С.В. Современное массовое сознание: динамика и тенденции развития. – К., 1993.
3. Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб.: Макет, 1995. – 316 с.
4. Московичи С. Век толп: Исторический трактат по психологии масс / Пер. с фр. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. – 480 с.
5. Орбан-Лембрик Л.Е. Соціальна психологія: Посібник. – К.: Академвидав, 2003. – 448 с.

6. Орбан-Лембрик Л.Е. Соціальна психологія. Підручник: У 2-х кн. – К.: Либідь, 2004 – Кн. I. Соціальна психологія особистості і спілкування. – 576 с.
7. Орбан-Лембрик Л.Е. Психологія управління: Посібник. – К.: Академвидав, 2003. – 568 с.
8. Орбан-Лембрик Л.Е. Особливості формування громадської думки // Соціальна психологія. – К., 2004. – №2(4). – С.77–89.
9. Пірен М.І. Основи політичної психології: Навчальний посібник – К.: Міленіум, 2003. – 418 с.
10. Социальная психология / Под ред. А.Н.Сухова, А.А.Деркача. – М.: Академия, 2001 – 600 с.
11. Тард Г. Мнение и толпа // Психология толп. – М., 1998. – С.115–126; Тард Г. Социальная логика. – СПб., 1996. – 288 с.
12. Шостром Э. Анти-Карнеги или человек-манипулятор / Пер. с англ. – М., 1994. – 128 с.

The article is devoted to the observing social-psychological peculiarities of manipulating the popular consciousness and behaviour. The author analyses the kinds of manipulations and the indicators influencing the manipulation of individual or popular consciousness. The article also tells about the scope of manipulation's consequences for an individual and a group of them.

Key words: manipulating, individual consciousness, popular consciousness, popular behaviour.

УДК 159.9

ББК 88.411.9

О.Г.Паркулаб

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІ МЕТОДИ ДОСЛІДЖЕННЯ В ПСИХОЛОГІЇ

Стаття присвячена обґрунтуванню використання феноменологічного методу в психології. Зроблено висновок про те, що феноменологічний аналіз є різновидом описових, якісних досліджень, а його мета – виявити базові структури суб'єктивного досвіду, основоположні духовні інтенції та особистісні смисли, які спрямовують поведінку людини.

Ключові слова: екзистенціалізм, буття-у-світі, інтенціональність, феноменологічний аналіз.

Оцінюючи вплив гуманістичних ідей на розвиток психотерапії й теорії особистості, слід сказати, що вони дали поштовх новому погляду на природу людини. Уперше предметом вивчення стає особистість як цілісна й унікальна система, яка являє собою не щось задалегідь визначене, а “відкрити можливість” самоактуалізації. Аналіз досліджень природи людини, зроблений відомими західними психологами, свідчить про те, що всі вони під впливом позитивістської методології, хоча не може залишитися непоміченим існування інших методологічних шляхів її розуміння. Загалом учені вважають, що в історії західної психології домінували дві методологічні парадигми – експериментальна й експірієнтальна.

В експериментальній парадигмі психологічні методи побудовані на зразок природничих наук, тому, застосовуючи їх, людину вивчають як явище фізичне чи біологічне. В експірієнтальній парадигмі, навпаки, застосовуються феноменологічні й екзистенційні методи, які дають можливість вивчати унікальні онтологічні характеристики людини. Прихильники обох методологічних підходів звинувачують одні одних у примітивному розумінні природи людини та епістемології, хоча більшість із них схиляється до думки про неприйнятність застосування природничої науки як моделі для глибинних досліджень людської екзистенції.

Завдання статті полягає в тому, щоб зробити науково-теоретичний аналіз феноменологічних методів дослідження, обґрунтувати їх прикладне значення для екзистенційної психології.

Теоретичні студії в царині феноменології дають можливість констатувати той факт, що, починаючи з минулого століття, концепція феноменології зазнала змін. Її використання в психології (Ф.Брентано-Штумпфом, М.Вертгеймером, В.Келером, К.Коффкою, М.Мерло-Понті, Е.Штраусом) починалося разом із дослідженнями феноменів таких психічних процесів, як відчуття, сприймання, мислення, запам'ятовування, і лише згодом, завдяки зусиллям екзистенційно орієнтованих психотерапевтів (Е.Мінковські, Л.Бінсвангера, К.Ясперса), які почали проводити дослідження за допомогою феноменологічного методу, розповсюдилося на вивчення особистості (А.Джорджі, Р.Мас-Леод, А.Ван-Каам, Е.Спінеллі). Це дало підстави К.С.Холлу і Г.Ліндсею визначити екзистенційну психологію як “емпіричну науку про людське існування, яка використовує метод феноменологічного аналізу” [3, с.259]. Сучасні дослідники вказують на існування різниці між чистою феноменологією Е.Гуссерля як трансцендентною дисципліною і феноменологічним розумінням форм людського існування як емпіричною дисципліною. Однак застосування другої не можливе без знання першої.

Е.Гуссерль у своїй статті “Відродження: проблема й метод” обстоює ідею “відродження” феноменологічного методу в науці. За його переконанням, наука досягла значних успіхів у поясненні того, що відбувається в реальному світі, і це дало їй змогу встановити монополію на розуміння та пояснення явищ навколишнього світу. Але тоді, коли творець науки – людська свідомість – став об'єктом дослідження, виник конфлікт, причина якого полягає в тому, що свідомість людини почали вивчати за допомогою природничо-наукових методів. Дуалістичне міркування, з його розчленуванням на суб'єкт і об'єкт пізнання, створює певні обмеження для традиційної науки. Звідси вчений робить такий висновок: частину об'єктивної дійсності, пов'язану зі свідомістю людини, не можна вивчати за допомогою існуючих методів, бо емпіричні науки про людину не можуть запропонувати нам

того, чого ми потребуємо, бажаючи “відродження”, і тому лише дійсно первинну науку про сутність людської духовності (якщо така існує) можна вважати раціональним помічником на цьому шляху [7]. Фактично, ці ідеї Е.Гуссерля започаткували феноменологічний рух, що пропагує пізнання через власну свідомість, через аналіз змісту свідомості та її процесів.

Прихильники феноменологічної психологічної теорії у своїх подальших наукових працях обґрунтували основну функцію свідомості – *здатність отримувати суть (Eidos) феномену, що міститься у сфері свідомості*. Ця здатність характерна для будь-якої мислячої істоти, і ми використовуємо її в нашому повсякденному житті, коли *відкрито наївно дивимося на світ*. При цьому здатність бачити суть не є загадковою, ніж сприйняття, тому людині немає потреби вправлятися у надсприйняття, щоб його набути [6]. Це, ймовірно, здатність в один момент з’єднувати різні процеси – я відчуваю, я пам’ятаю, я уявляю, я підійшов до одного певного моменту і я здатен усвідомити суть усього змісту в цілому.

Eidos свідомості – це інтенціональність свідомості, що означає її постійну спрямованість “до”, “від” та “навколо”. Завдяки інтенціональності свідомості ми пізнаємо світ через спрямовані дії, а також пізнаємо його суть. Але ці направлені дії, спрямовані на зовнішні об’єкти, постійно є під впливом інших направлених дій, що називаються специфічним соматичним досвідом. Соматична частина таким способом виявляє себе як об’єктивна система, що включає сприйняття [7]. Якщо ми хочемо бути чесними відносно дійсності, нам необхідно навчитися розпізнавати цю систему. Таким чином, кожне переживання відіграє єдину з певного погляду й водночас інтерсуб’єктивну роль.

У цьому зв’язку М.Мерло-Понті обстоює позицію, за якою феноменологія не є об’єктивністю, тому що визнає діяльність суб’єкта в процесі пізнання реальної дійсності. Але вона також не є суб’єктивністю, бо визнає пізнання та інтерсуб’єктивність дійсності [1]. На його думку, ми можемо й повинні взяти до уваги розвиток феноменологічної думки в психології. Найважливішим слід уважати визнання того, що *людина пізнає світ через здатність розмірковувати над власними переживаннями й через людські стосунки*, які відповідають найвищому особистісному рівню “Я-Ти”. Ця характерна особливість, за М.Бубером, відділяє нас від світу об’єктів і допомагає нам сприйняти різні сторони дійсності через органи чуття іншої людини, або через свідомість іншого “Я”, якщо ми вже вдалися до такої характеристики.

На практичному рівні ми можемо (й повинні) вживати таку характеристику, коли нам потрібні реальні знання про автентичні особисті переживання дійсності замість її вимірів та статистичних даних про неї або разом

із ними. Ми також повинні використовувати її, коли потрібно не лише констатувати дію, але ще й усвідомити її мету.

До сказаного слід долучити спостереження Р.Мея, яке віддзеркалює його професійне занепокоєння: “Якщо я є тим терапевтом, який буде здебільшого задумуватися над тим, чому і як виникла проблема, то я зрозумію все, крім найважливішого моменту – існуючої особистості. Дійсно, у мене буде все, крім єдиного справжнього джерела даних, які в мене є, а це – буття людини, особистість, яка зараз виникає, стверджується, “будує світ”, як відзначив би екзистенційний психолог, будучи в одній кімнаті зі мною” [4, с.21]. Звідси ми робимо важливий висновок про те, що *увага психолога-екзистенціаліста спрямована на переживання людського буття*. Від клієнта в екзистенційному аналізі він вимагає збагнути те, що являє собою переживання, і описати його настільки точно, наскільки це дають можливість зробити мовні засоби.

Таке уявлення, на думку дослідників, спричиняє великі труднощі (у плані прийняття) для представників різних наукових шкіл, які наполягають на тому, що пояснення поведінки людини треба шукати в прихованих або невиявлених причинах і смислах. Учені-натуралісти, у свою чергу, намагаються розглядати біологічне мислення та досліджувати організм і світ як цілісну одиницю, символом якої є коло. Вони обстоюють ідею про те, що все у всьому взаємопов’язане, що в межах кола не може бути змін частин без зміни цілого і що ізольовані факти більше не існують. Л.Бінсвангер піддав критиці цю концепцію, визначивши дві найважливіші, на його погляд, переваги екзистенційного дослідження над біологічним: по-перше, воно не повинне мати справи з таким незрозумілим поняттям, як життя, – він працює з такою широко і добре розробленою *структурою існування*, як буття-у-світі й за-межами-світу (Л.Бінсвангер тут має на увазі трансцендентні можливості людини. – *О.П.*); по-друге, воно може дозволити існуванню самому говорити за себе. Іншими словами, феномени, які повинні бути проінтерпретовані, переважно мовні. Ми знаємо, що зміст існування ніде не можна побачити зрозуміліше або точніше, ніж у мові; саме в ній влаштовується й оформляється наш світо-проект, в якому жив або живе мовець, отже, саме там його можна виявити й передати іншим людям.

Однак для екзистенційного аналізу розгляду одного лише “світо-проекту” або “світо-змісту” виявляється недостатньо. Феноменологу необхідно отримати описи від інших людей, оскільки вони забезпечують його великою кількістю даних і збільшують імовірність розгляду різних типів переживань, виявити які – одне із завдань психологічного дослідження. До того ж описи інших людей можуть вказати на “тонкощі” переживань, яким дослідник раніше не надавав значення.

С.Олішевський робить спробу вказати на деякі методичні особливості застосування феноменологічного методу в психології [2, с.55–56]. Він стверджує, що таких особливостей є дві: а) описи збираються від інших людей і б) описи збираються з урахуванням багатоманітності зв'язків життєвого світу особистості. Ми не випадково звернулися до цих досліджень, оскільки метою є підтвердити їх важливість для терапії. Наприклад, Л.Бінсвангер уважав “Випадок Елен Вест” [4, с.361–512] винятково сприятливим для екзистенційного аналізу якраз з тієї причини, що у своє розпорядження він отримав велику кількість спонтанних самоописів, записи сновидінь, щоденники, вірші, листи, автобіографічні нотатки, малюнки. Як зазначає Л.Бінсвангер, такий емпіричний матеріал потрібний терапевтові: по-перше, щоб упевнитися в тому, що насправді має на увазі клієнт під своїми вербальними проявами; по-друге, допомагає зрозуміти форму існування клієнта, виходячи з форм і способів його цілісного буття-у-світі. Л.Бінсвангер пише: “Ми не зупиняємося, подібно біологові й невропатологові, на одиничному факті, одиничному порушенні, симптомі, ми продовжуємо шукати те ціле, усередині якого факт може бути зрозумілий як окремий феномен” [4, с.323].

Досліджуючи методологічний підмурак психотерапії, Л.Бінсвангер зробив такий висновок: “Сьогодні ми повинні визнати той факт, що існує два типи емпіричного наукового знання. Перший – це *дискурсивне індуктивне* знання в розумінні опису, пояснення й контролю природних подій, а другий – це *феноменологічне емпіричне* знання в розумінні методичного, критичного використання або розуміння змісту феномену” [4, с.309]. Відомою є позиція екзистенціалістів, згідно з якою те ж саме феноменологічне емпіричне знання отримуємо незалежно від того, чи маємо справу з літературним змістом художнього твору, зі змістом я-і-світ у тесті Роршаха, чи зі змістом неавтентичного модусу існування. Дискурсивне знання у феноменологічному досвіді розчленовує природні об'єкти на окремі характеристики й якості, а їхнє індуктивне доопрацювання до типів, понять, умовиводів, висновків і теорій замінюється наданням смислу вияву того, що дається лише феноменологічно, тобто не є частиною природи як такої. Але феноменологічний зміст може знайти свій вияв і, виявляючись, розкритися лише в тому разі, коли ми проводимо дослідження за допомогою феноменологічного методу. Не враховуючи цієї обставини, ми тим самим отримуємо не науково обґрунтований і перевірений результат, а просто випадкове побічне уявлення. Тут, як і в будь-якій науці, усе залежить від методу дослідження, у даному разі – від способів і засобів феноменологічного методу дослідження.

Більшість науковців схиляється до думки, що вибір методів дослідження завжди повинен залежати від досліджуваної ситуації [5]. Для того,

щоб допомогти дослідникові визначитися, чи взагалі йому потрібно використовувати феноменологічний метод дослідження людини, існують певні критерії відбору, які охоплюють такі чинники:

Потрібно отримати кількісні дані.	Потрібно отримати якісні дані.
Потрібно проаналізувати кількісні дані.	Ми шукаємо тлумачення значень.
Ми шукаємо детермінованих відповідей.	Ми шукаємо очікуваних відповідей.
Ми цікавимося звичайним, буденним, типовим.	Ми цікавимося чимось незвичайним, неординарним, нетиповим.
Нас задовольняють дані, віддалені від буденного життя.	Ми потребуємо даних, близьких до буденного життя.
Потребуємо опису й пояснення.	Потребуємо опису й розуміння.
Перебуваємо в стосунках “Я-Воно” із суб'єктом дослідження.	Перебуваємо в стосунках “Я-Ти” із суб'єктом дослідження.
Є спостерігачами й маніпуляторами в ситуації наукового дослідження.	Є або можемо стати учасниками чи основними випробуваними в ситуації наукового дослідження.

Як бачимо, основною особливістю феноменологічного методу є те, що він доводить необхідність дослідження людською свідомістю навколишнього світу й наполягає на тому, що форми досвіду повинні бути враховані до того, як можна буде переходити до переконань стосовно незалежної реальності. З цієї метою спершу збирають описи конкретних переживань і досвіду людей, а вже потім досліджують їх за допомогою феноменологічного аналізу. Таким чином, феноменологічні дані є визначенням емпіричного досвіду переживань, а *феноменологічний аналіз означає активний процес перетворення потоку свідомості в певний словесний вираз із певним значенням та формою.*

Зі сказаного вище випливають такі висновки:

1. Екзистенційно-феноменологічний підхід обстоює позицію, згідно з якою вивчення існування людини як буття-у-світі потребує розуміння неприйнятності застосування природничої науки як моделі для глибинних досліджень людської екзистенції. Тому використання феноменологічних методів

стає основним методологічним принципом, метою якого є забезпечення надійного підґрунтя для створення нової психології.

2. Зараз ми можемо вважати, що в нас є певні чітко описані поняття, і ми знаємо про деякі практичні кроки в напрямі застосування цих понять у феноменології, маючи на увазі практичні методи психологічного феноменологічного аналізу. Основним недоліком на даний час слід уважати те, що доволі розвинута теорія й навіть рівень самої методології не підкріплені результатами досліджень, які б їм відповідали.

1. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб.: Ювента, Наука, 2001. – 590 с.
2. Олишевский С.Е. Гуманистическая психология и феноменологический подход // Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии / Под ред. Д.А.Леонтьева, В.Г.Щур. – М.: Смысл, 1997. – С.55–66.
3. Холл К., Линдсей Г. Экзистенциальная психология // Теории личности / Пер. с англ. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – С.257–288.
4. Экзистенциальная психология / Под ред. Р.Мея / Пер. с англ. – М.: Апрель Пресс, ЭКСМО-Пресс, 2001. – 624 с.
5. Deltuva A. Is Phenomenological Psychology a renewal in practical psychological research? // Introduction to the papers at the Invitational Conference on Humanistic Psychology. – 1997. – P.60–62.
6. Jennings J.L. Husserl revisited // American Psychologist. – 1986. – Vol.41. – №11. – P.1231–1240.
7. Husserl E. Renewal: its problem and method // Husserl E. Shorter Works / Ed. by P.McCormic, F.Ellison. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981. – P.326–331.

The article in thesis is dedicated to the grounding usage of phenomenological method in the psychology. It have been found out, that phenomenological analysis is a variety of discretional, qualitative researches, that are aimed on setting basic structures of subjective experience, fundamental spiritual intentions and personal senses, that direct the behavior of the human being.

Key words: existential, being-in-world, intentionality, phenomenological analysis.

ББК 88.37

УДК 159.923

І.М.Ралько

ГЕНЕЗИС ПОГЛЯДІВ НА ПРОБЛЕМУ ОСОБИСТІСНОЇ СВОБОДИ В ПСИХОЛОГІЇ

Стаття присвячена аналізу класичних підходів до проблеми особистості в психології. Розглядається феномен особистісної свободи та динаміка поглядів на проблему внутрішньої свободи людини.

Ключові слова: свобода, особистість, творчість, самоактуалізація, духовність.

Актуальність проблеми особистісної свободи є очевидною. Людство завжди цікавили такі поняття, як особистість, свобода вибору, самовдосконалення, духовність, творчість і т.д. Аналіз класичних підходів та теорій особистості показує, що проблема свободи нерозривно пов'язана з розвитком людини. Свобода відіграє важливу роль у становленні особистості та наближенні до нормального функціонування індивіда в суспільстві.

Метою статті є аналіз динаміки проблеми особистісної свободи в таких напрямках психології, як психоаналіз, індивідуальна, гуманістична та екзистенціальна психологія.

Завдання – проаналізувати класичні підходи до проблеми особистості та висвітлити динаміку поглядів на проблему свободи особистості.

Розглядаючи проблему свободи, можна помітити, що вона пронизує практично кожну теорію особистості. Так, у психоаналізі З.Фрейда свобода виявлялася в посиленні “его” людини, його незалежності від надмірно суворого відношення з боку “супер-его” й підвищення його здатності до розгляду матеріалу, який був раніше витіснений або прихований в “ід”. Тобто “ід” визначалось як вихідна позиція для інших виявів особистості. Воно є біологічним і містить у собі джерело енергії для всіх інстанцій у структурі особистості, а тому є вихідною структурою психіки. Тут містяться найпримітивніші бажання й думки, які впливають на поведінку людини за відсутності самоконтролю свідомості. “Его” – це структурний компонент психіки, який є в контакті з реальністю зовнішнього світу. Воно розвивається з “ід” в міру того, як дитина усвідомлює свою власну індивідуальність. Його завдання полягає в забезпеченні життєдіяльності особистості, безпеки й здорової психіки. Основна властивість “его” – це контроль за довільними рухами несвідомого й самозбереження людини в реальному світі. Воно відповідає за прийняття рішень відносно аналізу, адаптації або зміни реальностей життя, щоб зробити їх більш безпечними та комфортними; регулює рівень напруження, який створюється внутрішніми чи зовнішніми подразниками, а це призводить до стану задоволення. Тому “его” прагне задоволення й намагається обминати або зменшити страждання. Але щоб виконати цю функцію, воно, у свою чергу, повинне контролювати чи моделювати потяги, які виходять з “ід” для того, щоб індивід міг дотриматися реалістичного підходу до життя.

“Супер-его” служить суддею або цензором вчинків і думок “его”. Це сховище моральних норм, стандартів поведінки й заборон для особистості, сформованих у процесі соціалізації. З.Фрейд розділив “Супер-его” на дві підсистеми: совість та его-ідеал. Совість формується під впливом батьківських повчань, включає здатність до критичної самооцінки, наявність моральних заборон і відчуття вини в дитини за невиконання певних обов'язків. Его-ідеал формується під впливом похвали й призводить до встановлення для

себе високих стандартів. “Супер-его” вважається повністю сформованим, коли батьківський контроль замінюється самоконтролем. Проте цей самоконтроль не відповідає принципам реальності, а ймовірніше є ідеальним, так як “Супер-его” намагається привести до досконалості всі думки та вчинки людини, тобто намагається переконати “его” в першості ідеалістичної мети щодо реалістичної [10, с.116]. “Супер-его”, на думку З.Фрейда, не є вихідним елементом особистості, навпаки, його треба напрацьовувати в процесі життя. Оскільки “ід” є біологічним началом, а “его” та “Супер-его” виростають саме з нього, то про вільну природу людини в психоаналізі і не йшлося. Єдине розуміння свободи полягало у звільненні “его” від моральних стереотипів суспільства, а його функцією було врівноваження двох ворожих сил “ід” та “Супер-его”. Отже, задача психоаналізу, за З.Фрейдом, полягала у звільненні “его” з-під влади “Супер-его”, виведенні його в автономний режим роботи із самоаналізу та самоконтролю за виявами поведінки індивіда.

Поняття свободи особистості у вченні К.Юнга розглядається як звільнення та робота з архетипами, які містяться в колективному несвідомому. Колективне несвідоме, за К.Юнгом, є результатом загального для всіх людей досвіду і включає в себе матеріал наших долюдських і тваринних предків. Це джерело цінних ідей та досвіду. Архетип – це схильність відповідати світу певними способами. Кожна з головних рис особистості є архетипом. Ці структури включають его, персону, аніму (у чоловіків) та анімуса (у жінок), а також самість. Его є центром свідомості й одним з основних архетипів особистості, що забезпечує відчуття постійності та цілісності. Персона є виявом того, що ми пропонуємо світові. Це певні соціальні ролі, які ми відіграємо в суспільстві, певні маски, які одягаємо в спілкуванні з іншими. Домінуюча персона може подавити людину, і ті люди, які ідентифікуються з персоною, бачать себе лише в рамках окремої соціальної ролі, а це несвобода. Тінь – це архетипна форма, яка складається з матеріалу, витісненого зі свідомості. Вона містить у собі всі негативні тенденції, які людина хоче відкинути, включаючи тваринні інстинкти, а також позитивні та негативні риси. За К.Юнгом, кожна частинка тіні являє собою частину нас самих. І поки ми зберігаємо цей безсвідомий матеріал, ми самі себе обмежуємо. У міру того, як тінь стає все більш усвідомлюваною, ми отримуємо назад подавлені частини самого себе. Тінь є джерелом творчої енергії, її коріння міститься в колективному несвідомому, а це може призвести до відкриття цінного безсвідомого матеріалу. Аніма – це образ жінки в чоловікові, анімус – образ чоловіка в жінці. Правильний розподіл чоловічої та жіночої енергії є причиною нормального функціонування особистості в суспільстві. Цей архетип є джерелом створення образів, а тому дає доступ до творчості [7, с.91–97]. Самість являє собою серцевину особистості, довкола якої об’єднані та орга-

нізовані всі інші елементи. Коли досягнута інтеграція всіх аспектів душі, людина відчуває єдність, гармонію й цілісність. Таким чином, розвиток самості – це основна мета життя людини. К.Юнг уважав, що релігія є великою силою, яка сприяє устремлінню людини до цілісності та повноти. У той же час гармонізація всіх частин душі – складний процес. Істинної врівноваженості всіх структур досягнути неможливо, принаймні не досягнувши середнього віку. Більше того, архетип самості не реалізується доти, доки не відбудеться інтеграція й гармонія всіх аспектів душі – свідомих і несвідомих. А тому досягнення зрілого “я” потребує постійності, наполегливості, інтелекту й великого життєвого досвіду [10, с.202].

Отже, говорячи про свободу в ракурсі аналітичної психології К.Юнга, можемо побачити, що суть здорового функціонування особистості полягає в тому, щоб пізнати й навчитися керувати архетипами власної підсвідомості, що призводить до підпорядкування їх “я” людині, а тому розкриття й використання їх потужного потенціалу для розвитку власної особистості, досягнення цілісності та гармонії. Головною метою життя людини К.Юнг уважав розвиток і розкриття власної самості, що і є суттю людини. Досягнення гармонізації особистості і є передумовою цього процесу. К.Юнг показував залежність гармонійного психологічного розвитку людини від релігії. Наводив приклади великих духовних вчителів Христа, Будди, Магомета як символів самості, яка повністю функціонує, тобто є звільненою.

В індивідуальній психології А.Адлера поняття свободи пов’язується з концепцією творчого “я” людини, навіть більше того, воно є втіленням свободи в системі А.Адлера. Відкидаючи концепцію психічного детермінізму, він доводив, що особистість кожного індивіда є його власним творінням. Творча сила людини зрештою відіграє життєво важливу роль у створенні фіктивної мети, яка визначає, і її результату – стиль життя. Фіктивною метою А.Адлер називав особисті судження про теперішні й майбутні події, які регулюють поведінку людини. Тобто це кредо людини, яке визначає її мотивацію. Кожна людина наділена творчою силою, яка забезпечує можливість розпоряджатися своїм життям – вільна, усвідомлена активність є рисою людини, яка визначає. Вона робить кожну людину архітектором власного життя. Однак ідея повної свободи в індивідуальній психології має певні обмеження. Вони викликані тим, що на стиль життя певною мірою впливає фіктивна життєва мета, яка бере свій початок з раннього дитячого досвіду, проте вона не є продуктом об’єднаних факторів, в її створенні беруть участь творчі сили індивіда, які зростають у процесі розвитку [10, с.166].

Отже, А.Адлер уперше в психології відкрито заговорив про свободу людини, виявом якої є творча сила “я”. Акцентуючи на творчій природі та свободі людини, він став попередником сучасної гуманістичної психології.

Аналізуючи наступні класичні підходи до психології особистості, можемо побачити, що яскраво поняття свободи виявляється в гуманістичній психології Е.Фромма. Він протиставляв свободу самотності, ізоляції та відчуженості, які характерні кожній людині в бурхливому потоці історії. Е.Фромм був упевнений у тому, що для кожного історичного періоду характерний прогресивний розвиток індивідуальності в міру того, як люди боролися за досягнення іншого рівня особистісної свободи в розвитку всіх своїх потенційних можливостей. Проте значна міра автономії та свободи вибору зменшувала рівень почуття безпеки й особистісної значущості. Е.Фромм говорив, що свобода від жорстких соціальних, політичних, економічних та релігійних умов вимагає компенсації у вигляді почуття безпеки та відчуття приналежності до соціуму. Він уважав, що якраз прірва між свободою й безпекою стала причиною складності людського існування. Люди прагнуть свободи вибору, права керувати власним життям і водночас їм необхідно відчувати себе об'єднаними і взаємозв'язаними. Єдиним конструктивним виходом із цієї ситуації Е.Фромм називав досвід позитивної свободи. Позитивною свободою він визначав вид свободи, при якій людина відчуває себе частиною світу і в той же час не залежить від нього. Досягнення позитивної свободи потребує від людей спонтанної активності в житті, а любов і праця – це ключові компоненти, за допомогою яких відбувається розвиток цієї свободи. Саме завдяки їм люди об'єднуються з іншими, не жертвуючи при цьому відчуттям власної індивідуальності чи цілісності.

Е.Фромм уважав, що в природі людини закладені унікальні екзистенціальні потреби, які не мають нічого спільного з соціальними та агресивними інстинктами. Він стверджував, що конфлікт між прагненнями до свободи та прагненнями до безпеки являє собою найбільш потужну мотиваційну силу в житті людини. І ця дихотомія – свобода – безпека, зумовлена екзистенціальними потребами людини, які лежать в основі позитивної свободи [10, с.250]. Так, потреба у встановленні зв'язків допомагає людині розвинути жертвність, реалізувати свою потребу в турботі, тим самим відчувши відповідальність за когось, а отже й свободу, так як свобода і відповідальність – це два боки однієї медалі. Потреба в подоланні своєї пасивної тваринної природи для того, щоб стати творчими інженерами свого життя, допомагає людині розкрити свій творчий потенціал, піднятися над випадковістю й пасивністю власного існування й цим досягнути відчуття свободи й власної значущості. Потреба в корінні полягає в необхідності відчувати себе частиною світу. Протягом усього життя людина відчуває потребу в стабільності, основі, корінні, яка є схожою до почуття безпеки, а це важливо для самостійної особистості у вируючому плінні життя. І навпаки, якщо людина не може розірвати симбіотичні зв'язки зі своїми батьками, домівкою чи

суспільством, то вона й не зможе відчувати свою особистісну цілісність і свободу. Потреба в ідентичності пояснює прагнення людини бути самою собою, а тому відчувати свою несхожість з іншими й усвідомити, хто вона є насправді. Це – прагнення людини бути керманічем свого життя, а не виконувати чужі вказівки. Поняття конформності тут виступає як перешкода для переживання власної ідентичності та свободи. Потреба в системі поглядів та відданості допомагає людині знайти систему орієнтації, переконань, які є критеріями для пояснення складності світу, без чого вона постійно була у безвихідній ситуації, а отже, не здатна діяти цілеспрямовано. Об'єкт відданості чомусь або комусь (вищій меті або Богу) необхідний для людини, так як у ньому міститься смисл її життя. І таке присвячення дає можливість подолати ізоляцію існування та наділити життя смислом, тобто вільно обрати того, кому присвячена діяльність. І в цьому теж свобода [8, 10, 7, 9].

Отже, можна побачити, що позитивна свобода, за Е.Фроммом, вимагає від людини розвитку та вдосконалення своєї особистості, розкриття в собі таких якостей, як жертвність, творчість, любов, чесність, служіння, які, у свою чергу, уже відносяться до сфери духовності, які не є нічим зумовлені зовні й містяться в ядрі особистості від народження, активізація яких призводить до відчуття позитивної свободи.

Саме про якості та риси особистості вів мову Г.Олпорт у своїй диспозиційній теорії особистості. Описуючи характеристики рис особистості, він вивів типи індивідуальних диспозицій, за допомогою яких людина відчуває свою несхожість з іншими. Вони лежать в основі мотивації людини й визначають її поведінку. І саме свобода вибору людини дає можливість особистісного росту. Особистісне зростання Г.Олпорт розглядав як активний процес становлення, в якому індивід бере на себе відповідальність за планування свого життя. Процес досягнення свободи, за Г.Олпортом, дуже тяжкий, так як учинки людини визначаються вкоріненими рисами, є потужними регуляторами як вибору ситуації, так і реакції на неї. А тому вчений говорив про позитивну, творчу характеристику людської природи, що прагне до росту, яку назвав пропріумом. Він уважав, що пропріум охоплює всі аспекти особистості, які сприяють відчуттю внутрішньої єдності. Пропріум – це якість, яка є найбільш центральною й важливою, це частина суб'єктивного досвіду. Г.Олпорт уважав її певною силою, яка об'єднує й організовує, призначення якої – формування унікальності людського життя [10, 7]. Пропріум – це те, що К.Юнг називав самістю, і те, що в сучасній психологічній науці звучить як “сутність особистості”. І саме вона забезпечує людині свободу, прагнення до досконалості та особистісний ріст.

Концепція самоактуалізації або прагнення людини до самовдосконалення лягла в основу гуманістичної психології А.Маслоу. На його думку,

людина є вільною й водночас відповідальною за своє життя. Ця особистісна свобода особливо яскраво виявляється в тому, що людина сама вирішує міру свого потенціалу й шляхи його актуалізації. З погляду А.Маслоу, людина отримує й більшу свободу, чим вище піднялася по ієрархії потреб, тим самим формуючи свою особистість. Чим вище є людина в піраміді потреб, тим вільнішою вона стає від дефіцитарної мотивації і, відповідно, більш вільною у творенні своєї долі [1, 10]. Отже, можна сказати, що людина, яка самоактуалізується, стоїть на шляху досягнення особистісної свободи. А її характеристики, які наводить А.Маслоу, можна використати для виведення механізмів досягнення особистісної свободи.

К.Роджерс теж говорить про особистісне зростання. Спостерігаючи за групами своїх клієнтів, які прагнули до самовдосконалення, він прийшов до висновку, що саме свобода вибору людини визначає її подальші розвиток та напрям. А тому він не сумнівався в тому, що людина відіграє важливу активну роль у формуванні свого життя. У теорії К.Роджерса свобода розглядалася як складова частина тенденції актуалізації. Тут характерним є внутрішній контроль та автономна поведінка. Тобто чим активніше може діяти тенденція до актуалізації, тим більша ймовірність подолання стереотипів, закладених у дитинстві, більше усвідомлюваності та відкритості у внутрішніх переживаннях, а тому більше свободи у формуванні себе та свого життя. Тенденція актуалізації максимально ефективна в людей, які повноцінно функціонують, яким властиві практика свободи та екзистенціальний спосіб життя. Саме в них людська свобода досягає свого піку: ці люди знають, що вони вільні, уважають себе першоджерелом цієї свободи й живуть нею кожен момент свого життя [10, с.552].

Якщо А.Маслоу та К.Роджерс говорили про поняття самоактуалізації, то В.Франкл вивів у психологічній науці поняття самотрансценденції, тобто виходу за межі власної особистості. Він розвиває ідею свободи далі. Якщо раніше свобода полягала у виборі шляху інтеграції особистісних якостей, то В.Франкл ставить її на рівень духовності особистості. Наголошує, що проблема внутрішньої свободи людини лежить на межі психології та теології, тобто самоактуалізація, досконала особистість – це не межа розвитку людини, а лише передумова розкриття сутності, звільнення свого внутрішнього ядра, яке і є духовним у людини. “Духовне – це вільне в людині” [5, с.112].

Відповідальність людини – це відповідальність перед неповторністю та унікальністю кожного людського існування – існування, відповідального перед своєю кінечністю. Смерть робить життя більш осмисленим. Доля людини, як і смерть, є частиною її життя, і людина не може вийти за межі своєї конкретної та унікальної долі. Саме доля наділяє життя смислом. Саме в межах власної долі кожна людина є незамінною та неповторною. Свобода

без долі є неможливою. Вона може означати лише свободу відносно власної долі. Кожна людина є вільною, але оточеною різними взаємозв'язками, а вони, у свою чергу, можуть бути точками зазіхань на свободу людини. Свобода передбачає прив'язаність, але не передбачає залежності. Людина – це істота, яка кожного разу звільняється від того, чим визначається, тобто істота, яка трансцендентує всі визначення біологічного, соціального та психологічного, долаючи та змінюючи їх, і в той же час продовжує їм підпорядковуватися. Людське буття – це відповідальне буття, тому що воно вільне. Людина сама вирішує, “чим” їй стати. Їй не втекти від власного вибору та прийняття рішення. Сумніватися у своїй свободі може лише психічно хвора людина. Проте невротичний фаталізм – це прихована свобода волі. Людина закриває собі шлях до того, “чим” могла би стати.

Згідно з В.Франклом, свободі людини протистоїть лише доля, проте вони нерозривно взаємопов'язані, і людська свобода може розкриватися лише в ній і лише завдяки їй [4, с.75–80]. Отже, людина сама обирає шлях своєї реалізації. І лише у своєму творінні вона набуває незабутності, тобто вічності, тобто виходу за межі своєї скінченності, а отже в трансценденцію Духа, який і є Свободою.

Розглядаючи екзистенціальний напрям психології, можна помітити, що тут важливе місце посідають питання буття, любові, свободи, творчості. Роло Мей уважав, що свобода – це основний принцип, обов'язкова умова особистості. Володіння здатністю до творчості – свобода – є вихідною передумовою людського буття. Свобода, якою володіє людина – це якісна характеристика її буття взагалі. Чим більше психічно здоровою стає людина, тим вища її здатність конструктивно будувати своє життя і тим краще вона здатна розпоряджатися наявним у неї потенціалом свободи [2, с.48–50]. Р.Мей наголошував, що існування є першоосновою щодо сутності. Існування означає буття й становлення, сутність являє собою матерію. Існування – це динамічний процес, сутність – це результат. Існування пов'язане з ростом і змінами, сутність – це статичність і вичерпаність. На думку вченого, сутність людини складається із здатності постійно вибирати й змінюватися згідно з цим вибором. Кожен сам відповідає за те, що він є і чим він стає. Отже, людина є не що інше, як те, що вона сама із себе робить. Відмова від відповідальності за своє життя є теж вибором, але відповідальності за своє “Я” нам не уникнути, як не уникнути самого себе. Р.Мей говорив про важливість життєвого досвіду на шляху духовного зростання та пошуку істини. Ми не зможемо цього досягнути теоретично й лише завдяки життєвим ситуаціям набуваємо певних особистісних рис, збільшуючи цим свій потенціал свободи. Він зазначав, що свободі завжди притаманна тривога – “запаморочення від свободи”. Рости й переглядати свої цінності означає відчувати нормальну

тривогу. Будь-який особистісний ріст супроводжується переглядом цінностей, а це дає відчуття нормальної тривоги. Така тривога притаманна моменту осяяння, ейфорії, що супроводжується трепетом перед перспективою змін, які при цьому відкриваються. Р.Мей говорив про свободу, як про готовність до змін – вибір між кількома можливостями. Він виділяв свободу дії (екзистенціальну) і свободу буття (свободу робити щось, свободу дії згідно зі своїм вибором). Однак екзистенціальна свобода може обмежувати сутнісну свободу. Ми лише тоді можемо отримати сутнісну свободу, коли наше щоденне існування зустрічає перепони. Сутнісна свобода – це внутрішня свобода особистості. Доля, за Р.Меем, – це будова Всесвіту, що виявляє себе в кожному з нас. Кінцевим результатом долі є смерть, але при більш детальному розгляді наша доля включає в себе й певні біологічні здібності, такі як інтелект, фізична сила, будова тіла. Різноманітні психологічні й культурні фактори теж роблять свій внесок у формуванні долі. Доля – це те, до чого ми рухаємося, наша кінцева мета. У межах долі ми маємо право на вибір, і це дає нам можливість протистояти своїй долі й змінювати її. Життя завжди вносить свої корективи, створюючи оптимальні шляхи для реалізації потенціалу особистості, даючи людині нагоду яскраво виявити свої найкращі риси й допрацювати недоліки. Р.Мей уважав, що поняття долі й свободи є взаємодоповнючими, вони не можуть існувати одне без другого. Свобода без долі – це розпушеність, уседозволеність, яка веде до анархії, несе в собі повне знищення свободи. Доля й свобода взаємно породжуються. Кидаючи виклик долі, ми отримуємо свободу, прагнучи свободи, ми проходимо шлях через певний простір, обмежений долею [3, 1].

Розглянувши класичні підходи до проблеми особистості, можна помітити динаміку поглядів на поняття особистісної свободи. Так, свобода відносно біологічного вродженого несвідомого розглядалася З.Фрейдом та К.Юнгом. Свобода як умова творення особистості звучала в концепціях А.Адлера, Е.Фромма, Г.Олпорта, А.Маслоу, К.Роджерса. Свобода як форма духовності розкрилася в працях В.Франкла та Р.Мея. Таким чином, теорії особистості, взаємодоповнюючись, поступово знімали пласти знань із розуміння проблеми внутрішньої свободи особистості. Якщо спершу вона виступала як категорія несвідомого, тобто біологічна, далі соціальна, особистісна, то зараз свобода вийшла на рівень духовного в людині.

Подальші розробки проблеми особистісної свободи дають можливість увійти у сферу духовності людини, навчитися працювати з цими категоріями, вивести механізми досягнення внутрішньої свободи й побачити, що свобода – це лише процес, який допомагає розкрити людині свою духовну сутність.

1. Маслоу А.Г. Новые рубежи человеческой природы. – М.: Смысл, 1999. – 428 с.
2. Мей Р. Искусство психологического консультирования. – М.: Апрель Пресс, ЭКСМО-Пресс, 2002. – 256 с.
3. Ралько І.М. Проблема особистості в гуманістичній психології // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Плай, 2005. – Вип.10. – Ч.1. – С.151–157.
4. Франкл В. Психотерапия на практике. – СПб., 2001. – 256 с.
5. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
6. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. Страх. Тотем и табу. – Мн.: ООО “Попурри”, 1999. – 496 с.
7. Фрейджер Р., Фейдимен Д. Личность. Теории, упражнения, эксперименты. – СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2004. – 608 с.
8. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – М.: ООО “Издательство АСТ”, 2004. – 571 с.
9. Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – 430 с.
10. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории Личности. – СПб.: Питер, 1999. – 608 с.
11. Юнг К.Г. Бог и бессознательное. – М.: Олимп, ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1998. – 480 с.

The article deals with the analysis of the classical approaches to the problem of personality in psychology. The phenomenon of individual freedom and the dynamics of views at the problem of internal freedom of a person are investigated in this work.

Key words: personality, individual freedom, creative, spiritual.

УДК 159.9.072.52

ББК 88.53

В.М.Білозор

ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ СМИСЛОВОЇ РЕАЛЬНОСТІ

У статті розглядаються педагогічні та психологічні аспекти дослідження смислової реальності в контексті історії розвитку психологічної науки, наукової критики психології, модерної смислової теорії свідомості та соціального конструктивізму.

Ключові слова: смисл, смислова реальність, пізнання.

Природничі науки у своїх пояснювальних схемах об'єктивної дійсності, як правило, використовують ідеальні об'єкти, такі як абсолютно чорне тіло, абсолютний вакуум, ідеальний маятник. Натомість психологія до сьогодні не змогла знайти таких об'єктів, які б мали пояснювальний потенціал і самі не вимагали при цьому пояснення. Аналізуючи стан психології як науки, В.Алахвердов [2] указує на “теоретичний туман”, “сюрреалістичну дотепність термінології”, а А.Агафонов [1, с.12] – на “інфляцію раціональності” в її побудові. Вирішити проблему могла би побудова загальнопсихологічної теорії, але для неї не знаходиться саме ідеального об'єкту, який би задовольняв

науку у своєму узагальненому предметному визначенні й мав би великий пояснювальний потенціал. Предметним визначенням психології вже побували рефлекс, свідомість, поведінка, пристрасть, когніція. Усі вони вели до створення локальних психологій, які не вичерпували пояснювальним потенціалом усієї феноменології психічного, багато що пояснювали в ситуаціях, окремих процесах і шкодили в розумінні сутності цілого, а цим цілим була й є людина, яка пізнає саму себе. У ролі ідеального об'єкта психології надалі розглядається смисл. Реальність смислу в тих чи інших локальних контекстах виявляли у своїх дослідженнях: Л.С.Виготський, О.М.Леонтьєв, О.Г.Асмолов, Б.С.Братусь, О.К.Тихомиров, Ф.Е.Василюк, Б.В.Зейгарнік, Е.Е.Насіновська; у контексті психотерапевтичних практик: В.Франкл, Р.Мей, Ю.Джэндлін, Дж.Бюдженталь, А.Ленгле, Б.С.Братусь, Д.О.Леонтьєв; методологію дослідження смислу розробляли Г.П.Щедровицький, В.Ф.Петренко, О.О.Кронік, Д.О.Леонтьєв; смисл як самостійний об'єкт загальнопсихологічної теорії розглядає А.Ю.Агафонов.

У широкому розумінні слова смисл, як зазначає С.Кримський, є мірою залучення людини до певних явищ, подій, ситуацій [8, с.6]. Звідси, в смислі міститься головне завдання педагогічної практики, її процесу й результату – залучити нового члена суспільства до культурних надбань, знань, технік, вирішення проблем тощо. Тому ми будемо розглядати смисл у предметному психолого-педагогічному єднанні. Предметність педагогічної практики задається її смислом, психологія досліджує його детермінанти.

Проблема смислу відома в науці давно. Вона виникла в логіці, була перенесена в лінгвістику, звідти в семантику, стала проблемою гносеології, виступаючи як “неіснуюча сутність” [7, с.22]. Теорію смислу утворює у філософії серія парадоксів. Початком “походу на смисл” назвав Ж.Дельоз парадокс Фреге. “Смисл завжди передбачається, як тільки я починаю говорити. Без такого припущення я не міг би почати мову. Іншими словами, говорячи щось, я в той же час ніколи не проговорюю смислу того, про що мова йде. Але, з іншого боку, я завжди можу зробити смисл того, про що говорю, об'єктом наступного речення, смисл якого я, у свою чергу, при цьому теж не проговорюю. Такий регрес свідчить як про повне безсилля щось говорити, так і про всесилля мови, а саме про мою нездатність висловити смисл того, що я кажу, тобто, висловити в той самий час щось і його смисл... Нескінченне розмноження вербальних сутностей і є парадокс Фреге” [7, с.49]. Людина весь час повинна пояснювати сказане, означене, розкриваючи його смисл, а потім ще смисл сказаного, і так до нескінченності. У реальному житті людина якимось чином “схоплює думку”, смисл сказаного, і необхідність “розмноження вербальних сутностей” відпадає. Так цей парадокс потрапляє в психологію, але тепер, у термінах Агафопова, як аномалія

пізнання. Ми одночасно сприймаємо інформацію безпосередньо (в її значенні) і якимсь чином, одночасно, сприймаємо смисл сказаного так, як його розуміє той, хто його проговорює, хоча він нас про це ще не повідомив. Тут ще немає великого парадокса, адже часто люди справді не розуміють смисл сказаного і просять його пояснити. Ситуація змінюється в намаганні людини зрозуміти саму себе, в актах самопізнання, у рефлексії. “Я думаю”, “я думаю, про що я думаю”, “я думаю, що думаю, про що я думаю”. Суб'єктивна й об'єктивна реальності самопізнання одночасно виявляються в таких актах єдиною реальністю, і вона може розширюватись до нескінченності.

Спробуємо побачити наслідки цього парадокса і в іншій сфері. Ж.Піаже розповідає історію про маленьку дитину, яку запитали, чи можна сонце назвати якимось інакше, не “сонцем”. “Ні”, – відповів малюк. “Чому?” – запитали дитину. Запитання його спантеличило. Потім він показав на сонце і відповів: “Ну, ось же воно, подивіться”. Це приклад, коли означена словом наочність устанавлює єдиний зв'язок між предметом і словом. Саме в цьому смислі дитина й розуміє, що таке сонце. Але цій дитині доведеться вчитись у школі, і їй стане відомо, що сонце – найближча до нас зоря, джерело енергії для життя, термоядерний реактор і так далі, усе нові й нові смисли, в яких буде розумітись значення слова. У кожному предметі Всесвіту нескінченність пізнання (у цьому велика проблема перевтомлення дітей у сучасній школі). Але наше життя скінченне, а у світі є й інші предмети. Що регулює наше пізнання? Знову це може бути смисл – смисл того, щоб знаходити й означати нові смисли. Ще один парадокс, один смисл закриває від нас інший. Але як вирішити, який зі смислів справді смисл? Чи вирішує це людина сама, свідомо (саме фільтром для смислів виступає особистість у концепції В.В.Налімова [11]), чи якийсь інший механізм робить це за неї – механізм “зіставлення” інформації (далі будемо називати її текстом) тої, що має смисл, і тої, що не має його? Агафонов [1] таку ситуацію розуміє так: смислами оперує свідомість, родовою функцією якої є розуміння. Розуміння невідворотне, нерозуміння неможливе. Смислу не можна позбутись, він залишається в пам'яті, пам'ять зафіксує й зберігає смисл. Нерозуміння, тобто “несприйняття” смислу, тільки здається таким, а бачення його як нерозуміння є результатом акту розуміння нерозуміння. У доказ того, що такий акт існує, автор наводить отримані в експериментах результати – ефект презумпції існування смислу (в експериментах дослідники надавали різноманітним ситуаціям навмисної абсурдності, але досліджувані все одно вважали ситуацію осмисленою) й ефект негативного вибору, відкритий Алахвердовим у серії експериментів із пам'яттю, коли об'єкти, що не запам'ятовувались у пропонованому ряді, не запам'ятовувались і в інших рядах стимулів. Тобто вони є у свідомості, але не усвідомлені. Ці важливі результати серйозно

впливають на розуміння теорії навчання. Потік інформації (знання) не закріплюється в пам'яті як матеріал (текст), а тільки як смисл при його отриманні.

Л.С.Виготський [6] у своїй останній праці "Мислення й мовлення" підійшов до теми смислу, розвиваючи теорію розвитку дитячої мови. Уважається цілком незаперечним те, що значення слів дитина засвоює, повторюючи їх за дорослими, вони й коректують процес пов'язування предмета, явища та слова, яким воно означене в мові людей. Але, на певному етапі розвитку, цей феномен першим описав Ж.Піаже, як "еґоцентричну мову"; мова будується не за цим правилом. Дитина починала розмовляти "для себе", аутично, мова ні на кого не направлена або адресується дорослим, але без усякого намагання спілкуватися, тобто отримувати відповіді. Дорослі розуміють цю мову, але часто дивуються, як дитина отримала такі незвичайні для їх розуміння слова, несподівані їх комбінації. Піаже відзначав, що через деякий час "еґоцентрична мова" зникає й дитина знову користується мовою як соціальною дією, спілкуванням. Але як же пояснити це явище, що воно значить для розвитку дитини? Виготський доводив, що "еґоцентрична мова" – це початок "внутрішньої мови", яка відома дорослим під час обдумування "про себе" і часто супроводжує різного роду рефлексії. Л.С.Виготський звернув увагу на відмінності цієї мови від "зовнішньої" в контексті диференціації смислу й значення, скориставшись визначенням цієї відмінності, зробленим філософом Ф.Поляном. Смисл у того був визначений як сукупність усіх психологічних фактів, що виникають у свідомості завдяки слову. Слово вбирає в себе з контексту, в який воно вплетене, інтелектуальні та афективні змісти й починає значити більше і менше, ніж складає його значення ізольовано, поза контекстом. Потенціально слово може існувати без смислу, а смисл – без слова. Таким чином, смисл, у розумінні Виготського, наповнюється змістом внутрішніх психічних явищ, виділяється в самостійну сутність у процесі розвитку внутрішньої мови, а його домінування над значенням представлено у внутрішній мові "в абсолютній формі".

У феномені "еґоцентричної мови" (як етап "внутрішньої мови" вголос) Виготський відзначає редуccionізм, функціональне розходження між синтаксисом усної та "еґоцентричної мови", який наростає "до повного усунення синтаксису усної мови", яка дедалі більше виявляє тенденцію до скорочення та згущення.

У своїх дослідженнях Виготський виявив три особливості семантики внутрішньої мови. Перша – перевага смислу слова над його значенням. Саме дія смислу призводить до двох інших особливостей семантики "внутрішньої мови" – аґлютинації в об'єднанні слів, в їх злитті й комбінуванні та в об'єднанні й комбінаціях уже самих смислів. "Слово вбирає в себе смисл попередніх та наступних слів, розширює майже до нескінченності рамки

свого значення. У внутрішньому мовленні слово виявляється більш завантаженим смислом, ніж у зовнішньому" [6, с.302]. Саме смисли, якими навантажена "внутрішня мова", регулюють "нескінченність" зовнішньої мови самого суб'єкта, перебільшують та ущільнюють мовлене іншими в просторі значення. "Внутрішня мова" відносно "зовнішньої" є тим самим смислом, який обмежує значення зовнішніх подій і явищ.

Для педагогіки важливим був і висновок, який Виготський зробив щодо процесу соціалізації. "Не поступова соціалізація, що вноситься в дитину ззовні, а поступова індивідуалізація, яка виникла на основі внутрішньої соціальності дитини, є головною дорогою дитячого розвитку" [6, с.298]. Далі ми повернемося до цього положення у зв'язку з соціальним конструкціонізмом.

Практична педагогіка не звернула уваги на це незрозуміле для практики "передачі знань" формулювання, і в 1947 році вже інший психолог, О.М.Леонт'єв, був вимушений повернутися до проблеми розрізнення смислу й значення, розбираючи проблеми педагогіки у сфері "свідомого навчання". "Виховувати свідомість" починають завжди, коли дитина не хоче засвоювати те, чому навчають учителі. Але ж те, чому вчать, є важливим, адже значення є "узагальненим відображенням дійсності, яке вироблене людством, зафіксоване в понятті, знанні, технічних нормах і т.д." [9, с.32]. Чому ж свідомість не бажає приймати ці корисні надбання людства? А тому, що вони не узгоджені зі смислом. "Смисл, на жаль, не міститься потенціально в значенні й не може виникнути у свідомості зі значення. Смисл народжується не значенням, а життям" [9, с.35]. І ще одне важливе положення: "смислу не вчать, смисл виховується". Смисл надалі перетворюється у О.Леонт'єва в посередника між мотивом дії та її предметом (виконанням). У мотиву з'являється функція смислоутворення. Як зазначає Б.С.Братусь, характеризуючи тогочасну думку О.М.Леонт'єва, "смисли всередині, у підпорядкуванні діяльності, залишаючи саме за нею функцію породження, деміурга, двигуна; у такому варіанті не могло з'явитися власне смислових теорій, як і взагалі уявлень про особистість як про щось інше, ніж "момент" предметної діяльності" [5, с.106]. А проте із 70-х років відбувається певна еволюція саме смислової теорії в психології. Але як показав Д.О.Леонт'єв [10, с.37–74], відсутність загальної теорії смислу призводить до розпорошення думки різними напрямками й течіями, до включення смислових конструкцій у вже існуючі напрямки теоретизування в психології – у психоаналіз (Е.Петерфройнд), теорію особистісних конструктів (Ш.Харрі-Аугстайн, Л.Томас), теорію поведінки (Ж.Нюттен), екзистенційну теорію (Р.Мей), феноменологічну психологію (Ю.Джендлін) та в інші. Узагальнюючи підходи до смислової реальності в психології, Д.О.Леонт'єв виділив їх функціональні

(вища інтегративна основа особистості та структурний елемент свідомості та діяльності) та онтологічні (феномен об'єктивної дійсності, феномен суб'єктивної дійсності, феномен інтерсуб'єктивних взаємодій) характеристики. Термінологічний простір, яким сьогодні користується психологія смислу, такий: особистісний смисл, смислова установка, смислові утворення, смисловий конструкт, прагматичний смисл, операційний смисл, динамічна смислова система, смисл життя тощо. До цього додається термінологія функціональних процесів – смислоутворення, смислоусвідомлення, смислосудівництво, трансляція смислів. “Задача на смисл” стає приводом для саморефлексії самої науки психології. Алахвердов зазначає, що ми можемо перевірити сьогодні достовірність результатів проведеного експерименту, але не можемо перевірити так само достовірність самої ідеї того чи іншого експерименту. Г.Бейтсон [4] на питання своїх студентів про критерій – нетривіальність отриманого результату. Найбільш важливим для проведення наукового дослідження Г.Менцель [10, с.67] уважав смисл досліджуваного для самих дослідників, для тих, хто поставив “задачу на смисл”. Невирішальним для науки є як смисл проведення цієї діяльності для самого суб'єкта, так і його смисл для інших учасників соціальної взаємодії з приводу цієї діяльності. К.Гірц одного разу зауважив, що соціологія знань повинна була б насправді бути соціологією значень.

Повторюваність у різноманітних, взаємозалежних підходах у психології до природи смислу, на думку Д.О.Леонтєва [10, с.105], свідчить про те, що смислова проблематика не є винаходом або внутрішньою справою лише однієї наукової школи, і дає підставу стверджувати, що смисл являє собою психологічну реальність, нехтуванням якої або зведенням її до інших (емоційних, когнітивних, мнемонічних та ін.) явищ неможливо побудувати повноцінну теорію ні особистості, ні свідомості, ні діяльності.

Саме таку повноцінну теорію береться побудувати А.Ю.Агафонов [1], розглядаючи побудову теоретичного знання як процес усунення наукових аномалій, відтворення раціоналізму шляхом побудови загальнопсихологічної дисципліни, предметом якої є феномен людської свідомості. Як одиницю аналізу людської психіки, він пропонує розглядати саме смисл (психіка має смислове наповнення). Фізіологічні та соціальні процеси є за межами предметної сфери психології, що не означає, звичайно, що свідомість емпіричного суб'єкта не зазнає зовнішніх впливів, але в інтересах теорії необхідно нехтувати факторами зовнішньої щодо психіки природи. Природа смислової реальності складна, для її розуміння потрібні зусилля багатьох наук, особливо гуманітарних, у методології яких, як доводив М.М.Бахтін [3], необхідна присутність проблеми смислу. Розкриття проблеми смислу в психології, як видно з

роботи Агафонова, може мати й методологічне підґрунтя природничої науки. Д.Леонтєв констатує: “...за поняттям смислу приховується не конкретна психологічна структура, що має однозначну дефініцію, а складна й багатогранна смислова реальність, яка набуває різноманітних форм і виявляє себе в різних психологічних ефектах” [10, с.105]. Таким чином, поняття смислової реальності в психології носить континуальний характер відносно дискретних, одиничних та однозначних визначень, до яких прямують окремі намагання розглядати смисл як об'єкт окремого дослідження.

У центрі завдань сучасної освіти домінує проблема навчання як передачі знань, а засобом діагностики їх засвоєння є репродукція. Що не розуміє дитина у викладеному вчителем, якщо нерозуміння неможливе? Учитель викладає матеріал, який був би зрозумілим, якщо б мав смисл. Він не має зрозумілого смислу для дитини, і якщо нерозуміння неможливе, то вона розуміє те, чому для неї ця інформація не має смислу. Треба засвоювати програму. Чому треба? Кому треба? О.Леонтєв [9] пропонував це роз'яснювати школяреві, і це найпростіше рішення. Але так смисл намагаються задати ззовні. І аргументи можуть не бути пов'язаними з внутрішнім смислом зрозумілого для суб'єкта ігнорування інформації. Як часто можна побачити, що дорослі, вичерпавши аргументи для подальшого спонукання дитини до правильної, з їх погляду, поведінки, переходять просто на лайку. І як часто шкільні психологи, розглядаючи скарги дорослих на “неправильність” поведінки своїх підлеглих, виявляють адекватність саме дитячої поведінки в оскаржуваних ситуаціях.

Актуальність побудови педагогіки смислу очевидна й несе в собі перспективний гуманізм людиноцентрованої концепції. Вона направлена і на завдання створення здорової екології розуму дорослих, що працюють із дітьми. Якщо в процесі виховання “традиційних” для психології та педагогіки властивостей особистості, зазначає В.Чудновський, “... вихователь буде усвідомлювати та враховувати, що ці властивості мають як би “подвійний” потенціал – не тільки мають значення самі по собі, але й як складова частина того фундаменту, на якому виникає психологічний механізм смислу існування, головної мети життя підростаючої та дорослішої людини, це, безсумнівно, збільшить ефективність виховного процесу” [12, с.7]. Вирішення цієї проблеми психолог бачить у допомозі учням у становленні та розвитку смисложиттєвих орієнтацій, у формуванні навчально-пізнавальної мотивації не тільки знання, а й способів їх добування, що створює підґрунтя для становлення смисложиттєвих орієнтацій.

Вирішувати проблему смислу в освіті закликають і вчені за кордоном. Там теж констатують зростаючу відразу до шкільної програми в більшості учнів, яку пояснюють непрактичністю школи в реалізації смислу в навчанні

[15]. Сенси не можуть бути розподілені між учнями або роздані їм у готовому вигляді. Їх треба осягнути, засвоїти, а не отримати; вони не дар, а здобич. Треба віднайти засоби й можливості для того, щоб діти з їх допитливістю та потребою в сенсі самі знаходили необхідні ключі в навколишньому світі. Для цього шкільні спільноти повинні перетворюватись на “товариства дослідників” [14, 16]. Атмосферою таких “товариств” стає дух діалогу. Саме в діалозі, а не в монолозі вчителя сенси розвиваються, розширюючи як свої властивості щодо сенсу для себе, так і як сенсу для інших; два сенси дають один новий сенс (за Агафоновим), і новий сенс має вигляд інтерференції (за Алахвердовим). Учасники товариства вчать критикувати слабку аргументацію, будувати сильні обґрунтовані судження, приймати відповідальність за свій внесок у загальний контекст дискусії [16]. “Сенс, у першу чергу, – це наявність відносин, які наділяють ним дію”, – робить висновок у своєму аналізі освітніх практик К.Джерджен [13]. Ніщо зі сказаного або написаного не має родового значення, не несе в собі однозначного повідомлення. Однак значення серії повідомлень не визначається виключно слухачем чи читачем. Спрацьовує механізм свого роду зіставлення значень “для мене” і “значення в ньому самому”. К.Джерджен формулює його як зіставлення можливих (лінгвістичних або інших) дій індивіда з імовірними послідовностями відносин, до яких вони призводять у кожному варіанті. Наслідком такого розуміння є декілька важливих характеристик сенсоутворення: кінцева незаданість, багатоголосся (будь-яка конкретна фраза може являти собою суміш минулих висловів), контекстуалізація (крім слів і дій, у сенсоутворенні беруть участь предмети обставин, оточення, інші ресурси), прагматика (“на виході” повинна опинитися конституйована змістом, метою, цінністю, досягненням, які і несуть сенс у відносині між предметом і процесом). Ми б назвали останню характеристику сенсоутворення орієнтацією, яка виникає в діалозі між учасниками товариства дослідників. К.Джерджен концептуалізує свої розробки як соціальний конструктивізм, в якому ми вбачаємо продовження ідеї Л.Виготського про “внутрішню соціальність”.

Роблячи висновок, можна зробити узагальнення: у психології з розвитком проблеми сенсу виникла, з одного боку, множина абстрактних уявлень про навколосенсові феномени в психічній субстанції, які можна описувати, але важко пояснювати, які підкреслюють парадоксальність сенсу як явища, уже констатовану філософією, з другого боку, зроблена спроба побудувати сенсову теорію свідомості, якій пропонується надати статус загальнопсихологічної теорії універсального змісту. Цей стан науки свідчить не про кризу пізнавального потенціалу психології, а якнайкраще констатує, на нашу думку, непретформований характер розвитку людини, що витікає з включеності її до сенсової реальності, згідно з якою й відбувається,

перифразовуючи С.Кримського, “тематизація запитів психологічних снів”. Саме в цьому сенсі – ідеальний об’єкт психології. У парадигмі сенсу психологія підключається до “пошуку людинорозмірних характеристик пізнання, тієї людської присутності у світі, що задає та задається входженням людини в буття” [8, с.6]. Багато молоді (персонально, на рівні особистісного сенсу) звертається до психології саме за сенсоутворенням орієнтацією.

Соціальний конструктивізм згідно з логікою сенсу не наполягає на тому, щоб якась модель – авторитарна, демократична, діалогічна чи інша, – породжена пошуком сенсу в освіті, навчанні чи вихованні, була раз і назавжди закріплена як догматична; він наполягає на тому, щоб не зупинявся процес сенсоутворення й людина вчилась, могла й діяла осмислено, і школа як інститут за сенсом соціальний, в першу чергу, (не політичний, не економічний, не ідеологічний) відображала у своїй стратегії розвитку сенсотворчі аспекти свого функціонування, створюючи умови для “внутрішньої”, осмисленої суб’єктом соціальності.

1. Агафонов А.Ю. Основы смысловой теории сознания. – СПб.: Речь, 2003. – 296 с.
2. Алахвердов В.М. Методологическое путешествие по океану бессознательного в таинственному острову сознания. – СПб.: Речь, 2003. – 368 с.
3. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 512 с.
4. Бейтсон Г. Экология разума. – М.: Смысл, 2000. – 476 с.
5. Братусь Б.С. Леонтьевские основания смысловых концепций личности // Вопросы психологии. – 2004. – №4. – С.102–113.
6. Выготский Л.С. Мышление и речь. – М.: Лабиринт, 1999. – 352 с.
7. Делёз Ж. Логика смысла. – М.: Изд. центр “Академия”, 1995. – 380 с.
8. Кримський С.Б. Запити філософських снів. – К.: ПАПАНА, 2003. – 240 с.
9. Леонтьев А.Н. Психологические вопросы сознательного учения // Известия АПН РСФСР. – М., 1947. – Вып.7. – С.23–47.
10. Леонтьев Д.А. Психология смысла. – М.: Смысл, 2003. – 487 с.
11. Налимов В.В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. – М.: Прометей, 1989. – 287 с.
12. Чудновский В.Е. Проблема становления смысловых ориентаций личности // Психологический журнал. – 2004. – Т.25. – №6. – С.5–11.
13. Gergen K.J. Social construction and pedagogical practice // Gergen K.J. Social construction in context. – London, Thousand Oaks: Sage, 2002. – P.115–136.
14. Lipman M. The reflective model of educational practice // Lipman M. Thinking in education. – Cambridge, 1991. – P.7–25.
15. Lipman M. Thinking and the school curriculum // Lipman M., Sharp M., Oscanyan F. Philosophy in the classroom. – 2 ed. – Philadelphia, 1980. – P.12–31.
16. Sharp A.M. The community of inquiry: education for democracy // Thinking. – 1991. – Vol.9. – №2. – P.31–37.

Pedagogical and psychological aspects of meaning reality are examined in this article into the context of psychological science development history, scientific critique of psychology, modern theory of meaning consciousness and social constructivism.

Key words: meaning, meaning reality, cognition.

УДК 159.954

ББК 88.372

Л.П.Овсянецька

КРЕАТИВНИЙ ПРОЦЕС ОСОБИСТОСТІ В КОНТЕКСТІ СТАДІАЛЬНОЇ КОНЦЕПЦІЇ ТВОРЧОСТІ

У статті вивчається творча діяльність людини шляхом розкриття змісту креативного процесу. Автор аналізує різні підходи учених до постановки питання про стадії творчого процесу, робить акцент на практичному застосуванні даних знань у професійній діяльності особистості.

Ключові слова: креативний процес, стадії творчості, інсайт, творчий акт, натхнення, дискурсивне мислення, творче мислення.

У сучасних умовах розбудови демократичного суспільства зростає потреба підвищення ефективності діяльності особистості в різних сферах суспільного буття, що диктує необхідність у застосуванні методів стимулювання творчого процесу.

Творчий процес як складова творчої діяльності особистості знайшов своє відображення в дослідженнях таких вчених, як П.Енгельмаєр, А.Пуанкаре, Г.Гельмгольц, Е.Гетчинсон, К.Роджерс, Р.Мей, Б.Гізелін, Г.Уоллес, Р.Вудвортс, К.Патрик, Л.Єрмолаєва-Томина та ін., які розглядали творчу діяльність особистості як психологічний процес, досліджували методи творчої роботи, зосереджували свою увагу на стадіальній концепції творчого процесу, розробку якої продовжили такі вітчизняні вчені, як О.Потебня, Д.Овсяннико-Куликовський, Б.Лезін, Т.Райнов, В.Роменець, О.Моляко та ін.

Мета дослідження: обґрунтувати креативний процес особистості, розкрити стадії творчого процесу.

Досліджуючи сам процес творчості, Р.Мей у творчому акті виокремлює такі його складові, як “зустріч”, “інтенсивність зустрічі”. Якщо мову вести про “зустріч”, то тут Р.Мей наголошує на важливості моменту “дотику” до ідеї, внутрішнього образу, які несуть у собі зародки майбутнього продукту. На основі цього “дотику” здійснюється матеріалізація самого задуму. Друга складова творчого акту – “інтенсивність зустрічі” – характеризується вченим як “одержимість”, повне занурення, поглинання, переживання. Домінуючою емоцією тут виступає радість.

Творчість як процес відбувається на різних рівнях: несвідомому, підсвідомому, свідомому і надсвідомому. Вищим рівнем розвитку творчості є взаємодія між ними, коли “креативне поле” захоплює всі ділянки мозку в момент виникнення. Несвідоме психічне базується на глибинних законах життя, етапах еволюційного процесу й генетичної пам’яті, в якій зберігається попередній досвід. Він лежить в основі формування багатьох навичок, потреб у різних видах діяльності. Крім колективного несвідомого, зумовленого філогенетичним досвідом людства, існує індивідуальне несвідоме прагнення до певних видів діяльності на основі вроджених задатків.

Свідома форма творчості має свій, особливий інструмент – логічні операції. Ці операції – аналіз, синтез, абстракції, узагальнення, умовиводи – спрямовані на пізнання реальності, підводять суб’єкта діяльності до створення нового продукту.

В основі вищих виявів творчості лежить надсвідомість. Вона вмщає всі рівні роботи мозку до рівня інтуїції, у тому числі одночасного пізнання цілого й сушого. Неусвідомлені компоненти, що базуються на біологічно детермінованій необхідності у творчості, трансформуються в потреби у відповідній формі діяльності, перетворюються для людини в усвідомлену мету, яка сприяє включенню надсвідомості [1].

Одна з перших спроб розкрити етапи творчого процесу належить російському інженерові П.Енгельмаєру. У своїй книзі “Теорія творчості” (1910 р.) він розглядає проблеми природи творчості, її виявів, шукає суттєві ознаки поняття “творчість людини”, розглядає стадіальність творчого процесу, класифікує людські обдарування. За П.Енгельмаєром, творчість людини є продовженням творчості природи й визначається рівнем розвитку суспільства. Він зближує психологічну структуру творчості технічної, наукової та художньої, хоча переваги віддає технічній творчості, де матеріальне втілення має практичне значення.

У появі кожного винаходу спостерігається “триакт”, що складається з бажання, знання та вміння (мета, план досягнення мети, матеріальне виконання). П.Енгельмаєр виокремлює такі ступені творчого процесу, як:

- 1) зародження задуму (інтуїтивне мислення, пов’язане з певним бажанням, стимулом);
- 2) дискурсивне мислення (логіка, міркування, емпіричне дослідження);
- 3) виконання плану.

П.Енгельмаєр зауважує: “Ми розглядаємо будь-який винахід як тричлен: принцип, схема (система, план) і конструкція”. Він робить класифікацію людських обдарувань, виокремлюючи три класи людей відповідно до їхнього обдарування – геній, талант, “рутина”. Геній прокладає нові шляхи, таланти їх торують, а маса ними користується.

П.Енгельмаєр висуває такі ознаки людської творчості: штучність (створення культури), доцільність (певна мета, завдання), раптовість, щільність (наявність ідеї щодо творчого продукту) [2].

Г.Гельмгольц, фізик, фізіолог і психолог, так розкрив методи своєї творчої роботи: “Для мене завжди були приємні ті галузі діяльності, в яких робота не залежала від вдалих випадковостей і “щасливих” думок. Але оскільки мені дуже часто доводилося потрапляти в неприємне становище – треба було чекати щасливих думок, то я накопичив деякий досвід, який, мабуть, буде корисним і для інших щодо того, де й коли вони приходили до мене. Часто вони вкрадалися у моє мислення так, що спочатку їхня важливість не

усвідомлювалась, і потім часто не можна було відтворити, за яких умов вони прийшли. Вони просто з'явилися, і це все, що я можу сказати. Але в інших випадках вони приходили раптом, без будь-яких зусиль з мого боку, як натхнення... Вони ніколи не приходили за письмовим столом і тоді, коли мозок був утомлений. Завжди треба було насамперед вивчити що проблему настільки, щоб тримати всі гострі кути й складні сторони "в умі", щоб можна було вільно їх осягнути, без нотаток. Довести справу до такого стану без довгої попередньої праці у звичайних умовах неможливо. Потім, коли втима від цієї роботи минає, можна прийти в стан повної фізичної свіжості й хорошого самопочуття, перед тим як з'являться хороші ідеї. Часто вони приходять ранком, коли я просинаюся. Про це говорив і Гете в часто цитованих віршах, а також Гаусс. Ці думки здебільшого з'являються під час легких прогулянок лісистими горами в сонячну погоду" [3].

Відомий французький математик А. Пуанкаре в автобіографії розповідає, як приходило до нього осяяння і як народжувались нові теорії.

"Спочатку найбільш дивує поява неочікуваного осяяння – яскрава ознака тривалої несвідомої роботи, що попередньо мала місце. Значення цієї несвідомої роботи для відкриття в математиці незаперечне. Сліди цієї роботи можна виявити і в інших випадках, хоча й з меншою вірогідністю. Дуже часто виявляється, що в роботі над складною проблемою перший підхід не зовсім вдалий. Потім я починаю більш чи менш тривалий прорив, після чого повертаюся до роботи. Протягом першої півгодини нічого не можна придумати, доки, нарешті, у голові не з'являється концепція, що дає відповідь. Можна сказати, що свідомі робота була результативною тому, що переривалась моментами відпочинку, який повертає розуму його силу й свіжість".

А. Пуанкаре відзначає, що несвідомі робота ефективна тільки тоді, коли їй передуює і за нею йде свідомі робота. Неочікуване натхнення приходиться тільки тоді, коли перед ним було багатоденне добровільне зусилля, яке здавалось зовсім безрезультатним і не передбачало ніяких цінних відкриттів, а вибраний шлях гіпотетично "заходив у кут". Проте ці зусилля не були настільки безплідні, наскільки можна було судити: вони запускали машину несвідомого, яка б інакше не почала працювати й нічого не змогла б створити [4].

Вивчаючи досвід А. Пуанкаре, Р. Мей порівнює його з власними відкриттями, досліджуючи феномен несвідомого у творчому процесі.

"Усередині особистості відбувається різке зіткнення свідомого мислення й осяяння, тобто перспективи, яка бореться за те, щоб прийти у світ. Цей процес супроводжують не тільки страх, почуття вини, але й радість, задоволення, нерозривно пов'язані з появою нової ідеї чи нового бачення. Одним з аспектів екстазу є об'єднання несвідомого досвіду зі свідомістю, виникнення зв'язку, який є динамічним неочікуваним злиттям. Сприйняття при цьому загострюється. З одного боку, це чимось нагадує сон, в якому

"Я" і світ виглядають як у калейдоскопі, проте, з другого боку, цьому досвіду притаманні загострене сприйняття, виразність образу, почуття близькості з навколишнім. Світ стає живим, оскільки звільнення несвідомого матеріалу несе в собі загострене почуття досвіду. Цей досвід Р. Мей визначає як більш високий рівень свідомості. Несвідоме є глибоким рівнем свідомості, і коли раптово, у результаті боротьби протилежностей, воно проникає у свідомість, то наступає інтенсифікація свідомості. Несвідоме не тільки посилює інтелектуальні здібності, але й активізує процеси сприйняття. Розуміння приходиться не саме по собі, а згідно з відповідним правилом, суттєвим елементом якого є захоплення. Щоб наступив перелом, недостатньо тільки "розслабитись" і "дозволити несвідомому робити свою справу". Народжуючись на рівні несвідомого, розуміння належить тільки до тих галузей, в які людина свідомо включена. Раптова поява нової ідеї, нової форми повинна була доповнити гештальт. Наступною характерною рисою цього досвіду є те, що осяяння приходиться у момент переходу від праці до відпочинку. Свідомі зусилля, спрямовані на вирішення проблеми, роздуми про неї, боротьба ініціювали й підтримували роботу над даною проблемою, проте певна частина образу, що відрізнялася від тієї, яку творець намагається виробити, боролась за те, щоб виявитись. Виникає стан напруги, присутній у творчій діяльності. А звідси: для свідомого перелому необхідне чергування двох станів – свідомої праці і відпочинку" [5].

Виходячи з такого підходу до трактування творчого процесу, Р. Мей подає своє розуміння його етапів:

- 1) інтенсивне ознайомлення з проблемою;
- 2) відпочинок, або, радше, несвідомі робота, що відповідає визріванню думки;
- 3) перевірка й розробка нової ідеї.

Використовуючи дані самоспостережень відомих учених (Г. Гельмгольц, А. Пуанкаре), Г. Уоллес розмежував чотири "стадії творчого мислення", що отримало назву чотирістадійна теорія "творчого мислення", згідно з якою творчий процес охоплює такі стадії:

- 1) підготовка наукового відкриття;
- 2) визрівання;
- 3) натхнення (осіяння);
- 4) перевірка істинності (усвідомлення).

Перша фаза: свідомі робота думки ще не встигла в усіх своїх наслідках перейти до сфери несвідомого, що являє собою справжнє осереддя творчості. На цьому етапі переважають "судження", тобто свідомі побудова майбутнього продукту творчості, розробка положень тощо. На другому етапі наслідки свідомої роботи над матеріалом "передаються" до сфери несвідомого, де розпочинається безпосередньо творчий процес, тобто не

що інше як “інкубація”. На третій стадії (“натхнення”) з’являється продукт творчих зусиль. Натхнення дає про себе знати відчуттям інтелектуальної насолоди, радості думки. Четверта стадія – це перевірка створеного з погляду його значущості.

Г.Уоллес вважає, проте, що “у повсякденному потоці мислення ці чотири стадії мислення постійно перекривають одна одну, коли індивід досліджує різні проблеми. Навіть у дослідженні однієї і тієї ж проблеми мозок може несвідомо виношувати який-небудь один її аспект, будучи в той самий час свідомо поглинутим підготовкою або перевіркою іншого аспекту цієї ж проблеми”.

К.Патрик на основі інтерв’ю, а також експериментальних досліджень, проведених серед 55 поетів, прийшла до висновку, що чотирістадійний процес був типовий для них: те саме вона знайшла в подібному дослідженні в 50 живописців. Хоча деякі мали звичку писати вірші експромтом чи малювати те, що їм доводилось бачити перед цим, 72% поетів і 76% художників повідомили про стадію дозрівання.

Хоча К.Патрик і приймає ці чотири стадії як дійсну схему творчого процесу, вона додає важливий пункт. Ідеї не зовсім відсутні у свідомому мисленні протягом стадії визрівання. Виношувана ідея або відповідний стан духу повертається час від часу протягом періоду визрівання. Кожного разу, коли ідея повертається, стає можливою певна робота над нею. Дослідження творчості винахідників дало можливість зробити аналогічні висновки [6].

Слід зауважити, що в одній із перших вітчизняних стадіальних концепцій творчості – концепції Д.Овсянико-Куликовського, до якої вчений приходив самостійно в результаті копіткого аналізу культурно-історичного, природничо-наукового, біографічного й епістолярного матеріалу, керуючись при цьому теоретичними положеннями О.Потебні, – є колосальна співзвучність зі стадіальною концепцією Г.Уоллеса. Тут теж мають місце всі чотири стадії творчого процесу.

Ще більш детальний опис творчого процесу дає Г.Сельє, виокремлюючи сім стадій у механізмі творчості. Перша – бажання, наступні чотири пов’язані безпосередньо з творчим етапом зародження ідеї, дві останні – з перевіркою й використанням у житті. Творчий процес, за описом Г.Сельє, проходить наступним чином: “Спочатку ми за допомогою спостережень збираємо факти, накопичуємо їх у пам’яті, потім розміщуємо їх у тій послідовності, яка диктується раціональним мисленням. Інколи цього цілком достатньо для досягнення прийнятного рішення. Але якщо після свідомого процесу роздумів і умовиводів факти не бажають утворювати гармонійну картину, тоді свідомість з її звичкою до наведення порядку повинна відійти в сторону й дати свободу фантазії. При цьому розкріпачена уява керує більш чи менш випадковими асоціаціями. Вони подібні на сни, і звичайний інтелект

відкинув би їх як недоречних. Але інколи одна з багатьох картин, створених фантазією з калейдоскопу фактів, настільки наближається до реальності, що викликає інтуїтивне прозріння, яке наче виштовхує відповідну ідею у свідомість” [7].

Психолог Е.Гетчинсон провів інтерв’ю з 250 знаменитими сучасними мислителями Англії та Америки, чий науковий досягнення без сумніву визнано творчими. Аналізуючи ці інтерв’ю, Е.Гетчинсон розрізняє “систематичне” мислення й “творчий інсайт”. У той час як систематичне мислення характеризується об’єктивністю, логічністю своїх доводів і має місце тоді, коли проблема чітко окреслена, процес обдуманий, повільний, то інсайт трапляється в рішеннях складних і заплутаних проблем і супроводжується явищами непередбаченості, фрустрації тощо.

Е.Гетчинсон виокремлює чотири стадії творчого інсайту:

- 1) стадія підготовки, або орієнтації, яка характеризується тривалим зосередженням на проблемі з оживленням минулого досвіду;
- 2) стадія фрустрації, яка характеризується емоційною напруженістю, неспокоєм, чуттям приниженості, що призводить до виснаження, прагнення відпочинку й завершується отриманням певних сигналів до праці як нагадування про несподіване народження чогось нового;
- 3) інсайт, що супроводжується “потокотом ідей”, альтернативними навіюваннями рішень та швидким успіхом, результатом творчих зусиль;
- 4) стадія перевірки (розробки, оцінки), що характеризується критичністю у ставленні до отриманого матеріалу з попередньої стадії (інсайту) із застосуванням технічних та експліцитних правил практики. Під час цього періоду спостерігаються й сторонні інсайти, які підтримують творчий процес.

Зауважимо, що з представників вітчизняної психологічної школи (Харківської) стадіальну концепцію творчості поділяли Б.Лезін (“Художественное творчество как особый вид экономии мысли”, 1911), А.Горнфельд (“Пути творчества”, 1921) та ін.

Так, Б.Лезін на основі детального аналізу культурно-історичних даних розробляє також тристадійну схему творчості, яка нагадує схему Д.Овсянико-Куликовського. Окремі стадії Б.Лезін позначає так: “праця”, “несвідома робота”, “натхнення”.

Одна з провідних сучасних російських вчених у галузі психології творчості Л.Б.Єрмолаєва-Томина виокремлює три найбільш загальні фази творчого процесу: пускову (спонукальну й підготовчу), пошукову й виконавську.

Перша фаза – пускова – характеризується інтелектуальною ініціативою або вмінням самостійно бачити й ставити проблеми. Тут виявляється індивідуальна готовність особистості до творчості, емоційна й раціональна здатність до контакту зі світом, потреба в напруженій діяльності.

Перша фаза є найбільш складною, оскільки пусковим механізмом для неї завжди є бачення нового, що вимагає перетворення, творчого пошуку. Для цього вимагається розвиток пізнавальних й інтелектуальних процесів, особливий контакт із середовищем, включення свідомості в загальний інноваційний процес, що постійно відбувається в природі й суспільстві. Усі вимоги даної фази є програмою розвитку творчих здібностей, цільовою матрицею цього процесу. Першим природним поштовхом для включення у творчий процес є поява нового в довкіллі, що викликає емоційну реакцію подиву, цікавості, незрозуміння. Особливо це стосується соціальних перетворень, зміни однієї суспільної формації на іншу, які зачіпають усіх людей і вимагають глобальної перебудови всіх аспектів життя, починаючи зі сфери свідомості, відмови від складених у ній стереотипів і ціннісних орієнтацій.

Другим пусковим механізмом для творчості є чітко поставлена перед людиною конкретна пошукова задача, третім – внутрішньо детермінована потреба у творчій діяльності, яка визначається спеціальними здібностями до творчого виду діяльності, а також потребою в напруженій мисленнєвій праці й творчій свідомості.

Продуктом підготовчої фази є входження й бачення головних проблем конкретного часу, знаходження власної теми й проблеми.

Уміння бачити “свою проблему” опирається на тверду оцінку власних можливостей, а також на розуміння головної спрямованості діяльності, якою займається людина, і її функції в соціумі з часу виникнення. Для цього необхідні ширина й глибина мислення.

Пошукова фаза творчості починається з гострого бажання втілити задумане, з пошуку засобів здійснення й завершується їх знаходженням, прийняттям рішення відносно конкретних способів втілення. Вона включає в себе роботу свідомості, підсвідомості, надсвідомості.

Функція свідомості – чітка постановка питання, чітка мета, ідея, концепція, які включають підсвідомість і надсвідомість. Свідомість бачить необхідність, затребуване майбутнє, головну мету задуманого, але сам пошуковий процес, спрямований на те, щоб віднайти кращий спосіб для втілення ідеї, повинен відбуватись згідно із законами роботи підсвідомості й надсвідомості.

У чому ж виявляються особливості роботи підсвідомості в пошуковій фазі?

Це, перш за все, – абсолютна сміливість у з'єднанні того, що, здавалось, поєднати неможливо, і всіх інших творчих операцій з матеріалом, на які “не піде” сама свідомість, що звикла до стереотипів мислення. До особливостей роботи підсвідомості також належить вирівнювання за силою й значущістю всіх об'єктів, що були зафіксовані.

Підсвідомість починає “допомагати свідомості”, якщо свідомість включена сама у творчий пошук.

Надсвідомість як “магічний синтез”, як інтеграція в нову цілісну картину виявляється в періоди інсайту, осяяння. Саме на спільному розвитку свідомості й підсвідомості формується надсвідомість як інтуїтивне й раптове включення творчого рішення будь-якого виду діяльності.

Продуктом пошукової фази є конкретне бачення втілення замислу.

Виконавська фаза творчості полягає в реалізації задуманого в діях, контролі за проміжними результатами й корекції способів виконання, критичній оцінці продукту.

Саме на виконавській фазі (“автокорекційній”) відбувається формування основних компонентів творчості на рівні не тільки несвідомого, але й свідомості. Наприклад, якщо художник не ставить перед собою нові конкретні завдання, спрямовані на вдосконалення всіх компонентів творчих здібностей, починається його перетворення в ремісника, який репродукує самого себе.

Важливим компонентом творчого процесу у виконавській фазі є вміння вільно експериментувати та імпровізувати в процесі реалізації замислу. Відсутність такого вміння часто є перешкодою до творчості [1].

Перспективу подальшого дослідження проблеми вбачаємо у зверненні до таких аспектів, як мотивація творчості, психологічні особливості розвитку креативної особистості, вплив середовища, зокрема креативного, на становлення творчої особистості, методи активізації творчого мислення особистості, застосування творчого мислення в інноваційних процесах, включаючи різні галузі знань та ін.

Звернення до теми наукового дослідження допоможе особистості максимально розкрити свої творчі можливості, потенціал, стати більш ефективною в будь-якому виді діяльності (у тому числі професійній), впроваджувати дані знання у власний досвід.

1. Ермолаева-Томина Л.Б. Психология художественного творчества. – М.: Академический Проект, 2003. – 304 с.
2. Роме́ньч В.А. Психология творчества: Навчальний посібник. – К.: Либідь, 2001. – 288 с.
3. Гельмгольц Г. Как приходят новые идеи // Хрестоматия по общей психологии. Психология мышления / Под ред. Ю.Б.Гиппенрейтера, В.В.Петухова. – М.: Изд-во Московского университета, 1981. – С.366–367.
4. Пуанкаре А. Математическое творчество // Хрестоматия по общей психологии. Психология мышления / Под ред. Ю.Б.Гиппенрейтера, В.В.Петухова. – М.: Изд-во Московского университета, 1981. – С.356–365.
5. Мэй Р. Мужество творить: очерк психологии творчества. – Львов: Инициатива; Москва: Институт общегуманитарных исследований, 2001. – 128 с.
6. Вудвортс Р. Этапы творческого мышления // Хрестоматия по общей психологии. Психология мышления / Под ред. Ю.Б.Гиппенрейтера, В.В.Петухова. – М.: Изд-во Московского университета, 1981. – С.255–257.

7. Месерович М.И., Шрагина Л.И. Технология творческого мышления: Практическое пособие. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 432 с.

In the article there has been studying the creative activity of a personality in the way of revealing content in the creative process. The author has analyzed scientist's different approaches to the question formulating about the stages of the creative process; and he has emphasized the practical usage of the given knowledge in the professional activity of a personality.

Key words: creative process, context of a stagable art conception, studying the creative.

УДК 37.015.3

ББК 88.83

В.П.Голован

ПСИХОПЕДАГОГІКА СЕРЦЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ: ПАРАДИГМАЛЬНІ КОНТУРИ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ

Стаття присвячена становленню системи понять гуманістичної психології. Автор розглядає поняття "любов до себе" як основу психологічного здоров'я людини.

Ключові слова: любов до себе, пізнання себе, знайти себе, істинність людини.

Стаття присвячена дослідженню творчості Григорія Сковороди, гуманістично спрямованій на розвиток особистості. Істинність людини, на думку автора, як і за часів Григорія Сковороди, формується за допомогою внутрішнього прагнення людини. Вартісно-буттєві чинники психопедагогічної спадщини геніального філософа здатні конструктивно впливати на освітній процес в Україні.

Століття, яке проминуло, позначилося доти небувалим технологічним злетом на обширі всіх континентів земної кулі й далеко скромнішими набутками в галузі гуманітарного знання. Початок ХХІ століття в Україні можна характеризувати як час повернення до гуманізму. У пошуку відправних точок українського гуманізму постає Григорія Сковороди вражає своєю непересічністю.

Дослідженнями філософсько-психолого-педагогічної творчості Г.Сковороди займалися такі дослідники, як М.Стельмахович, Б.Ступарик, Т.Завгородня, В.Хрущ.

Феномену Сковороди ми завдячуємо введенням до наукового обігу цілої системи понять: любов до себе, пошук себе, знання себе, спорідненість діяльності, відраза до гвалту, що можна окреслити як психопедагогіку серця. Психопедагогіка серця, уособлюючи гуманізм, стає, на наш погляд, надзвичайно актуальною на сучасному етапі, оскільки сприяє поглибленню міжсуб'єктних відносин у галузі освіти.

“Отже, пізнати себе самого, і знайти себе самого, і знайти людину – усе це одне означає” [1, с.124]. Відтак пошук, становлення, незавершена динаміка індивіда під керівництвом серця, “найточнішої людини в людині”, – питання, якими протягом усього земного життя переймався Григорій Сковорода. Сказати, що його не розуміли сучасники, мало, його боялися, особливо в “освітніх” установах. Адже він заперечує авторитет влади й церкви, неопертої на мораль, а єдиним авторитетом визнає Бога. Сковорода наважується думати, а не лише покійно виконувати накази. У генезисі гуманістичного пізнання (погляд М.Гайдеггера): думка – школа – культура [2, с.194]; педагогічний процес не повинен зводитися лише до ретрансляції, але охоплювати також генерування та акумуляцію інформації. Усі три компоненти мають синергічно взаємно доповнюватись.

Показником життєдіяльності системи є не лінійна розтроеність, а взаємопідсилення завдяки спільній спрямованості. Увесь ефект сили педагогічного впливу полягає в органічності олюднення вчителем інформації.

Спрямованістю кожної людини, на думку Г.Сковороди, є любов: вона в “законі вічного”, у діяльності й існуванні людини. Власне, любов та краса є спільні в людини й Бога, становлять сакральні напрямні взаємодії творця й творіння. Торкаючись поняття любові, слід зауважити, що вона має в баченні Сковороди декілька різновидів:

1. Любов до себе (як форма любові до Бога).
2. Любов як спосіб діяльності людини.
3. Любов Бога до людини.
4. Любов – “закон вічного”.

Максиму християнства “полюби ближнього як самого себе” [3, Матвій, 22] Г.Сковорода розглядає як двовалентну, і саме від другої (буттєвої) частини розпочинається дія. Поняттепокладаючою є частина “як самого себе” (любйш), “полюби ближнього” – лише заклик. Самобуття закликає до творення нового буття. Г.Сковорода у своїй творчості зосереджувався на сучаснобуттєвій, а не закличній любові.

“Люби ближнього” та “люби себе” не протилежні, а взаємодоповнюючі. Любов до себе є протилежністю егоїзму. Егоїзм – спрямованість людини на нехтування інтересами соціуму заради власних; він присутній в тілесному, матеріальному світі. Егоїзм пригноблює людину залежністю від плоті, але не плоть (“хвіст”) є людиною в нас, а думка, серце – “то головна наша людина” [1, с.125]. Афектизованість життя, керованість інстинктами, а не любов'ю є формою відхилення й заперечення людиною самої себе, у баченні Г.Сковороди – це хвороба, яка підлягає лише самолікуванню. Власне, егоїзм – форма отвариненої людини, яка не любить Бога і себе в ньому. Зовнішня тілесність – ще не достатня підстава належності до людей. Людина,

яка не любить себе, – тварина в людському тілі, керована лише основними інстинктами.

Людина, яка вільно вибрала любов до себе, уже на 1/4 стала істинною людиною. Пізнати себе означає стати істинною людиною наполовину. Знайти себе – 3/4 істинності. Вільна життєтворчість, праця, що дає насолоду, душевний спокій як наслідок усвідомлення реалізації свого призначення – ознаки істинної людини. Фактично суть “істинної людини” впливає з формули “свобода + любов”, що в баченні Г.Сковороди є тим, кого ми зараз називаємо особистістю.

Людина, яка має свободу, здатна любити себе, Бога, ближнього, перетворювати власне життя й працю у творчість, тобто стати особистістю в процесі діяльності. Спрямованість думки не на зовнішнє оточення, а на людину в собі дає змогу за допомогою серця (воно грає роль аксіологічного критерію) звернути правильність напрямку дій людини з призначенням, даним Богом. Збіг спрямованості людини з її призначенням несе переживання радості, насолоди, автентичності, дійсності та можливості: “... хочеш бути задоволений собою і влюбитися в себе? Пізнай же себе!” [1, с.120]. Серце є осідком для щастя, опредмечується відчуттями насолоди лише від діяльності, спорідненої з твоїм призначенням, а не гвалтуванням себе чи іншого діяльністю, яка пригнічує, “бо все, що важке, і гірке, і зле, і брехливе є. Проте, що є легке? Те, друже мій, що потрібне” [1, с.115]. Психопедагогіка серця – це виховання духовного опанування тіла; вона розпочинається з любові до себе.

Свобода > люби себе > пізнай себе > знайди себе > ти – істинна людина, – такий шлях навчання людини бути собою. Свобода є життєво необхідною, адже вона – відправна точка становлення спрямованості індивіда, перший вибір між бажанням любити себе, власне “Я” та бажанням злитися із загалом – бути колективним “Я”. Свобода, безмежність якої має людина, сприяє усвідомленому вибору шляху любові до себе та наступного переходу в любов-пізнання себе, яке дає снагу до істинності, автентичності. Любов до себе має стільки ж доцільності, скільки й існування людини в соціумі, адже соціум складається з таких же особистостей. На відміну від окремої людини колектив не має серця – оселі щастя, радості. У цьому сенсі напрям думки Г.Сковороди продовжив Артур Шопенгауер: “Маси не мають більше сенсу, ніж будь-яка окрема особистість” [4, с.135].

З погляду спрямованості, на думку Г.Сковороди, небажання людини любити, знати, знайти себе слід розглядати як смертний гріх, хворобу, девіацію. Пізнання себе є бажаним для людини, воно дає змогу знайти себе, тобто своє покликання (призначення), істинність людини становить у ній божість. Пізнання – це динамічно оформлена любов людини до Бога; освічена людина ближча до нього з причини кращого знання свого покликання.

“Самопотрібність” людини, становлення особистості через акт любові, навчання бути вільним від роїння суєтних думок прикметні для психопедагогіки серця Г.Сковороди. Долучення пізнання себе до любові до себе дає змогу говорити про протоаксіологему, спонтанне впорядкування ієрархії вартостей у людині. Ця піраміда діаметрально протилежна вартісним орієнтаціям переважної більшості оточуючих, які “стягають ґрунти”, підступністю домагаються багатства, але вона спільно зорієнтована з Біблією. Ринкові фальшиві вартості дезорієнтують людей і лише “той, хто любить себе і не боїться самотності” [5, с.73], уважає П.Ферніні, здатний розуміти справжність і хибність бажань. Досвід минулого століття свідчить про негативність захоплення ідеями й нехтування проміжних станів між ідеєю та її втіленням. Проміжний стан і є людським життям, а нехтування ним за зразком технократичного лінійного мислення спотворює сам сенс ідеї. Не трансцендентна людська ідея, а любов до божості в людині – домінуючий напрям думки Г.Сковороди.

Гуманістична спрямованість освіти, за К.Роджерсом, на “учіння бути вільним” [6, с.39] має свого засновника в українській педагогіці в особі Г.Сковороди. Безперечно, працею з учнями може займатися лише істинна людина, людина-особистість, яка має любов і пізнання себе – ці складові дають моральне право втручання в життя учня; сугеруючи неогуманене (В.Сухомлинський вживає терміни “олюднене”–“неолюднене”) ним самим етичне знання, учитель відособлюється від власної діяльності. Істинна людина, яка через любов пізнала себе й своє призначення, здатна навчати незатверділим серцем (бути генератором-ретранслятором-акумулятором водночас). Зрячи серцем, такий учитель здатен помітити в учневі приховану божість призначення.

Серце, на думку Г.Сковороди, має кращу здатність до пізнання, аніж розум, адже воно розглядає світ у контексті людини, а не людину в контексті світу. Наближення діяльності людини до природжених схильностей лежить через напрямну сердечної спрямованості: діяльність, відчужена від переконання – формальні вміння, наслідок примусу.

Десуб’єктивізація діяльності спричинюється несвободою, гвалтом над схильностями, прагненням посісти “не своє” соціальне місце, зрештою, відсутністю щастя, задоволенням життям, механічністю поведінки. Зовнішні (пресингові) чинники не в змозі виховати істинну людину, адже тиском іззовні травмується злагода людини в собі. Тим самим відбувається відвласнення права людини на вільну творчість себе (диктатури привласнюють собі навіть право вирішення життя чи смерті людини); крім усіх інших прав любов дає людині право не бути сірістю: “любов може існувати лише між тими, хто навчився любити і внутрішньо цінувати себе” [5, с.73].

Психопедагогіка серця – це самопедагогіка на засадах миру людини із собою, самовдосконалення, що спрямованістю збігається з побутуючим у суспільстві або ні, але завжди керованим любов'ю до людини, а не ідеї: “якщо хочемо виміряти небо, землю і моря, повинні, по-перше, виміряти самих себе” [1, с. 131].

Життя, актуалізоване задоволеннями, і є істинним життям, його початок залежить від часу, коли завдяки самопізнанню людина “знайде себе” [5, с. 73]. Не відсторонене споглядання або поведінка за взірцем, усталеним у соціумі архетипом, а форсована самоактивність індивіда, на думку Г.Сковороди, має бути метою життя людини. Активний розум, керований серцем, яке не знає вагань і наповнене любов'ю, доведення схильностей людини до досконалості – той шлях, на якому людина зазнає найменше страждань і щонайбільше радостей. На нашу думку, сквородинський ідеал життя – це органічне проживання любові й краси. З такого погляду будь-яка людина красива, оскільки її природним призначенням є любов. Оцінка оточуючої дійсності серцем здійснюється за допомогою естетичних категорій (явище традиційне для української гуманістичної педагогіки, зокрема В.Сухомлинського), а не розумом, вільним від сердечної опіки. Завдання педагога й психолога полягає в дослуханні до прагнень людини, у максимально ранній діагностиці здібностей, “що бажають виявитися назовні”, уважає В.Шаян [7, с. 503], і задоволення яких дає перспективу успіху, щастя відчуття власної потрібності.

Щастя Г.Сковорода тлумачить не як недосяжну мету, а як екзистенційну (буттєву) потребу, підкріплюючий стимул правильності вибору сфери діяльності. У поглядах Г.Сковороди шлях досягнення щастя можна інтерпретувати як перебіг процесу від “не зазнавати страждань” (любити себе) через “не здаватися щасливим” (пізнавати себе) до “бути щасливим” (жити в щасті). Людина щаслива, лише якщо пізнала завдяки любові своє покликання, тим самим, наповненість щастям у самій собі, а не в оточенні. Універсальна особистість (Бог) делегує любов як засіб, яким людина може користуватися, відтак процес пізнання-пошуку грає конструктивну роль, адже в його перебігу відбувається самотворення особистості людини. Екзистенційність мотиву становлення людини в процесі проживання життя із спрямованістю на творення та удосконалення, уособлений в образі Сфінкса, що має “...лице ... дівоче, а все інше левові належне” [1, с. 197], Г.Сковорода трактує як знання й довіру до інстинктів, але не як підпорядкування їм. “Живі проживаймо, друзі мої, життя наше”, – писав філософ-педагог [1, с. 183]. Буттєвість щастя є певною мірою подоланням двох волонтаристських спрямованостей, відомих із часів давньої Еллади: пігмаліонізму (кохання до витвору власних рук) та едіпізму (прагнення втечі від власної

долі). Воля, у баченні Г.Сковороди, – це протилежність любові, вона – частина тілесної природи. Керуючись нею, людина бореться зі своїм покликанням, брутально відкидаючи любов, стає залежною від афектизованого оточення, в якому прагне до домінування над ближнім. Схожу думку висловив В.Л. Леви: “людина, яка не любить себе, страшна. Тільки той, хто вміє любити себе, здатний любити інших” [8, с. 20].

Таким чином, психопедагогіка серця Г.Сковороди ґрунтується на принципах:

- а) люби себе сам і дозволь ближньому любити тебе;
- б) пізнай себе сам і не заважай ближньому пізнавати тебе;
- в) знайди себе сам і нехай ближній знаходить тебе також;
- г) стань істинною людиною і нехай ближній стане також істинною людиною.

Не будучи сам істинною людиною, ти не знаєш істини.

Оскільки лише сама людина здатна “прожити”, а не відбути страждаючи своє життя, то лише вона має право розпоряджатися ним як заманеться і не перекладати при невдачі вину на державу, віру чи групу людей. Людина, яка себе любить, є цілісною системою, самодостатньою в опануванні себе, не передаючи владні важелі комусь іншому. Людина – суб'єкт власного життя – може виховуватися лише на рівні суб'єкт-суб'єктних, діалогічно орієнтованих стосунків.

1. Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозаїчні твори. Листи. – К.: Наукова думка, 1983. – 542 с.
2. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
3. Євангеліє за Матвієм. – Рим, 1980. – 471 с.
4. Шопенгауэр А. Избранные произведения / Сост. авт. вступ. ст. и примеч. И.С.Нарский. – М.: Гелиос, 1992. – 224 с.
5. Фернини П. Любовь без условий / Пер. с англ./ Под ред. Д.Пальца. – К.: София; М.: Гелиос, 2003. – 224 с.
6. Роджерс К. Вчитися бути вільним // Гуманістична психологія. Антологія: У 3-х т. – К.: Універс. вид-во “Пульсари”, 2001. – Т.1. Гуманістичні підходи в західній психології ХХ ст. – 252 с.
7. Шаян В. Етичні, соціологічні і педагогічні погляди Григорія Сковороди // Віра предків наших. – Гамільтон, 1987. – Т.1. – 893 с.
8. Леви В.Л. Искусство быть собой. – Изд. обновл. – М.: Знание, 1991. – 256 с.

The article deals with the development of the system of concepts of humanistic psychology. The author analyses the concept “love to myself” as the basis of psychologic health of a person.

Key words: love to myself, cognition of myself, person's truth, to find myself.

Зміст

Теоретико-методологічні проблеми історико-філософського знання

<i>Л.Т. Бабій.</i> Гегелівська класифікація видів мистецтва.....	3
<i>Я.Г. Татарин.</i> Взаємовідношення національного та загальнолюдського в сучасній традиції філософування.....	10
<i>О.П. Турбал.</i> Ідея трансцендентного у класичному, некласичному та постнекласичному типах філософування.....	18
<i>В.С. Возняк.</i> Категорії “розсудок” і “розум” у західноєвропейській філософії доби середньовіччя і Відродження.....	27
<i>О.В. Бичков’як.</i> Поняття істини в концепції “цілісного знання” В.Соловйова.....	35

Філософія моралі

<i>В.К. Ларіонова.</i> Проблема долі в західноєвропейській філософії.....	44
<i>В.П. Будз.</i> Аксиологія моралі та права в контексті соціальної онтології....	50
<i>С.Я. Михайлюк.</i> Екологічна етика: становлення і еволюція.....	58
<i>П.В. Пушик.</i> Становлення традиції трудової етики в європейській філософії.....	68
<i>Б.М. Рохман.</i> Онтологічна модель свободи.....	76
<i>О.В. Пішак.</i> Вплив сучасних інформаційних технологій на формування морального світу особистості.....	84

Філософські проблеми науки і культури

<i>Л.В. Борисевич.</i> Тенденції культурної універсалізації в сучасному світовому процесі.....	92
<i>І.З. Дуцяк.</i> Аналіз методів аналогії та еnumerативної індукції за допомогою не повністю визначених булевих функцій.....	98

Релігієзнавство

<i>С.Р. Кияк.</i> Вклад єпископа Григорія Хомишина в становлення культово-обрядової парадигми українського католицизму.....	108
<i>І.Я. Любінець, М.М. Косьмій.</i> Релігійні цінності у філософсько-правовому вимірі.....	115
<i>І.Є. Ткач, О.І. Маргітич.</i> Культурологічна концепція неотомізму.....	123
<i>О.І. Пташник-Середюк.</i> Вплив релігійної та світської освіти на формування особистості студентської та учнівської молоді (на матеріалах дослідження в Івано-Франківській області).....	129

Психологія

<i>Л.Е. Орбан-Лембрик.</i> Психологія маніпулювання масовою свідомістю й поведінкою.....	135
<i>О.Г. Паркулаб.</i> Феноменологічні методи дослідження в психології.....	152
<i>І.М. Ралько.</i> Генезис поглядів на проблему особистісної свободи в психології.....	158
<i>В.М. Білозор.</i> Психолого-педагогічна інтерпретація смислової реальності.....	167
<i>Л.П. Овсянецька.</i> Креативний процес особистості в контексті стадіальної концепції творчості.....	176
<i>В.П. Голован.</i> Психопедагогіка серця Григорія Сковороди: парадигмальні контури сучасної освіти.....	184

CONTENTS

Theoretical-methodological problems of historical-philosophical knowledge

<i>L. Babiy</i> . Hegel's classification of arts.....	3
<i>Y. Tatoryn</i> . The correlation of national and similarity in the modern tradition of the philosophy.....	10
<i>O. Turbal</i> . Idea of transcendent in classic, nonclassical and postnonclassical types of philosophizing.....	18
<i>V. Vozniak</i> . The categories of reason and intelligence in Western European Medieval and Renaissance philosophical thought.....	27
<i>O. Bychkoviak</i> . The meaning of the Truth in the conception of the "wholeness knowledge" of V. Solovyov.....	35

Philosophy of morals

<i>V. Larionova</i> . The problem of fate in the West-European philosophy.....	44
<i>W. Budz</i> . Axiology morals that right in the context of social ontology.....	50
<i>S. Mykhaylyuk</i> . Ecological ethics: formation and evolution.....	58
<i>P. Pushyk</i> . The formation of the tradition of the labour ethics in European philosophy.....	68
<i>B. Rohman</i> . Ontological model of freedom.....	76
<i>O. Pishak</i> . The influence of modern information technology for forming moral world of personality.....	84

Philosophical problems of science and culture

<i>L. Borysevych</i> . The tendencies of cultural universalisation in the modern world development.....	92
<i>I. Dutsyak</i> . The analysis of methods of analogy and enumerative induction by means of not predetermined boolean functions.....	98

Religious studies

<i>S. Kyyak</i> . The investment of Bishop Grygory Khomyshyn in the formation of cultural-rite paradigm of ukrainian catholicism.....	108
<i>I. Lyubinets, M. Kosmty</i> . Religious values in philosophical-legal knowledge.....	115
<i>I. Tkach, O. Margitych</i> . Cultural conception of neotomizm.....	123
<i>O. Ptashnyk-Seredyuk</i> . Influence of religious and secular education on the formation of the personal features of character of students and pupils (materials of research in Ivano-Frankivsk oblast).....	129

Psychology

<i>L. Orban-Lembryk</i> . Psychology of manipulating popular consciousness and behaviour.....	135
<i>O. Parkulab</i> . Phenomenological research methods in the psychology.....	152
<i>I. Ralko</i> . Genesis of views at the problem of personal freedom in psychology.....	158
<i>V. Bilozor</i> . Social and pedagogical interpretation of meaning reality.....	167
<i>L. Ovsyanetska</i> . The creative process of a personality in the context of a stagable art conception.....	176
<i>V. Holovan</i> . Psychopedagogics of Grygory Skovoroda's heart: paradigm outlines of modern education.....	184

Міністерство освіти і науки України
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

ВІСНИК
Прикарпатського університету

ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ
Випуск 8

Видається з 1995 р.

Адреса редколегії: 76000, м.Івано-Франківськ,
вул. Шевченка, 57,
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника,
тел. 59-60-15.

Ministry of Education and Science of Ukraine
Precarpathian National University named after V.Stefanyk

NEWSLETTER
Precarpathian University named after V.Stefanyk

PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY
ts № 8 Issue

Published since 1995

Publisher's address: Precarpathian National University
57, Shevchenko Str.,
76000, Ivano-Frankivsk. tel. 59-60-15.

Головний редактор: Віктор ДЯКІВ
Літературна редакція і коректура: Зоряна ЗАЙЦЕВА
Комп'ютерна правка: Іван МЕРЕНА
Комп'ютерна верстка: Віра ЯРЕМКО

НБ ПНУС



745475

Друкується українською мовою
Ресстраційне свідоцтво КВ №435

Здано до набору 20.01.2006 р. Підп. до друку 29.03.2006 р.
Формат 60x84/16 Папір ксероксний.
Гарнітура "Times Neu Roman". Ум. друк. арк. 11,75. Вид. арк. 12.
Тираж 300 прим. Зам. 10.

Видавничо-дизайнерський відділ ЦТ
Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
76000, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57, тел. 59-60-50.